

Gewalt erkennen – Gewalt überwinden

*Beiträge
zu einem Symposium
der Kirchlichen Hochschule Wuppertal
und der
Vereinten Evangelischen Mission*

HERAUSGEGEBEN VON MICHAEL KLESSMANN UND JOCHEN MOTTE



foedus-verlag



© 2002

foedus-verlag

Alle Rechte vorbehalten

Umschlaggestaltung (unter Verwendung einer Illustration von Sigi Gwosdz): *j.s.*

Satz: Dorothee Schönau

Gesamtherstellung: Breklumer Druckerei Manfred Siegel KG

Printed in Germany

ISBN 3-932735-76-5

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Vorwort

Gewalt ist in unserer Welt offenbar allgegenwärtig – ein Blick in die Nachrichten der Medien macht es überdeutlich: Überall werden Menschen verletzt, geschlagen, gequält, gedemütigt und benachteiligt, Lebensläufe zerbrecen, Einzelne, Gruppen, ganze Völker nehmen nicht wieder gut zu machenden seelischen und materiellen Schaden. Gewalt heißt aber nicht nur, dass die einen den anderen gezielt und aus bössartiger Absicht etwas antun; auch Verhältnisse können gewalttätig sein, z.B. dann, wenn Menschen die Gelegenheit verwehrt wird, sich zu entwickeln, zu lernen und die eigenen Möglichkeiten zu leben, wenn eine gesellschaftlich stärkere Gruppe (z.B. Männer) einer schwächeren Gruppe (z.B. Frauen) vorschreibt, wie sie zu sein und zu leben hat. In diesem Sinn haben dann sogar Traditionen und Rollenbilder gewalttätige, Leben einschränkende Dimensionen.

Die Religionen haben Teil an diesen Formen der strukturellen Gewalt: wenn eine Religion, eine Kirche, eine Gruppe in der Kirche meint, im Besitz der Wahrheit zu sein, kann es gefährlich werden für alle, die anders glauben und leben wollen. Auch durch die Geschichte des Christentums zieht sich bedauerlicherweise eine solche Spur der Gewalt – obwohl der Gott, von dem die Bibel erzählt, für die Menschen ein Leben in Liebe, Gerechtigkeit und Freiheit will.

Die Kirchliche Hochschule Wuppertal und die Vereinte Evangelische Mission (VEM) haben, angeregt durch die ökumenische Dekade zur Überwindung von Gewalt, am 19./20. April 2002 gemeinsam ein Symposium zum Thema »Gewalt erkennen – Gewalt überwinden« veranstaltet; im anschließenden Sommersemester wurden in weiteren Vorlesungen besondere kirchengeschichtliche, sozioethische und missionstheologische Zusammenhänge zwischen Gewalt und Religion thematisiert. Ziel war es, durch die Vorträge und Workshops unsere Wahrnehmung und Aufmerksamkeit für Gewalt zu schärfen: Wie sind wir selbst verstrickt in die vielfältigen Formen von Gewalt hier bei uns und in der dritten Welt? Wie können wir Wege finden, um aus der Gewöhnung und Resignation vor Gewaltverhältnissen auszubrechen? Welche Möglichkeiten gibt es, mitzuarbeiten an dem Ziel einer gerechten und gewaltfreien Welt? Welche Rolle spielt Religion sowohl bei der Entstehung als auch bei der Verhinderung von Gewalt?

Gewaltfrei heißt nicht konfliktfrei! Konflikte zwischen Einzelnen, Gruppen und Völkern wird es immer geben, einfach, weil wir so verschieden sind. Aber man kann lernen, konstruktiv zu streiten, d.h. Konflikte so zu lösen, dass sie zu einem guten, alle Beteiligten befriedigenden Ergebnis führen und nicht in Gewalt ausarten. Wir wünschen uns, dass Christinnen und Christen auf diesem Weg vorangehen und nach

Modellen eines gewaltfreien Miteinander suchen – unter Berufung auf die Menschenfreundlichkeit des Jesus von Nazareth.

Wir danken allen Referenten, die ihr Manuskript für den Abdruck zur Verfügung gestellt haben. Die VEM ermöglichte mit einem Druckkostenzuschuss die Veröffentlichung; Dorothee Schönau hat in bewährter Weise das druckfertige Manuskript erstellt, stud. theol Yvonne Groger, stud. theol Frank Jäger und Assistentin Gabriela Köster haben uns beim Korrekturlesen unterstützt. Allen Beteiligten sei herzlich gedankt.

Wuppertal, im Oktober 2002

Michael Klessmann und Jochen Motte

Inhalt

Vorwort		5
I Vorträge zum Symposium		
<i>Günter Franzen</i>	Die Schläfer sind unter uns <i>Zur Sozialpsychologie menschlicher Destruktivität</i>	11
<i>Frank Crüsemann</i>	Religion und Gewalt in der Bibel	19
<i>Aruna Gnanadason</i>	Religion und Gewalt als Herausforderung für die ökumenische Bewegung	35
Podiumsdiskussion	Institutionelle Gewalt im Umgang mit Flüchtlingen in Deutschland	49
II Vorträge der Ringvorlesung		
<i>Martin Breidert</i>	Gerechter Krieg gegen Terror und Gewalt? <i>Eine rechtsethische Argumentationsfigur am Beispiel des Afghanistan-Krieges</i>	69
<i>Hellmut Zschoch</i>	Religion, Politik und Gewalt im Bauernkrieg	87
<i>Jochen Motte</i>	Menschenrechts- und Friedensarbeit der Vereinten Evangelischen Mission im Kontext der Dekade zur Überwindung von Gewalt	111
Autoren dieses Bandes		127

I

Vorträge zum Symposium

Die Schläfer sind unter uns

Zur Sozialpsychologie menschlicher Destruktivität

GÜNTER FRANZEN

Nach dem Abschluss meiner Buchhändlerlehre, die von einer unglücklich verlaufenden Liebesgeschichte begleitet war, verließ ich 1969 die deutsche Provinz, um am fernen Kap der Guten Hoffnung ein Vergessen zu suchen. Da durch eine Tätigkeit im Buchhandel bekanntlich keine Rücklagen zu bilden, geschweige denn Reichtümer anzuhäufen sind, kam mir das Angebot der südafrikanischen Einwanderungsbehörden, die Kosten für die Schiffspassage zu übernehmen, sehr gelegen: Mir mangelte es an Bargeld und dem Regime an unerschrockenen weißen Männern im fortpflanzungsfähigen Alter. Gegen die moralisch verheerenden Folgen dieses Tauschhandels suchte ich mich durch die prophylaktische Lektüre systemkritischer Veröffentlichungen aus der Edition Suhrkamp zu wappnen und als ich in Genua das Zwischendeck betrat, war ich von dem heroischen Gedanken beseelt, dem einzigen auf Rassenkriterien basierenden Herrschaftssystem der nachkolonialen Welt nach der Ankunft mein geballtes, dem Geist der Neuen Linken verpflichtetes Wissen entgegenzuschleudern. Dazu bot sich allerdings keine Gelegenheit, weil sich binnen kürzester Zeit herausstellte, dass die durch die politische Zensur beschränkte Lesekultur des Landes auf meine fachmännische Unterstützung keinen Wert legte: Ich fühlte mich zunehmend überflüssig, nicht nur als Buchhändler. Im Verlauf weniger Wochen wich die Empörung über den sichtbaren Niederschlag der Apartheid, die für mich und meinesgleichen reservierten Parkbänke, Badestrände, Lichtspielhäuser und Wohnviertel, einer zunehmenden Beängstigung, die sich beim Anblick der *poor white* einstellte: in den Bars von Johannesburg gestrandetes menschliches Treibgut aus ganz Europa, notdürftig zusammengehalten von fadenscheinigen Safarianzügen und dem im Alkoholdunst konservierten Bewusstsein rassischer Überlegenheit. Drei Monate danach fuhr ich im Schutz eines Militärkonvois nordwärts durch das von der Revolution aufgewühlte Rhodesien, um am Ufer des Sambesi die einzige Stelle anzutreten, die mir im Lauf der Zeit angeboten worden war. Hinter der hochtrabenden Berufsbezeichnung eines Catering Managers verbarg sich eine Tätigkeit, die darin bestand, die schlecht bezahlten schwarzen Bediensteten eines österreichischen Spezialitätenrestaurants, Köche, Kellner und Küchenhilfen, zur Arbeit anzuhalten und daran zu hindern, ihren Arbeitgeber durch Betrug und Diebstahl systematisch auszuplündern. Binnen eines halben Jahres war ich

von der natürlichen Hinterhältigkeit und Arbeitsunlust des mir unterstellten Personals im besonderen und des schwarzen Afrikaners im allgemeinen vollkommen überzeugt. Jede Alternative zum paternalistischen Regime der harten Hand erschien mir ebenso lächerlich wie weltfremd. Vom arbeitslosen literarischen Einzelhändler über den Küchenbullen zum Herrenmenschen. Dass ich das Land trotz dieser steilen Karriere 1971 verließ, habe ich einem englischen Immobilienmakler zu verdanken, den ich bei einer der unzähligen Barbecue-Gesellschaften kennen und schätzen gelernt hatte. Ein ausgeglichener, wortkarger Mann mit gepflegten Umgangsformen. In einer Nacht, die unserer permanenten Party folgte, vernahm ich aus seinem Appartement einen grauenvollen, nicht endendwollenden Schrei. Am nächsten Morgen ließ er mich beim Frühstück wissen, dass meine Sorge um ihn unbegründet sei. Seit seiner Zeit als Katanga-Söldner würden ihn die Horden der von ihm erschlagenen Kaffern Nacht für Nacht im Traum heimsuchen: So what and doesn't matter.

Auf der Spitze des nachhallenden Schreis zurück in die vertrauten heimischen Gefilde und in eine Gegenwart, in der der Diskurs über den Grenzverlauf zwischen Zivilisation und Barbarei seit den verstörenden Ereignissen des 11. September 2001 nicht selten Gefahr läuft, den beschämenden Kern individueller Ohnmachtserfahrung im Nebel der Abstraktion verschwinden zu lassen und damit zu leugnen, dass die Expeditionen ins afghanische Herz der Finsternis auf einer anatomischen und geografischen Fehlwahrnehmung beruhen könnten: Es schlägt überall und nicht zuletzt in der eigenen Brust.

Wenn ich dem Leser zumute, eine lange zurückliegende Sequenz meiner Lebensgeschichte zum reflexiven Ausgangspunkt der Entstehung und Ausbreitung struktureller und individueller Gewalt zu machen, so kann ich diesen peinlich anmutenden Akt des persönlichen Bekenntnisses nur rechtfertigen, indem ich ihn zum Anlass nehme, den übereilten Verlautbarungen der am gegenwärtigen Gewaltdiskurs beteiligten Wissenschaftler, Schriftsteller und Intellektuellen – und das schließt meine eigenen ein – mit erheblichem Misstrauen zu begegnen. Die aus medial geschürter Erregung und subjektiven Größenphantasien gespeiste Vorstellung, der mörderische Anschlag habe uns zu kompetenten Interpreten eines zur Epochenzäsur hochgejubelten historischen Ereignisses befördert, birgt die Gefahr einer maßlosen Überschätzung des eigenen Urteilsvermögens und führt zur Vernachlässigung eher unscheinbarer Tatsachen, wenn man so will: anthropologischer Konstanten, die einen ein wenig kleinlauter werden lassen. Der skizzierte Selbstversuch lässt einige vorsichtige Schlussfolgerungen zu. Erstens: Niemand ist durch Herkunft, Bildung, Charakter oder Positionierung im Links-Mitte-Rechts-Schema vor den Anfechtungen des totalitären Denkens und Handelns und vor der Verführbarkeit zum Mitläufertum in seinen unterschiedlichen Spielarten gefeit. Zweitens: Radikalen Veränderungen der politischen, sozialen und ökonomischen Rahmenbedingungen ist das zerbrechliche und bedürftige Einzelwesen nur in begrenztem Maße gewachsen.

Drittens: Auf die Dauer ist niemand in der Lage, in einer unvernünftigen Gesellschaft vernünftig, unter unmenschlichen Bedingungen menschlich zu bleiben. Viertens: Im Zustand der Angst zeigen wir, wenn nicht unser wahres, so doch unser anderes Gesicht. Eine Fratze, die wir uns zu verbergen suchen, sobald wir dem Sog einer imaginierten oder realen Bedrohung entronnen sind.

Nach dem Untergang der Ersatzreligionen des Nationalsozialismus und des Kommunismus herrschte nach 1989 in den westlichen Gesellschaften die Zuversicht, dass der Liberalismus als regulative Idee für alle Menschen unwiderstehlich sei. Eine Hoffnung, die der amerikanische Philosoph Richard Rorty in eine hinreißend formulierte Apologie westlicher Demokratie und Zivilisation fasste: »Eine Gesellschaft ist dann liberal, wenn ihre Ideale durch Überzeugung statt durch Gewalt, durch Reform statt durch Revolution, durch freie, offene Begegnungen gegenwärtiger sprachlicher und anderer Praktiken mit Vorschlägen für neue Praktiken durchgesetzt werden. Das heißt aber, eine liberale Gesellschaft hat kein Ideal außer Freiheit, kein Ziel außer der Bereitwilligkeit, abzuwarten, wie solche Begegnungen ausgehen, und sich dem Ausgang zu fügen.« Wenn man diese Definition einer liberalen Gesellschaft, deren Ziel nicht in der Steigerung der kollektiven Tugend, sondern in der Vermeidung persönlicher Unannehmlichkeiten liegt, wieder und wieder in sich nachklingen lässt, drängt sich irgendwann der Gedanke auf, dass der unter dem Banner der Idee der Freiheit versammelte Personenkreis doch erheblich kleiner sein könnte als die einladende Beschreibung zunächst vermuten lässt. Um die Qualität der »ungesicherten Diesseitigkeit« in einer offenen und d.h. individualistischen, konsumistischen, nihilistischen, lediglich vom staatlichen Gewaltmonopol umzäunten Gesellschaft als solche erkennen und womöglich sogar goutieren zu können, sollte man über einen Wohnsitz in unserer Weltgegend, ein von Altersweisheit geformtes Temperament, eine gute Kinderstube, ein geregeltes Einkommen, einen zukunftsfähigen Beruf und vor allem über einen deutlichen Abstand zu materieller Not und der Härte körperlicher Arbeit verfügen. Ein Anforderungsprofil, über das man hierzulande in Reinkultur wohl nur noch als Lehrstuhlinhaber oder unkündbarer Angehöriger des öffentlichen Dienstes verfügt. Wenngleich dieser konkretistische Sarkasmus natürlich untauglich ist, der filigranen Theoriebildung des amerikanischen Pragmatikers auch nur annäherungsweise gerecht zu werden, wird in der Überspitzung ein Dilemma deutlich. Die Fähigkeit, das Ende der Metaphysik im Sinne einer politisch, religiös oder weltanschaulich verbindlichen Letztbegründung von Wahrheit in bezug auf das, was das richtige und gute Leben bedeutet, nicht nur zu ertragen, sondern als Errungenschaft zu begreifen, setzt ein Individuum voraus, das über das Selbstbewusstsein verfügt, in sich und in einer Welt zu ruhen, in der unter dem vorwärtstreibenden Diktat der ökonomischen Flexibilisierung nichts anrühiger scheint als eben dies: die allmähliche und geduldige Verfertigung des Denkens und Handelns im Dialog.

Es ist nicht ohne eine gewisse Pikanterie, dass Richard Rorty bereits lange vor dem Anschlag auf das World Trade Center davon sprach, dass es wohl die Angehörigen der »nordatlantischen Bourgeoisie« seien, denen bei dieser identitären Gratwanderung eine Führungsrolle zukomme. Die nicht durch die protestantische Privatisierung des Religiösen geprägte Mehrheit der Weltbevölkerung bildet dabei, so darf man daraus schließen, eine gigantische, vom Absturz auf primitivere Stufen des Sozialen gefährdete Nachhut, die man im Auge und im Visier behalten muss. Die militärische Solidargemeinschaft des Westens hat sich nach dem Mordanschlag im September weitgehend darauf geeinigt, im islamischen Fundamentalismus den absoluten Gegenpol zu der uns wünschenswert erscheinenden Form der Vergesellschaftung auszumachen; beim Austreten des jäh aufgeflamnten Glutkerns religiös maskierter oder motivierter Gewalt scheint dem amerikanischen Welthegemon und seinen Verbündeten seither nahezu jedes Mittel recht. Selbst wenn man nicht bezweifelt, dass die mit dem *big stick* durch die Weltgeschichte stampfenden Amerikaner hin und wieder im organisierten Mob der Taliban den Richtigen treffen, deutet die wütende Wahllosigkeit des Draufschlagens darauf hin, dass die Akteure ahnen, dass sie sich bei der Verfolgung des Gegners auf dem Holzweg befinden: »Der Feind ist unsere eigene Frage als Gestalt. Und er wird uns, wie wir ihn zum selben Ende hetzen.«

Dieser Vers von Theodor Däubler verliert etwas von seiner Rätselhaftigkeit, wenn man die Uhr der Geschichte um 35 Jahre zurückdreht: Den amerikanischen *good guys*, die in Francis Ford Coppolas »Apokalypse Now« bis an die Zähne bewaffnet zur Expedition ins Zentrum des Bösen aufbrechen, gerät die Flussfahrt durch den vietnamesischen Dschungel zum Horror-Trip ins eigene Ich. Auf der letzten Etappe, kurz vor Erreichen der Quellen des Mekong, nimmt das Fremde die Gestalt des allzu Vertrauten an. In dem Schlächter Colonel Kurtz entpuppt sich der ans Ende der Welt verbannte Feind als Quartiermacher des eigenen *way of life*: einer von uns.

Wenn man diese filmische Seismographie als adäquate Verarbeitung eines historischen Traumas anerkennt, ist es vielleicht einfacher, sich auf den nachhaltigen Gedanken einzulassen, dass die auch in der bundesrepublikanischen Öffentlichkeit bestehende Neigung zur Externalisierung der Gewalt und der Gewalttäter einen projektiven Mechanismus darstellt, mit dem sich eine Gesellschaft gegen die Möglichkeit stemmt, dass die Ausbreitung des universalen Liberalismus mit einer schleichenden Erhöhung des inneren Destruktionspotentials Hand in Hand gehen könnte. Die Diskussion des Mordanschlags von Manhattan hat eine Denkfigur hervorgebracht, die, über das Ereignis hinausweisend, meines Erachtens einen hohen Erklärungswert besitzt: Von den Selbstmordattentätern, die im September letzten Jahres die entführten Flugzeuge in lebende Bomben verwandelten, hieß es in der nachfolgenden Rekonstruktion ihrer Biografien, sie seien *Schläfer* gewesen. Beim *Schläfer*, belehrt uns George Smiley, der melancholische Meisterspion aus John le Carrés

Romanen, handelt es sich um eine Person, die sich auf Geheiß auswärtiger Mächte im jeweiligen Gastland unter Respektierung der dort geltenden Gesetze, Normen und Lebensweisen einnistet, um am Tag X auf Kommando aufzuwachen und ihr wahres Anliegen zu verfolgen: Entführungen, Sprengstoffanschläge, die physische Beseitigung von Überläufern und Gegnern.

Mohammed el-Amir Awad Elsajjid Atta, einer der drei Araber, die mit ihren Opfern im Trade Center verbrannten, wurde in den westlichen Medien als ein solcher Schläfer bezeichnet. Seit 1992 habe Atta, ein eloquenter und gebildeter junger Mann aus der weltlichen ägyptischen Oberschicht, der seine Professoren an der TU Hamburg-Harburg mit Stegreifvorträgen zur Architekturgeschichte seiner Heimatstadt Kairo zu bezaubern wusste und in seiner deutschen Gastfamilie nur dadurch auffiel, dass er beim Anblick der über den Fernsehbildschirm huschenden Nackten die Hände vors Gesicht schlug und im Umgang mit seinen Kommilitoninnen schroff und linkisch wirkte, unter dem Einfluss der al-Qaida an der Vertiefung und Radikalisierung einer immer schon vorhandenen, wie es in der Sprache der Rasterfahndung heißt »islamisch-fundamentalistischen Grundhaltung« gearbeitet. Diese Charakterisierung hat den Vorteil, dass der von Mohammed Atta und seinen 19 Mitstreitern verübte brutale Akt der Gegenaufklärung die vorgefasste Annahme einer kulturellen Hierarchie der Zivilisationen bestätigt. Die oberflächliche soziale Integration der Täter – so der Tenor der veröffentlichten Meinung – könne nicht darüber hinwegtäuschen, dass sich unter all dem westlichen Faltenwurf und Firlefanz die ungebrochene religiöse Inbrunst und die Tücke des der Moderne hinterher hinkenden Kameltreibers erhalten habe.

Die biografische Anamnese der Täter aber, ihre unter Beweis gestellte Fähigkeit, sich in den unterschiedlichsten Sprachen, Milieus und Lebenssphären der ersten, zweiten und dritten Welt zu behaupten, lässt eine solche arrogante Deutung nicht nur wenig plausibel erscheinen, in ihr wird der unbehagliche Gedanke abgewehrt, dass die von den global agierenden Attentätern verfolgte *Politik des Absoluten* das religiöse Bekenntnis zum austauschbaren Zitat herabwürdigt, um die wirkliche, zur Erlösung einer kranken und verdorbenen Welt verordnete Therapie zu verschleiern: Das Heilmittel heißt Töten. Die Überlegung, dass in der Figur des Schläfers das universelle neoliberale Leitbild des »flexiblen Menschen«, der rationalen, disponiblen, perfektionistischen, intelligenten und hochqualifizierten Arbeitskraft also, mit dem totalitären, über Leichen gehenden Individualismus eine mörderische Verbindung eingehen könnte, ist deshalb so erschreckend, weil die Feindbestimmung geradewegs hinter die eigenen Linien führt: Die Schläfer sind unter uns.

Zur Erinnerung: Der Amoklauf von Bad Reichenhall, die öffentliche Hinrichtung einer Lehrerin in Meißen, das Niederknüppeln eines französischen Ordnungshüter in Lens, die mitleidlose Beseitigung zweier mit der Radarkontrolle betrauter Autobahnpolizisten, die Liquidierung von Kommunalpolitikern in Genf und Nanterre – eine

schier unendliche Kette jäh aufflammender und verlöschender Gewalt, die dafür spricht, dass ein bislang in unserer Gesellschaft wirksamer Kontrakt, der auf dem stillen Tauschhandel von zivilisiertem Verhalten gegen Sicherheit, Anerkennung und Teilhabe beruhte, unter den Tendenzen der Entsolidarisierung, Dynamisierung und Deregulierung in eine tiefgreifende Krise geraten ist. Weil im alltäglichen, von der »Monetarisierung der Beziehungen« geprägten Überlebenskampf die Einhaltung bürgerlicher Verkehrsformen nicht mehr honoriert wird, wächst unter den Attas dieser Welt, wie es ein Kommilitone des toten Ägypters ausdrückte, »die Furcht, an den Rand gedrängt zu werden« und sich den Weg ins imaginäre Zentrum über die Leichen der anderen zu bahnen, auch über die eigene: »Wer beschlossen hat, sich selber zu töten«, schrieb Dostojewski in *Schuld und Sühne*, »ist der Zar«.

Bei diesen Manifestationen menschlicher Destruktivität scheint das Objekt der Zerstörung weniger über Rasse, Religionszugehörigkeit, politisches Bekenntnis oder sozialen Status definiert, sondern über seine bloße, den eigenen Lebensweg eher zufällig kreuzende Existenz: Ein neuer Extremismus der Elementarteilchen formt sein Ziel gleichsam in der Bewegung.

Diese Mikroanalyse unseres von Ungeheuerlichkeiten umstellten Alltags mutet weniger bedrückend an, wenn wir darin die Chance ausmachen, das massenmedial aufgeblähte Geschehen zu entdämonisieren und ihm dadurch ein menschliches Maß und Gesicht zu verleihen. Neuere Erkenntnisse der Soziologie und Psychoanalyse gelangen auf getrennten Wegen zu einer gemeinsamen Diagnose der Gegenwart. Die soziale Mobilität des erfolgreichen, jugendlichen, hochqualifizierten *flexiblen Menschen* verlangt die ständige Bereitschaft zum kurzfristigen Wechsel von Betrieb, Arbeitsplatz und Wohnort und erzeugt damit einen Spezialisten, für den die Kopfarbeit zum einzigen festen Punkt in der Welt wird. Die Angehörigen dieser neuen Klasse kreativer Nomaden beziehen ihre brüchige Identität aus der sprunghaften Steigerung des Einkommens und des Sozialprestiges. Im schroffen und kränkenden Gegensatz zu Habitus und Ideal des autarken Kreativen steht die Nichtigkeit lebensgeschichtlicher Erfahrung, die latente Infragestellung von Kompetenzen, der permanente Zwang zur Selbstvermarktung und die demütigende Sicht auf die Altersgrenze: Mit 40 ist der profitable Leistungsträger entweder ganz oben oder tot. Diese Irrealisierung der Welt- und Selbsterfahrung erscheint dem amerikanischen Soziologen Richard Sennet als Folge des Ausdünnens langfristiger Bindungen. Der Triumph des Erfolgreichen sei ebenso illusionär wie der Selbsthass des Versagers. Beides folge dem Phantasma der Grandiosität und führe zu einer fortschreitenden Isolierung vom anderen. Der Psychoanalytiker André Green übersetzt diesen Vorgang in die Sphäre der inneren Objekte, indem er den Prozess des Rückzugs von der Welt als *Desobjektalisierung* beschreibt. Die Dynamik dieser Pathologie drängt auf eine narzisstische Besetzung des Ich, indem das Gefühl der eigenen Erhabenheit und Einzigartigkeit die Einfühlung in das äußere Objekt zum Erlöschen bringt. Sofern die

Außenwelt nicht zur Spiegelung der eigenen Größenvorstellungen taugt, wird sie als fremd, versagend, feindselig oder verfolgend erlebt. In der Gegenbewegung zu diesem Rückzug findet eine Selbsteidealisation statt, in der sich das bedrohte Ich mit der wahnhaften Hervorbringung der Vollkommenheit gegen die kränkende Wirklichkeit panzert. Ich glaube, dass André Green dem gottgleichen inneren Erleben der im negativen Narzissmus erstarrten großen und kleinen Attentäter, Amokläufer und Herostraten sehr nahe kommt, wenn er von der »Christusphantasie vom einzigen Reinen in der Masse der Unreinen« spricht. Zum vertieften Verständnis ihrer Persönlichkeiten scheint mir von zentraler Bedeutung zu sein, dass diese Christusphantasie laut Green über keine religiöse Gestalt mehr verfügt, sondern einen Prozess der Selbstvergötterung begleitet, in dem das angemähte Recht zu richten in tödlicher Konsequenz vom Suizid gekrönt wird: Das Selbst-Opfer stellt die Kehrseite des ersehnten Außerordentlichen und Einzigartigen dar. Um ein weiteres Mal Dostojewski zu zitieren: »Wenn Gott tot ist, ist alles erlaubt.« Was den Fluch einschließt, so möchte man fortfahren, selbst Gott sein zu müssen, übrigens weitaus grausamer und tyrannischer als die von den Religionen im Himmel angesiedelten Gestalten.

Dass die Befunde des Soziologen Richard Sennet und des Psychoanalytikers André Green in der öffentlichen Debatte auf keine nennenswerte Resonanz stoßen und die Thematisierung von Bindungsverlust, Narzissmus und Desobjektalisierung automatisch als das übliche kulturkritische Lamento abgetan und nicht als konkrete Kritik einzelner Erscheinungen der Moderne begriffen wird, ist meines Erachtens darauf zurückzuführen, dass eine Gesellschaft, die Disponibilität, Autarkie und Perfektion zu den höchsten Werten erklärt, mit partieller Blindheit geschlagen ist, weil die aus ihrer Mitte kommenden mörderischen Irrläufer sich im Einklang mit eben diesen Werten befinden. Eine eingreifende Gewaltforschung kommt nicht um die basale Einsicht herum, dass die Erschaffung eines neuen Narrativs, das heißt die Fähigkeit, im vertrauensvollen Zusammenschluss mit dem jeweils Anderen eine Bewegung gegen Entfremdung, Entwertung und Destruktion zu initiieren, durch die bestehende soziale Ordnung keine nennenswerte Unterstützung erfährt. Die Propaganda der ungesicherten Diesseitigkeit mündet in eine Konsumentenempfehlung, die in der Werbung eines Düsseldorf Bierverlegers ihren treffenden Ausdruck findet: »Heute ein König.«

Unserer Gesellschaft ist im schlafenden Gewalttäter ein spiegelbildlicher Feind erwachsen, der ebenso wenig lernfähig wie wir selbst, nicht die Dauer will, sondern den ekstatischen Moment, der derart in sein schwankendes Abbild versenkt ist, das er kein Gesicht mehr erkennt, das nicht die eigenen Züge trägt. In dem derzeit stattfindenden Duell zeichnet sich ab, dass Sieg und Niederlage gleichermaßen sinnlos sind. Womöglich blüht uns in der Globalisierung unser aller Niederlage, aber um sie als solche zu erkennen, müsste das größte und vielleicht letzte Tabu der Gegenwart gebrochen werden: Unser Scheitern ist unausweichlich, weil wir sterblich sind.

Ich schließe, wie ich begonnen habe: mit einer persönlichen Erinnerung. Im Alter von zwölf Jahren wurde ich von meiner alleinstehenden Mutter wegen fortgesetzter Unerziehbarkeit in ein evangelisches Internat in der Oberpfalz gesteckt. Ich war ein schwieriges, vielleicht sogar unliebenswürdiges Kind, aber ich sehnte mich nach der gewaltsam erlebten Trennung so sehr nach meiner Mutter und meinem Bruder, dass ich mein nächtliches Schluchzen im Schlafsaal unter dem Kopfkissen nicht ganz unterdrücken konnte. Da man in der Hackordnung eines solchen Männerhauses bei erwiesener Heulsusigkeit ganz schnell nach unten durchgereicht wurde, dorthin wo neben den Übergewichtigen und den Nachdenklichen auch Mamas traurige Lieblinge ihr Dasein fristeten, erklärte ich mich nach Aufforderung meines Rudelführers zu einer Mutprobe bereit, um meinen Adjutantenrang nicht zu verlieren. Außerhalb des Anstaltsgeländes verlief ein kleiner Fluss und den galt es im Frühjahr bei einsetzender Schnee- und Eisschmelze zu überwinden. An einem hellen und klirrend kalten Morgen stand ich mit anderen Leidensgenossen am Wasser, um auf Kommando unserer Bewährungshelfer von Scholle zu Scholle springend, das andere Ufer zu erreichen. Während sich das Gros der Schollenspringer leichtfüßig und behende von einer Eisplatte zur anderen bewegte, trieb ich wie gelähmt flussabwärts, und versank mit meinem viel zu kleinen, zersplitternden Floß in den Fluten. Das Wasser war kalt, der Herzschlag stockte und das auf flachen Booten herbeieilende Lehrpersonal zog mich aus dem Fluss und bereitete dem Initiationsritus der Schutzbefohlenen mit warmen Decken und ein paar Ohrfeigen ein Ende. Mutterseelenallein auf dem Treibeis. Vielleicht ist es diese Erinnerung an den endlosen Augenblick der Kälte und der Einsamkeit, der meine tiefsitzende Abneigung gegen die Spezies der Schollenspringer und das erkenntnisleitende Interesse an jenen begründet, die aus den bis zum heutigen Tag andauernden weltweiten Ausscheidungskämpfen als Verlierer hervorgehen: Sie sind mir näher.

Literaturverzeichnis:

- Rudolf Burger*, Die islamistische Verschärfung, »Merkur« 635, Stuttgart 2002, 183–196.
André Green, Todestrieb, negativer Narzissmus, Desobjektalisierungsfunktion. »Psyche« 9/10 2001, Frankfurt a. Main, 869–877.
Günter Lempa, Der Lärm der Ungewollten. Psychoanalytische Erkundungen zu Fremdenfeindlichkeit, Gewalt und politischem Extremismus. Göttingen 2001.
Richard Rorty, Kontingenz, Ironie und Solidarität, Frankfurt a. Main 62001.
Richard Senett, Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus, Berlin 1998.

Religion und Gewalt in der Bibel¹

FRANK CRÜSEMANN

Ich möchte meine Ausführungen auf eine einzige Frage konzentrieren: Hat der biblische Monotheismus eine ihm innewohnende Neigung zu Gewalt? Führt der Glaube an eine einzige Gottheit, mit der sich *eine* Wahrheit und *eine* Sicht der Wirklichkeit verbinden, dazu, diese Sicht dann als die einzig Richtige auch notfalls mit Gewalt durchzusetzen?

Eine solche These ist heute außerordentlich weit verbreitet. Sie reicht von recht primitiven Darstellungen, wie man sie in letzter Zeit mehrfach lesen konnte, in denen die gesamte biblische Geschichte als eine einzige Folge von Gewalttaten im Namen eines gewaltbereiten Gottes beschrieben wird,² bis hin zu hochkomplexen Theorien, ich denke etwa an Jan Assmanns Begriff der mosaïschen Unterscheidung, die er als die von wahr und falsch in der Religion versteht und der polytheistischen Vielfalt entgegengesetzt.³ Trotz mancher nachträglicher Differenzierungen, die Assmann als Reaktion auf die Kritik an seinem Buch »Mose der Ägypter« angebracht hat, hält er, wenn ich recht verstehe, im Kern daran fest, dass in der Bibel eine »Tradition offenbarungstheologischer Gewaltbereitschaft« vorherrscht.⁴

- 1 Vortrag beim Symposium »Gewalt erkennen – Gewalt überwinden« der VEM und der KIHO Wuppertal 19./20. April 2002. Der Vortragscharakter ist beibehalten; die Belege wurden auf das Notwendigste begrenzt.
- 2 So unter dem Titel »Auge um Auge. Der biblische Krieg«, in: Der Spiegel vom 8.4.2002, 140ff: »Gott hat es gewollt«.
- 3 *Jan Assmann, Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, München/Wien 1998.
- 4 So in: *ders.*, *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*, München/Wien 2000, 264 = Monotheismus und Ikonoklasmus als politische Theologie, in: *E. Otto* (Hg.), *Mose. Ägypten und das Alte Testament*, SBS 189, 2000. 138f; vgl. a. *ders.*, *Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel*, München 2002. Zur theologischen Diskussion sei außer auf *Otto* (Hg.), ebd., hingewiesen auf *R. Kessler*, *Die Ägyptenbilder der hebräischen Bibel. Ein Beitrag zur neueren Monotheismusdebatte*, SBS 197, 2002, der S. 11, Anm. 2 auf die gewichtigen Anfragen von Alttestamentlern wie K. Koch, R. Rendtorff und E. Zenger verweist.

Ich möchte mich dabei ganz auf die Frage nach der Bibel und ihrem Gottesbild beschränken. Das heißt für mich als christlicher Alttestamentler, dass es um das Alte Testament und seinen Umgang mit Gewalt und damit um die Wurzel der drei heutigen monotheistischen Religionen geht. Im Blick muss allerdings jedenfalls ansatzweise die Rezeption dieser Texte im Neuen Testament und der christlichen Tradition sein. Dagegen klammere ich den Islam ganz aus.

Das Alte Testament ist voll von Texten, die von Gewalt handeln, und die Christen, jedenfalls die Theologen unter ihnen, gehen diesen Texten und den Fragen, die sie aufgeben, heute tendenziell am liebsten aus dem Wege. Ich möchte dazu eine kleine Geschichte vom letzten Kirchentag erzählen. Als Text für das Feierabendmahl war die Erzählung vom goldenen Kalb in Ex 32 vorgesehen.⁵ Das führte zu einem kleinen Streit um die Abgrenzung des Textes. Als Mose vom Berg ins Lager Israels zurückkommt, in dem inzwischen das Stierbild errichtet und angebetet worden ist, zerschmettert er die Tafeln, zerstört das Stierbild und stellt er, so wird erzählt, Aaron zur Rede (V. 19–25). Dann aber ruft er alle, die zu Gott gehören, zu sich, woraufhin die Leviten zu ihm kommen. Mose sagt zu ihnen: »*So spricht Adonai, der Gott Israels: »Binde jeder sein Schwert an die Hüfte! Durchzieht das Lager ... und töte jeder seine Geschwister und seine Nächsten und seine Verwandten!« Da führten die Leviten das Wort des Mose aus, und es fielen vom Volk an jenem Tag ungefähr dreitausend Menschen.*« Zum Dank dafür sollen die Leviten Priester werden und Segen erlangen (V. 26–29). Danach steigt Mose zu Gott auf den Berg, um ihn um Vergebung zu bitten (V. 30ff), die ihm schließlich auch gewährt wird (vgl. Ex 34).

Soll man, darf man diese kleine Rache- und Mordszene in einen christlichen Gottesdienst einbeziehen? Es gab im Kirchentag von Anfang an eine deutliche Scheu, sich damit überhaupt auseinander zu setzen. Tabugefühle waren im Spiel. Die Gruppe, die das Feierabendmahl vorbereitete, verkürzte den Text entsprechend. Nun war der ausgewählte Text mit V. 1–34 wirklich recht lang und es muss ja nicht alles immer dran kommen, dennoch hat der Vorgang für mich etwas Exemplarisches.

Das Problem steckt darin, dass man mit dieser kleinen Geschichte eine der biblischen Weisen, mit dem Thema Gott und Gewalt umgehen, verpasst, und das nur, weil man nicht genau liest. Mose ist vorher bei Gott und geht nachher wieder auf den Berg, die Gespräche mit Gott vorher und nachher werden genau berichtet. Ein Gotteswort, das diesen Mord befiehlt, ergeht nicht. Gott *droht* zu strafen (z.B. V. 7f), straft aber nicht. Und dann geschieht plötzlich diese Mordaktion. Mose sagt zu denen, die ihrer eigenen Meinung nach zu Gott gehören: »*So spricht Adonaj*«

5 Vgl. F. Crüsemann, Der goldene Gott der Freiheit. Exodus 32, in: Exegetische Skizzen. Einführung in die Texte der Bibelarbeiten und Gottesdienste, hg. vom Deutschen Evangelischen Kirchentag, Frankfurt 2001, 16–25.

(V. 27). Er beruft sich also auf die Autorität Gottes. Im nächsten Vers sagt die Erzählung aber eindeutig, um was es sich handelt: »*Da führten sie das Wort des Mose aus*« (V. 28), des Mose, nicht das Gottes. Details wie Kontext lassen erkennen: Mose will für Gott agieren und redet im Namen Gottes, aber der Mordbefehl stammt nicht von Gott, sondern von Mose.

Auf diese Weise wird an einer zentralen Stelle in der biblischen Erzählung eine wichtige Differenzierung vorgenommen. In Ex 32–34 geht es ja um so etwas wie die Geburtsstunde der Vergebungsbereitschaft Gottes, denn am Ende seiner langen Fürbitte erfährt Mose in Ex 34,6f die, wie es rabbinisch heißt, »Maße Gottes«,⁶ dass nämlich Gott »*ein gnädiger und barmherziger Gott ist, langmütig und reich an Liebe und Treue ...*«. Bevor aber diese theologische Erfahrung formuliert wird, bringt Mose an unserer Stelle von sich aus eine andere Möglichkeit ins Spiel: – eine Reinigung des Volkes durch Tod und Gewalt im Namen Gottes, die vollzogen wird durch ein radikales Kultpersonal. Sie ist nicht der Weg Gottes.

Diese erzählerisch vorsichtige, aber eindeutige Auseinandersetzung mit einer damals wie heute realen Möglichkeit, auf internes Versagen und externe Bedrohung zu reagieren, wird von der christlichen Nichtrezeption verspielt. Warum eigentlich? Vielleicht weil man sich so stark mit Mose identifiziert und ihn, wie andere biblische Personen, als derart ungebrochenen Repräsentanten Gottes wahrnimmt, dass eine Kritik, eine Unterscheidung zwischen seinem und Gottes Handeln offenbar gar nicht für möglich gehalten wird. Solche Geschichten gibt es übrigens gar nicht so selten, Geschichten, in denen von Gewaltbereitschaft von wichtigen seiner Vertreter erzählt wird, die sie im Namen Gottes zu praktizieren bereit sind, die jedoch vorsichtig und doch entschieden kritisiert wird, indem Gott selbst davon abgerückt wird.

Wenn die Christen den alttestamentlichen Gewalttexten latent oder offen ausweichen, berauben sie sich des wichtigsten Mittels, das die Bibel gegen Gewalt entwickelt hat, nämlich ihre Auseinandersetzung damit. Früher hat man viele dieser Gewalttexte für vor- oder unterchristlich erklärt, für typisch jüdisch und durch das Neue Testament überwunden. Die Volksmeinung tut das nach wie vor, tut es vielleicht um so eifriger, je mehr die Theologen ausweichen. Die biblischen Gewalttexte aber lassen sich, so meine These, allesamt als Modelle des Umgangs mit Gewalt lesen, man kann, man muss von ihnen lernen. Seit ich diese Spuren der Auseinandersetzung mit Gewalt in der Bibel verfolge, entdecke ich immer mehr und immer fundamentlere Formen dieser Auseinandersetzung. Einige davon will ich Ihnen vorstellen.

Zunächst aber ist eine kurze Vorüberlegung zur Entstehung des biblischen Monotheismus angebracht. Ich gehe für den religionsgeschichtlichen Prozess davon aus, dass es ernsthafte Anstöße zu einer Alleinverehrung des israelitischen Gottes

6 Babyl. Talmud, Traktat Rosch Haschana (Neujahrfest), 17b.

seit der Zeit Elias, also dem 9. Jh. v.Chr. gegeben hat. Von diesem Moment an, also lange vor einem eigentlichen, theoretischen Monotheismus, den wir erst in der Exilszeit bei Deuterocesaja finden, noch bevor die Wirklichkeit der anderen Götter völlig geleugnet wurde, musste die gesamte Wirklichkeit, mussten alle menschlichen Erfahrungen mit diesem einen Gott in Verbindung gebracht werden. Die wesentlichen Grundkategorien des Glaubens an einen einzigen Gott haben sich in dieser Zeit zwischen Elia und Deuterocesaja gebildet. Das aber ist eine Epoche voller Gewalt. Ich erinnere nur an die heftigen bürgerkriegsähnlichen internen Konflikte und die Aramäerkriege des 9. Jh., an das unaufhaltsame Vorrücken Assurs im 8. Jh., mit seiner militärischen Stärke und ungeheuren Grausamkeit. Es folgte der schrittweise Weg von Niederlage zu Niederlage bis in das Exil. Die pure Behauptung, dass der eigene Gott mächtig und überlegen sei, wäre für ein kleines Volk wie Israel bloß lachhaft gewesen. Die Erfahrung von Gottes Macht, die eine Israel rettende Macht war, hat am Anfang gestanden, man denke an die Exodustradition, das Deboralied, vielleicht noch David und seine Erfolge. Das zentrale Problem der Alleinverehrung aber war von Anfang an, wie die negativen Erfahrungen, wie Niederlagen, Gewalt und Tod mit dem einen Gott zusammengehören. Nur einen Gott zu haben, hieß unausweichlich, all diese Niederlagen und Grausamkeiten mit diesem einen Gott zusammen zu denken und ihn gleichzeitig davon zu unterscheiden. Ich kann nun hier nicht versuchen, diesen Prozess nachzuzeichnen, – sein Ergebnis im Ganzen ist der alttestamentliche Kanon –, sondern beschränke mich auf fünf exemplarische Aspekte, um am Ende in einem 6. Punkt noch einmal auf die christliche Rezeption zurück zu kommen.⁷

1 Gewalt als Ursünde

Der Anfang der Bibel, die Urgeschichte, stellt die gesamte Welt unter das Stichwort Gewalt. Das, was in der christlichen Tradition Sündenfall heißt, realisiert sich zuerst in der Tat Kains. Sie ist das erste Glied in einer Kette von Geschehnissen, durch die aus der ursprünglichen von Gott geschaffenen Welt, die Gott mit dem Prädikat »sehr

7 Die Punkte 1.3.4.6 sind teilweise parallel mit Passagen meines Vortrags: Damit »Kain nicht Kain wird«. Die Wurzeln der Gewalt und ihre Überwindung in biblischer Sicht, in: Abel steht auf, damit es anders anfängt zwischen uns allen. 50 Jahre Woche der Brüderlichkeit, Themenheft 2002, 24–32 (mehrfach abgedruckt, z.B.: Evangelische Aktionsgemeinschaft für Familienfragen e. V. (Hg.), Familienpolitische Informationen 40, 2002, Nr. 4, 1–6; evangelische aspekte 11, 2001, 40–45; epd-Dokumentation 6, 2002, 34–43; Freundeskreis Kirche und Israel in Baden e.V., Rundbrief Nr. 62, 2002, 47–54).

gut« versteht (Gen 1,31), eine Welt wird, die durch und durch verdorben ist und zwar durch Gewalt. »*Sehr gut*« – das schließt offenbar ein, dass sie keine Mittel gegen das Eindringen der Gewalt hatte, »*sehr gut*« heißt auch wehrlos. Es ist erstaunlich und in Theologie und Kirche wohl bisher unzureichend wahrgenommen und rezipiert worden, in welchem Ausmaß die Folgen des Griffs nach der verbotenen Frucht sich als Gewalt manifestieren. Alle menschlichen Beziehungen, aber auch die zu Natur und Tieren werden durch Gewalt als ständige Möglichkeit geprägt und vergiftet. Das so glücklich begonnene Miteinander von Mann und Frau wird durch männliche Herrschaft überlagert, dem Geschlechterverhältnis wohnt mit der Herrschaft des Mannes immer auch ihre Realisierung oder Aufrechterhaltung durch Gewalt inne. Die Gewalt steigert sich bei den Nachfahren Kains, bis dahin, dass Gott alles Fleisch als verdorben ansieht, weil alles Geschehen zwischen Tieren und Menschen von Gewalt durchzogen ist (Gen 6,11f). Sie führt dazu, dass Gott versucht, die in die Schöpfung eingedrungene Gewalt in der Flut mit Gewalt wieder zu beseitigen, und dabei lernen muss, dass das selbst Gott nicht kann. Gewalt ist nicht durch Gewalt zu überwinden, das ist einer der großen Lernvorgänge, von dem die Bibel berichtet. Die Gewalt wächst und nimmt immer neue Formen an, sogar als Gott nach der Flut eine neue Geschichte der Zähmung der Gewalt beginnt, in deren Zentrum das Recht steht (Gen 9,5f). Schrittweise wird erzählt von der Entstehung von Herrschaft von Völkern über Völker (Gen 9,18ff), davon wie Abraham seine Frau ohne selbst Gewalt zu üben aus Angst an fremde Gewalt preisgibt (Gen 12,10ff), von Kriegen, von Vergewaltigungen und anderen sexuellen Gewalttaten, von Gewalt gegen Fremde, obwohl oder gerade weil Gott selbst in ihnen gegenwärtig ist (bes. Gen 19), von vielfältigen Versuchen, sich gewaltsam Vorteile zu verschaffen. Das Bild der Welt, das hier gezeichnet wird, ist durch und durch sehr realistisch. »*Die Erde ist erfüllt von ihrer Gewalttat*« (Gen 6,13), Gewalt ist latent in allem menschlichen Tun gegenwärtig.

Alles, was die Bibel erzählt, erzählt sie auf diesem Hintergrund. Ihre gesamte Geschichte ist von Anfang an bis zu Ende eine Gegengeschichte gegen die Gewalt. Man kann sie nicht nur, man muss sie gerade auch so lesen.

2 Aporiendarstellung⁸

Eine Reihe von Texten stellen Gewalterfahrungen dar, fast ohne Wertung und ohne ein Gegenmittel zu nennen, und sie tun das in einer brutalen Offenheit, die erstaunt,

⁸ Zum Folgenden *F. Crüsemann*, Aporiendarstellung. Der Beitrag von Jehugeschichte und Thronfolge-Erzählung zur biblischen Sicht von Gott und Geschichte, WuD 25, 1999, 61–76.

die aber die Erinnerung an die Opfer fest und die Gottesfrage offen hält. Ich nehme als Beispiel die Erzählung über den Anfang des Königtums Jehu in 2Kön 9 und 10.

Der Prophet Elisa rief einen von den Söhnen der Propheten und sagte zu ihm: *»Gürte deine Hüften und nimm diesen Ölkrug in deine Hand und geh nach Ramot in Gilead! Und wenn du dahin gekommen bist, dann sieh dich dort nach Jehu um, dem Sohn des Joschafat, des Sohnes Nimschis; zu dem geh hinein ... nimm den Krug mit Öl und gieß es auf sein Haupt aus und sage: ›So spricht Jhwh: Ich salbe dich hiermit zum König über Israel! ...‹«* (2Kön 9,1–3).

Der Prophetenschüler befolgt den Auftrag, salbt den hohen militärischen Befehlshaber der Truppen Nordisraels zum König, und sagt dabei:

»So spricht der Jhwh, der Gott Israels: ›Ich habe dich zum König über das Volk Jhwhs gesalbt, über Israel. Du sollst das Haus Ahabs, deines Herrn, erschlagen! Und ich räche das Blut meiner Knechte, der Propheten, und das Blut aller Knechte Jhwhs fordere ich von der Hand Isebels. Ja, das ganze Haus Ahabs soll umkommen. Und ich werde von Ahab alles ausrotten, was männlich ist, den Unmündigen und Mündigen in Israel ... Isebel aber sollen die Hunde fressen auf dem Feld von Jesreel, und da wird niemand sein, der begräbt‹ (9,6–10).

Jehu läßt sich daraufhin von seinen Truppen zum König ausrufen, verhindert, dass ihm die Nachricht vorseilt, und fährt mit seinen Truppen zur Stadt Jesreel, wo sich der israelitische König zur Ausheilung seiner Kriegswunden aufhält. Er hat außerdem Besuch vom König von Juda. Beide Könige ziehen ihm entgegen, und Jehu schießt dem König von Israel einen Pfeil in den Rücken, als er zu fliehen versucht. Jehu befiehlt, den Leichnam auf den Acker Nabots zu werfen. Dann jagt er dem judäischen König nach und verwundet ihn, so dass er in Megiddo stirbt. Jehu zieht in die Stadt Jesreel ein, und trifft auf die Königin Isebel, lässt sie aus dem Palast werfen und zertritt sie. Er schreibt Briefe nach Samaria und fordert den potentiellen Nachfolger zum Kampf heraus. Als die Bevölkerung der Hauptstadt sich ihm unterwirft, befiehlt er:

»... nehmt die Häupter der Männer, der Söhne eures Herrn, und kommt morgen um diese Zeit zu mir nach Jesreel« ... Da nahmen sie die Söhne des Königs und schlachteten sie, siebzig Mann, und legten ihre Köpfe in Körbe und sandten sie zu ihm nach Jesreel. Und der Bote kam und berichtete ihm und sagte: ›Man hat die Köpfe der Königssöhne gebracht‹. Da sagte er: ›Legt sie in zwei Haufen an den Eingang des Tores bis zum Morgen!‹

Als Jehu daraufhin nach Samaria zieht, trifft er unterwegs eine Delegation des judäischen Königshauses, lässt die 42 Mann schlachten und in eine Zisterne werfen. Als er nach Samaria kommt, tötet er den Rest des Königshauses. Danach versammelte Jehu alle Baalsanhänger in den Baalstempel. *»Und es geschah, sobald man mit der Zubereitung des Brandopfers fertig war, sagte Jehu zu den Leibwächtern und zu den Offizieren: Geht hinein, erschlagt sie! Keiner darf herauskommen! Und*

sie schlugen sie mit der Schärfe des Schwertes.« Der Tempel wird zerstört und in Aborte verwandelt.

Wozu wird das mit allen Details erzählt? Was soll diese Steigerung in einen ungeheuren Blutausch – vom Königsmord bis zu Massenmord, mit derart schaurigen Details wie den neben dem Tor aufgestapelten Köpfen und dem Tod der völlig unbeteiligten Judäer in der Zisterne? Die wissenschaftliche Literatur antwortet erstaunlich einmütig: Es ginge, so wird behauptet, um eine Legitimation Jehus und seine Dynastie.⁹ Aber Jehu ist selbst für die deuteronomistischen Autoren der Königsbücher kein besonders guter König. Zweimal wird ausdrücklich konstatiert, dass auch er den Weg aller Nordreichskönige geht und die Tora nicht getan hat (10,29.31). Ja, ausgerechnet mit ihm beginnt sogar das Ende des Nordstaates (10,32). Die vielen Grausamkeiten Jehus, die öffentliche Zurschaustellung der Köpfe, die Tötung des jüdischen Königs und seiner unschuldigen Anhänger, der Massenmord an allen Baalsanhängern – das alles ist weder durch den prophetischen Auftrag noch durch das Urteil der Deuteronomisten gerechtfertigt, und hat auch im deuteronomischen Gesetz, aus dem die Kriterien der expliziten Beurteilungen der Königsbücher stammen, keine Grundlage.¹⁰ Die übliche Sicht, die sein Tun als Konsequenz eines göttlichen Auftrags verstehen will, entspricht dem Text gerade nicht. Sieht man genau hin, ist von Gott ausschließlich in Worten der beteiligten Menschen die Rede. Zu Beginn wird erzählt, dass Propheten im Namen Gottes reden. Dabei übermittelt Elisa seinem Boten lediglich das Gotteswort »*Ich habe dich zum König über Israel gesalbt*«. Von einem Auftrag zur Beseitigung des Vorgängerhauses ist erst in den Worten des Schülers in V. 7ff die Rede. Doch selbst beim Inhalt dieser Botschaft bleibt Jehu nicht stehen, die Morde gehen weit über Isebel und das israelitische Königshaus hinaus, sie übertreffen auch alle politischen Notwendigkeiten zur Beseitigung des Baalkults.

Die Erzählung stellt also dar, dass Jehu von Propheten gesalbt wird, die sich dazu auf einen Auftrag des israelitischen Gottes berufen, dass sodann aus der reinen Königseinsetzung im Laufe der Übermittlung eine Beauftragung zu politischem Mord wird, und dass sich Jehu schließlich weit darüber hinaus in einen ungeheuren Blutausch hineinsteigert, und dabei Taten vollzieht, die jeden möglichen Auftrag weit übertreffen. Auf welche Fragen also antwortet die Jehu-Erzählung? Wozu wird sie erzählt? Weder als Legitimation Jehus wird sie verständlich, noch als Kritik an

9 Vgl. etwa *M. Cogan/H. Tadmor*, II. Kings, AncB 11 (1988); *W. Gugler*, Jehu und seine Revolution, Kampen 1996; *Y. Minokami*, Die Revolution des Jehu, GThA 38 (1989); *H.-C. Schmitt*, Elisa, Gütersloh 1972; *S. Timm*, Die Dynastie Omri, FRLANT 124 (1982), usw.

10 Erstaunlich sind die üblichen Entschuldigungen Jehus, das Herunterspielen der Gewalt etc., etwa *Gugler*, 246, nach deren Motivation und Voraussetzungen gesondert zu fragen wäre.

ihm, wie gelegentlich vermutet worden ist,¹¹ denn dazu wären direkte Urteile, explizite Normen unumgänglich. Was sie erzählerisch darstellt, ist nichts anderes als ein offenkundiges *Dilemma*, *eine Aporie*. Da wird jemand im Namen des israelitischen Gottes gesalbt und mit einem neuen, besseren Regime beauftragt, und dann begeht er unter offenkundiger Berufung auf diesen Gott eine ungeheure Folge von Blutatten. Das ist alles. Das Dilemma wird nicht gelöst. Es bleibt offen, wie solches zu beurteilen ist. Es bleibt offen, wo es dafür Maßstäbe gibt, und ob es sie überhaupt gibt. Die Erzählung vermeidet es konsequent, moralische, ethische oder politische Normen zu benennen. Es ist sogar anzunehmen: sie hat sie nicht zur Verfügung, kann sie nicht voraussetzen, es gibt sie (noch) nicht. Und genau das stellt sie dar: ein Geschehen, das alle bisherigen Maßstäbe sprengt, eine Aporie.

Die klassische biblische Lösung des dargestellten Dilemmas, nämlich die Macht dem Recht zu unterstellen, wie sie als Verfassungsnorm im deuteronomischen Königsgesetz (Dtn 17,14ff) formuliert und im Grunde erst in neuzeitlichen Verfassungen wirklich institutionell realisiert wird,¹² ist selbst als Denkmöglichkeit offenkundig noch weit entfernt. Aber die Grausamkeiten werden erzählt, die Opfer nicht verschwiegen, die vielen Beseitigten, Getöteten und Geschändeten. Im unverstellten Blick für die Opfer der Geschichte liegt ihr Beitrag zur biblischen Religion der Erinnerung.

Und was ist mit Gott? Es liegt auf der Hand, dass Gott ein Teil der Aporie ist, um die es geht. Es ist ein zutiefst theologisches Dilemma, das dargestellt wird. Gott kommt, wie gesagt, auf der Ebene der Erzählung selbst gar nicht vor. Propheten, die sich auf ihn berufen, lösen etwas aus, das in Blutausch endet. Die Erzählung gehört im religionsgeschichtlichen Prozess in eine Phase, in der es darum ging, alle Bereiche der Realität neu zu bestimmen, weil sie sich alle mit dem Übergang zur Alleinverehrung dieses Gottes neu darstellten. Zweifellos wird Israels Weg zum Monotheismus durch die großen positiven Gotteserfahrungen angestoßen und immer wieder geprägt. Aber der Weg selbst bestand vor allem darin, an den dunklen Seiten der Wirklichkeit ein ganz neues Reden von Gott zu erlernen. Hat die Einheit Gottes im Prinzip mit so etwas wie der Einheit der Wahrheit zu tun, so lag es nahe, diese Wahrheit notfalls auch mit Gewalt durchzusetzen. Die Geschichte des Christentums und die Fundamentalismen unserer Gegenwart bezeugen das nachdrücklich. Jehu hat entsprechend gehandelt, und vielleicht haben seine prophetischen Gewährsleute sol-

11 R. Kittel, Die Bücher der Könige, HAT I.5 (1900), 228; sowie B. Uffenheimer, The Meaning of the Story of Jehu, in: Oz Le-David. Studies presented to D. ben. Gurion (1964) 291–311; vgl. M. Cogan/H. Tadmor, II. Kings, 119, Anm. 8.

12 Vgl. dazu F. Crüsemann, Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes, Gütersloh 21997, 274ff, 286ff.

ches sogar intendiert. Die biblische Geschichtserzählung über Jehu aber stellt dar, erzählt mit allen grausigen Details, was da passiert ist. Solches erzählerische Beharren auf der Realität und ihren Opfern kann die mögliche Alternative von polytheistischer Toleranz und monolatrischer Gewalt nicht ersetzen, aber sie ist vielleicht eine der Bedingungen für ihre Überwindung.

Gott als Einheit zu sehen, hat unabweisbar zur Folge, dass dieser einzige Gott mit allen Fassetten von Realität und Erfahrung in Verbindung gesetzt wird. Gott als Macht des Schicksals, als Bewirker dessen, was passiert, das gehört dadurch notwendig zum Gottesbegriff dazu. Hat damit der eine Gott, gedacht als der Mächtige, nicht zur Folge, dass die Taten der Mächtigen als Taten Gottes erscheinen? Die Erzählung unterwirft sich dieser Konsequenz nicht, sondern erzählt unter dieser Bedingung von Opfern und Folgen der Gewalt. Sie kennt (noch) keine Alternative und stellt die damit gegebene Aporie dar. Das legt auf eine Weise den Grund zur späteren Überwindung des Dilemmas, wie es wohl durch nichts anderes hätte geschehen können.

An der Einheit Gottes festzuhalten *und* an den Opfern der Geschichte, das führt immer wieder in Aporien, auch solche, die das Denken selbst verwirren, weil Maßstäbe fehlen und Urteile nicht möglich sind. Eine Geschichtsschreibung, die dann gerade an *den* Details festhält, die stören, die erzählt, was an Schrecklichem geschieht, auch wenn es notwendig erscheint, unvermeidbar, gerechtfertigt oder gottgeboten, eine solche Geschichtsschreibung hält die Frage offen, was es mit der Einheit Gottes auf sich hat. Sie erzählt dann davon, dass Gott gerade in seinem Zusammenhang mit der Wirklichkeit für uns unverständlich bleibt. Diese Texte fügen sich in die dominante Art der biblischen Religion der Erinnerung nicht ein, und machen sie dadurch möglich.

3 Recht

Die zentrale biblische Antwort auf die Gewalt ist die Tora und mit ihr das biblische Recht. Im Christentum gelten die meisten seiner Teile als überholt und jüdisch, als gewaltsam und problematisch. Dabei basiert das biblische Strafrecht, auf das allein ich mich jetzt beziehe, auf einem Prinzip, das in unserem Rechtssystem bisher ganz am Rande steht.¹³

Ex 21,18: *Wenn Männer streiten und einer den anderen mit einem Stein oder der Faust schlägt ... muss er ihn für (die Zeit) seines Daheimsitzens entschädigen und für seine völlige Heilung sorgen.*

13 Vgl. zu Details und Diskussion *Crüsemann*, Die Tora, 2. durchgesehene Aufl. München 1997, bes. 188ff, 175ff.

Körperverletzungen aller Art aber auch Eigentumsdelikte sind durch Wiedergutmachung, durch Entschädigungszahlungen an den Geschädigten zu ahnden. *Schillem* »heilen, ganz machen« – die hebräische Wurzel, die auch dem Wort *Schalom* entstammt, ist das wichtigste Wort für diese Zahlungen. Was in der Bibel anfängt, wird im rabbinischen Recht breit entfaltet: »Wer seinen Nächsten verletzt, hat fünf Zahlungen zu leisten: Schadenersatz, Schmerzensgeld, Kurkosten, Versäumnisgeld und Beschämungsgeld«, heißt es in der Mischna (BQ 8,1). Es geht dabei um die Ermöglichung eines Wieder- und Weitermiteinanderlebens als Ziel des Rechts. Damit ist das Recht der reale Ort praktischer gesellschaftlicher Versöhnung. Im Kontext derartiger Rechtssätze steht dann, nur wenige Verse weiter, das berühmte »Auge um Auge, Zahn um Zahn« (Ex 21,24f). Es kann deshalb im biblischen Zusammenhang gerade nicht um wörtliche Anwendung gehen, die Formel zielt, wie es ihre jüdische Auslegung immer getan hat, auf die Angemessenheit der geforderten Entschädigung.

An einer Stelle sind in unserem Rechtssystem sehr ähnliche Grundsätze in der letzten Zeit ansatzweise realisiert worden: im sogenannten Täter-Opfer-Ausgleich. Hier geht es deutlich um die gleichen Prinzipien: die Orientierung strafrechtlicher Verfolgung am Maßstab der Wiedergutmachung am betroffenen Opfer. Allerdings handelt es sich nur um ausgesprochen kleine Tatbestandsbereiche, die nur unter sehr engen Voraussetzungen wirksam und besonders im Jugendstrafrecht angewendet werden. Das ist immerhin ein Anfang, die sonst so tief eingeschliffenen Strukturen unseres Strafrechts zu ändern, bei dem die Strafen und damit die ganze Justiz nicht am Opfer, sondern primär am Täter orientiert sind. Der Strafanspruch des Staates geht, wie man immer ihn begründet, über die Ansprüche der Opfer hinweg und setzt sich an ihre Stelle. Langjährige Gefängnisstrafen oder an den Staat oder vom Staat bestimmte Institutionen zu zahlende Geldstrafen helfen den Geschädigten gar nichts und sind ein durchaus problematischer Ausdruck staatlich legitimer Gewalt. Eine wirkliche Resozialisierung ist dabei selten. Weil die üblichen Gefängnis- oder Geldstrafen zur Versöhnung, zur Wiederannäherung oder auch nur zum Miteinander- und Nebeneinander-leben-können nichts beitragen, sind sie wohl auch so selten ein Beitrag zum Frieden in der Gesellschaft. Im Grunde hat unser aus dem römischen Recht stammendes System viel mehr mit dem Prinzip zu tun, was man dem biblischen Auge um Auge üblicherweise unterstellt.

Gerade im christlichen Europa ist das Recht nicht der Ort, in dem es zuallererst um die notwendige gesellschaftliche Versöhnung geht. Versucht man, solche Rechtsnormen für heutigen Umgang etwa mit sexuellen Gewalttaten zu durchdenken, könnte das bedeuten, dass auf Kosten der Täter alles heute medizinisch, psychologisch und gesellschaftlich Mögliche zur Heilung und Rehabilitation des Opfers getan wird und dass genau darin die eigentliche »Strafe« des Täters zu liegen hätte. Auch für Gewalttaten von Jugendlichen oder politisch motivierte Gewalttaten

könnte solches durchaus sinnvoll sein. Was eigentlich spricht dagegen, diesen Ansatz systematisch und kontinuierlich auszuweiten? Kirchliche Voten und Stellungnahmen könnten sehr viel entschiedener in diese Richtung gehen, als das bisher der Fall war.¹⁴ *Die Strafe ist die Wiedergutmachung*, so weit das jeweils menschlich möglich ist. Und sie ist nichts anderes, nicht mehr und nichts Zusätzliches.

4 Klage

Das verbreitete christliche Ausweichen vor den biblischen Gewalttexten ist für eine Textgruppe am deutlichsten überwunden worden, jedenfalls im wissenschaftlichen Diskurs, das sind die sogenannten Rache psalmen. Ich kann mich deshalb sehr kurz fassen. Die größte Gruppe der Psalmen sind Klagen, in denen meist auf eine für viele Christen anstößige Weise heftig über Feinde geklagt wird. Dazu gehören die Formulierung von Angst und Hass über sie, ebenso wie Wünsche, Gott möge sie strafen und vernichten: »*Vernichten soll sie doch der Tod, lebendig sollen sie zur Grube fahren*« (Ps 55,16). Derart heftige Gefühle, die dazu noch im Gebet formuliert werden, scheinen unvereinbar mit den neutestamentlichen Geboten der Feindesliebe und dem Verbot, andere Menschen mit Drohungen und Beschimpfungen zu belegen. Dennoch gibt es, wie viele neuere Arbeiten gezeigt haben,¹⁵ guten Grund zu der Annahme, dass gerade die Äußerung solcher Gefühle ein höchst wirksames Mittel ist, Traumata und Verletzungen zu verarbeiten, in Sprache zu fassen, dadurch an einer Bewältigung zu arbeiten, die nicht auf Rache und erwiderte körperliche Gewalt hinauslaufen muss. Die Beter halten kein Gefühl zurück, überlassen die Aktion jedoch allein Gott

Theologisch sind die biblischen Klagen einer der wichtigsten Beiträge dazu, Gott und die Realität in all ihrer Widersprüchlichkeit und Grausamkeit zusammenzuhalten. Indem die Klagen Gott Leid und Ungerechtigkeit vorhalten, zugleich auf menschliche Täter und mögliche eigene Schuld verweisen, wird das Geflecht der Realität vor Gott so ausgebreitet, dass Gott mitten darin ist. Und doch wird auf diese Weise die Wirklichkeit weder legitimiert noch perhorresziert. Die Vielfalt der Klagen entspricht der Vielfalt realer Situationen, keine theologische Lehre deckt sie zu.

14 Etwa in: Strafe: Tor zur Versöhnung? Eine Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland zum Strafvollzug, Gütersloh 1990.

15 Bes. E. Zenger, Ein Gott der Rache? Feindpsalmen verstehen, Freiburg u.a. 1994; U. Bail, Gegen das Schweigen klagen. Eine intertextuelle Studie zu den Klagepsalmen Ps 6 und Ps 55 und der Erzählung von der Vergewaltigung Tamars, Gütersloh 1998.

Eine Kultur und eine Religion wie die unsere, in der erlittene Verletzungen aller Art, schlimme Gewalterfahrung, Anerkennungsverluste mit den entsprechenden Gefühlen, aber auch nur vermeintlich bestehende Beeinträchtigungen und Unrechts-erfahrungen nicht vor anderen Menschen öffentlich ausgesprochen werden dürfen, ja nicht einmal im Gebet vor Gott Platz haben, eine solche Kultur darf sich nicht wundern, wenn die ja vorhandenen Gefühle andernorts delegiert und unreflektiert und ungebremst ausgelebt werden. Vielleicht wäre es schon gut, wenn etwa gewaltbereite Jugendliche Möglichkeit, Raum und Gelegenheit bekämen, die von ihnen angeblich oder wirklich erlittenen Verletzungen und Beeinträchtigungen ihres Lebens auszusprechen, Anklagen vorbringen könnten, Menschen fänden, die sie anhören würden. Nach alten und neuen Erfahrungen könnte das ein Beitrag dazu sein, dass solche Gefühle nicht in reale Gewalt umschlagen.

Biblisch gesehen wäre die angemessene Reaktion Kains auf eine wirkliche oder vermeintliche Erfahrung von unbegründeter Benachteiligung und Zurücksetzung gewesen, dies in Form einer Klage Gott vorzutragen. Die Klage durchbricht genau wie Gottes Anrede an Kain jeden unmittelbaren Zusammenhang von sogenannten Gründen zur Gewalt und ihrer Praktizierung. Dass das Christentum zumindest in der Perspektive seiner Opfer so oft eine Religion der Gewalt war – und ist!? – hängt auch damit zusammen, dass die Klage keine anerkannte Form religiösen Umgangs mit Erfahrungen von Gewalt und Unrecht gewesen ist. Im Dialog mit dem Islam sollten derartige Fragen nicht ausgeblendet werden, sondern einen hohen Stellenwert erhalten.

5 Zwischen Gott und Gott

Nicht nur die immer neu zu treffende Unterscheidung zwischen Gott und Mensch ist entscheidend, die sich in Klagen wie in vielen Erzählungen vollzieht, es geht auch um Unterscheidungen in Gott selbst. Ihre theologisch zentrale Formulierung ist das Bilderverbot, das Beharren auf der Nichtabbildbarkeit Gottes: *»Nicht sollst du dir ein (Kult)bild machen noch irgendeine Gestalt dessen, was im Himmel oben, was auf der Erde unten und was im Wasser unter der Erde ist. Nicht sollst du dich vor ihnen beugen noch sollst du für sie arbeiten«* (Ex 20,4). Ursprünglich auf plastische Darstellungen des eigenen israelitischen Gottes gerichtet, ist dieses Gebot theologisch auch auf andere Darstellungsformen anzuwenden. Es betrifft letztlich alle Versuche, Gott mit einer bestimmten Vorstellung, mit festen sprachlichen Bildern oder einem Begriff zu verbinden. Gott ist mehr und anderes, als alle unsere Bilder und Begriffe von Gott. Das Bilderverbot unterscheidet grundlegend und sehr konkret Gott und Welt. Nichts in der Welt, im Himmel oder auf der Erde, kann ihm verglichen werden, Gott ist anders als alles, was über ihn zu sagen ist.

Durch das Bilderverbot wird aber Gott nicht nur von der Welt und unseren Vorstellungen über ihn unterschieden, sondern gewissermaßen auch von sich selbst. Jedenfalls vermute ich, dass eine Reihe von Texten, die von Überraschungen in der Gottesbegegnung reden, theologisch mit ihm zusammenhängen.

Ein Beispiel ist die überraschende Entdeckung, dass dieser Gott auf völlig unverhoffte Weise mit Menschen völlig anderer Tradition und Religion im Bunde ist. Eindrucksvoll ist das etwa in Gen 20 der Fall. Abraham gibt nach dieser Erzählung zum wiederholten Male Sara als seine Schwester aus, diesmal beim König von Gerar, der sie auch prompt in seinen Harem holt. Aber der Gott Abrahams und Saras lässt sich auf ein langes nächtliches theologisches Gespräch mit dem heidnischen König ein und bewahrt ihn vor einem Vergehen. Abraham muss lernen, dass sein Satz: *»sich dachte, es gibt keine Gottesfurcht an diesem Ort«* (20,11) eindeutig falsch ist und damit seine Vorstellungen über die Beziehungen dieses Gottes zu den anderen Völkern.

Ein zweites Beispiel sind Erzählungen, in denen sich Gott gewissermaßen von sich selbst unterscheidet. *»Lege deine Hand nicht an den Jungen und tu ihm nicht das Geringste«* mit diesen Worten unterbricht der Bote Jhwhs den Vorgang der rituellen Tötung Isaaks durch seinen Vater Abraham in Gen 22,12.¹⁶ Das grundsätzliche theologische Gewicht dieses Eingriffs ergibt sich nicht zuletzt aus dem Gebrauch der Gottesbezeichnungen in dieser Erzählung. Während der anfängliche Befehl, den Sohn als Brandopfer darzubringen, von *hā'ēlohīm* dem Gott bzw. der Gottheit ausgeht und diese Bezeichnung auch im Folgenden weitergeführt wird (V. 3.8.9), wird im Moment der entscheidenden Wende, beim Ereignis der Rettung der Name Jhwh/Adonai verwendet, nach ihm wird konsequenterweise auch die Stätte der Rettung benannt: *»Adonai sieht, weshalb man heute sagt: Auf dem Berg, wo Adonai sich sehen läßt/gesehen wird«* (V. 14). Der Vorgang vollzieht sich zwischen Gott und Gott.

In diesem Falle belegen – trotz aller philologischen und religionsgeschichtlichen Komplexität möchte ich daran festhalten – die entsprechenden Verbote der Tora (Dtn 18,9ff, Lev 18,21; 20,2ff), dass dieses erzählte Tötungsverbot des Sohnes auf

16 Zur neueren Diskussion vgl. J. Ebach, Theodizee: Fragen gegen die Antworten. Anmerkungen zur biblischen Erzählung von der »Bindung Isaaks« (1Mose 22), in: *ders.*, Gott im Wort. Drei Studien zur biblischen Exegese und Hermeneutik, Neukirchen 1997, 1–25; L. Kunderl, Die Opferung/Bindung Isaaks, Bd. 1: Gen 22,1–19 im AT, im Frühjudentum und im NT, WMANT 78, 1998; Bd. 2: Gen 22,1–19 in frühen rabbinischen Texten, WMANT 79, 1998; G. Steins, Die »Bindung Isaaks« im Kanon (Gen 22). Grundlagen und Programm einer kanonisch-intertextuellen Lektüre, HBS 20, Freiburg u.a. 1999; *ders.*, Der Versuchung Abrahams (Gen 22,1–19). Ein neuer Versuch, in: A. Wénin (Ed.), *Studies in the Book of Genesis. Literature, Redaction and History*, BETHL CLV, 2001, 509–520.

ein grundsätzliches zielt. Nur dann, wenn auch kein religiöses, selbst kein im Namen Gottes ergehendes Gebot, Kinder zu töten, wie wir es vielfach in der Umwelt wie in Israel belegt finden, Geltung beanspruchen kann, weil Jhwh selbst solches eindeutig untersagt hat, nur dann ist das Leben der Kinder der elterlichen Gewalt selbst im kernreligiösen Bereich wirklich entzogen.

6 Aspekte der christlichen Rezeption

Für das traditionelle Christentum war speziell der Beitrag von Texten wie den Rachepsalmen zum Umgang mit Gewalterfahrungen, war aber auch manches andere der alttestamentlichen Formen der Auseinandersetzung mit Gewalt verstellt und unzugänglich, galt es doch als geradezu vor- und außerchristlich. Insbesondere die Radikalität der Forderungen Jesu, wie sie in der Bergpredigt formuliert werden, schien einen sehr anderen Umgang mit Gewalt zu fordern. Mit der Autorität des »Ich aber sage euch« wird da bereits der Zorn über den Nächsten verurteilt, wird verlangt, die andere Backe hinzuhalten, die Feinde zu lieben, dem Bösen nicht zu widerstehen. Ist nicht dies der entscheidende, der von Gott gewollte, der christlich gebotene Weg zur Überwindung von Gewalt? Jeder Widerstand gegen das Böse und die Gewalt hat ja selbst Anteil an der Gewalt. In der Tat geht es der Sache nach um eine sehr weitgehende Wieder-Annäherung an die ursprüngliche sehr gute Welt ohne Gewalt. Doch die hatte dann dem Bösen, dem Eindringen von Gewalt und Zerstörung nichts Wirksames entgegenzusetzen. Dass die Geschichte des Christentums und das Leben der allermeisten Christen keine Geschichte der Gewaltlosigkeit war und ist, dass sie zumindest aus der Perspektive der Opfer geradezu das Gegenteil darstellt, darf dabei im Auge behalten werden.

Nun hängt allerdings das Verständnis aller dieser Formulierungen aus den sogenannten Antithesen der Bergpredigt sehr weitgehend davon ab, wie sehr man ihren Anfang theologisch ernst nimmt und für konstitutiv für jedes sachgemäße Verständnis ansieht. Wenn wir wirklich nicht meinen, dass Jesus gekommen sei, das Gesetz außer Kraft zu setzen, die Tora in irgendeiner Weise zu überwinden, wenn wirklich jedes ihrer Gebote, auch das kleinste von ihm und von uns weiter gelehrt wird, wenn also Mt 5,17ff wirklich die Grundlage alles Folgenden ist, dann bekommen diese Aussagen einen sehr anderen Sinn, als ihnen üblicherweise unterlegt wird. Jesus redet dann nicht antithetisch, sondern verfährt nach dem rabbinischen Grundsatz, nach dem es gilt, einen Zaun um die Tora zu machen (Abot I.1), einen Zaun der schon im Vorfeld verhindert, was Gott nicht will. Er setzt das fort, was etwa der Dekalog in seiner eigenen Struktur begonnen hat, Zäune um das Tötungsverbot zu errichten.

Damit nicht getötet wird, wie es grundlegend zu den Alten gesagt ist, soll weit im Vorfeld, bereits beim Zorn und bei den destruktiven Worten angesetzt werden,

die ihm folgen. Es ist die Frage an Kain, die hier wieder aufgenommen wird: Warum zürnst du? Der Steigerung von Zorn zum wüsten verbalen Konflikt wird Möglichkeit und Notwendigkeit der Versöhnung entgegengestellt. Die Frage von außen, die selbstkritische Frage von innen, ob es einen berechtigten Grund zum Zorn gibt, ist ein Beitrag zur Zähmung von Gewalt, der das fortsetzt, nicht aber außer Kraft setzt, was die Sprache der Klagepsalmen über den Umgang mit Gewalterfahrung lehrt und was Paulus so umschreibt: »*Rächt euch nicht selbst, sondern gebt Raum dem Zorn Gottes*« (Röm 12,19).

Nimmt man die von Jesus zitierte Talionsformel »*Auge um Auge, Zahn gegen Zahn*« in dem Sinn, wie es ihr eigener Kontext lehrt und wie es die zeitgenössische jüdische Interpretation längst wie selbstverständlich tat, nämlich als Erinnerung an den gerechten, den angemessenen Ausgleich im Recht, der selbstverständlich mit der ganzen Tora weiter in Kraft bleibt, dann bedeutet das Hinhalten der anderen Backe den Verzicht darauf, sein Recht in jedem Falle mit den Mitteln des Rechts durchzusetzen. Es geht um einen Verzicht, der so nur für kleinere alltägliche Verletzungen sinnvoll sein kann, nicht aber bei Mord und Vergewaltigung, ein Verzicht, der als Möglichkeit flexibel mit Alltagskonflikten umzugehen, ein Beitrag zum alltäglichen Umgang miteinander darstellt. Dem Bösen nicht widerstehen, ihm nicht mit den gleichen Mitteln zu begegnen, führt zu einem gelassenen Umgang mit kleineren Rechtsverletzungen im Alltag, der ein gewichtiger Beitrag zu einem zivilen Umgang miteinander sein kann. Auf der Basis der Tora und damit der biblischen Grundregeln zur Überwindung der Gewalt liegt dann in der Tat ein Versuch vor, sich der sehr guten Schöpfung so weit wie möglich anzunähern ohne der universalen Gewalt wieder die Chance zu geben, sie zu zerstören, ein Beitrag zu einer zivilen, humanen menschlichen Gesellschaft.

Religion und Gewalt als Herausforderung für die ökumenische Bewegung

ARUNA GNANADASON

Als ich mich auf diesen Vortrag vorbereitete, schickte mir ein indischer Freund die Kopie eines Gedichtes, das von einem Hindu, Sanjay Trehan, geschrieben und in einer der bedeutendsten nationalen Zeitungen Indiens abgedruckt wurde. Trehan schreibt dieses Gedicht im Kontext der religiös verursachten Gewalt (in Indien sprechen wir von kommunaler Gewalt), die im Februar und März 2002 den Staat Gujarat erschütterte. Ironischerweise ist Gujarat der Geburtsort von Mahatma Gandhi, des Apostels der Gewaltlosigkeit. Die heutige Gewalt erinnert an die Nachwirkungen der Spaltung von Indien und Pakistan im Jahre 1947.

Religion kann mir gestohlen bleiben
Emotionen kochen – Gujarat
lass dich sterilisieren und vergnüg dich
singt der Politiker
rhythmisch auf stinkenden Leichen herumtanzend.
Was für ein Wahnsinn ist das
der kleine Kinder auf Scheiterhaufen verbrennt
schwängere Frauen als lebende Fackeln verglühen lässt
Nachbarn gegeneinander aufwiegelt
und gewöhnliche gesichtslose Männer
stumpf und mitleidlos dahinlebend
zu Monstern macht.
Marx sagte, die Religion sei Opium
sie verdunkle Gefühle und verberge Ungerechtigkeiten.

Trehans Gedicht offenbart die tiefe Wut vieler gerecht denkender Hindus über das sinnlose Massaker von mehr als 600 Muslimen – Männern, Frauen und Kindern, das im Laufe des letzten Monats in Gujarat stattfand. Die von den Hindus angewandte Gewalt ist zur Zeit unter Kontrolle gebracht, aber wir wissen, dass dies nicht lange anhalten wird – und sporadische Gewalttaten immer wieder geschehen werden. Jede noch so kleine Provokation wird zu neuen Wellen von Gewalt führen. Viele Aktivisten und Intellektuelle aller Glaubensrichtungen und auch die christlichen Kirchen in Indien sind besorgt und fühlen sich hilflos. Solche Konflikte werden oft den »Fundamentalisten« zugeschoben, die alles tun würden um ihre religiösen Interessen zu schützen.

Der Dichter jedoch stellt dies in Frage:

*Solche hasserfüllten Verbrechen
werden nicht von Leuten begangen
die von der Droge Religion betäubt sind
und sich zu verrückter Hysterie hinreißen lassen
und auch nicht von einem Mob
der in der kochenden Wut
impotenter Macht
eine kollektive rituelle Orgie offenbart.
Du tötest einen Menschen nur
weil er deine obskuren Gedanken
deine aufgeblähten, ausgespuckten Überzeugungen
nicht teilt.*

Ironie des Schicksals ist es, dass Frauen und Kinder in den seltensten Fällen religiös motivierte Gewalt anwenden, aber in erster Linie zu deren Opfern gehören, wie es der Dichter sprachgewaltig ausdrückt:

*Du machst ein Kind kaputt
weil es in eine Religion hineingeboren wurde
die es sich nicht aussuchen konnte.
Und du tötest nicht
einfach mit dem Messer
du folterst, zerstückelst, verbrennst
um danach dein zynisches
teuflisches Gelächter zu lachen.*

Dann kommt er in starker und leidenschaftlicher Sprache zu dem Schluss – *dass ihm die Religion gestohlen bleiben kann*. Für viele gerecht denkende Hindus in Indien stellt der Hinduismus keine organisierte Religion dar, sondern einen Glauben, der die Art und Weise, wie man in dieser Welt lebt, regelt – eine Lebensweise, die die Achtung aller Menschen beinhaltet und ein Leben in gerechten Beziehungen miteinander und mit der ganzen Schöpfung anstrebt. Diese Hindus, die nun mitanschauen müssen, in welcher Weise Religion missbraucht wird um politische Macht zu legitimieren, sind wütend, weil unschuldige Menschen aufgrund ihres Glaubens getötet wurden. Deshalb sehen sie keinen anderen Weg als diese Form der Religion und alles, was sie beinhaltet, abzulehnen.

In den Worten des Dichters heißt dies:

*Du Impotenter du Biest
du unglücklicher Erdensohn
du Messias des Hasses
du geistlose miserable Seele
du Spielball in den Händen der Politiker*

*du Abschaum
ich schäme mich neben dir zu leben.
Die schmutzige Religion, die du verkörperst
diese Religion, die unschuldige Kinder abschlachtet
Religion, die einfache Fahrkarte zum Verrücktwerden
Du kannst mir gestohlen bleiben.¹*

Bevor ich in meinem Thema fortfahre, finde ich es wichtig, dieses Gedicht in den Kontext der heutigen Gewalt in Indien zu stellen. Die gegenwärtige Gewalt kann bis zum 6. Dezember 1992 zurückverfolgt werden, als die aus dem 17. Jahrhundert stammende, Babri Masjid genannte, Moschee in Ayodhya von einer hinduistischen Bande (die sich selbst Kar Sevaks nannte) bis auf die Grundmauern niedergedrückt wurde. Diese behauptete, die Moschee sei auf einem heiligen Ort – dem Geburtsort der hinduistischen Gottheit Rama errichtet worden. Die religiöse Gewalt, die darauf folgte, breitete sich im ganzen Land aus und Pläne wurden geschmiedet, auf dem Platz, wo einst die Moschee stand, einen Hindutempel für den Gott Rama zu bauen. Inzwischen ist eine nationalistische Partei an der Macht, die »zugelassen« hat, dass Vorbereitungen zum Tempelbau möglich wurden. Es wird berichtet, die Polizei hätte dem Gemetzel der Muslime in Gujarat ziemlich tatenlos zugesehen. Die gegenwärtige Gewalt wurde dann von einer Gruppe von Muslimen provoziert, die versucht hatte, einen Zug aufzuhalten, der am 27. Februar 2002 Hinduanhänger zum Ort des Tempelbaus bringen sollte. Die Muslime setzten den Zug in Flammen und 58 Passagiere verbrannten. In einem Racheakt randalierten daraufhin die Hindus. Unabhängigen Quellen zufolge wurden innerhalb von 10 Tagen mehr als 1000 muslimische Männer, Frauen und Kinder vergewaltigt, verbrannt und getötet.

Dies geschah in Indien. Aber die religiös provozierte Gewalt in den Mollukken in Indonesien ist auch längst noch nicht gebannt. Und dann gab es vor einigen Wochen den Vorfall, bei dem fünf Menschen getötet wurden, als Handgranaten in eine Kirche in Islamabad, der Hauptstadt Pakistans, geworfen wurden ... Die Liste ist endlos. Religiöse Spannungen sind zwar kein neues Phänomen in der Weltgeschichte, aber in vielen Teilen der Welt entsteht eine neue Sprache des Hasses und der Gewalt, die von politischen Interessen genährt wird, was sie besonders furchterregend werden lässt.

Es gibt neue Formen von Konflikten – zwischen politischen Gruppen, die meist nicht religiös motiviert sind, sich aber unter dem Mantel der Religion verstecken. Wir müssen eingestehen, dass einige davon dazu geführt haben, im Namen der Religion, »Terror« in der Welt zu erzeugen. Ich verzichte hier bewusst auf das Wort »Terroristen«, weil dieser Begriff in jüngster Zeit am meisten missbraucht wurde.

1 Trehan Sanjay, I Renounce Religion, Hindustan Times, Dienstag, 5. März 2002.

Auch die Selbstmordattentäter, die ihr Leben um der Religion willen opfern, sind eine weitere ethische Herausforderung, der sich die Kirchen stellen müssen.

Noch beunruhigender aber ist die Tatsache, dass in den Konflikten zwischen religiösen Gruppen neue Instrumente der Gewalt eingesetzt werden. Die Art von »religiöser« Sprache, die Präsident Bush in seinem sogenannten »Krieg gegen den Terrorismus« und für die Zerstörung Afghanistans und nun in der andauernden Drohung gegen andere »islamische Staaten« benützt, wird so angewandt, dass man von »christlicher Sprache« – der Sprache der Kreuzzüge – sprechen könnte. Die Berater, die Bush in seinem Krieg beraten, scheinen keinerlei Zweifel zu hegen, dass es sich hier um einen »gerechten Krieg« handelt. Diese Sprache wurde bereits 1990 gebraucht, als der Irak bombardiert wurde und die heutigen Kriege unterscheiden sich hierin in keiner Weise.

Für den Ökumenischen Rat der Kirchen und sein Programm zur Überwindung der Gewalt: Kirchen suchen Versöhnung und Frieden (2001–2010) ist diese Sorge zweifellos zu einer der wichtigsten im Mittelpunkt stehenden Herausforderungen geworden. Diese Probleme müssen angegangen werden, wenn wir die Gewalt in der Welt überwinden helfen wollen.

Wir gehen ja von der Prämisse aus, dass alle Religionen ihrem Wesen nach Frieden und Gerechtigkeit lehren. Wir hatten im März dieses Jahres im Ökumenischen Rat eine Zusammenkunft von Frauen aus Konfliktsituationen. 50 Frauen repräsentierten unterschiedliche religiöse Traditionen, den Hinduismus, den Islam, Judentum, Sikhismus, das religiöse Institut Brahmakumari und natürlich das Christentum. Wir tauchten ein in die Spiritualität der vertretenen Religionen, als wir das Ausmaß der Gewalt in der Welt reflektierten und suchten nach Quellen in unseren Glaubensstraditionen, mit deren Hilfe Gewalt überwunden werden kann. In den Redebeiträgen, den Lesungen aus den Heiligen Schriften und den interkonfessionellen Gottesdiensten, die die Gespräche begleiteten, wurde eines klar – alle religiösen Traditionen beinhalten in ihrem Kern eine Verpflichtung zum Frieden.

Wir leben in einer Welt der Globalisierung, in der der Pluralismus bedroht ist, weil die Zentren wirtschaftlicher und politischer Macht, vor allem in Europa und Nordamerika, dazu neigen, eine Monokultur aufdrängen zu wollen. Im Kontext eines beträchtlichen sozialen Wandels ist aber gleichzeitig eine Tendenz zu spüren, sich an das Vertraute zu halten, was zu einem aggressiven Individualismus und einer Art von »Fundamentalismus« führt, einem Suchen nach den eigenen Glaubenswurzeln, die dann in Konkurrenz treten zu den Glaubenssystemen anderer. Dies hindert uns daran, die Vielfalt innerhalb jeder einzelnen religiösen Gruppe wahrzunehmen. Die Gewaltakte in den USA nach den Angriffen des 11. September gegen Muslime oder gegen alle Leute, die das Aussehen von Muslimen hatten, waren ein solcher Fall. Alle Muslime wurden als »Terroristen« gebrandmarkt, vor denen man Angst haben musste – und die deshalb körperlich angegriffen und gelegentlich sogar getö-

tet werden konnten. Muslime sind auf der ganzen Welt »dämonisiert« worden. Was darauf folgt, beschreibt ein römisch-katholischer Theologe in Indien: »Auf »Dämonisierung« folgt Militanz, die dann ihrerseits zu einem wesentlichen Bestandteil politischen Handelns wird, das nicht nur Kampf, sondern auch Gewalt beinhaltet. Diese Gewalt wird zu einer Tugend erhoben.«²

Es ist jetzt wirklich nicht an der Zeit, eine Religion gegen die andere auszuspielen oder hierarchisch festzustellen, welche Religion am meisten von Gewaltlosigkeit spricht. Vor allem sollten wir jeglichen christlichen Triumphalismus und jegliche Arroganz unterlassen. Wir leben in einer Zeit, in der wir die größtmöglichen Koalitionen brauchen und alle Religionen zusammen gefordert sind, ihre Potentiale zu entdecken, wie sie Harmonie schaffen und Versöhnung und Frieden tatkräftig fördern können.

Wenn wir dies als wichtigste Aufgabe begreifen, welche Fragen müssen wir dann als Christinnen und Christen, die Gewalt erkennen und überwinden wollen, stellen?

1 Das erste Mandat lautet, Gewalt in allen ihren Formen zu erkennen

Ich bin froh, dass dies bei dieser Tagung anerkannt wird. Manchmal neigen wir dazu, zu glauben, dies sei nicht wichtig und wir könnten Gewalt auch so überwinden, ohne die Gewalt in ihrer vielfältigen Ausprägung zu erkennen. Wir müssen deshalb zu den lateinischen Wurzeln des Wortes *violare* zurückgehen, was »verletzen, schänden, entheiligen« bedeutet. In diesem Sinne ist alles, wodurch jemand »verletzt oder vergewaltigt« wird, sei es durch unbefugtes Eintreten in die Privatsphäre, durch Missbrauch oder Leugnung des Anderen, mit oder ohne körperliche Gewalt, eine Verletzung des Personseins des oder der Anderen. Dies kann zur Schädigung durch körperliche Gewalt führen – wie dies in religiösen oder ethnischen Konflikten, im Krieg oder in rassistisch motivierter Gewalt, oder in häuslicher Gewalt gegen Frauen und Kinder der Fall ist – die in allen Fällen zum Tod des Opfers oder der Opfer führen kann.

Gewalt kann aber auch in einer mehr subtilen Weise stattfinden, die überhaupt nicht offensichtlich ist, außer für die Opfer, die sie erfahren. Hier ist die Frage der wirtschaftlichen Gewalt und ökonomischer Globalisierung von größter Wichtigkeit, aber auch die Tiefe des durch Armut verursachten Leidens. Sehr oft nehmen wir dies nicht als Gewalt wahr und tatsächlich hören wir oft die Behauptung, es gäbe keine Alternative zur Globalisierung – wodurch garantiert wird, dass die unter uns, die die Früchte des Wirtschaftswachstums ernten, der grotesken Gewalt der Armut in unserer

2 *Kappen Samuel*, SJ, *The Role of Religion in Combating Communalism*, Ayodhya: Its Implications for the Indian State and Society, BUILD, Bombay 1993.

Welt den Rücken zukehren können. (Wir müssen allerdings vorsichtig auf die neue Sprache achten, die vor allem bei der UN-Konferenz über Entwicklungshilfe in Monterrey gesprochen wurde, wo Politiker wie Bush die Vorstellung populär machen wollten, die Armut müsse ausgerottet werden, weil »Armut Terroristen hervorbringe«. Diese Sprache erlaubt unseren Regierungen nun global, die Armen zu dämonisieren! Gerechte Kämpfe um Würde und Überleben könnten als terroristisch gebrandmarkt werden. Die jüngste Debatte im indischen Parlament über ein Anti-Terrorismus-Gesetz, die von der Regierungspartei angeführt wurde, ist ein solcher Fall.)

Es gibt aber noch andere Formen subtiler Gewalt, die wir erkennen und ansprechen müssen. Die Gewalt des Rassismus und jedes Gefühl von Überlegenheit, die Gewalt des Konsumerismus, die Gewalt in Wort und Sprache, die ausschließend und verletzend sein könnte. Die feministische Denkerin Simone Weil erinnert uns daran, dass eine Person durch Gewalt zu einer Sache degradiert werden kann. Wir müssen deshalb mutig das christliche Konzept des Personseins vertreten, weil wir die Opfer als Personen anerkennen müssen – als Subjekte unseres Mitgefühls und nicht als Objekte unserer Wohltätigkeit!

Vertreter der Römisch-Katholischen Kirche in Lateinamerika, die bei der historischen Medellin-Konferenz zusammenkamen, schrieben:

»Die Gewalt, von der wir sprechen, ist die Gewalt, die eine Minderheit privilegierter Personen gegen die riesige Mehrheit der Benachteiligten angezettelt hat. Es ist die Gewalt von Hunger, Hilflosigkeit und Unterentwicklung. Und die Gewalt von Verfolgung, Unterdrückung und Vernachlässigung. Die Gewalt organisierter Prostitution, illegaler aber blühender Sklaverei und sozialer, wirtschaftlicher und intellektueller Diskriminierung.« (Vom Treffen der 900 römisch-katholischen Priester 1968 in Medellin).

Schon 1968 forderten diese Priester die Welt auf, die Gewalt in allen ihren Formen zu erkennen. Jede Weigerung, anzuerkennen, dass alle Formen von Gewalt gleich ernst zu nehmen sind, führt zu einer Trivialisierung von Gewalt. Wir werden immun gegen Gewalt und selbst die schlimmsten Formen von Gewalt, die wir tagtäglich in den Nachrichten sehen, werden nicht mehr beachtet und die subtileren Formen von Gewalt gar nicht mehr als Gewalt wahrgenommen.

2 Die zweite Herausforderung besteht darin, unsere eigene Komplizenschaft in der Gewalt zu erkennen

Bedauerlicherweise schweigt die Kirche allzu oft, wenn sie reden sollte, weil sie selbst Mittäterin ist. Die Rolle der Christen in Nordirland, im früheren Jugoslawien, in Ruanda und Burundi kann nicht außer acht gelassen werden. Und wir wissen auch um die Aktionen der rechtsgerichteten Christen bei der »Billigung« von Kriegen. (Es ist zum Beispiel bekannt, dass der Fernseh-Evangelist Billy Graham gebeten

wurde, 1990 vor der Bombardierung des Irak durch die USA im Weißen Haus ein Gebet zu sprechen.)

Die Theorie des gerechten Krieges, der Pazifismus und die Anwendung von Gewalt als letztem Ausweg

Wir dürfen nicht vergessen, dass die »Theorie eines gerechten Krieges« auch im Sprachgebrauch der Kirche benutzt wurde, und zwar seit den Zeiten von Luther und Calvin, die diese klassische Lehre in die Reformationsbewegung hineintrugen. Diese Theorie und ihre Anwendung sind jahrelang missbraucht worden um vielfältige ungerechte Kriege zu rechtfertigen. Es gibt nur eine sehr dünne Trennungslinie zwischen der Theologie des gerechten Krieges und einem heiligen Krieg oder Kreuzzug. Außerdem gibt es die Theologie des Pazifismus als Teil kirchlichen Lebens, vor allem in den historischen Friedenskirchen, die aber von anderen Kirchen nur schwer akzeptiert wird. Und dann stellt sich noch die Frage der Anwendung von Gewalt als letztem Ausweg. Alle diese Fragen müssen in der Dekade zur Überwindung von Gewalt gestellt werden.

Dass dies keine einfache Diskussion ist, wurde bei einer Tagung zu diesem Thema im Februar dieses Jahres in Genf deutlich, als sowohl eine römisch-katholische feministische Theologin aus den Philippinen wie eine Dalit-Theologin aus Indien vor vorschnellen Bekräftigungen von Gewaltlosigkeit warnten. Sie stellten eine einfache Frage – wenn eine Frau vergewaltigt wird (zum Beispiel von einem mächtigen Grundbesitzer einer hohen Kaste) und zurückschlägt oder den Angreifer womöglich tötet – können wir sie dann verurteilen, weil sie Gewalt angewandt hat?

Die Frage, ob es beim Umgang mit struktureller Gewalt legitim sein könne, Gewalt anzuwenden, wurde in der ÖRK-Geschichte sehr oft diskutiert. Die ÖRK-Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft hat schon 1966 diese Frage behandelt:

»Heute stellt sich oft die Frage, ob Gewalt, bei der in einer geplanten Revolution Blut fließt, ein geringeres Übel sei, als die Gewalt, durch die, zwar ohne Blutvergießen, ganze Bevölkerungen zu ewiger Verzweiflung verdammt sind. ... Man kann nicht behaupten, die einzig mögliche Lösung für Christen sei die absolute Gewaltlosigkeit. Es gibt Situationen, in denen Christinnen und Christen in Gewalt verwickelt werden können. Wenn sie dennoch angewandt wird, muss sie als »letzte Zuflucht« gesehen werden, die nur in ganz außergewöhnlichen Situationen gerechtfertigt ist.«³

Dieses Thema hat in allen Debatten zum Konziliaren Prozess über Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung eine Rolle gespielt und dies wird auch

3 Bericht von der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft, Genf 1966.

weiterhin so sein. Das Dilemma scheint mir in der Frage zu liegen, ob Gewalt letztendlich Probleme lösen kann oder ob sie einfach noch mehr Gewalt gebiert. Südafrika ist ein solcher Fall.

Zum Thema des gerechten Krieges schreibt der südafrikanische Theologe Charles Villa-Vicencio: »Die Theologie des gerechten Krieges wurde ursprünglich aus der Sicht dominanter gesellschaftlicher Klassen geschrieben. Wenn sie jetzt aus der Perspektive der Armen und Unterdrückten neu geschrieben wird, dann nimmt die Theorie des gerechten Krieges den Charakter einer Theologie der gerechten Revolution an.«⁴ Aber er fährt fort und bestätigt: »Theologische Kontinuität erfordert aber, dass eine solche Theorie – wie die eines gerechten Krieges, die traditionell Kriege begrenzen sollte – auch nur in derselben zurückhaltenden Weise angewandt werden darf.«⁵ Hier werden wichtige ethische Herausforderungen aufgeworfen, die angesprochen werden müssen, vor allem wegen der vielen Missverständnisse und des gelegentlichen Missbrauchs des Konzeptes und Begriffs »Dschihad« durch Muslime. Für uns ist es wichtig, zu verstehen, dass dies auch für die meisten gerechtdenkenden und friedliebenden Muslime keine Billigung von Gewalt ist, sondern dass es um die Herstellung der Gerechtigkeit für eine Gemeinschaft geht. Da der Trend zur Zeit dahin geht, in den Muslimen den »Feind« zu sehen, scheinen wir unfähig, diese Unterscheidung zu machen, und lassen oft die eigene Kirchengesellschaft und Gewaltbeteiligung außer acht.

Und andere Formen von Gewalt

Die Kirchen müssen aber auch noch andere Themen ansprechen – zum Beispiel das Schweigen der Kirche zur unverminderten Gewalt gegen Frauen, oder zur rassistischen Gewalt (oder im Falle Indiens zum Kastenwesen), die sich innerhalb der Kirche ereignet, wodurch die moralische Autorität der Kirche gemindert wird, die Gewalt anderer Religionen zu hinterfragen. Wie oft habe ich Christen so sprechen hören, als ob nur andere Religionen diese Formen von Gewalt gegen Mitglieder ihrer eigenen Familie legitimieren würden – ohne wahrzunehmen, dass die Kirche sich genauso zu verhalten scheint.

Bei der schon erwähnten Konsultation zur Dekade fasste die Gruppe, die die Rolle der Kirche bei der Legitimierung von Gewalt diskutierte, folgende Punkte zusammen, die ich hier kurz wiedergebe:

4 Villa-Vicencio, Charles, Just War, Dictionary of the Ecumenical Movement, Hg. Lossky Nicholas, Bonino José Miguez et al, WCC Publications, 1991, S. 553.

5 Ebd., S. 553.

- Um zur Heilung beitragen zu können, müssen die Kirchen auf sich selbst schauen und darauf, wie sie von anderen wahrgenommen werden.
- Die Kirchen müssen Distanz wahren zu temporären Mächten, wenn sie zur Versöhnung beitragen wollen.
- Die Kirchen sollten ihre eigene Unvollkommenheit anerkennen – wir könnten sonst unsere eigene Sündhaftigkeit unterdrücken.
- Religion wird allzu oft auf den Sonntagsgottesdienst reduziert – wir bemühen uns nicht, den Gottesdienst und die alltäglichen Werte christlichen Lebens zu integrieren.
- Die Kirchen wachsen und gedeihen durch ihren starken Gemeinschaftssinn – was dazu führt, diese Gemeinschaft nach außen stark abzugrenzen – unfähig, andere Menschen miteinzubeziehen, bleiben diese ausgeschlossen.
- Als Kirchen müssen wir sowohl die ontologische Realität und Funktion der Kirche sehen, die dazu da ist, damit wir Christus in unserem Leben hier und jetzt nachefiern, aber dem Alltagsleben der Menschen auch kosmischen Sinn geben.
- Unser gottesdienstliches Leben schenkt uns einen heiligen Raum. Die spirituelle Nahrung, die wir erhalten, hat verwandelnde Kraft.
- Die Kirchen haben eine eschatologische Perspektive – sie wollen am Reich Gottes mitbauen, in welchem Kontext sie auch leben mögen.⁶

3 Die dritte Aufgabe besteht darin, die Liturgie der Kirche als heiligen Raum zu betrachten, in dem Gewalt hinterfragt wird

Ich spreche hier als Protestantin aus der reformierten Tradition, der mir am meisten vertrauten Gottesdienstform. Wie oft habe ich am Sonntagmorgen in Gottesdiensten gesessen und mich gefragt, warum ich da war, denn allzu oft ist das gottesdienstliche Leben viel zu sehr abgehoben von den Realitäten der Welt. Die Sprache und Symbole der Kirche können in sich auch gewalttätig sein. Ich erinnere mich, an dem Tag an einem Gottesdienst teilgenommen zu haben, als ganz Indien in Aufruhr war nach dem Niederreißen der Babri Masjid-Moschee – der Pfarrer aber mit keinem Wort darauf einging, sondern sehr sorgfältig die Abendmahlsliturgie zelebrierte, scheinbar unfähig, den Kontext der blutenden Nation mit der Erinnerung an Leib und Blut Christi in Zusammenhang zu bringen, was mich sehr traurig machte. Ich bin überzeugt davon, dass sich die Welt, in der wir leben, im liturgischen Leben der Kirche widerspiegeln sollte und wir alle dadurch herausgefordert sind, unseren Glauben ganz und gar in der Welt zu leben.

⁶ Gruppenbericht, Report Identity and Violence, DOV Consultation on the thematic foci, February 2002, Chavanne de Bogis, Schweiz.

Meine Hoffnung für die Kirche wird allerdings oft in unerwarteter Weise erneuert. So war es sehr stimmig, dass im Karfreitagsgottesdienst in diesem Jahr (am 29. März 2002) in der Evang. Lutherischen Kirche in Genf, der ich angehöre, das Symbol der Kreuzigung mit den Überlebenskämpfen der Frauen in Argentinien verbunden wurde. Die Frauen in Argentinien protestieren gegen die wirtschaftliche Gewalt, die ihrem Land durch die globale Wirtschaftspolitik und deren Programme auferlegt ist. Die leeren Kochtöpfe, die auf dem Boden der Kirche ein Kreuz bildeten, symbolisierten den Schmerz der Frauen und verwandelten die Gewalt der Kreuzigung in ein Symbol des Kampfes für Gerechtigkeit und Menschenwürde. Die Lesung aus der Passionsgeschichte des Johannesevangeliums und die Gebete aus den Psalmen und Klageliedern, sowie sehr bewegende Lieder der kämpfenden Menschen in Lateinamerika bildeten die theologische Grundlage dieses Gottesdienstes. Am bedeutungsvollsten in diesem Gottesdienst aber war das Lied aus Palästina. Als wir zusammen sangen, hörte ich in meinem Herzen die Gewehrsalven und die pompösen und lauten Reden der Supermächte ... und das sonderbar befremdende Schweigen der meisten anderen Teile der Welt! *»Waha bibi, waha bibi, ay yu halen anta fi h, dzuq ta ka ' sal mauti kaima yah-ya sha-bon tafta di h«* sangen wir auf arabisch, was übersetzt heißt: *»Du Geliebter, Du Geliebter, sag, wo finde ich dich nun? Hast den Todeskelch getrunken, damit dein Volk leben kann.«* Die Menschen in Palästina sehnen sich nach Leben und nach Frieden mit Gerechtigkeit. Diese Gottesdiensterfahrung bestärkte mich in meiner Überzeugung, dass die Religion uns in unserer gewalttätigen Welt Worte der Hoffnung weitergeben kann.

4 Die Sprache der »Kreuzzüge« überdenken – hin zu einer neuen missionarischen Aufgabe

Die gewaltsame Sprache heutiger Evangelisten und die aggressive Taktik, die von jenen gebraucht wird, die für sich eine Verpflichtung zur »Evangelisierung« der Welt in Anspruch nehmen, bleibt weiterhin problematisch und muss verändert werden. Ein Freund machte uns kürzlich darauf aufmerksam, welche eine gewaltsame Sprache einige christliche »Fundamentalisten« in Indien verwenden – eine Sprache, die Menschen anderer Religionen als verloren und sündig abstempelt. Eine Sprache wie »Kreuzzüge für Christus« oder »Soldaten für Gott« spiegelt eine Militanz, die in einer so gewalterfüllten Welt keinen Sinn macht.

Leider wurde auch in unserer Missionsgeschichte die Bekehrung der Welt zu Christus überbetont. Der srilankische Theologe und frühere Direktor des ÖRK-Dialogprogramms mit Menschen anderen Glaubens erklärte das so: »Protestantische Missiologie entwickelte sich, bevor das Konzept der »Mission Gottes« zum Schlüsselkonzept in der Mission wurde. Sie entwickelte sich innerhalb einer Theologie der

Religionen, in der keine Möglichkeit gesehen wurde, auch in anderen Glaubensstrategien ein Leben in Gott zu führen. Die imperiale und koloniale Geschichte der Kirche war mit der Absicht verbunden, Mehrheit zu sein, weil die politische Macht die Möglichkeit in Aussicht stellte, dass das Christentum auf die eine oder andere Weise Volksreligion werden konnte.«⁷

Dr. Ariarajah fordert Christinnen und Christen auf, die biblischen Quellen, die wir oft übersehen haben, neu zu lesen. Paulus beispielsweise, der beauftragt war, die frühe Kirche zu gründen, verlangt von den Gemeinden einen aufopferungsvollen Lebensstil – den er die »in Christus« Erfahrung nennt. Für ihn ist die Bekehrung nicht die wichtigste Aufgabe der Kirche.

Ariarajah spricht von einem, wie er empfindet, sehr »besorgniserregenden« Aspekt christlichen Lebens in vielen unserer Länder. Seiner Meinung nach besteht das Problem in der Annahme, »missionarischer Fortschritt habe mit Zahlen zu tun, und der Erfolg oder Misserfolg von Mission könne, wie der einer kommerziellen Firma, quantifiziert werden. Dies ist deshalb beunruhigend, weil die individuellen Bekehrungen so überbetont werden und das reiche biblische Konzept der Stellvertretung überhaupt nicht verstanden wird.«

Er schlägt vor, unseren missionarischen Auftrag nicht so sehr in der »Bekehrung« zu sehen, sondern uns vielmehr zur »Heilung« hinzubewegen. In einer so gespaltenen und blutenden Welt, einer Welt mit soviel körperlicher und struktureller Gewalt, besteht unser Auftrag darin, mit Menschen aller Religionen für Heilung und Versöhnung zu arbeiten. Die künstliche Spaltung zwischen den sozialen und evangelistischen Aufgaben der Kirche muss abgebaut werden. Die oft gehörte Meinung, unsere Heilsgrundlage liege in der klaren und eindeutigen Annahme Jesu Christi, muss hinterfragt werden.

5 Theologie der Mission

Dies erfordert von uns, die Missionsgeschichte und die Rolle der missionarischen Kirche bei der Überwindung von Gewalt neu zu betrachten. In jüngerer Zeit haben vor allem Frauen dieser Frage Beachtung geschenkt. Frauen haben begonnen, die Geschichte neu zu lesen, um vor allem die Geschichte von Missionarinnen und ihren Beitrag zum Leben der »einheimischen« Frauen zurückzugewinnen. Geschichten, wie die Ehefrauen von Missionaren mit »einheimischen« Frauen zusammenarbeiteten, um Praktiken der Diskriminierung und »Gewalt« zu hinterfragen, werden nun

7 *Ariarajah Wesley* (General Board of Global Ministries, United Methodist Church in USA), *Christian Mission: The End or a New Beginning*, in: *New World Outlook* 5/6 (1999).

aus den Archiven geholt. Nyambura Njoroge hat zum Beispiel die Partnerschaft zwischen lokalen Frauen und den Missionarsfrauen erforscht, die die Praxis der Beschneidung der Kikuyufrauen in Kenia bekämpften.⁸

Wir alle sind uns natürlich auch bewusst, dass die Missionsbewegung tragi-scherweise manchmal Teil des Problems war. Darüber ist viel geschrieben worden, und in jüngster Zeit haben einige Theologen, die »postkoloniale« Forschung betreiben, sich besonders mit diesem Anliegen beschäftigt. Sie erforschen vor allem, wie das Christentum Teil des imperialen und kolonialen Projektes werden konnte, durch das die Unterworfenen von ihren eigenen Sprachen, ihren kulturellen Werten und ihren religiösen Überzeugungen und Philosophien entfremdet wurden. Dies ist als Gewalt erfahren worden, da die christliche Botschaft mit einer starken Botschaft der Vereinnahmung und Unterwerfung gekoppelt war. Musa W. Dube, eine feministische Theologin aus Botswana, hat dies in besonderer Weise herausgearbeitet. Sie fordert uns alle dazu heraus, postkoloniale Subjekte zu werden, um gemeinsam sowohl als »aussendende« Kirchen des Nordens wie als »empfangende« Kirchen des Südens eine historische Vergangenheit zu kritisieren, die das Personsein und die Würde ganzer Völker verletzte. Dazu müssen wir die »Politik des Vergessens« in Frage stellen, die heutzutage den Diskurs zu bestimmen scheint und mitfühl-sam mit dieser Geschichte umgehen, um gemeinsam in eine hoffnungsvollere Gegenwart und Zukunft zu gehen.

Es ist darüber hinaus bedauerlich, dass die Entwicklungswerke, die von den Kir-chen geschaffen worden waren, um den von den (als »paternalistisch« empfundenen) Missionsgesellschaften verursachten »Schaden« aufzufangen, zu zögern schei-nen, die Kirchen in ihrem Bemühen zu unterstützen, Fragen von Gerechtigkeit und Würde aufzugreifen. Die Auferlegung neuer Bedingungen für die Unterstützung der Kirchen im Süden reflektiert die Ungerechtigkeit der gegenwärtigen Weltordnung. Leider spiegeln die Kirchen dies eher als dass sie diese Entwicklung in Frage stel-len. Karitatives Handeln scheint uns leichter zu fallen als fundamentale Strukturfra-gen zu stellen, die Ungerechtigkeiten weiterbestehen lassen und zu Gewalt führen.

Deshalb brauchen wir eine neue ökumenische Hermeneutik, die auf den heutigen missionarischen Herausforderungen aufbaut, vor allem im Kontext der zunehmen-den Gewalt in unserer Welt. Missionswerke wie die VEM können hier einen wichti-gen Beitrag leisten. Es gibt Hoffnung im befreienden Zentrum des Evangeliums – in den fundamentalen Bekräftigungen des christlichen Glaubens. Mutig zu einem neuen theologischen Paradigma der Mission zu kommen, setzt den Mut voraus, dass

8 *Njoroge, Nyambura, Kiama Kia Ngo: An African Christian Feminist Ethic of Resistance and Transformation, Legon Theological Studies Series, Ghana 2000.*

wir in unserem je eigenen Kontext glaubwürdig sind – als Kirchen im Norden und als Kirchen im Süden.

Unsere dreifache evangelisierende Rolle kann heute so zusammengefasst werden: Die Solidarität mit Menschen anderen Glaubens zu erfahren, indem wir eine Spiritualität bezeugen, die alle Religionen teilen, und indem wir erkennen und bekräftigen, dass alle Religionen im Kern zur Überwindung der Gewalt beitragen wollen.

Die christliche Einzigartigkeit dadurch erkennbar werden zu lassen, dass wir mutig und unverzagt Jesus verkündigen als den »Pakt«, den Gott, mit allen Menschen geschlossen hat, die im Kontext von Gewalt in unserer Welt leben.

Die Botschaft in allem was wir tun und sagen auch zu leben, um im Versuch, Gewalt zu erkennen und Gewalt zu überwinden, Heilung und Versöhnung zu bringen.

Übersetzung: Dorothea Dilschneider

Institutionelle Gewalt im Umgang mit Flüchtlingen in Deutschland

Podiumsdiskussion¹

Jochen Motte

Gewalt erkennen, Gewalt überwinden, so lautet das Thema der Tagung. In dieser Podiumsdiskussion geht es um Gewalt, die sich gegen Ausländer und Flüchtlinge richtet. Sind Gewaltakte und Diskriminierung gegenüber Flüchtlingen in Deutschland ausschließlich auf das Fehlverhalten einzelner Personen zurückzuführen, oder gibt es auch so etwas wie institutionelle Gewalt? Gibt es etwa Gesetze und Regeln, die so konstruiert sind, dass sie direkt oder indirekt Gewalt provozieren und Menschen diskriminieren? Diese Frage wollten wir ursprünglich mit Innenminister Dr. Fritz Behrens und dem CDU-Politiker Peter Hinze diskutieren. Die beiden haben es aber vorgezogen, überraschend und ohne Angabe von näheren Gründen abzusagen.

Umso mehr freuen wir uns, dass kurzfristig Bernhard von Grünberg, Landtagsabgeordneter der SPD, Mitglied im Innenausschuss und Experte zu Asyl- und Zuwanderungsfragen zugesagt hat und hier unter uns ist. Außerdem ist Dozent Martin Breidert von der Kirchlichen Hochschule bei uns. Im Grunde hat er unser heutiges Thema geistig inspiriert. Wir freuen uns, dass Kehinde Awodumila-Haefs aus Nigeria unter uns ist. Sie lebt seit 1992 in Wuppertal. Den Termin wahrgenommen haben Michael Wiechers, Mitarbeiter der Ausländerbehörde in Wuppertal, und Günter Burkhardt, Geschäftsführer von »Pro Asyl« aus Frankfurt. Er ist Experte im Bereich der Nicht-Regierungsorganisationen.

Die meisten von uns haben gestern das Theaterstück »Kein Asyl« gesehen. Passend dazu erhielt ich vorgestern eine E-Mail mit der Kopie einer Zeitungsanzeige aus Berlin. In dieser Anzeige wirbt eine Wohnungsgenossenschaft »Grüne Mitte« für die Vermietung von Wohnungen. In Klammern gesetzt steht in der Anzeige zu lesen »nur deutschsprachige Mieter«. Das ist, denke ich, eine drastische Form von Diskriminierung. Ich möchte Ihnen eine zweite Geschichte erzählen, die mich sehr bewegt hat. Als ich in der vergangenen Woche in der Schweiz bei der Menschenrechtskommission der Vereinten Nationen in Genf war, begegnete mir Husmann Harmi, ein Indonesier. Seine Aufgabe war es, der Kommission über Menschen-

1 Der folgende Text stellt die gekürzte und überarbeitete Fassung eines Tonbandmitschnitts dar.

rechtsverletzungen in Indonesien zu berichten. Die Büros seiner Organisation in Jakarta sind vor wenigen Wochen wahrscheinlich von angestifteten paramilitärischen Truppen oder Randalierern völlig zerstört worden. Er wurde selbst zwar nicht verletzt, aber natürlich war er traumatisiert. Er sollte in Genf ein wenig Abstand gewinnen, und dann passierte Folgendes: Er wollte im Anschluss an die Kommissionssitzung noch einer Einladung nach Holland folgen. In Bern musste er bei der niederländischen Botschaft das Schengen-Visum beantragen. Auf der Rückfahrt im Zug setzte sich jemand hinter ihn, der ihn wohl schon auf dem Bahnsteig beobachtet hatte. Diese Person verließ dann das Abteil und kam mit fünf anderen Personen zurück. Die fingen an, auf ihn einzureden und verlangten seine Fahrkarte. Die zeigte er ihnen. Sie nahmen ihm das Ticket ab und einer sagte: »Du hast nun kein Ticket mehr«. Sie wollten Geld. Sie schlugen und malträtierten ihn. Andere Passanten im Zug wurden von diesen fünf Leuten hinausgeschickt. Später kamen dann zwei Kontrolleure in den Wagen. Die fünf Männer unterhielten sich mit den Bahnbediensteten, worauf die beiden Kontrolleure Handschellen herausholten und den Indonesier fesselten, und zwar nicht – wie üblich – an beiden Händen nach vorne, sondern einen Arm nach hinten und den anderen über Kreuz über die Brust hochgezogen. Sie können das ja mal ausprobieren, diese Haltung verursacht Schmerzen. Er musste mit den Beamten aussteigen, wurde eine Stunde festgehalten und musste sich danach ein neues Ticket kaufen. Ein Arzt in Genf hat den Fall dokumentiert. Es ist schon grotesk, wenn jemand aus einem fremden Land kommt und dann eine solche schlimme Erfahrung machen muss.

Kehinde Awodumila-Haefs

Ich kenne ebensolche Geschichten aus Deutschland. Als Beispiel soll hier eine Familie aus Krefeld dienen. Die Eltern haben drei Kinder. Sie kamen vor zehn Jahren aus Nigeria. Das älteste der Kinder ist acht Jahre alt. Die Kinder sind alle hier geboren. Sie sprechen fließend deutsch und fühlen sich hier zuhause, sie kennen nichts anderes. Der Mann ist vor zwei Jahren am 13. Oktober zur Ausländerbehörde in Krefeld gegangen, um eine Verlängerung der Aufenthaltserlaubnis zu erhalten. Das Ausländeramt hat sofort die Polizei gerufen, die ihn dann in Handschellen direkt zum Flughafen Düsseldorf gebracht hat, wo er in das nächste Flugzeug nach Nigeria gesetzt wurde – ohne Portemonnaie und ohne persönliche Unterlagen. Man erlaubte ihm nicht einmal, seine Familie oder einen Anwalt anzurufen. Das alles spielte sich Freitagmorgens ab. Abends zwischen sechs und sieben Uhr waren die Frau und die Kinder in Panik. Die Frau war schwanger mit dem dritten Kind. Sie rief mich an. Die Behörden waren geschlossen, ebenso die Anwaltsbüros, es war Wochenende. Also sind wir zur Polizei gegangen, die uns keine Informationen geben wollte. Die Frau erlitt einen Schock und musste ins Krankenhaus. Am Sonntagabend habe ich einen Anruf von dem Familienvater bekommen. Ich fragte: »Was

machst du? Was ist mit dir passiert? Wo warst du?« Er hat fast geweint, als er die Geschichte erzählte. Die Frau hat dann ihr drittes Kind ohne den Vater bekommen. Das Sozialamt, das Ausländeramt und die Polizei wollten die ganze Familie ausweisen. Heute genießen sie Asyl, aber sie wissen nicht, wie es hier weitergehen soll.

Ich habe eine ähnliche Erfahrung gemacht. Seit zehn Jahren bin ich hier, mit einem Deutschen verheiratet, von dem ich zwei Kinder habe. Ich war mit meinen Kindern und den Kindern meiner Schwester in Oberhausen im Centro-Park. Auf dem Weg zurück haben uns zwei Polizisten im Hauptbahnhof von Wuppertal angesprochen und uns zwei Stunden lang festgehalten. Ich fragte: »Was haben wir gemacht?« »Ausweis bitte! Personalausweise!« »Warum?« »Ausweise!« Ich hab' gesagt: »Ich habe meinen Personalausweis nicht dabei.« Ich hatte damals meine Tasche verloren, und es kostet 1000 Mark, um einen neuen Ausweis aus Nigeria zu bekommen. Bei der Kontrolle wollten die aber keine Kopie sehen. Ich sagte: »Ich habe nicht immer einen Personalausweis dabei, aber meinen Behindertenausweis und die Krankenkassenkarte meiner Kinder«. Die wollte er aber nicht haben. So haben wir zwei Stunden dort gesessen. Die Kinder waren müde, sie weinten und haben gefragt: »Mama, warum?« Ich finde es schwer, Kindern solche Dinge zu erklären. Aber ich glaube an Gott. In Psalm 24, Vers 1 heißt es: »Dem Herrn gehört die Erde und was sie erfüllt«.

Jochen Motte

Bernhard von Grünberg, wie sehen Sie als Politiker die Situation – auch vor dem Hintergrund der nun gerade beschlossenen neuen Sicherheitsgesetzgebung und des Zuwanderungsgesetzes?

Bernhard von Grünberg

Zunächst einmal zu meiner Person: Ich bin seit vielen Jahren Kommunalpolitiker. In meine Sprechstunde kommen sehr viele Ausländer. Ich kenne relativ viele Begebenheiten dieser Art. Ich bearbeite sehr viele ausländerrechtliche Fälle. Zudem bin ich stellvertretender Vorsitzender der deutschen Stiftung für die UNO-Flüchtlingshilfe, habe also auch da mit der institutionellen Frage zu tun. Erstens haben wir eine hohe Ausländerfeindlichkeit in diesem Land. Daran sind natürlich Politiker mit ihren auch rein parteitaktisch geführten Diskussionen nicht unschuldig. Im Rahmen der Diskussion um das Zuwanderungsgesetz ging es ja gar nicht so sehr um die Sache. Vielen ging es nicht um eine ernsthafte Auseinandersetzung mit den Problemen, sondern um eine Symboldiskussion für die Annäherung an praktisch ausländerfeindliches Gedankengut. In Nordrhein-Westfalen haben wir es im letzten Jahr geschafft, Integrationsgrundsätze zu diskutieren und einstimmig zu beschließen. Das war ein guter Ansatz, aber leider war das dann offensichtlich wieder nur eine Eintagsfliege. Ich hoffe natürlich, dass wir als Politiker durch gemeinsame Diskus-

sionen erkennen, dass dies eine negative Auswirkung auf die Gesellschaft hat. Es reicht nicht aus, schlimme Vorfälle zu benennen. Es ist wichtig, dass alle Politiker gemeinsam und ernsthaft gegen Ausländerfeindlichkeit vorgehen.

Und natürlich gibt es auch eine strukturelle Situation, die Ausländerfeindlichkeit und Gewalt schürt. Zum Beispiel liegt das Asylbewerberleistungsgesetz unterhalb der Sozialhilfe, obwohl ja die Sozialhilfe das Minimum darstellen soll. Angeblich soll dadurch Einwanderung verhindert werden, was ich für absurd halte. Die Leute kommen nicht deshalb nicht, weil die Sozialhilfe gekürzt wird. Stattdessen führt es dazu, dass viele Sozialhilfeempfänger herunter sehen auf die, die noch weniger haben. Eine psychologische und eine materielle Katastrophe. Dazu kommen Fragen der Unterbringung und der Zuweisung. Es kommt immer wieder vor, dass Familienangehörige in unterschiedlichen Bundesländern untergebracht sind und es ist dann sehr schwierig ist, die Familienzusammenführung zwischen den Ländern zu organisieren. Auch hier müsste man humaner verfahren.

Auch die Abschiebung ist natürlich oft mit ganz erheblicher staatlicher Gewalt verbunden. Es ist sehr schwierig, in dem Bereich Politik zu machen. Dazu kommt, dass sich eigentlich in der Praxis keiner so richtig verantwortlich fühlt. Der Kollege vom Ausländeramt wird sicherlich bestätigen können wie komplex dieser Bereich ist. Oft bleibt die Hilfe in der Bürokratie stecken.

Michael Wiechers

Die maßgeblichen gesetzlichen Grundlagen für unser Handeln sind von einem Geist der Abwehr durchdrungen. Das deutsche Ausländergesetz müsste deshalb eigentlich Anti-Ausländergesetz heißen. In der Vielzahl der Bestimmungen finden Sie im Glücksfall drei, vier Paragraphen, die grundsätzlich positiv angelegt sind – die restlichen hundertzwei sind negativ. Dazu kommt dann innerhalb der einzelnen Länder die ergänzende Richtlinienkompetenz des Innenministeriums. Jährlich sind aus dieser Richtung etwa zweihundertzwanzig bis zweihundertachtzig Erlasse zu erwarten. Da wird alles und nichts geregelt. Im Grundsatz kommt nichts Vernünftiges raus. Die Abschiebungen müssen aber von Kommunen und nicht von den Länderparlamenten durchgeführt werden. Hier vor Ort sehen wir das ganze Elend, aber unser Handlungsspielraum ist sehr gering. Was hat es für einen Sinn, eine abgelehnte Asylbewerberin mit einem Baby in eine Maschine zu setzen und abzuschieben? Das macht man nur deshalb, weil die Abschiebung vom Regierungspräsidenten bezahlt wird und die freiwillige Ausreise von der Kommune bezahlt werden müsste. Das ist in meinen Augen sinnlos. Außerdem stellt man durch solche Praktiken diese arme Frau auf die gleiche Stufe mit einem Schwerverbrecher. Wir in der Ausländerbehörde in Wuppertal helfen, wo wir können – im Rahmen der gesetzlichen Bestimmungen. Allerdings geben diese nicht viel her. Natürlich gibt es immer auch individuelles Fehlverhalten.

Jochen Motte

Es scheinen sich ja Vertreter von Behörden und Politik völlig einig zu sein, dass im Grunde die Strukturen geändert werden müssen, wofür an und für sich ja die Politik zuständig ist. Wie sieht denn »Pro Asyl« das Problem?

Günter Burkhardt

Die folgenden Erfahrungen mache ich seit zehn Jahren. Mit wem wir auch immer reden im Innenausschuss des Bundestages, im Bundesinnenministerium oder in Behörden, letztendlich wird uns immer zu verstehen gegeben: Wir haben ja keine Macht, wir haben ja keine Chance, etwas zu verändern. Es hat sich ein System organisierter Verantwortungslosigkeit eingebürgert. Wenn die politisch Verantwortlichen Rede und Antwort stehen müssen, dann kneifen sie. Ich hatte auf der Fahrt hierhin so meine Zweifel, ob der Innenminister wirklich kommen würde. Kirche, da geht man ja eigentlich hin. »Wahlkampfzeit«, wird Peter Hinze auch gedacht haben. Und dann lesen sie, über welches Thema sie reden sollen, und da ist man halt krank oder hat einen anderen Termin. Auch wenn das der Alltag ist: Wir müssen darüber reden, was zu tun ist.

Stichwort Zuwanderungsgesetz, Stichwort Wahlkampf. Ich formuliere meine Überlegungen auch im Hinblick auf den Innenminister, auch im Hinblick auf die CDU. Erstens: Im Juni wird eine Innenministerkonferenz stattfinden. Die Schicksale von Menschen aus dem Kosovo, aus Ex-Jugoslawien – die nicht unter die Altfallregelung² fielen – sind seit Jahren ausgeklammert worden. Angeblich ist eine rigorose Abschiebepolitik in diesen Fällen angesagt und keineswegs eine Bleiberechtsregelung, die auch in dem neuen Zuwanderungsgesetz generell nicht vorgesehen ist. Die physische Gewalt gegen Ausländer, die rassistische Gewalt, ist nur die Spitze des Eisbergs. Vorbereitet wird diese Gewalt durch eine Abschreckungs- und Ausgrenzungspolitik, die auch mit dem Zuwanderungsgesetz nicht wirklich durchbrochen wird. Ein Bruch mit bisheriger Politik wäre in etwa die Formulierung: Irgendwann werden aus Flüchtlingen Einwanderer, ganz egal, aus welchem Grund sie geflohen sind. In dem Fall kann man dann diskutieren, ob es fünf oder sieben Jahre sein sollen. Ab einem gewissen Zeitpunkt hat ein Staat das Recht verwirkt, Leute rauszuschmeißen. Dieser Gedanke fehlt in dem Gesetz. Die Kirchen, »Pro Asyl« und

2 Altfallregelung: Die Innenministerkonferenz der Bundesländer (IMK) hat am 19.11.1999 ein Bleiberecht für Asylbewerber mit langjährigem Aufenthalt beschlossen, sofern die Ausländer vor dem 1. Juli 1993 eingereist sind, der Lebensunterhalt der Familie gesichert ist, die Familie über ausreichenden Wohnraum verfügt, schulpflichtige Kinder die Schulpflicht erfüllen, ein illegaler Aufenthalt nicht mehr als 3 Monate beträgt und die Ausländer keine vorsätzliche Straftat begangen haben.

andere Einrichtungen werden für eine generelle Bleiberechtsregelung eintreten müssen. Dieses Gesetz ist viel schlechter als sein Ruf und Otto Schily hat alles getan, damit es im Wahlkampf noch eine Rolle spielen kann. Es war seit zwei Jahren klar, dass Deutschland Einwanderer braucht. Trotz vier Millionen Arbeitsloser gibt es anderthalb Millionen unbesetzter Stellen. Erst im letzten September lag ein Gesetzesentwurf auf dem Tisch. Im bezug auf den Zeitplan herrschte Untätigkeit im Bundesinnenministerium. Meine Frage an die CDU/CSU lautet: Vor einem Jahr war zu lesen, dass die CDU für eine Härtefallregelung im Ausländergesetz eintritt. Der Innenminister hat diese Regelung in den Gesetzesentwurf aufgenommen. Warum polemisiert man jetzt dagegen? Das ist eines der wenigen positiven Elemente. Wenn das Gesetz kommt, gibt es – im Einzelfall – grundsätzlich wieder Spielräume für humanitäre Lösungen. Die Grundkritik von »Pro Asyl« an diesem Gesetz besteht in folgendem Widerspruch: Einerseits steuert man auf Einwanderung zu, andererseits behält man all diese kleinkarierten Restriktionen gegen Flüchtlinge und Emigranten bei. Ungelöst ist weiterhin das Schicksal von rund 250.000 im Land Geduldeten, ein großer Teil aus Jugoslawien und aus dem Kosovo. Hier in Nordrhein-Westfalen gibt es viele Roma, die vor der Abschiebung stehen. Angeblich gibt es Erkundungsreisen in den Kosovo, damit man Abschiebungen vorbereiten kann, obwohl die UNHCR³ vor Ort sagt, dass Minderheiten noch immer gefährdet sind und nicht abgeschoben werden können.

Eine andere Frage an den Innenminister: Wie verhält er sich in einer Situation, in der es ein hohes Maß an Fremdenfeindlichkeit gibt und in der er Rückrat zeigen müsste? In der Öffentlichkeit sehe ich dieses Rückrat in der Regel nicht. Wenn dieses Land auf Dauer zukunftsfähig sein will, dann muss einiges anders werden. Das Land überaltert. Ich sitze auch in kirchlichen Gremien. Dort war ich vor zehn Jahren der Jüngste und bin es heute immer noch. Diese Wahrnehmung ist mit Statistiken zu belegen. Politik müsste also grundlegend das Ruder in Richtung verstärkter Einwanderung umlegen. Das Gegenteil geschieht.

Jochen Motte

Martin Breidert, wie sehen Sie das Thema aus der Sicht eines Gemeindepfarrers, der mit Fragen des Kirchenasyls zu tun und Einzelnen auch Kirchenasyl gewährt hat. Aus dem bisher Gesagten ist eine Spannung herauszuhören. Hier die schlechten, restriktiven Gesetze, dort die ausführenden, durchaus auch fehlbaren Personen, die eingebunden sind in dieses System. Wie sieht Ihre Einschätzung aus?

3 UNHCR = United Nations High Commissioner for Refugees: Hoher Kommissar für Flüchtlinge der Vereinten Nationen.

Martin Breidert

Vorweg noch eine Bemerkung. Ich vertrete hier den verhinderten Peter Hinze, aber nicht seine Position. Ich bin einerseits Dozent, andererseits auch Pfarrer einer Kirchengemeinde am Westende Wuppertals. In meiner Gemeinde gewähren wir seit fast drei Jahren Kirchenasyl. Ich begleite Menschen auf dem Weg zu Ausländerbehörden. Das deutsche Ausländerrecht ist von A–Z auf Abwehr eingestellt. Ich nahm am letzten Montag an einer Anhörung im Landtag in Düsseldorf teil, und ein Vertreter des Gesundheitsministeriums sagte: »Es geht ja nur darum, die Zeit bis zur Rückkehr dieser Flüchtlinge zu überbrücken. Die Frage ist: reisefähig oder noch nicht reisefähig. Darum muss sich der Amtsarzt kümmern«. Dieser Mann hat schon eine Schere im Kopf und nimmt gar nicht mehr wahr, dass es doch noch ein Grundgesetz, Artikel 16, gibt – wenn auch in sehr reduzierter Form. Dieser Artikel kann noch dazu führen, dass jemand auf Dauer bleiben kann. Es ist Wahnsinn, Menschen, die seit zehn, zwölf Jahren hier sind, trotzdem abschieben zu wollen. Etwa die Familie, die bei uns jetzt im dritten Jahr im Kirchenasyl ist. Alle Politiker haben gesagt: Ja, es muss sich etwas ändern. Die Müller-Kommission von der CDU – großartig; leider will Herr Müller nicht mehr zu seinen Worten stehen. Für die SPD trifft vergleichbares zu. Ich habe korrespondiert mit Ute Vogt, Vorsitzende des Innenausschusses im Bundestag, und mit Dieter Wiefelspütz, Sprecher für Asylfragen im Bundestag. Sie alle sagen: »Nein, nein, wir würden sie ja nur belohnen, wenn wir denen jetzt doch ein Bleiberecht geben«. Wer einmal ausreisepflichtig war – und nicht den Kopf unter dem Arm trägt – der bleibt ausreisepflichtig. Das ist deutsche Gesetzgebung mit Verweis auf EU-Recht, nachzulesen in einem Brief von Frau Vogt. Völlig irrsinnig! Es gibt viele EU-Länder, die großzügige Altfallregelungen und Amnestie-Erlasse herausgegeben haben für sogenannte illegale Menschen ohne Papiere. Hier gibt es Menschen – auch in Wuppertal – die sagen: »Ich geh nicht mehr jede zweite Woche zur Ausländerbehörde und frage nach einer Duldung«. Diese Menschen sind psychisch gestresst und leben dann besser als Illegale. So weit sind wir inzwischen.

Die Wuppertaler Ausländerbehörde ist eine rühmliche Ausnahme. Die Ermessensspielräume sind gering, aber sie werden entweder wahrgenommen oder nicht. Einer Frau ist gesagt worden: »Sie haben nur noch eine Duldung hier. Sehen Sie zu, dass Sie schnell in ein anderes Land reisen«. Die Tochter schlief nachts im Keller, um dann möglichst noch schnell den Anwalt per Handy anrufen zu können. Die Frau hat inzwischen ein Bleiberecht und ist Managerin in einem Reisebüro. Solche Menschen brauchen wir. Ein anderer Fall: Eine Gymnasiastin, zwölf Jahre alt, hat ihre Buskarte vergessen. Die Polizei bringt sie im Polizeiwagen zu ihrer Mutter. Die Mutter glaubt an die fällige Abschiebung. Ihre Eltern, ihr Bruder und ihr Mann sind erschossen worden. Sie ist traumatisiert. Ich habe noch nie gehört, dass ein deutscher Schüler, weil er die Buskarte vergessen hat, von einem Polizeiwagen nach

Hause gefahren worden ist. Gehen Sie mal nach Wuppertal auf den Bahnhof. Wenn Sie genau hinschauen, sehen Sie da einen Bundesgrenzschutzbeamten stehen. Der wartet und dann geht er ganz gezielt auf eine Person zu, dunkelhäutig oder dunkelhaarig. Das nenne ich institutionellen Rassismus. Den erleben wir Tag für Tag. Die BGS-Beamten stehen ja nicht auf dem Bahnhof, um Mütterlein davor zu schützen, dass ihnen die Handtasche weggerissen wird, sondern um solche Leute herauszufiltern. Ein anderes Beispiel: Bei Ausländerbehörden gibt es ja immer lange Wartezeiten. Ein US-Amerikaner zog eine Nummer. Sofort bekam er erklärt, dass man ihn heute nicht mehr drannehmen könne. Worum es denn ginge? Um die Verlängerung der Aufenthaltsberechtigung? Was sind Sie denn, Amerikaner? Gehen Sie mal ein Stockwerk hoch. Wollen Sie noch eine Tasse Kaffee? Das ist institutioneller Rassismus.

Achtzig Prozent Sozialhilfe für Flüchtlinge stellen eine massive Verletzung des Gleichheitsgrundsatzes dar. Es gibt keine Freizügigkeit! Diese Gesetzgebung gibt es meines Wissens nach nur in Deutschland. Ein ganz schlimmes Instrument sind die so genannten Scheinehen. Da gibt es eine schöne Ausarbeitung von einem Düsseldorfer Verwaltungsrichter: die »Namensehe«, die »Mitleidsehe«, die »Mieterhaltungsehe« und die »Scheinehe«, eingeführt unter dem Begriff »Namensehe« 1933/34. Da müssten doch bei jedem Juristen die Glocken läuten. Das ist ein rassistisches Gesetz aus der Nazi-Zeit. 300, 400 Fälle wurden bekannt. Aber zigtausend Menschen müssen sich einem unwürdigen Verhör unterziehen. Natürlich gibt es Menschen, die heiraten, um hier bleiben zu können. Aber können wir nicht damit leben? Müssen wir stattdessen in einem Spitzelstaat leben, in dem Menschen zu den Ehen ihrer Nachbarn befragt werden? Noch ein Letztes: Gehen Sie einmal zu Besuch in eine Sammelunterkunft, etwa in Hilden. Ich habe meine Familie einmal dahingeführt. Eigentlich müsste jede Gesundheitsbehörde solche Einrichtungen sofort schließen. Die Lichtschalter sind ohne Abdeckung und die Kinder kann jederzeit der Schlag treffen. Da wird nichts gemacht. Das alles nenne ich institutionelle Gewalt, und ich bedaure, dass nicht mehr Studierende hier unter uns sind. Das sage ich kritisch und selbstkritisch. Danke!

Jochen Motte

Kehinde Awodumila-Haefs, Sie haben im Vorgespräch bereits Erfahrungen mit der Ausländerbehörde benannt, in denen es nicht um Regelungen an sich ging, sondern um nicht ausgeschöpfte Ermessensspielräume. Was kann die Ausländerbehörde aus ihrer Sicht konkret ändern – innerhalb der bestehenden Gesetze?

Kehinde Awodumila-Haefs

Meine Frage an Michael Wiechers ist: Gibt es ein bestimmtes Gesetz, das sagt: Dies sind die Dinge, die getan oder gefragt werden müssen. Ich glaube, dass es in diesem

Zusammenhang individuelle Aktionen bestimmter Personen gibt, die auf bestimmten Stühlen sitzen. Die Frau in Zimmer XY: Ist sie extra so gemein zu jedermann? Das Visum mit der längsten Aufenthaltsdauer, das sie vergibt, beinhaltet zwei Wochen. Gibt es ein Gesetz, das sagt: Sie kann zwei Wochen geben? Und sie sagt, dass jedermann ein Krimineller ist. Sie hat es zu mir gesagt. Jetzt sind wird alle Kriminelle. Und dafür habe ich einen Augenzeugen, einer unserer Kollegen war dort.

Michael Wiechers

Die Stellen in der Ausländerbehörde sind in der Verwaltung so extrem »beliebt«, dass wir bei der Stadt Wuppertal externe Einstellungen betreiben müssen, obwohl wir ein externes Einstellungsverbot haben. Die Personen, die da sitzen, kann ich mit nichts mehr bedrohen. Wenn ich sie versetze, dann empfinden sie das als Belohnung. Das sind Stellen im Mittleren Dienst, Endstufe Mittlerer Dienst, keine schlechten Stellen. Wir schreiben die Stelle in der Stadtverwaltung aus, wir bieten die an wie saures Brot. Nicht eine Bewerbung geht ein. Dann sprechen Sie mit Kollegen im Range eines Stadtobersekretärs und die erklären: »Für die 250 Mark zur Ausländerbehörde, ne, mache ich nicht«. In der Baubehörde wird mehr gezahlt. Die Ausländerbehörde ist – vergleichbar mit dem Sozialamt – in der Hitliste der öffentlich-rechtlich Beschäftigten absolut unten. Danach kommt nichts mehr. Ich hätte auch viel, viel lieber aufgeschlossene Kollegen, die multikulturell ansprechbar sind und sagen: »Ja gut, die Mentalität ist ein bisschen anders, und wenn er drei Tage zu spät kommt, was soll's!« Aber die machen aus drei Tagen zu spät einen vorsätzlichen Straftatbestand.

Die Stadt Wuppertal hat jetzt ein neues Ressort »Zuwanderung und Immigration« gegründet. Das ist im Geschäftsbereich »Soziales und Kultur« angesiedelt. Die Ausländerbehörde wird bezeichnenderweise im Geschäftsbereich »Schutz und Ordnung« geführt.

Bernhard von Grünberg

Zunächst einmal bin ich Michael Wiechers sehr dankbar für seine offene Schilderung der Situation. Natürlich sind die Mitarbeiter auch eine Widerspiegelung dieser gesetzlich vertrackten Situation. Wer will denn schon ernsthaft in diesem Bereich arbeiten? Meine Hoffnung ist, dass Sie alle und die Kirchen die Menschen begleiten und Dinge öffentlich machen. Nur so ändert sich das Bewusstsein. Ich persönlich bin ungefähr jede Woche beim Chef des Ausländeramtes und versuche, die Dinge mit ihm zu regeln. Es ist eine schwierige Situation, auch aufgrund der 253 Erlasse. Besonders katastrophal ist es, wenn Menschen diese Arbeit gerne tun, den Max raushängen lassen und sagen: »Die schiebe ich mal ab«. Solche Arbeitnehmer erklären dann: »Das ist genau der richtige Ort für meine Selbstverwirklichung und meine Wunschvorstellung über Hierarchien«.

Ich wollte noch etwas zum Kosovo nachtragen. In diesem Bereich hat Otto Schily ausgesprochen ärgerlich taktiert, aus welchen Gründen auch immer. Am Anfang stand eigentlich die gute Idee mit der parteiübergreifenden Zuwanderungskommission. Leider ist diese Idee dann sehr zerbröselte. Betonen möchte ich Folgendes: Ich halte es für eine Ungeheuerlichkeit, wie gegen die Minderheit der Roma – von denen ja immerhin 500.000 in der Zeit von 1933 bis 1945 von den Deutschen ins Gas geschickt worden sind – ganz offen rassistische Positionen eingenommen werden, erst recht aber in den Ostblockländern. Bei den Juden traut man sich das ja nicht mehr. Diese Menschen werden überall hin- und hergeschoben, aber keiner kommt auf die Idee, dass wir denen gegenüber vielleicht eine besondere Verantwortung haben. Im Falle einer ethnischen Säuberungsaktion wie im Kosovo haben gerade die landlosen Roma keinen Ort, wo sie hingehen können. Diese Menschen haben letztlich keine Perspektive in einem Land, in dem jeder sagt: »Dies ist mein Land und der andere soll da nicht mehr leben«. Die Roma sind eine besondere – weil landlose – Minderheit und für die Beachtung dieser Sonderposition werde ich kämpfen. Das Problem ist oft Folgendes: Das Innenministerium verweist auf einen Lagebericht des Auswärtigen Amtes und die Bürokraten im Auswärtigen Amt müssen Rücksicht nehmen auf die ausländischen Regierungen. Diese Regierungen behaupten dann natürlich nicht, dass sie ausländerfeindlich sind. Natürlich werden entsprechende Erklärungen abgegeben, die deutlich machen sollen, wie toll mit Minderheiten umgegangen wird – um dann Aufbauhilfen zu bekommen. Ich war auch in Jugoslawien und habe mir die Situation in Jugoslawien angeguckt. Die Roma leben dort unter katastrophalen Bedingungen in unglaublichen Pappkartons. Gleichwohl sagt die jugoslawische Regierung: »Die werden von uns gleich behandelt«, was sie natürlich in der Realität nicht werden. Folglich werden wieder Roma nach Jugoslawien abgeschoben. Im Kosovo wäre das noch viel gefährlicher. In diesem Fall darf das auf keinen Fall passieren. Hierfür muss das öffentliche Bewusstsein geweckt werden. Dankbar bin ich in diesem Rahmen für das Engagement der Kirchen, insbesondere der Evangelischen Kirchen im Rheinland, die ja gerade dazu Position bezogen hat.

Jochen Motte

Wie sieht es im Bereich der Abschiebehaft aus? Ist damit zu rechnen, dass Menschen hier über lange Zeiträume einfach festgesetzt werden?

Günter Burkhardt

Die Abschiebehaft kann bis zu anderthalb Jahren verhängt werden, ohne dass die Betroffenen straffällig geworden sind – außer sich in Deutschland aufzuhalten. Das ist ein System, bei dem Amtsrichter nur eingeschränkte Kompetenz haben. Die dürfen prüfen, warum jemand in Abschiebehaft sitzt. Das heißt, ein Amtsrichter kann

nicht hingehen und sagen: »Das Asylverfahren lief schief. Der Anwalt hat Mist gebaut. Das Bundesamt hat eine Fehlentscheidung getroffen. Dieser Mensch sitzt zu Unrecht in der Haftanstalt«. Er kann nur eingeschränkt prüfen, ob der Mensch ausreisepflichtig ist. Er kann aber nicht als Richter auf das gesamte Verfahren Einfluss nehmen. Zwei Dinge, finde ich, sind ein Unding in einem Rechtsstaat. Erstens: Dass Richter so beschnitten werden in ihren Möglichkeiten. Zweitens: Dass eine Haft bis zu anderthalb Jahren verhängt werden kann. Zudem stellt sich die Frage, wie Beschwerden dokumentiert werden. In diesem Bereich hat »Pro-Asyl« erhebliche Probleme. Kinder und Minderjährige sitzen in Abschiebehaft. Da kommen die Berichte und die Anrufe von empörten Menschen und dann fragst du nach und sagst: »Wir hätten gern den Fall, wir hätten gern die Akte, wir hätten gern die Dokumentation«. In aller Regel kommen wir nicht an die Sachen ran. Hinterher ist die Dokumentation oft mangelhaft und damit fehlt uns die Grundlage, um genug politischen Druck entfalten können. Hunderte Jugendliche sitzen in Abschiebehaft und wir haben bisher keinen Fall wirklich von A–Z dokumentiert bekommen. Ich glaube, dass es auch eine Aufgabe von uns ist, gutwilligen Menschen, die in Behörden, in Verwaltungen, im Landtag oder auch in manchen Innenministerien sitzen, die Fälle so dokumentiert zu liefern, dass sie auch eine Grundlage für ihr Tun haben. Dieser unser Job wird zum Teil – aus meiner Sicht – nicht ausreichend von den Initiativgruppen der Kirchen gemacht.

Martin Breidert

Ich würde gerne zwei Punkte ergänzen. Unterstreichen möchte ich die schwierige Arbeit einer Organisation wie »Pro Asyl«. Da gab es etwa das Maulkorb-Urteil gegen Mitarbeiterinnen des Flüchtlingsrates in Thüringen, um nicht den Fall »Aussage gegen Aussage« zu haben. Die Mitarbeiterinnen hatten Missstände in einem Flüchtlingslager dokumentiert und beklagten dies in der Öffentlichkeit. Sie wurden dann wegen Verleumdung verurteilt. Ein ganz übler Fall.

Noch einmal zu Nordrhein-Westfalen und zur Abschiebehaft. Ich habe mit Studierenden Abschiebegefängnisse besucht im Zusammenhang mit Lehrveranstaltungen zum Thema »Menschenrechte«. Ein Haftleiter erklärte vor der Gruppe: »Ja, der Amtsrichter in Moers, der entscheidet immer ein bisschen sehr liberal. Vor Ablauf der drei Monate verlegen wir dann die Leute nach Büren. Der Amtsrichter in Paderborn entscheidet etwas strenger: der lässt die nicht gleich wieder frei.« Das heißt im Klartext nach unserem Verständnis: Hier unterläuft die Exekutive die Judikative. Oder nicht? Einer der Studierenden war bereit, zusammen mit mir eine eidesstattliche Erklärung abzugeben. Das hat dann auch den Haupttrichterrat beschäftigt, hier in Nordrhein-Westfalen. Da sagt man: »Das war mal in der Vergangenheit, aber im Augenblick ist das nicht mehr der Fall«. Aber uns wurde der Fall als gegenwärtige Praxis geschildert. Der Haftleiter hatte auch gar keine Mühe damit, der Studieren-

dennguppe das so treuherzig zu erzählen. So wird getrickt, um das schon üble Abschiebungsrecht noch zu verschärfen. In Büren gab es zum Beispiel einen Kongolosen, der abgeschoben werden sollte. Er war schwerst psychotisch und schon öfter in stationärer Behandlung, aber er wurde als reisefähig deklariert. Was dann zuhause mit ihm passiert, ob er im Kanaldeckel in Kinshasa verschwindet, interessiert keinen Menschen. Vier Tage vor der Abschiebung, die Flugzeiten standen fest, gelang es, mit Hilfe der Medien und der Bundesärztekammer die Sache zu stoppen. Hilfe erhielt er vom Richter in Paderborn, der diesen Schwerstpsychotischen in die Psychiatrie einweisen ließ und ein Betreuungsverhältnis bestellte. Aber das war erst möglich, nachdem ich dem Amtsarzt – ich komme selbst aus einer Arztfamilie und weiß, wie sehr Derartiges Ärzte berührt – schriftlich mit einer Strafanzeige wegen unterlassener Hilfeleistung gedroht hatte.

Bernhard von Grünberg

Im Innenministerium ist natürlich eine Fülle von Juristen beteiligt. Diese Juristen meinen vielleicht, dass Recht eben nur aus Paragraphen und Richtlinien erwächst. Das ist ein System, das sehr ineinander verwoben ist. Dieses Thema ist nicht gerade das Spitzenthema des Innenministers. Auch deshalb, weil er aufgrund der angesprochenen Zwänge wahrscheinlich nur wenig Handlungsmöglichkeiten hat. Aber wir haben natürlich in Nordrhein-Westfalen die Petitionsmöglichkeit und die Härtefall-Kommission. Die ist allerdings, obwohl sehr gut besetzt, auch nicht besonders gut angesehen. Aber immerhin ein Drittel der Fälle führt denn doch zu positiven Ergebnissen. Allerdings sind deren Positionen natürlich nicht bindend für irgendwelche Behörden. Im Gegenteil: Ich streite mich gerade darum, dass zumindest die Ausländerämter verpflichtet sind, abweichende Positionen der Härtefall-Kommission auch mitzuteilen.

Vielleicht lassen Sie mich noch einige Sätze zu der Frage »Haftbedingungen in Hafthäusern« sagen. Ich war gerade in der Frauenhaftanstalt in Neuss. Jugendliche zwischen sechzehn und achtzehn leben in diesen Haftanstalten mit Erwachsenen zusammen. Wir haben sonst Jugendhaftanstalten, aber nicht im Abschiebungsbereich. In der Frauenhaftanstalt soll es angeblich so sein, dass neunzig Prozent Zwangsprostituierte sind, in ihrer Mehrheit aus Afrika und Russland. Da stellt sich immer wieder die Frage: Wohin können diese Menschen abgeschoben werden? In ein Land, das sich zur Aufnahme bereit erklärt. Das ist oft Nigeria, weil es nämlich pro Abschiebungsbestätigung etwa 500 Mark auf die Hand gibt für die Botschaft. Und viele Botschaften leben davon, dass sie auch entsprechende Einnahmen in der Bundesrepublik haben. Die Frauen werden abgeschoben in die Hauptstadt – es gibt immer nur Kostenerstattung bis zur Hauptstadt – und nicht etwa in die Heimatgemeinde. Und an den Flughäfen stehen dann oft die Zuhälter, die dann sofort die Rückführung in die Bundesrepublik Deutschland oder in ein ähnliches Land organi-

sieren. Für mich ist es absolut rätselhaft, warum wir nicht intensiver gegen die Hintermänner dieser Art Frauenhandel vorgehen, zumal das Zeugenschutzprogramm, was wir theoretisch haben, hier nicht greift. Es steht trotz der Zusagen immer wieder die Abschiebung im Vordergrund und das provoziert die Schweigsamkeit der Frauen.

Martin Breidert

De facto entscheidet die Härtefall-Kommission nach der Vorlage der jeweiligen Ausländerbehörde. Ich habe inzwischen viele negative Erfahrungen gemacht. Das Problem hat sich längst verschoben. Das Problem, vor dem wir heute stehen, das sind die vielen, vielen Illegalen. Dieser Sache müssen wir ins Auge sehen. Mir ist vor gar nicht langer Zeit Folgendes passiert: Am Rosenmontag, abends um zehn Uhr schellt an der Pfarrhaustür in Schöller ein schwerstpsychotischer Kongolese. Wir nehmen ihn auf. Allerdings können wir die Nacht nicht so ohne weiteres mit ihm verbringen. Also rufe ich bei der Evangelischen Stiftung Tannenhof an, dem Fachkrankenhaus für Psychiatrie in Remscheid-Lüttringhausen. Der diensthabende Arzt sagt: »Nein, den können und dürfen wir nicht aufnehmen. Wir machen uns strafbar.« Ich sage dem Arzt, dass ich ihm ein Rechtsgutachten zuschicke. Der Grund liegt dann allerdings im finanziellen Bereich! Die Verwaltung hat eine Anweisung gegeben: Illegale werden nicht behandelt, werden nicht aufgenommen. Das ist der Hintergrund. Da schiebt man juristische Gründe vor und das ist das Schlimmste. Wir haben also eine schreckliche Nacht verbracht mit diesem schwerstpsychotischen Mann, meine Frau und ich. Vorher war der Mann in Holland gewesen: Ich habe dann am nächsten Tag holländische Flüchtlingsorganisationen angerufen, psychiatrische Kliniken in Holland, den sozialpsychiatrischen Dienst hier in Wuppertal. Mein Hausarzt, der schon oft geholfen hat, sagte: »Sie bleiben an dem Mann hängen!« Zum Schluss habe ich, gegen meine Überzeugung, diesen Mann, den ich – wie schon erwähnt – aus dem Gefängnis in Büren freigekämpft hatte, der Polizei in Wuppertal übergeben. Das war die Situation, und da hat die Stiftung Tannenhof das ihre dazu beigetragen, eine Einrichtung der Diakonie.

Fragen aus dem Publikum

Eine Teilnehmerin:

Zu den Ausführungen von Martin Breidert möchte ich die Stiftung Tannenhof betreffend etwas ergänzen. Wir – Mitglieder der Johanneskirche in der Südstadt Elberfeld – betreuten eine Familie im Kirchenasyl. Die Eltern der vierköpfigen Familie waren sehr stark suizidgefährdet. Und wir standen in Verbindung mit der Stiftung Tannenhof. Der zuständige Arzt sagte: »Die Leute müssen eingewiesen werden, weil sonst irgend etwas passieren kann«. Wir sagten, dass sie im Kirchenasyl sind. Wir lieferten Vater und Mutter ein. Sie sind dann sechs Wochen in Tannenhof geblieben. Wir

haben von vornherein gesagt: »Wir haben kein Geld. Wir haben auch niemanden, der die Kosten trägt. Die Familie ist illegal hier. Wir können nichts bezahlen«. Jetzt, drei Jahre später, bin ich die Hauptangeklagte in einem Verfahren. Kläger ist die Stiftung Tannenhof. Ich soll 33.000 Mark bezahlen, denn ich habe diese Familie dahingebracht. Ich bin angeklagt, damit ich nämlich um Gottes Willen keine Zeugenaussage machen kann. Immerhin habe ich von vornherein gesagt, ich habe kein Geld. Wir haben uns dann mit dem Pfarrer in Tannenhof in Verbindung gesetzt. Uns wurde gesagt, dass wir die Diakonie falsch verstanden hätten. Man kann nur den Menschen helfen, wenn man selber Geld hat. Der Samariter, der den Verletzten aufgenommen hat und zu dem Wirt brachte, gab dem Wirt Geld. Nur in dem Fall darf man Hilfe leisten, das habe ich schriftlich. Und jetzt bin ich angeklagt beim Landgericht in Wuppertal, und ich soll die 33.000 Mark für die Familie bezahlen. Und im Anschluss daran ist der Flüchtling von Martin Breidert ebenfalls abgelehnt worden. Tannenhof sieht sich nicht mehr in der Lage, Asylsuchende zu behandeln. Das nur mal nebenbei. So was geschieht auf christlichem Boden.

Günter Wissmann

Ich unterrichte als Pfarrer an Berufsschulen in Solingen. Ich komme von Solingen nach Wuppertal, um zu erfahren, dass es auch hier Kältestuben gibt. Gehofft habe ich auf Wärmestuben. Ich bin empört, dass so getan wird, als sei die hohe Ausländerfeindlichkeit in der Bundesrepublik und der institutionalisierte Rassismus bereits Status quo bei uns. Wenn wir das tun, glaube ich, wächst diese Bewegung an. Ich möchte mir und uns allen deutlich machen, dass auch wir eine sehr gefährliche Sprachregelung untereinander pflegen. Seit wenigen Wochen hat die Solinger Morgenpost für den Begriff »Asylbewerber« immerhin einen neuen gefunden, für den ich jahrelang plädiert habe, nämlich »Asylsuchende«. Das ändert ein wenig in unserem Bewusstsein: Das Wort »Asylbewerber« suggeriert, dass Asyl ein Recht sei, für das man sich bewerben muss und nicht etwa ein Grundrecht, das allen Menschen gehört. Mit der Wortwahl »Asylbewerber« spielen wir dem Zuwanderungsgesetz in die Hände, das aus meiner Sicht ein rein utilitaristisch formuliertes Gesetz ist. Und wenn ich dann höre, dass eine Abschiebung mit 500 Mark Belohnung vergolten wird, dann kommen mir doch die 500 Reichsmark in den Sinn. Merken wir nichts?

Bernhard von Grünberg

Eine der ganz ärgerlichen Geschichten ist, dass es immer noch einen § 72 gibt, der Behörden und auch Ärzte verpflichtet, bei Kenntnisnahme von Illegalität diese zur Anzeige zu bringen. Das ist natürlich absurd in einer Situation, in der wir Hunderttausende von Illegalen auch in Nordrhein-Westfalen haben und wo wir es eigentlich nicht ertragen können, dass solche Menschen einfach in den Schatten gestellt werden und keiner ernsthaft für sie etwas tun will. Das gilt vor allen Dingen in Krank-

heitssituationen und in der Frage der Kindererziehung. Hier kollidiert die Frage nach der Verpflichtung zur ärztlichen Hilfe mit der Pflicht zur Anzeige. Dasselbe gilt für die Frage der Kindererziehung. Ich kann immer nur appellieren, dass diese Vorschriften abgeschafft oder abgemildert werden. Ich kann nur jedem raten – auch den Kirchen – Netzwerke aufzubauen mit Menschen, die in der Praxis helfen. Das haben wir in Bonn getan. Was die Frage der Kostenträgerschaft betrifft, so kann ich jedenfalls nicht erkennen, dass Sie, wenn Sie sich nicht selbst konkret zur Kostenübernahme verpflichtet haben, in irgendeiner Weise regresspflichtig gemacht werden können. Es kommt ja immer wieder vor, dass irgendwelche Menschen in Krankenhäusern behandelt werden, und dass die Krankenhäuser dann auf den Kosten sitzen bleiben. Manchmal bezahlt die Sozialhilfe, manchmal nicht. Selbstverständlich müssen Krankenhäuser im Rahmen ihrer hippokratischen Verpflichtung helfen. Sie können nicht sagen: »Ich helfe einfach nicht«.

Manfred Stübecke

Ich bin Pfarrer und Flüchtlingsbeauftragter im Nebenamt. Ich habe Veranstaltungen wie die heute Mittag häufiger erlebt und bin eigentlich gar nicht mehr erstaunt. Auf dem Podium erlebe ich im Grunde völlige Einigkeit. Klagelieder werden allenthalben angestimmt und es verändert sich nichts. Eigentlich fühlt sich niemand verantwortlich. Das macht mich besonders betroffen. Ich möchte Bernhard von Grünberg persönlich ansprechen. Sie hatten gerade Ihrer Hoffnung Ausdruck verliehen, dass sich die Kirchen stärker einmischen, dass wir uns als Kirchenvertreter an dieser Stelle engagieren. Die Geschichte über die Stiftung Tannenhof kann ich zwar nicht bestätigen. Ich kann aber bestätigen, dass auch gegen meine Frau und mich staatsanwaltlich ermittelt wurde, nachdem wir ein Kirchenasyl in unserer Gemeinde durchgeführt hatten. Das Verfahren wurde niedergeschlagen, aber immerhin wird hier deutlich, dass es uns auch nicht so einfach gemacht wird. Aber mich erschüttert, dass wir nach vielen Jahren der Klagelieder keinerlei Veränderung erleben. Und schade, dass wir heute nur einen Parteienvertreter dabei haben. Ich erinnere etwa an Carlo Schmid, der als einer der Väter des Grundgesetzes zur Generosität mahnte und ermutigte, gerade Flüchtlingen und Asylsuchenden gegenüber. Ich wünschte mir, dass gerade auch durch die Parteien, durch die verantwortlichen Politiker, dieses wieder stärker in den Blick genommen würde.

Gulu Mulu

Ich wollte uns die Frage stellen, ob es wirklich normal ist, in einem sogenannten demokratischen Land noch von institutioneller Gewalt zu sprechen, insbesondere gegen Asylsuchende oder gegen Ausländer. Institutionelle Gewalt in einem Land, von dem man denkt und hofft, dass die Menschen dort die Macht haben und nicht die Behörden. Ist es wirklich so schwierig für diese Bevölkerung, etwas zu unter-

nehmen gegen diese institutionelle Gewalt? Oder geht es eher darum, dass die Leute, denen dieses Thema bewusst ist, keine Mehrheit in diesem Land – aber auch in Europa – haben. Sind die Leute nicht mit diesem Thema befasst? Ist es wirklich schwierig, etwas zu unternehmen, um diese negativen Gesetze zu ändern?

Bernhard von Grünberg

Politik ist erst einmal ein Reflex der Gesellschaft. Wenn man die Erkenntnisse hat, die ich habe, besteht natürlich auch eine Verpflichtung, sich intensiv einzumischen, auf die Gesellschaft einzuwirken, damit die Dinge wirklich verbessert werden. Das Zuwanderungsgesetz hat ja zum Teil Verbesserungen gebracht. Ich hätte es schöner gefunden, wenn wesentlichere Dinge da auch drin gestanden hätten. Hier muss jeder Einzelne versuchen, an der Stelle, an der er steht, für seine Meinung einzutreten. Das ist manchmal nicht so ganz einfach. Ich will mich aber vor Verantwortung auch nicht drücken in diesem Bereich.

Günter Burkhardt

Wir manövrieren uns in eine Situation der scheinbaren Ohnmacht oder in eine Selbstgefälligkeit des Jammerns. Es ist keineswegs so, dass wir in den letzten Jahren nichts erreicht hätten – wenn auch in kleinen Schritten. Das Zuwanderungsgesetz verteidige ich nicht. Ich habe eine grundsätzlich skeptische Einstellung, aber es gibt zwei Punkte, wo wir als »Asylszene« etwas erreicht haben. Das eine ist die Frage der nichtstaatlichen und geschlechtsspezifischen Verfolgung. Das wird geregelt. Das ist ein wichtiger Punkt. Bisher gab es ja gar keinen rechtlichen Spielraum, dass Leute mit einem negativen Entscheid hier bleiben konnten. Wenn das Gesetz kommt, gibt es diesen rechtlichen Spielraum wieder. Wieder heißt in dem Fall, dass wir wieder auf dem Stand von 1989 sind. Damals galt das alte Ausländergesetz. Damals durfte man Einzelfälle an die Behörde herantragen und es gab die Chance auf eine Aufenthaltserlaubnis. Ich hatte damals in Mainz noch Kampagnen organisiert und Unterschriftenaktionen für einen Menschen, der nach 18 Jahren ausgewiesen werden sollte. Der öffentliche Druck war so groß – die betreffende Person lebt heute noch da. Das ist auch künftig wieder möglich. Die Politiker haben Sprechstunden. Die wollen Wählerstimmen. Wir müssen aus einem Kreis der Überzeugten rauskommen und in Kontakt mit der Bevölkerung kommen. Wir müssen in der Öffentlichkeit stärker Position beziehen. Wenn wir spüren, dass das Thema Rassismus im Wahlkampf genutzt werden soll, bitte schön, dann brauchen wir Anzeigen in Tageszeitungen, dann brauchen wir breite Bündnisse vor Ort, Mahnwachen vor Parteizentralen, dann müssen wir den Leuten auf die Pelle rücken. Die Chancen stehen schlecht, aber wer nicht kämpft, hat schon verloren.

Kehinde Awodumila-Haefs

Ich kenne die Geschichte einer Frau, die hier in Wuppertal einen Verlobten hatte, den sie besuchte, um mit ihm in einen Gottesdienst zu gehen. Dafür (aufgrund des nicht genehmigten Verlassens des Bezirks, in dem sie gemeldet ist) hat sie eine Strafe von 225 Euro bekommen. Sie bekam keine Sozialhilfe. Sie durfte nicht nach Wuppertal kommen. Hier ist das Dokument. Wieso können Leute, die keine Sozialhilfe bekommen, eine so hohe Strafe erhalten? Kann das Gesetz nicht besser überlegt werden? Und warum dürfen die Leute für Ihren Lebensunterhalt nicht arbeiten?

Martin Breidert

Zu der Frage, wie in einer Demokratie solch institutioneller Rassismus blühen kann, möchte ich kurz etwas sagen. Es gibt eine Volkspartei, die sagt: »Rechts von uns darf es nichts geben«. Das ist die CSU. Wir haben gehört, dass die Landesinnenministerkonferenz nur einvernehmlich handeln kann und das führt dazu, dass die Ausführungsbestimmung und die Anwendung des Gesetzes so erfolgt, wie es jene Volkspartei möchte, für die es rechts von ihr nichts geben darf. Das führt indirekt dazu, dass die Neonazis in diesem Lande, ohne dass sie in irgendeinem Parlament vertreten sind, wunderbar bei uns mitregieren und Einfluss nehmen. Das ist das Fatale in unserem Lande, dass Rechts-Außen zwar in den Parlamenten und Regierungen nicht präsent ist, aber de facto doch die Feder mitführt.

Michael Wiechers

Dies ist das klassische Beweisstück für die Abwehrhaltung, die in diesen Gesetzen manifestiert ist. Der Ausländer, dessen Aufenthalt beschränkt ist, hat Riesensprobleme, aus dieser Beschränkung herauszukommen. Die Ausländerbehörde kann einem Ausländer – das ist Ermessenssache und in vielen Behörden auch Willkür – die Erlaubnis erteilen, den Aufenthaltsbereich zu verlassen. Allerdings müssen zwingende Gründe es erfordern, ein dringendes öffentliches Interesse bestehen oder die Ablehnung muss eine unbillige Härte bedeuten. Das ist hochgradig juristischer Schwachsinn. Der Mensch muss also schon seinen Kopf unter dem Arm haben, der nur in Wuppertal angenäht werden kann.

Ich will jetzt hier eher die Verwaltungspraxis kommentieren. Wenn der Ausländer mit der Begründung: »Ich möchte den Gottesdienst in Wuppertal besuchen« bei der Behörde vorspricht und die Erlaubnis beantragt, kann er bei Ablehnung des Gesuchs zum Verwaltungsgericht gehen und formlos, fristlos, fruchtlos versuchen, das einzuklagen.

Jochen Motte

Das Forum Menschenrechte, dem die VEM und »Pro Asyl« angehören, hat im Vorlauf zur Bundestagswahl und den dann folgenden Koalitionsvereinbarungen einen

umfassenden Katalog zu allen Fragen der Menschenrechte, innen wie außen, verabschiedet. Wir werden nächste Woche im Menschenrechtsausschuss im Bundestag mit den Abgeordneten versuchen, eben genau die Fragen zu diskutieren, die hier heute zur Debatte standen.

Ich danke allen an der Podiumsdiskussion Beteiligten für ihren Beitrag.

II

Vorträge der Ringvorlesung

Gerechter Krieg gegen Terror und Gewalt?

Eine rechtsethische Argumentationsfigur am Beispiel des Afghanistan-Krieges¹

MARTIN BREIDERT

Das Thema meines Vortrages ist mit einem Fragezeichen versehen. Ich will einleitend fragen, wieweit Krieg als notwendiges Mittel der Politik verstanden wird (1). Sodann möchte ich einige biblische Aspekte zu Gewalt und Krieg darlegen (2). Schwerpunkt meiner Ausführungen wird die traditionelle Lehre vom gerechten Krieg sein (3), wobei ich mir dessen bewusst bin, dass diese Bezeichnung sehr problematisch ist. Diese Lehre vom sogenannten gerechten Krieg möchte ich in Beziehung setzen zum Afghanistan-Krieg (4). Der letzte Teil wird sich mit Fragen des Völkerrechts befassen (5).

1 Krieg als notwendiges Mittel der Politik?

Gewalt, Terror und Krieg sind in aller Munde. Psychologie und Soziologie der Gewalt sind gut erforscht. Bücher zu diesem Thema haben Konjunktur, etwa das Buch des Göttinger Soziologen Wolfgang Sofsky: »Zeiten des Schreckens. Amok, Terror, Krieg«, das in diesem Jahr erschienen ist und bereits seine zweite Auflage erlebte.² Wir werden darin belehrt, dass es mit einer vermeintlichen zivilisatorischen Evolution nichts auf sich habe, wir vielmehr mit einer anthropologischen Konstante des Destruktiven zu rechnen hätten.

Diese Erkenntnis ist so aufregend neu nicht. Der Krieg ist der Vater aller Dinge, meinte bereits Heraklit. Und Immanuel Kant hat die berühmte These vom radikalen

1 Vortrag am 7.5.2002 an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal im Rahmen der Ringvorlesung »Gewalt erkennen – Gewalt überwinden«.

2 *Wolfgang Sofsky, Zeiten des Schreckens. Amok, Terror, Krieg*, Frankfurt a.M. 2002; vgl. *Hans Werner Bierhoff/Ulrich Wagner* (Hg.), *Aggression und Gewalt. Phänomene, Ursachen und Interventionen*, Stuttgart u.a. 1998.

Bösen in der menschlichen Natur vertreten.³ Seine reife Aufklärungsphilosophie hatte längst einen naiven Optimismus überwunden. Es macht den Reiz von Kants Philosophie aus, dass er, der Königsberger Kosmopolit, ungeachtet solch negativer anthropologischer Voraussetzungen zukunftsweisende Vorschläge macht, um das Zusammenleben der Menschen und Völker erträglich und lebensdienlich zu gestalten. Er hat bereits einen Völkerbund mit juristischen Regeln vor Augen. Auf Kant werde ich am Schluss meines Vortrags zurückkommen.

Für den großen preußischen Strategen Carl von Clausewitz dagegen ist der Krieg die »fortgesetzte Staatspolitik mit anderen Mitteln« bzw. die »Fortsetzung des politischen Verkehrs mit Einmischung anderer Mittel.«⁴

Im Jahre 1948 hat der Ökumenische Rat der Kirchen unter dem Eindruck des Zweiten Weltkrieges und nach dem Schrecken der von den USA auf Hiroshima und Nagasaki abgeworfenen Atombomben bei seiner Gründung proklamiert: »Krieg soll nach Gottes Willen nicht sein.«⁵ Eine wichtige Kraft der frühen Ökumenischen Bewegung war der »Weltbund für Freundschaftsarbeit der Kirchen«, der zu Beginn des Ersten Weltkrieges gegründet wurde. Der Weltbund trat nach dem Ende des Ersten Weltkrieges nachhaltig für die Einrichtung eines internationalen Schiedsgerichtshofes oder Weltgerichtshofes im Rahmen des Völkerbundes ein, um »die Gerechtigkeit unter allen Völkern zur Herrschaft zu führen.«⁶ Dieser Weltbund der Kirchen forderte völkerrechtliche Einrichtungen, die inzwischen etabliert worden sind oder um deren Errichtung auch heute gerungen wird, jetzt nicht mehr nur von kirchlicher Seite, sondern von weltweit agierenden Nichtregierungsorganisationen. Dietrich Bonhoeffer hielt 1934 in seiner Funktion als Jugendsekretär des Weltbundes für Freundschaftsarbeit der Kirchen während einer internationalen Kirchenkonferenz auf der dänischen Insel Fanö eine Aufsehen erregende Bibelarbeit, bei der er folgende Grundauffassungen vertrat:

1. Krieg in jeder Form, insbesondere in seinen »modernen« Gestalten, endet in Sinnlosigkeit und kann nicht bewahren, was geschützt werden soll.

2. Weil aber die menschliche Gewaltfähigkeit niemals endgültig überwunden werden kann, bedarf es der Autorität der staatlichen Herrschaft, rechtswidriger

3 *Immanuel Kant*, Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, 1793, AA, Bd. VI, Erstes Stück »Von der Einwohnung des Bösen Prinzips neben dem guten; d.i. vom radikalen Bösen in der menschlichen Natur«.

4 *Carl von Clausewitz*, Vom Kriege (1832–1834), Frankfurt 1981, 674.

5 Zit. in: *Viggo Mortensen* (Hg.), Krieg, Konfession, Konziliarität. Was heißt »gerechter Krieg« in CA XVI heute?, Hannover 1993; vgl. *Wilhelm Hüffmeier* (Hg.), Evangelische Texte zur ethischen Urteilsfindung (Leuenberger Texte 3), Frankfurt 1997.

6 Zit. in: *Wolfgang Lienemann*, Frieden, Bensheimer Hefte 92, Göttingen 2000, 136.

Gewalt entgegenzutreten. Christen haben die Pflicht, dem Staat in dieser Aufgabe zu dienen.⁷ Bonhoeffer nimmt mit seiner Erklärung von Fanö im Grunde die Position der Fünften These der Barmer Theologischen Erklärung auf und überträgt sie ins Völkerrecht. Diese These lautet: »Die Schrift sagt uns, dass der Staat nach göttlicher Anordnung die Aufgabe hat, in der noch nicht erlösten Welt, in der auch die Kirche steht, nach dem Maß menschlicher Einsicht und menschlichen Vermögens unter Androhung und Ausübung von Gewalt für Recht und Frieden zu sorgen.«⁸ Bonhoeffer hat die Barmer Erklärung immer mitgetragen. Denn er vertrat keinen abstrakten, prinzipiellen Pazifismus, sondern eine christologisch bestimmte Friedensethik, um deren konkreter Ausrichtung willen er sogar bereit war, zum Attentäter zu werden.

Der apodiktische Satz »Krieg soll nach Gottes Willen nicht sein« hat merkwürdigerweise gerade nach Auflösung der Ost-West-Blöcke scheinbar seine Plausibilität eingebüßt. Über humanitäre Einsätze der Bundeswehr in Kambodscha und Somalia wurden die Deutschen schrittweise an den Gedanken gewöhnt, dass Verantwortung in der einen Welt zu übernehmen heißen soll, bereit zu sein Kriege zu führen. Nicht erst nach den Terroranschlägen auf das World Trade Centre erfährt das politische Denken und Handeln eine Remilitarisierung, die sich seit dem 11. September 2001 nur beschleunigt hat. Die Konflikte in Bosnien und im Kosovo schießen Kriege in Europa wieder möglich und um der Gerechtigkeit willen notwendig zu machen.

Noch während des Kosovo-Krieges hat die NATO zum 50. Jahrestag ihres Bestehens im Frühjahr 1999 die Funktion des Bündnisses von ihrer reinen Verteidigungsaufgabe hin zu einem neuen strategischen Konzept erweitert. »Die Sicherheit des Bündnisses«, so heißt es in dem Konzept, müsse auch »den globalen Kontext berücksichtigen. Sicherheitsinteressen des Bündnisses können von anderen Risiken umfassender Natur berührt werden, einschließlich Akte des Terrorismus, der Sabotage und des organisierten Verbrechens sowie der Unterbrechung der Zufuhr lebenswichtiger Ressourcen. Die unkontrollierte Bewegung einer großen Zahl von Menschen, insbesondere als Folge bewaffneter Konflikte kann ebenfalls Probleme für die Sicherheit und Stabilität des Bündnisses aufwerfen.«⁹ In der

7 *Martin Heimbucher*, *Christusfriede – Weltfrieden*. Dietrich Bonhoeffers kirchlicher und politischer Kampf gegen den Krieg Hitlers, Göttingen 1997, 113–166.

8 *Wilhelm Hüffmeier* (Hg.), *Für Recht und Frieden sorgen*. Auftrag der Kirche und Aufgabe des Staates nach Barmen V. Theologisches Votum der EKU, Gütersloh 1986.

9 Zit. in: *Herbert Bötcher/Markus Wissen*, *Globalisierung und Gewalt*. Politische und theologische Reflexionen, Vorlage des Ökumenischen Netzes Rhein-Mosel-Saar für eine Konsultation der Kirchenleitung der Evangelischen Kirche im Rheinland am 5./6. Juli 2002 in Bendorf, 7f.

neuen NATO-Doktrin heißt es also ausdrücklich, dass zu den Aufgaben der nordatlantischen Allianz auch der Kampf gegen Terror und die Sicherstellung der Energie-Ressourcen gehöre. Darüber hinaus hatte bereits vor zwei Jahren der US-amerikanische Energieminister die Region um das Kaspische Meer zu einer Region besonderen strategischen Interesses der USA erklärt.¹⁰ Mit dieser Neukonzeption wurde die Zielsetzung der Nato grundlegend verändert, merkwürdigerweise hat das Bundesverfassungsgericht trotzdem die Notwendigkeit verneint, dass der Bundestag einer solchen Änderung hätte zustimmen müssen.

Mit dieser Neukonzeption geht einher eine systematische Schwächung der Vereinten Nationen. Der Kosovo-Krieg und der Mazedonien-Einsatz wurden ebenso wie der militärische Einsatz in Kabul nicht mehr von der UNO verantwortet, sondern als NATO-Einsätze etabliert. Auch die Soldaten der Bundeswehr, die in Afghanistan im Einsatz sind, tragen keine Blauhelme.¹¹

Wilfried Härle hat in seinem Beitrag zur Lehre vom gerechten Krieg fälschlicherweise vom Blauhelmeinsatz der Bundeswehr im Kosovo geschrieben.¹² Es ist bezeichnend, dass sowohl Härle als auch das Lektorat der Zeitschrift diesen Fehler nicht bemerkten. Was Härle unterließ, wird vielen im Lande passieren, nämlich eine

10 Hearing im US-Repräsentantenhaus am 12.2.1998 (House of Representatives, Subcommittee on Asia and the Pacific, Committee on International Relations, Washington, DC – HEARING ON U.S. INTERESTS IN THE CENTRAL ASIAN REPUBLICS; www.doe.gov): »Die erklärten Ziele der US-Politik bezüglich der Energie-Ressourcen in Zentralasien sind: Förderung der Unabhängigkeit der Staaten in der Region und ihrer Bindungen an den Westen; Durchbrechen des Russland-Monopols über die Gas- und Öl-Transportrouten; Entwicklung der westlichen Energiesicherheit durch Mehrung von Energielieferanten; Ermutigung des Baus von Ost-West-Pipelines, die den Iran nicht überqueren und einen gefährlichen Einfluss des Iran auf die Volkswirtschaften in Zentralasien verhindern. Die Vereinigten Staaten versuchen zu verhindern, dass irgendein Land die Kontrolle über die gesamte Region gewinnt. Zentralasien bietet neue Investitionsgelegenheiten für ein breites Spektrum amerikanischer Konzerne. Es ist wesentlich, dass die US-Politiker den Einsatz, um den es in Zentralasien geht, verstehen, weil wir eine Politik aufbauen wollen, die den Interessen der Vereinigten Staaten und dem US-Business dient.«

11 Ich habe eine diesbezügliche Anfrage an das Bundesaußenministerium und an das Bundesverteidigungsministerium gestellt. Man war auf meine Frage kaum vorbereitet, und sie wird von den deutschen Medien kaum gestellt. Die Stationierung der Bundeswehrsoldaten in Kabul basiert völkerrechtlich (und versicherungstechnisch) auf einem Abkommen Berlins mit London.

12 *Wilfried Härle*, Wenn Gewalt ethisch geboten ist. Das Vorgehen der USA und die christliche Vorstellung vom »gerechten Frieden«, *zeitzeichen* 2 (2002), 30–33, 30.

Verschiebung der Wahrnehmung. NATO-Einsätze werden unter der Hand so ausgegeben und in der Öffentlichkeit so verstanden, als handele es sich um UNO-Friedenseinsätze. Völkerrechtlich macht das aber einen großen Unterschied. Zwar haben die USA nach dem 11. September 2001 ihre Milliarden Rückstände an die UN beglichen. Das hat aber nichts an dem geändert, was man in den Medien rücksichtsvoll »Unilateralismus« nennt und worunter die einseitige Durchsetzung der politischen Interessen der USA zu verstehen ist.

2 Biblische Aspekte zu Krieg und Gewalt

Frank Crüsemann hat mit Deutlichkeit klargestellt, dass das Alte Testament den Begriff des heiligen Krieges nicht kennt,¹³ dass dieser vielmehr ein Konstrukt ist, das Gerhard von Rad aufgebaut hat.¹⁴ Wo im Alten Testament von Kriegen berichtet wird, kämpft nicht Israel für seinen Gott, sondern Gott selbst kämpft für sein Volk. Einen Kreuzzugsgedanken finden wir im Alten Testament nicht. Bei den meisten Texten wird in historischer Sicht angenommen, dass sie erst auf die Vergangenheit zurückblickend in der Zeit des Exils oder danach entstanden sind. Sie können kaum als historische Quellen für tatsächlich geführte Kriege in Betracht gezogen werden. Die Texte der JHWH-Kriege sind entstanden, als Israel überhaupt keine staatliche Eigenständigkeit mehr kannte. Es war gar nicht mehr in der Lage, irgendeine Gewalt auf politischem Gebiet auszuüben. Die kriegerisch anmutenden Texte sollten den ohnmächtigen Diasporagemeinden dazu dienen, getrost in die Gegenwart und Zukunft zu blicken. Der Gott, der Israel und seinen Vorfahren in der Vergangenheit geholfen hat, würde seinem Volk auch in der Gegenwart und Zukunft, möglicherweise erst in der Endzeit wiederum zur Seite stehen.¹⁵

Gerade wenn von blutrünstigen Kriegen berichtet wird, ist es nicht menschliche Initiative, die beschworen wird, sondern Gottes Initiative. In heilsamer Vorzeit hat Gott für sein Volk Kriege geführt, aber gerade deshalb sollen die Israeliten jetzt nicht eigenmächtig handeln, lautet die Botschaft.

Kriege gehörten im Alten Orient zu den Realitäten des Lebens. Und da alles Leben in einem sakralen Bezug gesehen wurde, so natürlich auch der Krieg (Dtn 20,23). Von einer pazifistischen Ächtung des Krieges finden wir im Alten Testament wahrhaftig nichts. Von einer Verherrlichung des Krieges und seiner Feldherren erst

13 *Frank Crüsemann*, Religion und Gewalt in der Bibel (in diesem Symposium-Band, S. 19).

14 *Gerhard von Rad*, Der heilige Krieg im Alten Israel, Zürich 1951.

15 *Peter Gerlitz/J. Alberto Soggin/Harald Hegermann/Heinz-Horst Schrey*, Art. Krieg, TRE 20, 10–55 (19–23).

recht nichts.¹⁶ Die Erzählung von David und Goliath (1Sam 17) sagt gerade, dass Gott nicht mit den stärkeren Batallionen ist, sondern den Schwachen und Unterdrückten hilft.

Geht das Alte Testament von der Realität von Kriegen aus, so sind Israels Kriegsgesetze wirklich nicht martialisch, sondern haben die Tendenz, die Grausamkeiten eines Krieges einzudämmen.

In Dtn 20,5–12 heißt es z.B.: »Dann sollen die Listenführer zum Kriegsvolk sagen: Ist unter euch einer, der ein neues Haus gebaut und noch nicht eingeweiht hat? Er trete weg und kehre zu seinem Haus zurück, damit er nicht im Kampfe fällt und ein anderer es einweiht. Ist unter euch einer, der einen Weinberg angelegt und noch nicht die erste Lese gehalten hat? Er trete weg und kehre nach Hause zurück, damit er nicht im Kampfe fällt und ein anderer die erste Lese hält. Ist unter euch einer, der sich mit einer Frau verlobt und sie noch nicht geheiratet hat? Er trete weg und kehre nach Hause zurück, damit er nicht im Kampfe fällt und ein anderer seine Frau heiratet. Außerdem sollen die Listenführer zum Kriegsvolk sagen: Ist unter euch einer, der sich fürchtet und keinen Mut hat? Er trete weg und kehre nach Hause zurück, damit nicht auch noch seinen Brüdern der Mut genommen wird. Und wenn die Listenführer damit zu Ende sind, dies dem Kriegsvolk zu sagen, sollen sie Truppenführer ernennen und ihnen das Kommando über das Kriegsvolk übertragen. Wenn du vor eine Stadt ziehst, um sie anzugreifen, dann sollst du ihr zunächst eine friedliche Einigung vorschlagen. Nimmt sie die friedliche Einigung an und öffnet dir die Tore, dann soll die gesamte Bevölkerung, die du dort vorfindest, zum Frondienst verpflichtet und dir untertan sein. Lehnt sie eine friedliche Einigung mit dir ab und will sich mit dir im Kampf messen, dann darfst du sie belagern.«¹⁷

Im Alten Testament finden wir nicht nur Anweisungen zur Kriegführung, sondern auch prophetische Kritik der Gewalt. Bereits im 8. Jahrhundert v.Chr. hat der Prophet Amos Kriegsverbrechen gegeißelt. So etwa klagt er die Ammoniter an, weil sie sich ethnischer Säuberungen schuldig machten, indem sie schwangere Frauen in Gilead, im östlichen Teil Israels, aufschlitzten (1,13). Der Prophet klagt die Moabiter an, dass sie die Gebeine des Königs von Edom zu Asche verbrannt hätten (2,1 ff). Sie haben ihrem Feind nicht einmal ermöglicht, was die Pietät geboten hätte, nämlich eine würdige Bestattung. Dass Israels Propheten Unheilsworte über andere Völker aussprachen, die sich am Volk Gottes vergriffen hatten, finden wir oft im Alten Testament. Etwas Neues ist es, dass Unheil über die Moabiter ausgesprochen wird, weil dieses Nachbarvolk einem anderen Volk außerhalb Israels Gewalt antat. Hier

16 Eine solche Verherrlichung des Krieges ist z.B. Ernst Jünger vorbehalten geblieben, dem die Deutsche Post 1995 zum hundertsten Geburtstag eine Briefmarke widmete.

17 Einheitsübersetzung.

wird zum ersten Mal in nuce etwas wie ein Völkerrecht erkennbar. Es gibt ethische Normen, die auch jenseits des Volkes Gottes für alle Völker Geltung beanspruchen. Die Propheten haben den Krieg Jahwes sogar oft umgekehrt gesehen: Jahwe bedient sich anderer Völker, um sein eigenes Volk zu strafen.

Ungeachtet aller Gewaltdarstellungen hat das Alte Testament eine Perspektive hin zur Minderung und Überwindung von Gewalt und Krieg. So heißt es in Psalm 33,16f: »Dem König hilft nicht sein großes Heer, der Held rettet sich nicht durch seine große Stärke. Nichts nützen die Rosse zum Siege, mit all ihrer Kraft können sie niemand retten, da wäre man betrogen.« Und in Sach 4,6 wird gesagt: »Es soll nicht durch Heer oder Kraft, sondern durch meinen Geist geschehen, spricht der Herr Zebaoth.«

In Jes 7,1–9 wird berichtet, dass die Syrer und das israelitische Nordreich gemeinsam gegen Juda und Jerusalem zum Krieg rüsteten. Der Prophet Jesaja rät dringend von Militäraktionen ab und sagt zum König von Juda: »Achtung! Bleib ruhig und fürchte dich nicht, dein Herz werde nicht schwach ...«¹⁸ Und in Jes 30,15 heißt es: »Durch Umkehr und Gelassenheit wird euch geholfen – in Ruhe und Gewissheit liegt eure Stärke.«¹⁹

In der Endzeit werden Schwerter zu Pflugscharen umgeschmiedet (Jes 2; Mi 4), es werden Wolf und Lamm friedlich zusammen wohnen (Jes 11).

Mit der Auferweckung Jesu ist die Endzeit Realität geworden: »Gott hat Christus von den Toten auferweckt und zu seiner Rechten im Himmel eingesetzt über alle Reiche, Gewalt, Macht, Herrschaft und was sonst noch Rang und Namen hat ...«²⁰ Christen, die an den auferweckten Christus glauben, bekennen sich damit auch zu seiner Bergpredigt, die eine intelligente Feindesliebe vertritt, welche sich in die Situation des Feindes versetzt, eine Anweisung, die nicht nur für den individuellen Umgang Sinn macht, sondern erst recht in der hohen Kunst der Diplomatie. Gewalt und Terror sind Realitäten. Christen können den Umgang mit Terror und Gewalt nicht abgesehen von Jesus Christus erörtern. Wie aber begegnen sie diesen Realitäten?

3 Theorie des gerechten Krieges

Die kirchliche Lehre vom gerechten Krieg war ursprünglich konzipiert nicht zur Rechtfertigung, sondern zur Begrenzung und Eindämmung von Kriegshandlungen. Sie hat ihre Ursprünge in einem bestimmten Verständnis von Röm 13, dass die

18 Übersetzung in der Luther-Bibel: »Glaubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht!«

19 Luther-Bibel: »Durch Stillesein und Hoffen würdet ihr stark sein.«

20 Eph 1,20f.

Obrigkeit das Schwert trage, um das Böse abzuwehren. In ihrer Ausformulierung geht sie zurück auf Augustin, wurde von Thomas von Aquin weitergeführt, von den Reformatoren aufgenommen und von spanischen katholischen Theologen vertieft.

a) Kriterien für einen gerechten Krieg

Bestimmte Voraussetzungen müssen gegeben sein, um das Recht zum Kriege zu haben (*ius ad bellum*). Und es müssen bei der Kriegführung selbst gewisse Kriterien erfüllt sein (*ius in bello*). Die Augsburgische Konfession hat sich in Art. XVI zur Lehre vom gerechten Krieg bekannt: »Von der Staatsordnung und dem weltlichen Regiment wird gelehrt, dass alle Obrigkeit in der Welt und geordnetes Regiment und Gesetze gute Ordnung sind, die von Gott geschaffen und eingesetzt sind, und dass Christen ohne Sünde in Obrigkeit, Fürsten- und Richteramt tätig sein können, nach kaiserlichen und anderen geltenden Rechten Urteil und Recht sprechen, Übeltäter mit dem Schwert bestrafen, rechtmäßig Kriege führen, in ihnen mitstreiten (*iure bellare, militare*) ...«²¹

Die Augsburgische Konfession übernimmt mit dieser Formulierung die Lehre vom gerechten Krieg. Im Kontext von Artikel XVI hat die Wendung *iure bellare, militare* eine doppelte Funktionen. Sie will einerseits zu einem Realismus anleiten, der mit der Sünde rechnet. Es gibt nun einmal Gruppenegoismen, es gibt Gewalt und Terror. Sie will andererseits und vor allem die Anwendung von Gewalt begrenzen. Die Tradition kennt fünf Kriterien für einen gerechten Krieg.²²

1. Ein Krieg muss von einer dazu legitimierten Gewalt erklärt werden (*legitima potestas*). Das Gewaltmonopol liegt beim Staat. Den Bauernkriegen z.B. fehlte die Legalität. Fehlte ihnen damit auch die Legitimität? Oder gehen wir einmal quer durch die Geschichte und fragen: War Mose, so wie er uns im alttestamentlichen Kanon dargestellt wird, ein Freiheitskämpfer oder ein Terrorist? War David ein Guerillakämpfer oder der Staatsgründer Israels? War Hermann der Cherusker ein germanischer Held oder ein Terrorist? Ist Nelson Mandela ein Terrorist oder ein politischer Humanist? Bei diesem Kriterium kommt es offenbar sehr auf die Perspektive an.

2. Es muss ein gerechter und schwerwiegender Grund vorliegen (*causa iusta*). Der Friede ist gestört durch äußeren Rechtsbruch oder fremde Gewalt. Der spanische

21 *Horst G. Pöhlmann*, *Unser Glaube. Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche*, Gütersloh 42000, 66.

22 *Wolfgang Huber*, *Gerechtigkeit und Recht. Grundlinien christlicher Rechtsethik*, Gütersloh 1996, 369; *ders.*, *Keine Rückkehr zum Krieg als Mittel der Politik*, ZEE 37 (1993), 250–255; *Heinrich Bedford-Strohm*, *Die Lehre vom gerechten Krieg und der Krieg am Golf*, JK 1991, 75–80; vgl. *Michael Walzer*, *Gibt es den gerechten Krieg?*, Stuttgart 1982.

Dominikanertheologe Francisco de Vitoria (1483–1546) und mit ihm viele andere sahen gerade bei diesem zweiten Kriterium eine besondere Notwendigkeit der sorgsamsten Prüfung, weil meist jede Seite glaubt, ein Unrecht erlitten zu haben. Der Jesuit Francisco Suarez (1548–1617), ebenfalls Spanier, hält es für zwingend, dass der zeitliche Zusammenhang zwischen erlittenem Unrecht und Gegenreaktion eines Verteidigungskrieges sehr begrenzt sein muss, wenn ein Verteidigungskrieg überhaupt gerechtfertigt sein soll. Voraussetzung ist, dass Staaten gegen Staaten Krieg führen.

3. Krieg darf nur als letztes Mittel eingesetzt werden (*ultima ratio*), wenn alle anderen Versuche einer Konfliktregelung gescheitert sind. Kein Krieg kann gerecht sein, solange noch irgendeine Chance besteht, den Konflikt durch Verhandlungen oder durch ökonomische Sanktionen oder irgendwelche nichtmilitärischen Aktionen zu lösen. Wilfried Härle versteht *ultima ratio* nicht im zeitlichen, sondern im qualitativen Sinne.²³ Ein Boykott, der die Bevölkerung trifft, wie im Irak, ist nach diesem Kriterium nicht gerechtfertigt. Ein Boykott wie der von Südfürchten aus Südafrika, der in den Achtzigerjahren vor allem weiße Farmer traf und erhebliche politische Wirkung hatte, wäre dagegen zu bejahen.

4. Ein Krieg muss mit einer gerechten Absicht geführt werden (*recta intentio*). Sein ehrlicher Zweck muss darauf gerichtet sein, Frieden und Gerechtigkeit wiederherzustellen. Ist ein Krieg auf territorialen Gewinn aus, wie z.B. der arabisch-israelische Krieg von 1967 oder der preußische Krieg Friedrichs II. gegen Österreich zur Eroberung Schlesiens, so erfüllt ein solcher Krieg das Kriterium des gerechten Krieges in keiner Weise.

5. Ein scheinbar modernes Kriterium ist das Prinzip der Verhältnismäßigkeit (*debitus modus*). Der Grundsatz der Verhältnismäßigkeit wird zwar in unserem Grundgesetz *expressis verbis* nicht erwähnt, bestimmt aber die gesamte Rechtsprechung moderner Rechtsstaaten. Schon das *ius talionis*, der Grundsatz »Auge um Auge, Zahn um Zahn«, war dazu gedacht, blinder Rachsucht Einhalt zu gebieten und Vergeltung nicht schlimmer werden zu lassen als der Schaden, der jemandem zugefügt wurde. Der Grundsatz der Verhältnismäßigkeit wurde schon immer bei der Theorie des sogenannten gerechten Krieges geltend gemacht. Das zu erreichende Gute muss das Schlimme, mit dem das Gute durchgesetzt werden soll, überwiegen. Wenn die Leiden der Zivilbevölkerung und die Zerstörungen durch das angestrebte Ziel nicht gerechtfertigt werden, dann wird ein Krieg, der aus einem gerechten Anlass begonnen wurde, zu einem ungerechten Krieg.

Hans-Richard Reuter aktualisiert diese Kriterien folgendermaßen: »1. Bei schwersten, menschliches Leben und gemeinsames Recht bedrohenden Übergriffen eines Gewalttäters kann die Anwendung von Gegengewalt erlaubt sein, denn Leben

23 W. Härle (s. Anm. 12), 32.

muss so weit wie möglich geschützt werden und das gemeinsame Recht darf gegenüber dem ›Recht‹ des Stärkeren nicht wehrlos bleiben. – 2. Erlaubte Gegengewalt darf nicht um ihrer selbst willen gewollt werden, sondern muss auf das Ziel bezogen und beschränkt sein, die Bedingungen gewaltfreien Zusammenlebens (wieder-)herzustellen. Sie ist nicht als Vergeltungsmaßnahme, sondern nur zur Abwehr einer gegenwärtigen Aggression zulässig. – 3. Zur Gegengewalt darf nur greifen, wer beanspruchen kann, im Namen verallgemeinerungsfähiger Interessen aller potentiell Betroffenen zu handeln. Deshalb kommt es darauf an, den Gewaltgebrauch umgehend an die Rechtsregel zu binden und ihn unter die Kontrolle einer anerkannten Autorität zu stellen, die nicht im Verdacht steht, Richter in eigener Sache oder Anwalt eines Partikularinteresses zu sein. – 4. Der Schutz von Personen, die am Konflikt nicht direkt beteiligt sind, ist unbedingt zu beachten. Der allgemeine Grundsatz der Verhältnismäßigkeit ist zu berücksichtigen. Dazu gehören die Teilgrundsätze der Geeignetheit, der Erforderlichkeit und der Angemessenheit. Das Mittel der Gewalt muss geeignet, d.h. erfolgversprechend sein, um die Beendigung des Konflikts zu bewirken. Der Gewaltgebrauch muss ferner als äußerstes Mittel erforderlich sein, d.h. alle wirksamen milderen Mittel sind zuvor auszuschöpfen. Im Rahmen ethischer Gewaltkritik bezeichnet das Prinzip der ultima ratio zwar nicht das Letzte auf einer – im Prinzip ja unendlichen – Zeitreihe; wohl aber bedeutet es, dass unter allen geeigneten, d.h. wirksamen Mitteln immer das jeweils gewaltärmste vorzuziehen ist. Schließlich muss das Mittel angemessen sein, d.h. das durch die Aggression verursachte Übel darf nicht mit einem noch größeren Übel beantwortet werden.«²⁴

b) Widerstandsrecht bei einem offensichtlich ungerechten Krieg

Francisco de Vitoria, ein Zeitgenosse Luthers, vertrat die Auffassung, dass es für jeden, der um die Ungerechtigkeit eines Krieges weiß, unmoralisch sei, sich an einem Krieg zu beteiligen. Man müsse Widerstand leisten, selbst wenn der Fürst seine Untertanen zum Kriegsdienst zwingt.²⁵

Martin Luther stellt sich die Frage: »Wie, wenn mein Herr Unrecht hätte, Krieg zu führen?« Seine Antwort ist unmissverständlich, wurde aber vom Neuluthertum zu Anfang des 20. Jahrhunderts meist verschwiegen: »Wenn du gewiss weißt, dass er Unrecht hat, so sollst du Gott mehr fürchten und gehorchen als Menschen, Apg 5,29,

²⁴ Hans-Richard Reuter, *Rechtsethik in theologischer Perspektive. Studien zur Grundlegung und Konkrektion*, Gütersloh 1996, 247f.

²⁵ Paulus Engelhardt, *Die Lehre vom »gerechten Krieg« in der vorreformatorischen und katholischen Tradition*, in: *Der gerechte Krieg. Christentum, Islam, Marxismus*, Frankfurt 1980, 72–124, 91.

und sollst nicht Krieg führen noch dienen, denn du kannst da kein gutes Gewissen vor Gott haben.«²⁶ Das Widerstandsrecht ist also nicht erst von reformierter Theologie eingefordert worden.

Mag die scholastische Lehre vom gerechten Krieg zunächst weltfremd erscheinen, so kann sie doch dazu dienen, den Blick zu schärfen für kritische Situationen, in denen nach Waffengewalt gerufen wird. Gerade in ihrer Begrenzungsfunktion hat die sogenannte Lehre vom gerechten Kriege noch heute Bedeutung.

c) Die Lehre vom gerechten Krieg in der Zeit atomarer Bedrohung

In den achtziger Jahren, als die Debatte um eine atomare Aufrüstung in vollem Gange war, hat in den USA der Vereinte Methodistische Bischofsrat eine bemerkenswerte Erklärung zu einem möglichen Atomkrieg herausgegeben.²⁷ Darin wird nicht nur der Götzendienst der Abschreckung verurteilt (idolatry of deterrence). Die Erklärung der methodistischen Kirche greift auch die Lehre vom gerechten Krieg auf und weist gerade anhand der Kriterien dieser traditionellen Lehre die ethische Perversion atomarer Abschreckung nach.

Bemerkenswert ist an der Erklärung darüber hinaus, dass sie noch vor der Zeit des Konziliaren Prozesses Gerechtigkeit und Frieden in einen Zusammenhang stellt, aber nicht so, wie Härle das in seinem Aufsatz tut,²⁸ der erkennt, dass Gerechtigkeit Bedingung zum Frieden ist, Gerechtigkeit und Friede nicht einfach als zwei Seiten einer Medaille betrachtet werden können, sondern in einem bestimmten Gefälle zueinander stehen. Gerechtigkeit ist Voraussetzung für Frieden, nicht umgekehrt.²⁹

Wenn wir die Frage eines Krieges gegen terroristische Gewalt stellen, sollten wir auch die in der ökumenischen Diskussion herausgestellten Beziehungen von Gerechtigkeit und Frieden einerseits und im Umkehrschluss von Ungerechtigkeit und Krieg andererseits erkennen. Der Glaube, erst müsse einmal Ruhe und Friede einkehren, dann könne über Gerechtigkeit und Zukunftschancen diskutiert werden, nimmt die auf Marginalisierung und Ohnmacht begründete Aggression der globalen ökonomischen Machtverhältnisse nicht wahr. In der ökumenischen Diskussion wurde der Begriff der strukturellen Gewalt entwickelt, der zuerst von dem Friedens-

26 *Martin Luther*, Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können (1526), WA 19, 623–662 (Insel-Ausgabe IV, 214).

27 *In Defense of Creation. The Nuclear Crisis and a Just Peace*, ed. by The United Methodist Council of Bishops, Nashville 1986.

28 *W. Härle* (s. Anm. 12), 31f.

29 Diese Zuordnung von Gerechtigkeit und Frieden ist von großer Bedeutung, z.B. in dem Krieg zwischen Israel und Palästina.

forscher Johan Galtung verwendet wurde.³⁰ Besonders die lateinamerikanischen Kirchen haben den Begriff der strukturellen Gewalt als Ausdruck der ökonomischen Ausbeutung und kulturellen Unterdrückung ihrer Länder verstanden.³¹

4 Die Theorie des gerechten Krieges im Blick auf den Afghanistan-Krieg

Prüfen wir den sogenannten Anti-Terror-Krieg in Afghanistan anhand der Kriterien eines gerechten Krieges.

1. Legitime Gewalt (*legitima potestas*): Den Attentätern vom 11. September 2001 fehlte jede Legitimation. Al Qaeda heißt wörtlich »Basis«. Wahrscheinlich ist nicht einmal Osama bin Laden der wirkliche Kopf dieses Systems, das einem Netzwerk gleicht und nicht weniger anonymisiert ist als die moderne globalisierte Wirtschaft. Wenn man dieser Hydra einen Schlangenkopf abhaut, wachsen ihr an anderer Stelle viele neue Köpfe nach.

Wie steht es mit der legitimen Gewalt der Regierung der USA? Da sie angegriffen wurden, kann ihr das Recht auf Gegengewalt nicht abgestritten werden. Doch wir leben nicht mehr im Mittelalter, auch nicht in der Zeit der Religionskriege. Nach dem gescheiterten Versuch des Völkerbundes in den Zwanziger Jahren des vorigen Jahrhunderts haben wir seit fast sechs Jahrzehnten die Vereinten Nationen, gegründet vor allem auf Betreiben der USA. In Kapitel VII der Charta der Vereinten Nationen ist geregelt, welche militärischen Sanktionsmaßnahmen durch die Völkergemeinschaft zu ergreifen sind (Art. 42).³² Das Recht zum Kriege liegt nicht mehr bei den einzelnen Staaten, sondern bei der Staatengemeinschaft der Vereinten Nationen. Der losen Anti-Terror-Koalition der USA fehlt ein völkerrechtlich legitimer Auftrag.

2. Gerechter Anlass (*causa iusta*): Wie steht es mit dem gerechten Grund für einen Krieg in Afghanistan? Die Störung des Friedens durch äußeren Rechtsbruch und terroristische Gewalt war ohne Zweifel gegeben. Die Reaktion der USA steht in einem unmittelbaren zeitlichen Zusammenhang mit den Terroranschlägen des 11. September 2001.

30 Johan Galtung, *Gewalt, Frieden und Friedensforschung* (1969), in: D. Senghaas (Hg.), *Kritische Friedensforschung*, Frankfurt 1971, 55–104 (57).

31 Vgl. Wolfgang Lienemann, *Gerechtigkeit*, Bensheimer Hefte 75 (1995), 143–146.

32 Völkerrechtliche Verträge, Albrecht Randelzhofer (Hg.), Berlin ⁵1991, 31–34; W. Huber, *Gerechtigkeit und Recht*, Gütersloh 1996, 370f.

3. Äußerstes Mittel (*ultima ratio*): War der Krieg als Mittel unausweichlich? Psychologisch vielleicht ja, wenn man die Kränkungen des amerikanischen Volkes in Betracht zieht. Aber darum kann es völkerrechtlich nicht gehen. Das erklärte Ziel des Krieges, Osama bin Laden gefangen zu nehmen, wurde bisher nicht erreicht, so wenig, wie bei dem Golf-Krieg das Ziel erreicht wurde, die Regierung des Irak zu stürzen.

4. Angemessene Intention (*recta intentio*): Ist der Zweck des Afghanistan-Krieges gewesen, Frieden und Gerechtigkeit wiederherzustellen? Es wurde die Wiederherstellung der Geltung der Menschenrechte in Afghanistan, abgesehen von Kabul, bisher nicht erreicht. Berichte in seriösen amerikanischen Medien über intensive Verhandlungen der USA mit den Taliban über den Bau einer Pipeline durch Afghanistan bereits vor fünf Jahren lassen Zweifel an der ehrlichen Absicht der amerikanischen Regierung aufkommen,³³ zumal sie mit dem diktatorischen Regime in Usbekistan und dem usbekischen General Dostum, einem Menschenschlächter, kooperiert.³⁴ Sollte das Ziel des Krieges nicht die Gefangennahme der Taliban-Kämpfer gewesen sein, sondern die Wiederherstellung der Menschenrechte für das afghanische Volk, dann ist dieses Ziel kaum verfolgt und noch weniger erreicht worden. Noch fraglicher ist, ob die Wurzel des Terrorismus durch den Krieg in Afghanistan ausgerottet werden konnte. Da der amerikanische Präsident den Krieg gegen den Terrorismus auf Jahre veranschlagt und bald diese »Schurkenstaaten« ausmacht und bald jene »Achse des Bösen« erkennt, wird der Verdacht genährt, dass es nicht um begrenzte Kriegsziele geht, sondern um eine neue Art der Machtausübung. Jeder Staat, der nicht den Vorgaben der USA folgt, wird kurzerhand zum Steigbügelhalter des Terrorismus erklärt. Die amerikanische Tradition des Interventionismus, unter dem besonders die südamerikanischen Staaten zu leiden hatten, findet unter dem Vorwand der Terrorbekämpfung ein neues, globalisiertes Szenario.

5. Verhältnismäßigkeit (*debitus modus*): Schließlich ist nach der Verhältnismäßigkeit der Mittel zu fragen. Die Medien brachten nach dem 11. September 2001 jeden Tag neue Meldungen über die Zahl der Todesopfer, die sie allmählich nach unten korrigierten, zuletzt wurden etwas mehr als 3000 Tote geschätzt. Dagegen haben sie sich für die Zahl der zivilen Opfer in Afghanistan kaum interessiert. Nach Berichten der dänischen linksliberalen Zeitung »Information«, die sich auf amerikanische Quellen stützt, ist mit etwa 9.000 zivilen Opfern in Afghanistan zu rech-

33 TIME International Magazine, October 14, 1996 Volume 148, No. 16: GOOD NEWS/BAD NEWS IN THE GREAT GAME – AFGHANISTANS NEW ISLAMIC REGIME MAY PROVE BOTH STABILIZING AND DISRUPTIVE.

34 Vgl. *Hans Kreck*, Der Afghanistan-Konflikt 2001. Ein Handbuch, Berlin 2002.

nen.³⁵ Der amerikanische Präsident sprach nach dem 11. September auch nicht von retaliation (Vergeltung) – gemäß dem ius talionis –, sondern von revenge (Rache).

Luther nannte einst als Regel für einen Fürsten: »Wo er Unrecht nicht ohne größeres Unrecht strafen kann, da lasse er sein Recht fahren, es sei wie billig es wolle ... Denn was haben so viele Weiber und Kinder verdient, dass sie Witwen und Waisen werden, ...«³⁶

Sollte es in absehbarer Zeit zu einem neuen Krieg gegen den Irak kommen, so haben die USA für diesen Fall mit dem Einsatz von Atombomben kleinen Kalibers gedroht. Hier wäre der Grundsatz der Verhältnismäßigkeit vollends ad absurdum geführt. Um zu verhindern, dass ein Land der sogenannten Dritten Welt Atomwaffen besitzt, nun umgekehrt Atomwaffen einzusetzen, mag machtpolitisch kalkuliert sein, ethisch wäre ein solches Vorgehen nicht zu rechtfertigen.

5 Internationales Recht

Das biblische Zeugnis rechnet mit der Realität von Gewalt und Kriegen. Es hat aber in sich die Tendenz und Perspektive zur Minderung und Überwindung von Unge rechtigkeit und Gewalt. Diese biblische Vision, die in einem Zwischenschritt ge schichtlich vermittelt durch die sogenannte Lehre vom gerechten Krieg vertreten wurde, möchte ich in rechtsethischer und rechtspolitischer Sicht im letzten Abschnitt meines Vortrages konkretisieren. Gerade die Entwicklung seit dem 11. September hat die Notwendigkeit vor Augen geführt, a) das internationale Recht zu erweitern, b) die Justiziabilität des Völkerrechts weiter voranzutreiben.

Die Globalisierung der Ökonomie als vermeintliche *conditio sine qua non* in allen Bereichen unseres wirtschaftlichen Lebens anzuerkennen, wird teils fraglos, teils murrend hingenommen.

Welche Konsequenzen hat die Globalisierung aber für die internationalen politi schen Beziehungen und insbesondere für den potentiellen und tatsächlichen Einsatz militärischer Gewalt? Welche Konsequenzen ergeben sich aus der Globalisierung nicht nur für das Handels- und Finanzrecht, sondern für die rechtlichen Beziehungen zwischen den Staaten, wie sie schon Francisco de Vitoria vor 500 Jahren gefordert

35 *Martin Burcharth*, Pentagon underdriver civile tab, in: Dänische Zeitung »Information«, 2.2.2002, www.information.dk.arkiv. Burcharth bezieht sich auf den amerikanischen Militäranalytiker Carl Conetta vom »Commonwealth Institute« des angesehenen »Massachusetts Institute of Technology« in Boston.

36 *Martin Luther*, Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei, 1523, WA 11, 245–280 (Insel-Ausgabe IV, 79f).

hat? Soll der ökonomischen Weltmacht von Coca-Cola politisch die Pax Americana entsprechen, die weithin nicht von globaler Verantwortung, sondern von innenpolitischen Stimmungen in den USA dominiert wird und rechtsethisch auf wackeligen Füßen steht, wenn de facto der Grundsatz gilt: Right or wrong – if it is good for my country?

Der erste, der aus der Begrenztheit der Erde, nämlich ihrer Kugelgestalt, politische Konsequenzen zog, war Immanuel Kant, der seine Stadt Königsberg niemals verließ, mit seiner Schrift »Zum ewigen Frieden« (1795).³⁷ Er verstand sich als Weltbürger und plädierte als erster für einen Völkerbund und damit für ein Völkerrecht zur Regelung internationaler Konflikte mit Argumenten, die keineswegs überholt sind. Er forderte auch einen internationalen Sanktionsmechanismus, weil er um das radikale Böse in den Menschen wusste. Ein Rückgriff auf naturrechtliche Erkenntnisse der Aufklärung ist m.E. durchaus sinnvoll und könnte gerade in der Diskussion mit den angelsächsischen Traditionen hilfreich sein. Gerade in der Zeit der Religionskriege wuchs die Erkenntnis, dass eine gemeinsame Basis jenseits der jeweiligen religiös begründeten Ansprüche gefunden werden musste.

Ansätze des Völkerrechts zur Überwindung des Krieges durch internationales Polizeirecht sollten weiterentwickelt werden. Ich stütze mich dabei auf Überlegungen des Frankfurter Strafrechtlers Klaus Lüdersen.³⁸ Er befürchtet eine Militarisierung des Strafrechts. Kriegsrecht und Strafrecht sollten klar unterschieden bleiben. Dazu gehört auch die Unterscheidung von Kombattanten- und Nichtkombattanten-Status.

Es muss wieder der Primat der Politik vor dem »militärisch-industriellen Komplex« (Dwight D. Eisenhower) zurückgewonnen werden, und es muss der Primat des Rechts vor der Politik gelten. Internationale Machtpolitik ist durch Verrechtlichung zu domestizieren, wie das z.B. in Europa durch die Institutionen der Europäischen Union geschah. Das Völkerrecht bedarf der Justiziabilität, d.h. Verstöße gegen internationales Recht bedürfen wirksamer Sanktionen, wie im innerstaatlichen Bereich auch. Aber diese Sanktionen müssen von der Staatengemeinschaft der UNO beschlossen und von bewaffneten Streitkräften unter UNO-Kommando durchgesetzt werden. Der Staatstheoretiker Hobbes hat unter dem Eindruck der Religionskriege seiner Zeit die Notwendigkeit des staatlichen Gewaltmonopols begründet. Es ist an der Zeit, dieses Gewaltmonopol auch international zu etablieren, damit sich nicht länger einfach das Recht des Stärkeren durchsetzt. Es kann eine Nation nicht Weltpolizei spielen wollen, wenn nicht internationale Spielregeln und

37 Immanuel Kant, *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf, 1795* (W. Weischedel, Bd. 9, Darmstadt 41975, 191–251).

38 Klaus Lüdersen, *Unsere feine Ware. Lässt sich der Krieg durch ein Weltstrafrecht zivilisieren?*, in: *Frankfurter Rundschau* 23.1.2002.

Sanktionen festgelegt sind. Der internationale Strafgerichtshof, den die Vereinten Nationen bereits im Juli 1998 in Rom beschlossen haben, muss endlich auch von den USA ratifiziert und unterstützt werden.³⁹ Dieser Strafgerichtshof hatte seine Vorläufer gerade in den alliierten Nürnberger Prozessen nach dem Zweiten Weltkrieg. Und es waren wiederum die USA, die auf die Einrichtung eines UN-Tribunals zur juristischen Aufarbeitung der Jugoslawienkriege drangen. Ein weiteres Pedant ist das ad-hoc-UN-Tribunal von Arusha zur Bestrafung des Völkermords in Ruanda.

Die USA müssen ihre Vorbehalte aufgeben gegenüber bewaffneten internationalen UN-Truppen, bei denen auch amerikanische Soldaten mitwirken. Der aus der Zeit des Unabhängigkeitskrieges verständliche Grundsatz, als hessische Söldner gezwungen wurden, für die britische Krone zu kämpfen, dass ein amerikanischer Soldat nicht unter fremder Flagge dienen darf, ist für UN-Truppenkontingente im 21. Jahrhundert obsolet geworden. Es müssen alle Nationen, auch die USA, das Abkommen von Ottawa zum Verbot von Landminen unterzeichnen. In den letzten Monaten sind US-Diplomaten zu den europäischen Hauptstädten gereist mit der Behauptung, das Genfer Abkommen zur Behandlung von Kriegsgefangenen sei obsolet geworden, um die Behandlung der Taliban-Gefangenen auf der amerikanischen Militärbase Guantánamo zu rechtfertigen.⁴⁰ Man kann nicht erst den Bündnisfall für die NATO erklären lassen, um dann den Gegnern den Status von Kriegsgefangenen zu verweigern. Es kann nicht angehen, dass das Völkerrecht je nach Belieben willkürlich außer Kraft gesetzt wird. Wenn immer wieder die USA genannt werden, so hat das seinen Grund darin, dass sich die USA entgegen den Hoffnungen nach dem 11. September 2001 nicht von Alleingängen verabschiedet haben, sondern nun erst recht dem zuneigen, was euphemistisch als Unilateralismus bezeichnet wird.

In den letzten Monaten wurde viel zu dem Begriff Pazifismus geschrieben. Ludger Volmer, Parlamentarischer Staatssekretär im Außenministerium, hat ihn bis zur Unkenntlichkeit gedehnt.⁴¹ Ein konkreter Pazifismus im Sinne Bonhoeffers ist aktueller denn je. So haben es in den letzten Monaten nicht wenige israelische Offiziere abgelehnt, sich an Vergeltungsmaßnahmen gegen Palästinenser zu beteiligen. Und Piloten der französischen Luftwaffe weigerten sich, Angriffe gegen zivile afghanische Ziele zu fliegen.

39 Die Unterschrift von Präsident Clinton wurde am 5.5.2002 durch Präsident G.W. Bush widerrufen. Nach meinem Vortrag haben die USA die UNO gezwungen, US-amerikanischen Soldaten zunächst für ein Jahr Straffreiheit zu gewährleisten.

40 Völkerrechtliche Verträge, 608ff; vgl. *Henrik Brun*, USA-kritik af konvention afvises, in: *Dänische Zeitung »Information«* vom 17.2.2002 und 23.2.2002, www.information.dk.arkiv; *Michael Schwelien*, Im Käfig des Siegers, in: *DIE ZEIT* 5, 24.1.2002, 7.

41 *Frankfurter Rundschau* 7.1.2002.

Man mag die hier skizzierten Vorschläge und Forderungen für naiv und unrealistisch halten. Es ist zurückzufragen, was denn als Realismus zu gelten habe. Hier könnten wir einiges von Bonhoeffers Ethik lernen. Die Realisten akzeptieren die Welt, wie sie ist. D.h. sie finden sich damit ab, dass die Barbarei obsiegt. Die Lehre vom sogenannten gerechten Krieg soll ja gerade das Böse eindämmen. Darum müssen die Mächte, die einen Krieg aus gerechtem Anlass beginnen, ihn auch gerecht führen und für Gerechtigkeit einstehen. Das Motto der Anti-Terror-Allianz, die von den USA zusammengebracht wurde, lautete zunächst »infinite justice«, wurde dann aber nicht ganz zufällig schnell umbenannt in »enduring freedom«.

Der Realismus, für den ich eintreten möchte, geht mit Thomas Hobbes davon aus, dass nicht nur der einzelne Mensch dem Menschen ein Wolf ist, sondern dass Staaten wie Wölfe übereinander herfallen.

Bereits der spanische Theologe Francisco de Vitoria legte mit dem von ihm erstmals entwickelten Gedanken von der Welt als einer durch gegenseitige Rechtsbeziehungen definierten Völkergemeinschaft die theoretischen Grundlagen für die Entwicklung des Völkerrechts. Dem Wolfsgeist von Terroristen, Staaten oder multinationalen Konzernen muss das Recht entgegengesetzt werden, und zwar nicht das Recht, das sich in Appellen erschöpft, sondern unter Androhung von Gewalt für Recht und Frieden sorgt, wie es in der Fünften Barmer These heißt.

Das Motto des früheren Bundesverfassungsrichters Helmut Simon lautete: »Wer wenig im Leben hat, soll viel im Recht haben.«⁴² Damit hat er genau die Tendenz der alttestamentlichen Rechtsbestimmungen erfasst. Und das heißt übersetzt in das Völkerrecht: Das Recht muss die Schwachen wirksam schützen und darf nicht zur Tarnung der Mächtigen dienen. Helmut Simon sprach auch von der Rechtsvergessenheit im Protestantismus, die leider eine lange Tradition mit verheerenden Folgen habe.

Sollen sich demokratische Prinzipien weltweit durchsetzen, dann nicht zuletzt auch in den internationalen Beziehungen selbst. Demokratie will den Schwachen die gleichen Mitbestimmungsrechte sichern wie den Mächtigen. Darum soll die Stimme eines afrikanischen Landes in der »Weltinnenpolitik« (C.F. v. Weizsäcker) ebenso viel Geltung haben wie die eines großen westlichen Industrielandes. Demokratie, soziale Gerechtigkeit und Völkerrecht bedingen sich in der globalisierten Welt gegenseitig. Man mag solche Vorstellungen als wirklichkeitsfern belächeln, aber die Gegenseitigkeit der Überlebensinteressen drängt auf einen Ausgleich, wie er nur mit demokratischen Spielregeln möglich ist. Um mit Kant zu sprechen: vermöge »der Kugelgestalt der Erde«, also wegen der Endlichkeit unseres Planeten, werden wir nur gemeinsam eine Zukunft haben oder gar keine. Dieselbe Intention hat eine Erklärung von 90 Wissenschaftlern, Künstlern und Publizisten zur Frage eines

42 Zit. bei *W. Lienemann*, Frieden (s. Anm. 6), 210.

gerechten Krieges gegen den Terror. Ich kann mir diese Erklärung zu eigen machen und möchte schließen mit einem Zitat aus dieser Erklärung:

»Wir brauchen moralisch begründete, weltweit akzeptable und allseits geachtete gemeinsame Spielregeln im Zusammenleben der Menschen, welche die Kooperation anstelle von Konfrontation in den Vordergrund rücken und den durch die beschleunigte Veränderung der Lebenswelt und die ständig wachsenden Gewaltpotenziale erzeugten Berührungängsten sowie den daraus resultierenden Sicherheitsbedürfnissen der Menschen den Boden entziehen. Damit eröffnen sich Möglichkeiten, die vornehmlich auf wirtschaftliche Belange orientierte Globalisierung gerechter zu gestalten, die weltweite Armut wirksam anzugehen, gemeinsam die globalen Umweltrisiken zu entschärfen, Konflikte mit friedlichen Mitteln zu meistern und eine Weltkultur zu schaffen, die nicht in einer, sondern in sehr vielen Sprachen reden kann.«⁴³

43 Eine Welt der Gerechtigkeit sieht anders aus. Eine Antwort auf das Manifest »Gerechter Krieg gegen den Terror« von 60 US-amerikanischen Intellektuellen, in: Frankfurter Rundschau, 2.5.2002. Die 60 amerikanischen Intellektuellen haben wiederum am 9.8.2002 eine Antwort veröffentlicht. Sie berufen sich ausdrücklich auf die Tradition des gerechten Krieges, erwähnen aber von den Kriterien nur das des gerechten Anlasses (Süddeutsche Zeitung, 10.8.2002, 19: »Der Stachel im Fleisch. Die Replik der amerikanischen Intellektuellen auf die deutsche Kritik am »gerechten Krieg« («).

Religion, Politik und Gewalt im Bauernkrieg¹

HELLMUT ZSCHOCH

1 Kirchengeschichte und Gewalt

Wer sich vornimmt, Gewalt zu erkennen, tut gut daran, bei sich selbst anzufangen, nicht den empörten Blick auf die anderen zu richten, sondern nach der eigenen Verstrickung in die Praxis und in die Legitimierung von Gewalt zu fragen. Christliche Theologie hat wenig Anlaß zur Selbstzufriedenheit hinsichtlich einer vermeintlich überlegenen Liebesethik, sondern ist gefordert, selbstkritisch und differenziert den religiösen Dimensionen von Gewalt im Umkreis des Christentums nachzugehen.

Ein Weg dazu ist die Rückfrage nach der Gewalt in der Geschichte des Christentums. Goethe hat einmal formuliert: »Es ist die ganze Kirchengeschichte Mischmasch von Irrtum und von Gewalt.«² Diese Aussage spitzt polemisch zu und weist so darauf hin, daß der Anspruch des Christentums auf Wahrheit und Liebe sich nicht ohne weiteres an den Fakten seiner Geschichte verifizieren läßt, ja daß manche dieser Fakten ihm geradezu ins Gesicht schlagen, daß die Christentumsgeschichte mehr Argumente gegen als für die christliche Religion zu liefern vermag. Wie jede Polemik vereinfacht auch die Goethes: Die Geschichte der Kirche besteht gewiß nicht nur aus Irrtum und Gewalt. Aber eben auch nicht nur aus Wahrheit und Liebe. Viel verwickelter stellt sie sich dar als ein Mischmasch von Wahrheit und Gewalt, von Irrtum und Liebe, von Wahrheit im Irrtum und Irrtum in der Wahrheit, von gewalt-samer Liebe und von Gewalt aus Liebe.

- 1 Dem Text meines Vortrages habe ich für die Veröffentlichung einige Passagen hinzugefügt; im übrigen ist der Vortragscharakter belassen. Texte aus dem 16. Jahrhundert zitiere ich in modernisierter Gestalt, die ich entweder vorliegenden Ausgaben entnehme (Luther, Zwingli, Täufer) oder selbst hergestellt habe (Bauern, Müntzer, Brenz).
- 2 *Johann Wolfgang Goethe, Zahme Xenien* aus dem Nachlaß, in: *ders.*, *Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens*. Münchner Ausgabe, Bd. 18: *Letzte Jahre 1827–1832*, Teilbd. 1, hg. von *Gisela Henckmann* und *Dorothea Hölscher-Lohmeyer*, München 1997, 75. Voran gehen die Zeilen: »Glaubt nicht, daß ich fäsele, daß ich dichte, / Seht hin und findet mir andre Gestalt!« Die vielzitierte Rede vom »Mischmasch von Irrtum und von Gewalt« erhebt also durchaus den Anspruch, den Faktenbestand der Kirchengeschichte unverstellt wiederzugeben.

Sich in dieses Geflecht hineinzubegeben, ist ein Weg, Gewalt zu erkennen, sensibel dafür zu werden, daß Gewalt mit Religion, auch mit christlicher Religion, zusammenhängt und zu registrieren, wie differenziert dieser Zusammenhang sich darstellt. Ein Weg, auf dem es nicht darum geht, moralisierend Gute und Böse in der Geschichte zu scheiden, sondern darum, das Problembewußtsein zu schärfen. Darin, nicht in der Bereitstellung vergangener Problemlösungen, besteht der Dienst, den die kirchengeschichtliche Rückfrage für den Umgang mit den Lebensfragen unserer Gegenwart leisten kann und leisten muß. Ob eine solche Schärfung des Problembewußtseins auch dazu beitragen kann, – im Sinne des zweiten Teils des Mottos – Gewalt zu »überwinden«, bleibe dahingestellt: »Gewalt begrenzen« wäre vielleicht ohnehin eine dem menschlichen Maß entsprechendere und realistischere Zielvorgabe.

Der Deutsche Bauernkrieg³ stellt ohne Zweifel einen Brennpunkt in der Gewaltgeschichte des Christentums dar. Schon die Zeitgenossen haben seine Auseinandersetzungen als ein Phänomen exzessiver Gewalt wahrgenommen.⁴ Zugleich handelt es sich sowohl bei der Gewalt der aufständischen Bauern und ihrer Verbündeten als auch bei der Gewalt der den Aufstand niederschlagenden Obrigkeiten um Gewalt, die nicht nur im Dienst politischer Interessen und Konzeptionen steht, sondern die religiös begründet und legitimiert ist und von theologischen Reflexionen begleitet wird. Entsprechend komplex präsentieren sich die Vorgänge und Deutungsmuster, auf die ich im folgenden nur einige Schlaglichter werfen kann. Zum Geschehen hier nur soviel: Mit dem Begriff »Bauernkrieg« ist eine Bewegung sozialer Unruhen bezeichnet, die 1524 vielerorts spürbar wird und sich in den ersten Monaten des Jahres 1525 zu einer flächendeckenden Erhebung entwickelt. Sie geht vom deutschen Südwesten aus und ergreift auch Franken und Thüringen, Tirol und das Salzburger Land. An dieser Erhebung nehmen nicht nur Bauern teil, sondern auch Handwerksgehilfen und Bergknappen, mancherorts auch weitere Teile des Bürgertums. Des-

- 3 Aus der Fülle der Sekundärliteratur verweise ich zur allgemeinen Übersicht nur auf: *Gottfried Maron*, Art. Bauernkrieg, TRE 5, Berlin/New York 1980 (ältere Lit.); *Horst Buszello/Peter Blickle/Rudolf Endres* (Hg.), *Der deutsche Bauernkrieg*, Paderborn 1984, ³1995; *Peter Blickle*, *Die Revolution von 1525*, München ³1993 (Forschungsüberblick 279–288 und 298–320); *ders.*, *Der Bauernkrieg. Die Revolution des Gemeinen Mannes*, München 1998 (Lit.).
- 4 Vgl. z.B. *Johannes Stumpf's* Schweizer- und Reformationschronik, 1. Teil, hg. von *Ernst Gagliardi*, *Hans Müller* und *Fritz Büsser*, Basel 1952, 292: »Von anfang der christenheytt har ist mencklichs achtens uff ein jar nie sovil christenbluts vergosßen durch den henker. Gott hat die armen gestraft. Der tyrannen urtel stat vor der thür«. S. auch die Reaktion Jakob Fuggers des Reichen, in: *Günther Franz* (Hg.), *Quellen zur Geschichte des Bauernkrieges*, AQDGNZ 2, Darmstadt 1963, 592f.

wegen wird in der neueren Geschichtswissenschaft korrekter von einer Erhebung des »gemeinen Mannes« gesprochen,⁵ wobei »gemeiner Mann« eine zeitgenössische Sammelbezeichnung für diejenigen – seßhaften und besitzenden – Bevölkerungsteile darstellt, die nicht an der Ausübung der geordneten Rechtsgewalt teilhaben.⁶ Die Erhebung kann zunächst beträchtliche Erfolge erzielen und die Obrigkeiten in die Enge treiben. Im Mai und Juni 1525 kommt es dann aber zu entscheidenden militärischen Gegenschlägen der deutschen Territorialfürsten, deren Siegen harte Strafaktionen gegen die Aufständischen folgen. Nur im Salzburgischen zieht der Bauernkrieg sich noch bis 1526 hin, im übrigen Deutschland ist er Mitte 1525 beendet. Den Fürsten bleibt die Angst vor neuerlichen Unruhen, den Bauern bleiben neben traumatisierenden Erfahrungen immerhin auch manche soziale Entlastungen.

In dem dichten Geflecht von Religion, Politik und Gewalt, das diesen Konflikt durchzieht, konzentriere ich mich im folgenden auf die Frage, wie Gewalt als Mittel der Politik religiös und theologisch gedeutet, begründet und begrenzt wird.

2 Recht und Gewalt bei den aufständischen Bauern

Schon seit der Mitte des 15. Jahrhunderts war es in Deutschland immer wieder zu lokalen und regionalen Unruhen in der Bauernschaft gekommen. Sie waren ausgelöst sowohl durch ökonomische wie durch politische Veränderungen. Insbesondere sahen sich die Bauern als Leidtragende der rechtlichen Vereinheitlichung von Territorialherrschaften, die zu Lasten hergebrachter Rechte der ländlichen »Gemeinde« gingen, z.B. hinsichtlich der Nutzung der Wälder und des Rechtes auf Jagd und Fischfang, hinsichtlich dörflichen Gemeinbesitzes und im Blick auf die Ausgestaltung der Grundherrschaft und der Leibeigenschaft. Zudem gingen hohe Abgabeforderungen vielfach an die Wurzeln der bäuerlichen Existenz. Gegenüber diesen schleichenden und im einzelnen für die Betroffenen nicht leicht durchschaubaren Rechtsveränderungen pochten die Bauern zunächst auf das »alte Recht« des Herkommens, das traditionellerweise auch als »göttliches« oder »natürliches« Recht bezeichnet werden konnte. Dabei handelte es sich mehr um eine formale Einordnung des Rechtslebens in die göttliche Weltordnung als um eine inhaltliche religiöse Füllung dieses Rechts. Das ändert sich im Zusammenhang mit der Popularisierung der reformatorischen Theologie, aus der die Bauern die Schlagworte »Evangelium«, »Wort Gottes« und »christliche Freiheit« aufneh-

5 Vgl. *Blickle*, Bauernkrieg (Anm. 3), 41–46.

6 Vgl. *Robert Hermann Lutz*, Wer war der gemeine Mann? Der dritte Stand in der Krise des Spätmittelalters, München/Wien 1979; *Blickle*, Revolution (s. Anm. 3), 191–195.

men und damit das alte, göttliche Recht inhaltlich füllen.⁷ Zu den sozioökonomischen Forderungen gesellt sich nun, meist programmatisch vorangestellt, das Verlangen nach freier Verkündigung des Evangeliums, konkret also nach der Pfarrerrwahl durch die Gemeinde. Auf dieser Linie liegt auch, daß die Bauern ihre Anliegen ausschließlich an Aussagen der Bibel messen lassen wollen, die reformatorische Forderung nach schriftgemäßer kirchlicher Lehre also auf den politischen Sektor übertragen. So formulieren beispielsweise die Klettgauer Bauern, daß ihre Beauftragten »nicht weiter handeln soll denn nach der einzigen Richtschnur, das ist nach dem Gotteswort, und keinen andern Richter nicht haben ... es sei denn das Alte und Neue Testament. Dieweil doch kein wahrhaftiger Richter ist im Himmel und auf Erden denn das Gotteswort, und all unsere Sachen, Handlung, Leben und Wesen allein im Gotteswort steht.«⁸

Das Verständnis der Bibel als Maßstab für die gesellschaftliche Ordnung nach »göttlichem Recht« entspricht in der Tendenz der Theologie Huldrych Zwingli und seiner Zürcher Reformation.⁹ In seinen programmatischen 67 Schlußreden (Thesen) von 1523 heißt es dazu beispielsweise, daß alle weltlichen Gesetze »dem göttlichen Willen gleichförmig sein« sollen.¹⁰ Aufruhr und Gewalt zur Erreichung dieses Zieles lehnt Zwingli freilich eindeutig ab¹¹ und setzt auf das Zusammenwirken der Obrigkeit mit den evangelischen Predigern.

Die Identifizierung der eigenen rechtlich-politischen Forderungen mit dem reformatorischen »Evangelium« als Inbegriff wahren Christentums prägt das Selbstbewußtsein und die Selbstdarstellung der Aufständischen und ermöglicht ihr schlagkräftiges und öffentlichkeitswirksames Auftreten. In den bäuerlichen Bundeschlüssen und Eidgenossenschaften soll das göttliche Recht des Evangeliums dann

7 Zu dieser ganzen Entwicklung s. *Winfried Becker*, »Göttliches Wort«, »göttliches Recht«, »göttliche Gerechtigkeit«. Die Politisierung theologischer Begriffe?, in: *Peter Blickle* (Hg.), *Revolte und Revolution in Europa*, HZ.B N.F. 4, München 1975, 232–263.

8 Die ganze Grafschaft Klettgau an Bürgermeister, Rat und Großrat der Stadt Zürich, 25. März 1525, in: *Franz* (s. Anm. 4), 226.

9 Vgl. *Peter Blickle*, Das göttliche Recht der Bauern und die göttliche Gerechtigkeit der Reformatoren, AKuG 68 (1986), 351–369.

10 *Huldrych Zwingli*, Auslegung und Begründung der Thesen oder Artikel (1523), Art. 39, sprachlich modernisierte Fassung in: *ders.*, *Schriften*, hg. von *Thomas Brunnshweiler* und *Samuel Lutz*, 4 Bde. Zürich 1995, Bd. 2, 371. Vgl. *W. Peter Stephens*, *The Theology of Huldrych Zwingli*, Oxford 1986, 282–309; *Peter Stephens* (= *ders.*), *Zwingli. Einführung in sein Denken*, Zürich 1992, 160–178.

11 Vgl. z.B. *Huldrych Zwingli*, *Wer Ursache zum Aufruhr gibt* (1524), a.a.O., Bd. 1, 331–426, 422.

Gestalt annehmen. So heißt es z.B. in den Allgäuer Artikeln vom 24. Februar 1525: »so will man beieinander bestehen und bei dem heiligen Evangelium und bei dem Wort Gottes und bei dem heiligen Recht und einander zu Recht helfen und dazu und daran setzen Leib und Gut und alles, das uns Gott verliehen hat, und beieinander verlieren Leib und Leben, denn wir sind Gebrüder in Christus Jesus, unserem Erlöser.«¹²

Aus der Sicht der Bauern handelt es sich bei ihrem Konflikt mit den Obrigkeiten also nicht bloß um einen Interessengegensatz, sondern um eine grundsätzliche Auseinandersetzung um das wahre, gerechte Recht. Deshalb erkennen die Bauern den ordentlichen Rechtsweg für ihre Beschwerden auch nicht mehr an. Das geht sehr klar aus einem Gesprächsgang zwischen einer Gesandtschaft des Schwäbischen Bundes und Huldreich Schmid, dem Hauptmann der aufständischen Bauern des Dorfes Baltringen bei Ulm, hervor: »fragt Huldreich Schmid, welcherlei Recht sie doch ihnen haben vorgeschlagen. Antworten sie: ›Das Kammergericht.‹ Und darauf bald gefragt, welches Recht er begehre. Antwortet Huldreich: ›Das göttliche Recht, das jedem Stand zuspricht, was ihm gebührt zu tun oder zu lassen.‹ Sprachen die Herren mit spöttischen Worten: ›Lieber Huldreich, du fragst nach göttlichem Recht. Sag an, wer wird solches Recht sprechen? Gott wird ja langsam vom Himmel kommen herab und uns einen Gerichtstag anstellen.‹ Antwortet Huldreich: ›Liebe Herren, es ist mir schwer, ... in Eile Richter ... anzuzeigen. Aber das will ich tun: ... alle Priester aller Kirchengemeinden vermahnen ..., allgemeine Gebete zu Gott zu halten, daß er uns gelehrte fromme Männer, die diesen Streit nach dem Wortlaut göttlicher Schrift wissen zu beurteilen und zu entscheiden, anzeigen und verordnen wolle.«¹³ Theologen, nicht Juristen, sind also die Fachleute für das von den Bauern in Anspruch genommene göttliche Recht. Immer wieder werden Luther und andere reformatorische Theologen namentlich als »Richter« hinsichtlich dieses Rechtsanspruchs genannt.¹⁴

Die Anwendung von Gewalt durch die Zusammenschlüsse der Bauern und ihrer Verbündeten ergibt sich aus der Berufung auf das überlegene göttliche Recht des Evangeliums. Zwar haben die Bauern damit kein gewaltsames Programm, sie weisen es immer wieder weit von sich, »Aufruhr oder Gewalt ... brauchen« zu wollen,¹⁵ zum Recht gehört aber auch die Möglichkeit, »einander zu Recht [zu] helfen«,¹⁶

12 Die Allgäuer Artikel, 24. Februar 1525, in: *Franz* (s. Anm. 4), 166.

13 Bericht aus den »Sabbata« des Johann Keßler, in: *Franz* (s. Anm. 4), 146f.

14 S. bei *Franz* (s. Anm. 4), 149–151.

15 So beispielsweise der eben genannte Huldreich Schmid in seiner Anrede an die Gesandtschaft der Stadt Ulm am 9. Februar 1525 nach dem Bericht des Johann Keßler, in: *Franz* (s. Anm. 4), 145.

16 S.o. bei Anm. 12 (Allgäuer Art.).

Gewalt also als Mittel des Rechts einzusetzen.¹⁷ Wenn die aufständischen Bauern gewaltsam gegen Obrigkeiten vorgehen, wenn sie Klöster und Burgen stürmen und brandschatzen, nehmen sie in Anspruch, damit dem göttlichen Recht, wie sie es verstehen und vertreten, Geltung zu verschaffen, es zu »handhaben«.¹⁸

Die bekannteste und publizistisch verbreitetste Zusammenstellung der Forderungen des »gemeinen Mannes« sind die »Gründlichen und rechten Hauptartikel aller Bauernschaft«, bekannt geworden als die »Zwölf Artikel«, die der Kürschnergeselle Sebastian Lotzer – unterstützt von dem Prediger Christoph Schappeler – Anfang März 1525 in Memmingen formuliert.¹⁹ Diese Artikel berufen sich in ihrer Vorrede mit Nachdruck auf das »Evangelium«. Dabei betonen sie, daß zwar dieses »Evangelium« »nicht eine Ursache der Empörungen oder [des] Aufrührens« ist, weisen aber zugleich darauf hin, daß die Bauern mit ihren Artikeln »solches Evangelium zu Lehre und Leben begehren«.²⁰ Was sich also den Obrigkeiten als gewaltsamer Aufruhr darstellt, ist nach dem Rechtsbewußtsein der Aufständischen der legitime Versuch, das Rechtsleben nach den Anweisungen des Evangeliums, wie sie es verstehen, zu gestalten. Im Interesse der Aufrichtung des göttlichen Rechts des Evangeliums steht auch die Gründung einer »Christlichen Vereinigung« der verschiedenen Bauerngruppen am 6. März 1525, ebenfalls in Memmingen, deren Bundesordnung der Institutionalisierung des göttlichen Rechtes dient und die Bauernschaft zu einem eigenständigen Rechtssubjekt macht, zum verfaßten Gegenüber der traditionellen Obrigkeiten.²¹

17 »Gewalt« ist nicht nur Rechtsverletzung, sondern gerade auch Teil der Ausübung und Wahrung des Rechts. Die letztgenannte Konnotation lebt bis heute in Begriffsverbindungen wie »Rechtsgewalt«, »Gewaltmonopol« oder »Gewaltenteilung« fort. Im Sprachgebrauch des 16. Jahrhunderts liegen beide Bedeutungen noch wesentlich näher beieinander. Zum Gewaltbegriff vgl. den Art. Gewalt in DWb IV/1/3, Leipzig 1911, 4910–5094, sowie *Karl-Georg Faber/Christian Meier/Karl-Heinz Ilting*, Art. Macht, Gewalt, in: GGB 3, Stuttgart 1982, 817–925, dort zur Reformationszeit 847–854 (*Faber*).

18 Vgl. *Becker* (s. Anm. 7), 250–255 mit zahlreichen Quellenbelegen.

19 Text: *Franz* (s. Anm. 4), 174–179. Vgl. *Günther Franz*, Die Entstehung der »Zwölf Artikel« der deutschen Bauernschaft, ARG 36 (1939), 193–213; *Martin Brecht*, Der theologische Hintergrund der Zwölf Artikel der Bauernschaft in Schwaben von 1525. Christoph Schappeler und Sebastian Lotzers Beitrag zum Bauernkrieg, ZKG 85 (1974), 174–208; *Peter Blickle*, Nochmals zur Entstehung der Zwölf Artikel im Bauernkrieg, in: *ders.* (Hg.), Bauer, Reich und Reformation. FS Günther Franz, Stuttgart 1982, 286–308.

20 *Franz* (s. Anm. 4), 175.

21 Vgl. außer der in Anm. 19 genannten Lit. auch *Gottfried Seebaß*, Artikelbrief, Bundesordnung und Verfassungsentwurf. Studien zu drei zentralen Dokumenten des südwestdeutschen Bauernkrieges, AHAW.PH 1988/1, Heidelberg 1988.

Diese Vereinigung betont ihren nicht-aggressiven Charakter: »niemand, er sei geistlich oder weltlich, zu Verdruß oder Nachteil, sondern so viel das heilige Evangelium und göttliche Recht ausweist, enthält und anzeigt, zu Mehrung und Wieder[aufer]bauung brüderlicher Liebe.«²² Tatsächlich hat die Vereinigung der Bauern in den von ihr beherrschten Gebieten dann auch die ordentliche Rechtsgewalt ausgeübt, z.B. ein Siegel geführt.²³

Dennoch verbinden die Bauern ihre Aktionen in der Regel nicht mit einer weiter ausgreifenden Vision einer göttlichen Rechtsordnung. Eine Ausnahme bildet die anonyme Flugschrift »An die Versammlung gemeiner Bauernschaft«,²⁴ die wohl auf dem Höhepunkt der Auseinandersetzungen im Mai 1525 verfaßt wurde, sicher von einem theologisch und humanistisch gebildeten Unterstützer der Aufständischen.²⁵ Sie polarisiert mit Hilfe der Kategorien »Fleisch« und »Geist«: »ihre [= der Obrigkeit] Gewalt geht ohne jedes Mittelding entweder aus dem Geist oder aus dem Fleisch. Geht es aus dem Geist, so ist sie gerecht und Gott ganz wohlgefällig. ... Geht aber ihre Gewalt aus dem Fleisch, so ist sie teuflisch und die höchste ausdrück-

- 22 Bundesordnung der »Christlichen Vereinigung«, 6. März 1525, in: *Franz* (s. Anm. 4), 193.
- 23 Vgl. *Günther Franz*, Aus der Kanzlei der württembergischen Bauern im Bauernkrieg, WVLG.NF 41 (1935), 83–108, 281–305; 42 (1936), 377f.
- 24 An die Versammlung gemeiner Bauernschaft. Eine revolutionäre Flugschrift aus dem Deutschen Bauernkrieg (1525), hg. von *Siegfried Hoyer* und *Bernd Rüdiger* mit einer sprachgeschichtlichen Einleitung von *M.M. Guchmann*, Leipzig 1975. Der Text ist auch abgedruckt in: *Adolf Laube/Hans Werner Seiffert* (Hg.), Flugschriften der Bauernkriegszeit, Köln/Wien 21978, 112–134. Vgl. *Horst Buszello*, Der deutsche Bauernkrieg als politische Bewegung mit besonderer Berücksichtigung der anonymen Flugschrift an die Versammlung gemayner Pawerschaft, StEG 8, Berlin 1969.
- 25 Zur Verfässherschaft s. die Historische Einleitung in der Ausgabe von *Hoyer/Rüdiger* (s. die vorige Anm.), 13–55. Eine Zuweisung an Karlstadt unternimmt *Christian Peters*, An die Versammlung gemeiner Bauernschaft (1525). Ein Vorschlag zur Verfässherschaft, ZBKG 54 (1985), 16–28; *ders.*, An die Versammlung gemeiner Bauernschaft (1525). Noch einmal – zur Verfässherschaft, ZBKG 57 (1988), 1–7. Dagegen: *Siegfried Hoyer*, Karlstadt: Verfässherschaft der Flugschrift »An die Versammlung gemeiner Bauernschaft«?, *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 35 (1987), 128–137. *Blickle*, Bauernkrieg (s. Anm. 3), 102 (Bildunterschrift zu Abb. 6), nennt *Christoph Schappeler* als wahrscheinlichen Verfässherschaft, ohne sich mit Hoyers Ablehnung dieser Zuschreibung (*Hoyer/Rüdiger*, a.a.O., 47f) auseinanderzusetzen. Zu Karlstadts Haltung im Bauernkrieg vgl. noch *Sigrid Looß*, *Andreas Bodensteins von Karlstadt Haltung zum »Aufruhr«*, in: *Ulrich Bubenheimer/Stefan Oehmig* (Hg.), *Querdenker der Reformation – Andreas Bodenstein von Karlstadt und seine frühe Wirkung*, Würzburg 2001, 265–276.

liche Feindschaft Gottes.«²⁶ Auch wenn die Flugschrift für die Bauern beansprucht, daß sie nur auf die Gewalt tyrannischer Obrigkeiten reagieren, verschärft sie doch entschieden den Ton und macht die Bauern zu Gottes Krieger: »Springt allein zusammen um des gemeinen Landfriedens willen und zu handhaben christliche Freiheit! ... Bietet Rechenschaft an vor unparteiischen Richtern und Liebhabern Gottes, zuerst vor den evangelischen Predigern. Will dann euer Widerteil [= die Gegenseite] Krieg haben ..., das Evangelium disputieren mit Spießen, Hellebarden, Büchsen und hohen Kürassen, so walte es Gott, laßt [es] einherrsachen, was nicht anders will. Ihre freventlichen Anschläge sind vor Gott verhaßt. Ihr aber vertraut auf Gott! Seid fest im Glauben! Seid nicht [Krieger] für euch selbst, sondern seid Gottes Krieger, das Evangelium zu erhalten und das babylonische Gefängnis zu zerreißen ..., so wird Gott gewißlich euer Heerführer sein.«²⁷

Die Verbindung der bäuerlichen Forderungen mit der Proklamation eines »göttlichen«, dem »Evangelium« entsprechenden Rechts, ist also offen für Vorstellungen von einem kriegerisch-gewaltsamen Eingreifen Gottes in einen historischen Entscheidungskampf. Im Regelfall bleibt die Gewaltanwendung aber begrenzt durch den Willen zur Durchsetzung konkreter Rechtspositionen im Rahmen einer eigenständigen Rechtsgewalt.

3 Reich Gottes und Gewalt bei Thomas Müntzer

In Thüringen kommt es unter dem Einfluß von Thomas Müntzer²⁸ zu einer religiös motivierten Radikalisierung bei Teilen der Bauernbewegung: die Auflehnung gegen die Obrigkeit ist für sie nicht bloß Mittel zur Aufrichtung des göttlichen Rechts, also nur mittelbar religiös legitimiert, sondern wird nun unmittelbar als religiöser Akt gedeutet, als entscheidender Bestandteil eines Endzeitkampfes, aus dem Gottes Auserwählte als Sieger hervorgehen sollen, um dann in universalen Dimensionen mit dem Gottesrecht zu herrschen. Müntzer hat solche Auffassungen schon vor Beginn der Bauernunruhen vertreten und auch nicht von Anfang an mit

26 *Hoyer/Rüdigger* (s. Anm. 24), 109f.

27 A.a.O., 111f.

28 Zu Müntzer insgesamt vgl. *Walter Elliger*, Thomas Müntzer. Leben und Werk, Göttingen 1976; *Eike Wolgast*, Thomas Müntzer. Ein Verstörer der Ungläubigen, PerGe 111/112, Göttingen/Zürich 1981. Zu den die politische Ordnung betreffenden Anschauungen Müntzers vgl. *Tobias Quilisch*, Das Widerstandsrecht und die Idee des religiösen Bundes bei Thomas Müntzer. Ein Beitrag zur Politischen Theologie, Beiträge zur Politischen Wissenschaft 113, Berlin 1999.

den Bauern als den endzeitlichen Kämpfern gerechnet. Anregungen der Theologie Luthers haben sich bei ihm mit einem mystischen Glaubensverständnis und mit einer chiliastischen, eine irdische Herrschaft der Erwählten erwartenden Apokalyptik verbunden.²⁹ Seine Mystik und seine Apokalyptik überschneiden sich in der religiösen Wertschätzung der Gewalt. Müntzers Glaubenserfahrung ist davon geprägt, daß die Christusbotschaft den Sünder nicht tröstet und aufrichtet, sondern in seinem Innern beginnt, »seinen Unglauben ... zu verjagen, zu töten und zu [zer]malmen. Dermaßen sieht [der Mensch] die ganze Heilige Schrift wie ein zerschneidendes Schwert, denn alles, was darinnen ist, ist darum, daß es uns allzeit eher würgen denn lebendig machen soll.«³⁰ Wahrer Glaube entsteht nach Müntzer nur aus einer solchen inneren Gewalterfahrung des Überwältigtwerdens durch Gott. Ihr korrespondiert die Erwartung, daß die universale Durchsetzung des Gottesrechts in Kürze im Rahmen einer endzeitlichen gewaltsamen Auseinandersetzung der Erwählten mit der Masse der Gottlosen erfolgen werde. In Müntzers Verständnis macht die reformatorische Bewegung nur Sinn als Anfang dieses Endzeitkampfes, und er beginnt, im Rahmen seines Selbstverständnisses als prophetischer »Verstörer der Ungläubigen«,³¹ seine Gemeinde im thüringischen Allstedt zu zeichenhafte Gewaltaktionen zu ermutigen. So unterstützt er im März 1524 die Zerstörung der nahegelegenen Mallerbacher Marienkapelle und nutzt die darauf folgenden Konflikte in mehreren Anläufen zum Aufbau eines »Bundes« wahrer Christen mit dem Ziel, »bei dem Evangelium zu stehen, Mönchen und Nonnen keinen Zins mehr zu geben und dieselben helfen zu verstören und vertreiben.«³² Der Bund ist von Müntzer als endzeitliche Kampfgemeinschaft gegen Feinde des Evangeliums gedacht und keineswegs auf eine bestimmte soziale Klientel beschränkt. Vielmehr bemüht sich Müntzer nachdrücklich, seine Obrigkeit, die ernestinischen sächsischen Fürsten, für den Bund zu gewinnen und ihm damit auch reale Macht zu verschaffen. Vorerst steht diese Obrigkeit allerdings aus Müntzers Sicht unter dem verhängnisvollen Einfluß Luthers: Dessen Verständnis vom Evangelium als Ver-

29 Zu Müntzers theologischen Anschauungen vgl. *Siegfried Bräuer/Helmar Junghans* (Hg.), *Der Theologe Thomas Müntzer. Untersuchungen zu seiner Entwicklung und Lehre*, Berlin/Göttingen 1989. Zur Apokalyptik s. auch *Gottfried Seebaß*, *Reich Gottes und Apokalyptik bei Thomas Müntzer*, LuJ 58 (1991), 75–99.

30 *Thomas Müntzer*, *Von dem gedichteten Glauben (1524)*, in: *ders.*, *Schriften und Briefe*. Kritische Gesamtausgabe, hg. von *Günther Franz*, QFRG 33, Gütersloh 1968, 217–224, 218.

31 Brief an den Grafen Ernst von Mansfeld, 22. September 1523, Nr. 44, a.a.O., 394.

32 Aussage Jorg Senffs vom 10. Juni 1525, in: *Akten zur Geschichte des Bauernkriegs in Mitteleuropa*, Bd. 2, hg. von *Walther Peter Fuchs*, Jena 1942, Nachdr. Aalen 1964, 470.

heißung, die es nur in gläubigem Vertrauen anzunehmen gilt, bringt nach Müntzer nur einen »gedichteten [= eingebildeten] Glauben«³³ hervor, der die innere Gewalt- und Leidenserfahrung scheut, eine angepaßte Weltchristlichkeit propagiert und die endzeitliche Scheidung von Auserwählten und Gottlosen hintertreibt. Deshalb beschimpft Müntzer Luther u.a. als »Bruder Mastschwein«³⁴ und als das »geistlose, sanftlebende Fleisch zu Wittenberg«,³⁵ als »Doktor Lügner«³⁶ und »Vater Leisetritt«.³⁷

Am 13. Juli 1524 predigt Müntzer in Anwesenheit des sächsischen Herzogs Johann und von dessen Sohn Johann Friedrich über den apokalyptischen Text Daniel 2. Er nimmt in dieser sogenannten »Fürstenpredigt« die Gelegenheit wahr, den Fürsten seine Deutung der Gegenwart nahezubringen, und drängt sie angesichts der endzeitlichen »Veränderung der Welt«³⁸ zum Handeln. Dabei spricht er die Fürsten ausdrücklich als Inhaber der ordentlichen Rechtsgewalt an, denen nun die Aufgabe zukommt, die Gottlosen von den Erwählten zu trennen: »Sollt ihr nun rechte Regenten sein, so müßt ihr das Regiment bei der Wurzel beginnen und, wie Christus befohlen hat, treibt seine Feinde von den Auserwählten, denn ihr seid die Mittler dazu. Ihr Lieben, gebt uns keine leere Fratze vor, daß die Kraft Gottes es tun soll ohne euer Zutun des Schwerts, es möchte euch sonst in der Scheide verrostet.«³⁹ Geduldiges Warten auf Gottes übernatürliches Eingreifen ist also fehl am Platz, vielmehr gilt es die entschiedene, apokalyptisch Klarheit schaffende und die Anwendung von Gewalt nicht scheuende Aktion: »Tut ein recht Urteil aus Gottes Befehl ... Darum laßt die Übeltäter nicht länger leben, die uns von Gott abwenden.«⁴⁰ »Denn die Gottlosen haben kein Recht zu leben, allein was ihnen die Auserwählten wollen gönnen.«⁴¹ Müntzer appelliert in dieser Predigt und in anderen Äußerungen aus den folgenden Wochen mit prophetischem Nachdruck an die sächsischen Fürsten, ihr Schwertamt in seinem Sinne wahrzunehmen und so Gott selbst zu Willen zu sein. Er fordert eine Bewährung des Glaubens, die im Rahmen der apokalyptischen Zeit-

33 S. die in Anm. 30 genannte Schrift Müntzers.

34 *Thomas Müntzer*, Auslegung des andern Unterschieds Danielis [Fürstenpredigt] (1524), in: *ders.*, Schriften (s. Anm. 30), 241–263, 254.

35 Im Titel von *Thomas Müntzer*, Hochverursachte Schutzrede (1524), a.a.O., 321–343, 322.

36 A.a.O., 323 u.ö.

37 A.a.O., 328.

38 A.a.O., 255.

39 A.a.O., 259.

40 A.a.O., 259.

41 A.a.O., 262f.

diagnose⁴² mit einem politischen Paradigmenwechsel verbunden sein muß: »Wer in dieser gefährlichen Zeit seinen Hals nicht wagen wird, der wird auch nicht bewährt im Glauben.«⁴³ »Ich sage euch, man muß gar mächtig Achtung haben auf die neue Bewegung der jetzigen Welt. Die alten Anschläge [= politischen Vorgehensweisen] werden es ganz und gar nicht mehr tun.«⁴⁴ Deshalb soll das Gegenüber von Obrigkeit und Untertanen verwandelt werden in den wahrhaft christlichen Bund von Fürsten, Amtleuten und Volk gegen die gottlosen Regenten. Das Schwertamt der Obrigkeit, das Recht auf Gewalt, geht im Lichte des anhebenden weltgeschichtlichen Umbruchs ein in die nicht mehr hierarchisch geordnete Vereinigung aller Erwählten. Deswegen kann Müntzer christliche Untertanen zur gleichen Zeit auch noch zum geduldigen Ertragen ihrer Bedrängnisse aufrufen und mit dem Verweis auf Gottes künftige Rache trösten: »Geschieht euch was zuleide, so wird er [= Gott] euch beistehen und die Rache tun. Werdet ihr aber heucheln, so wird Gott euch also ängsten ... Denn Gott kann seine Auserwählten nicht verlassen, ob er sich zuzeiten so stellt, aber er tut die Rache zu rechter Zeit.«⁴⁵ Wenn freilich die Obrigkeiten sich ihrer Pflicht zur Gewaltanwendung gegen die Gottlosen entziehen und sich damit selbst als Gottlose zu erkennen geben, dann geht ihr Schwertamt an den »gemeinen Mann« über.⁴⁶

Diese zunächst nur angedeutete Konsequenz wird für Müntzer zur zwangsläufigen Gewißheit, nachdem er bei den Fürsten kein Gehör findet und sich seine Allstedter Gemeinde auf obrigkeitlichen Druck hin von ihm distanziert. Nach der Flucht aus Allstedt im August 1524 und einem ersten Aufenthalt in der sozial unruhigen thüringischen Reichsstadt Mühlhausen reist Müntzer durch Süddeutschland und kommt im Südwesten in nähere Berührung mit den aufständischen Bauern. Diese Erfahrungen bringen ihn dazu, in den Bauern und ihren Bundesgenossen das auserwählte Volk im apokalyptischen Endkampf zu sehen, ihre Berufung auf das »göttliche Recht« des »Evangeliums« im Sinne seiner Idee der Aufrichtung der Herrschaft der wahrhaft Glaubenden zu deuten. Als Müntzer im Februar 1525 nach Mühlhausen zurückkehrt und dort eine Predigerstelle erhält, geht er unverzüglich

42 Der »alte Gebrauch der Ämter« muß nach Müntzer verändert werden, »nachdem sich die ganze Welt also mächtig aufs höchste verwandelt hat« (Brief an den Schösser Hans Zeiß in Allstedt, Nr. 59, 25. Juli 1524, a.a.O., 422), nachdem also die apokalyptische Weltverwandlung bereits eingesetzt hat.

43 Brief an den Schösser Hans Zeiß, Nr. 57, 22. Juli 1524, a.a.O., 418.

44 A.a.O., 419.

45 Brief an die Anhänger in Sangerhausen, Nr. 55, Mitte Juli 1524, a.a.O., 414.

46 Vgl. Müntzers Fürstenpredigt (s. Anm. 35), a.a.O., 261; vgl. auch die Briefe an den Schösser Hans Zeiß, Nr. 57, 22. Juli 1524, a.a.O., 417, und an die Allstedter, Nr. 67, 15. August 1524, a.a.O., 434.

daran, die sozialen Unruhen prophetisch zu lenken, und als der Bauernkrieg im April Thüringen erreicht, sieht er die Zeit für die entscheidende apokalyptische Auseinandersetzung gekommen. Das Feldzeichen der Gottesstreiter hat er schon zuvor anfertigen lassen und neben seiner Kanzel aufgerichtet: die Fahne mit dem Regenbogen, dem Symbol des Bundes Gottes mit seinem Volk (vgl. Gen 9,12–17). Müntzer entwickelt keine militärische Taktik für den Kampf, er ist auch an den Konkretionen einer künftigen Sozialordnung desinteressiert. Ihm geht es vorrangig um die Befreiung der Erwählten aus der Hand der Gottlosen; nichts fürchtet er deshalb mehr als Verträge und Kompromisse zwischen Bauern und Obrigkeiten: »Allein ist das meine Sorge, daß die närrischen Menschen einwilligen in einen falschen Vertrag, darum daß sie den Schaden noch nicht erkennen.«⁴⁷ Unter anderem warnt Müntzer: »Laßt euch nur mit guten Worten zu keiner beschissenen Barmherzigkeit bringen, so wird eure Sache wohl bestehen«⁴⁸ Vielmehr: »fangt an und streitet den Streit des Herrn! Es ist hohe Zeit!«⁴⁹ Müntzer steigert seine prophetische Rhetorik in den letzten Apriltagen des Jahres 1525 zum atemlosen apokalyptischen Drängen auf die jetzt nach Gottes Willen unbedingt notwendige Gewalt: »Wenn euer nur drei sind, die in Gott gelassen allein seinen Namen und [seine] Ehre suchen, werdet ihr hunderttausend nicht fürchten. Nun dran, dran, dran, es ist Zeit, die Bösewichter sind ganz verzagt wie die Hunde. ... Lasset euch nicht erbarmen, wie Gott durch Mose befohlen hat ... [vgl. Dtn 7,1–5], und uns hat er auch offenbart dasselbe. ... Dran, dran, dieweil das Feuer heiß ist. Laßt euer Schwert nicht kalt werden, laßt [es] nicht lähmen! Schmiedet pinkepanke auf den Ambossen Nimrods [= auf den Fürsten und Herren; vgl. Gen 10,8f], werft ihnen den Turm zu Boden. Es ist nicht möglich, solange sie leben, daß ihr von menschlicher Furcht solltet leer werden. Man kann euch von Gott nicht sagen, solange sie über euch regieren. Dran, dran, solange ihr Tag habt, Gott geht euch vor, folget, folget!«⁵⁰ Sich selbst sieht Müntzer nun in der Tradition der alttestamentlichen Richter; so unterzeichnet er im Mai 1525 mehrere zur Entscheidung drängende Briefe mit »Thomas Müntzer mit dem Schwerte Gideons«.⁵¹

47 Brief an die Allstedter [sog. Manifest an die Bergknappen], Nr. 75, 26./27. April 1525, a.a.O., 454.

48 Brief an die Gemeinde von Frankenhausen, Nr. 77, 29. April 1525, a.a.O., 458.

49 Brief an die Allstedter (s. Anm. 47), a.a.O., 454.

50 A.a.O., 454–456.

51 A.a.O., 464 (Brief an die Eisenacher, Nr. 84, 9. Mai 1525), 469 (Brief an Graf Ernst von Mansfeld, Nr. 88, 12. Mai 1525), 470 (Brief an Graf Albrecht von Mansfeld, Nr. 89, 12. Mai 1525). Schon Ende 1524 hat sich Müntzer mit Simson in Verbindung gebracht, s. Brief an Christoph Meinhard in Eisleben, Nr. 71, November/Dezember 1524, a.a.O., 449.

Militärisch führt Müntzers unerschütterliches und autosuggestiv gesteigertes Vertrauen auf die göttliche Unterstützung im Endkampf der Auserwählten⁵² die Bauern in die Katastrophe. Die bei Frankenhausen in Thüringen zusammengezogenen Aufständischen verlassen sich in an sich aussichtsloser Lage auf ihre von Müntzer beschworene Unüberwindlichkeit; als die fürstlichen Truppen am 15. Mai mit überlegener Ausrüstung losschlagen, nehmen sie geschockt Reißaus und werden auf der Flucht niedergemetzelt oder gefangengenommen und hingerichtet. Dieses Schicksal ereilt auch Müntzer selbst. Vor seiner Hinrichtung hat er noch Gelegenheit, das Scheitern seines Unternehmens zu reflektieren: In einem letzten Brief distanziert er sich nicht von seiner apokalyptischen Erwartung eines notwendigen Kampfes der Glaubenden gegen die Gottlosen. Er erkennt aber seine Identifizierung der aufständischen Bauern mit den Auserwählten Gottes als Selbsttäuschung und schreibt die Niederlage dem im Kern eben doch ungläubigen Volk zu: sie haben »mich nicht recht verstanden, alleine angesehen Eigennutz, der zum Untergang göttlicher Wahrheit gelangt.«⁵³ Die unmittelbar religiös motivierte Gewalt, die Müntzer – im Grunde ganz unpolitisch⁵⁴ – als Aktion im Zuge der endzeitlichen Herrschaftsübernahme der Erwählten propagiert hatte, endet im Gewaltrausch der Sieger – aus Müntzers Sicht der Gottlosen –, den Müntzer dann nur noch als verdiente Strafe an den gleichfalls gottlosen Bauern verstehen kann.⁵⁵

52 Vgl. u.a. Brief an die Gemeinde von Frankenhausen, Nr. 77, 29. April 1525, a.a.O., 458: »Drum seid keck und verlaßt euch allein auf Gott, so wird er euch im kleinen Haufen mehr Stärke geben als ihr glauben könnt.« Brief an die christlichen Brüder von Schmalkalden, Nr. 81, 7. Mai 1525, a.a.O., 461: »Darum ist's auch etwas Schwaches, daß ihr euch also sehr fürchtet, und ihr könnt doch wohl an der Wand greifen, wie euch Gott beisteht. Habt den allerbesten Mut und singt mit uns ›Ich will mich vor hunderttausend nicht fürchten, wiewohl sie mich mit ihnen umlagert haben‹ [Ps 3,7].«

53 Brief an die Mühlhäuser, Nr. 94, 17. Mai 1525, a.a.O., 473.

54 Die beherrschende Stellung der Apokalyptik macht es m.E. unmöglich, bei Müntzer von einer »politischen Theologie« zu sprechen (gegen *Quilisch* [s. Anm. 28]). Dazu fehlt Müntzer ein methodisches Nachdenken über gesellschaftliche Gestaltungsoptionen, das ernsthaft die konkret gegebenen Konstellationen einbezieht. Das heißt natürlich nicht, daß seine Theologie nicht Elemente enthält, denen eine »politische Potenz« (a.a.O., 234) inneohnt und die entsprechende Wirkungen zeitigen können.

55 A.a.O., 473f.

4 Obrigkeit und Gewalt bei Martin Luther

Luther⁵⁶ hat sich schon 1522/23, also deutlich vor den Bauernunruhen, intensiv mit der Frage auseinandergesetzt, wie sich Christen zur Obrigkeit verhalten sollen und wieweit sie ihr gegenüber zum Gehorsam verpflichtet sind. In seiner Schrift »Von weltlicher Obrigkeit« unterscheidet er sorgsam: Der Christ lebt zum einen in der Christusgemeinschaft, im religiösen Wirkungsbereich des Evangeliums, in dem nur der Gehorsam gegenüber Gott gilt und menschliche Weisungsbefugnisse keinen Raum haben. Zum andern leben Christen wie Nichtchristen in der Rechtsgemeinschaft, im Herrschaftsbereich politischer Ordnungen, die nach Gottes Willen den Schutz der Schwachen und die Einhaltung äußeren Friedens ermöglichen sollen. Die Obrigkeiten üben also ein ihnen von Gott übertragenes Amt aus, gekennzeichnet durch das »Schwert«, d.h. durch die ordentliche Rechtsgewalt, die eine geregelte Anwendung von Gewalt bis hin zur Todesstrafe und zum Kriegführen einschließt. Die Obrigkeiten haben aber kein Recht über die Gewissen, können dem Leben keinen religiösen Sinn verleihen, dürfen in Glaubensdingen keinen Zwang ausüben. Umgekehrt ergibt sich für die Untertanen die Pflicht, den Obrigkeiten in deren Zuständigkeitsbereich zu gehorchen; ungerechte Herrschaftsausübung berechtigt sie nicht zu gewaltsamem Widerstand. Übergriffe des weltlichen Regiments in den religiösen Bereich haben zwar keinen Anspruch auf Untertanengehorsam, Christen reagieren aber auch auf widergöttlichen Glaubenszwang nicht mit Aufruhr, sondern mit der Bereitschaft zum Leiden. Auf der anderen Seite dürfen, ja sollen Christen das Amt der Obrigkeit übernehmen, um im Sinne des Liebesgebotes anderen zu dienen.

Luther hat diese Unterscheidung der Wirkungsbereiche und der Gehorsamsverpflichtungen auch entwickelt, um dem Vorwurf entgegenzutreten, seine Lehre zerstöre die Ordnung und sei im Kern aufrührerisch. Für die Anhänger der Papstkirche war Luthers Infragestellung der kirchlichen Autoritäten Beleg genug für diese Ansicht, und selbstverständlich gilt er ihnen dann auch 1524/25 als der geistige Anstifter der Unruhen.⁵⁷

56 Zu Luthers Obrigkeitsverständnis und zu seinen Stellungnahmen im Bauernkrieg vgl. *Martin Brecht*, Martin Luther. Bd.2: Ordnung und Abgrenzung der Reformation 1521–1532, Stuttgart 1986, 109–122, 172–193; *Bernhard Lohse*, Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang, Göttingen 1995, 168–177; *Reinhard Schwarz*, Luther. Studienausgabe, Göttingen 1998, 155–163, 169–174. Vgl. ferner *Hans Scholl*, Reformation und Politik. Politische Ethik bei Luther, Calvin und den Frühhugenotten, Stuttgart u.a. 1976, 25–47.

57 Vgl. z.B. *Hieronymus Emser*, Wie Luther in seinen Büchern zum Aufruhr getrieben hat (1525), in: *Laube/Seiffert* (s. Anm. 24), 356–375; *Johannes Cochläus*, Antwort auf Luthers Schrift »Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern«, a.a.O., 376–412.

Der Verbindung von sozialer Protestbewegung, gewaltsamen Aktionen und religiösen Begründungen begegnet Luther zuerst nicht bei den Bauern, deren Erhebung ja nicht in seinem unmittelbaren geographischen Gesichtsfeld beginnt, sondern im Zusammenhang mit dem Wirken Thomas Müntzers. Gegen dessen apokalyptischen Aktionismus in Verbindung mit der Berufung auf unkontrollierbare innere Geisterfahrungen erhebt Luther Widerspruch. Kurz bevor Müntzer im Juli 1524 mit seiner »Fürstenpredigt« die sächsischen Regenten für sein Programm einer religiösen Neubestimmung des obrigkeitlichen Schwertamtes zu gewinnen versucht, schreibt Luther seinen »Brief an die Fürsten zu Sachsen von dem aufrührerischen Geist«. ⁵⁸ Auch Luthers Wahrnehmung der eigenen Gegenwart ist vom Gedanken des Kampfes bestimmt. Dabei handelt es sich freilich um einen Kampf gegen Verzerrungen und Verkehrungen in der Gottesbeziehung, der keinen Raum für Gewaltaktionen bietet: »Denn wir, die das Wort Gottes führen, sollen nicht mit der Faust kämpfen. Es ist ein geistlicher Kampf, der die Herzen und die Seele dem Teufel abgewinnt.« ⁵⁹ Müntzer, so sieht es Luther, will »es in der Sache nicht beim Wort belassen, sondern gedenke, sich mit der Faust drein zu mischen, und wolle sich mit Gewalt der Obrigkeit widersetzen und geradewegs einen leibhaftigen Aufruhr anzetteln.« ⁶⁰ Angesichts einer solchen Grenzüberschreitung vom Religiösen in den Bereich der weltlichen Rechts- und Friedensordnung sieht Luther die Obrigkeit zu präventiven Gewaltmaßnahmen berechtigt und verpflichtet: den Fürsten sind »Gewalt und weltliche Herrschaft von Gott dazu gegeben und anbefohlen ..., daß sie den Frieden schützen sollen und die Unruhestifter strafen«. ⁶¹

Die Auseinandersetzung mit dem »aufrührerischen Geist« Thomas Müntzers bildet den Hintergrund für Luthers Wahrnehmung der Forderungen der aufständischen Bauern. Sie werden ihm Ende März/Anfang April 1525 näher bekannt in der Gestalt der »Zwölf Artikel der Bauernschaft«. Die oberschwäbischen Bauern hatten ihn ja auch ausdrücklich zum Richter in Sachen des göttlichen Rechtes erklärt. ⁶² Luther verfaßt daraufhin im April 1525 seine »Ermahnung zum Frieden auf die zwölf Arti-

58 Sprachlich modernisierte Fassung in: *Martin Luther, Ausgewählte Schriften*, hg. von Karin Bornkamm und Gerhard Ebeling (»Insel-Luther«), Bd. 4: Christsein und weltliches Regiment, Frankfurt a.M. 1982 (= Taschenbuch-Ausg. 1995), 85–99, 96. Vgl. *Siegfried Bräuer*, Die Vorgeschichte von Luthers »Ein Brief an die Fürsten zu Sachsen von dem aufrührerischen Geist«, LuJ 47 (1980), 40–70.

59 *Martin Luther*, Brief an die Fürsten zu Sachsen, a.a.O., 96.

60 A.a.O., 88.

61 A.a.O., 89.

62 S.o. bei Anm. 14.

kel der Bauernschaft in Schwaben«. ⁶³ Luther wendet sich zunächst mahndend an diejenigen Obrigkeiten, die sich der freien Verkündigung des Evangeliums widersetzen und damit ihre Kompetenzen überschreiten: »Ihr müßt anders werden und dem Worte Gottes weichen. Tut ihr's nicht auf freundliche, gutwillige Weise, so müßt ihr's tun durch gewaltsame und verderbliche Unweise. Tun's diese Bauern nicht, so müssen's andere tun. Und wenn ihr sie alle schlägt ..., Gott wird andere erwecken. Denn er will euch schlagen und wird euch schlagen. Es sind nicht die Bauern, liebe Herren, die sich euch widersetzen – Gott ist's selber; der widersetzt sich euch, um heimzusuchen eure Wüterei.« ⁶⁴ Ein andauernder Mißbrauch der obrigkeitlichen Rechtszuständigkeit provoziert also Gewaltausbrüche, in denen Luther Gottes Strafhandeln wirksam sieht.

Das Fehlverhalten der Obrigkeiten rechtfertigt nach Luther freilich nicht die Erhebung der Bauern, die ihrerseits mit der Berufung auf das Evangelium und mit der Selbstbezeichnung als »christliche Vereinigung« das Religiöse in unzulässiger Weise mit Fragen des weltlichen Rechtslebens verbinden. Abgesehen von der Forderung nach freier Predigt betreffen die Artikel der Bauern nicht den Wirkungsbereich des Evangeliums, sondern greifen in das Recht der Obrigkeiten ein. Luther betrachtet die Anliegen der Bauern durchaus als berechtigt und vernünftig, bestreitet aber entschieden, daß Evangelium und christlicher Glaube in der Weise des göttlichen Rechts für die sozialrechtliche Gestaltung in Anschlag gebracht werden können. Die weltliche Rechtsgewalt gehört der Obrigkeit, wer sich ihr entgegenstellt, macht sich schuldig: »Daß die Obrigkeit böse und ungerecht ist, entschuldigt weder Zusammenrotten noch Aufruhr. Denn die Bosheit zu strafen, das gebührt nicht einem jeglichen, sondern der weltlichen Obrigkeit, die das Schwert führt.« ⁶⁵ Luther wirft den Bauern vor, mit der Berufung auf das Evangelium ihr an sich nicht unberechtigtes Eigeninteresse religiös zu überhöhen. Die Identifizierung des Evangeliums mit einem dem Eigennutz dienbaren »göttlichen Recht« gefährdet die Unterscheidung und Zuordnung des religiösen und des rechtlich geordneten Lebensbereichs. Am Ende drohen nach Luther Chaos und unbeschränkte Gewalt: »Könnt ihr nicht bedenken oder ermessen, liebe Freunde, daß, wenn euer Vorhaben recht wäre, dann ein jeglicher gegen den andern Richter werden und keine Gewalt oder Obrigkeit, Ordnung oder Recht bleiben würden in der Welt, sondern lediglich Mord und Blutver-

63 Sprachlich modernisierte Fassung: Insel-Luther Bd. 4 (s. Anm. 58), 100–131.

64 A.a.O., 103. Als Werkzeug des göttlichen Strafhandelns erscheinen die Bauern dabei aus der Perspektive der Obrigkeiten. Es handelt sich um die – vorläufig fiktive – Deutung eines passiven Erlebens. Der Umkehrschluß, eine eigene Gewaltaktivität als »göttliches« Handeln zu verstehen, ist nach Luther gerade nicht statthaft.

65 A.a.O., 109.

gießen?«⁶⁶ Ein christliches Recht, das diesen Namen verdiente, müßte gerade im Verzicht auf das eigene Recht bestehen und in der Bereitschaft zum Leiden Gestalt annehmen. Als allgemeine Rechtsnorm hält Luther das für eine ganz unrealistische Erwartung; man muß vielmehr froh sein, wenn wenigstens die Regeln eines natürlich-vernünftigen Rechts allgemein zur Geltung gebracht werden können. »Liebe Freunde, die Christen sind nicht so zahlreich, daß so viele sollten auf einem Haufen sich versammeln. Es ist ein seltener Vogel um einen Christen. Wollte Gott, wir wären zum größeren Teil wenigstens gute, rechtschaffene Heiden, die das natürliche Recht hielten, ich schweige vom christlichen!«⁶⁷ Luther bittet die Bauern daher, »daß ihr euch in dieser Sache entäußert des christlichen Namens und des Pochens auf das christliche Recht. Denn ihr mögt recht haben, wie sehr ihr wollt, so gebührt doch keinem Christen zu rechten oder zu fechten, sondern Unrecht zu leiden und das Übel zu dulden«.⁶⁸ Um der Eindeutigkeit der Religion selbst willen müssen also Religion und weltliche Rechtsnormen klar unterschieden werden. Weder Obrigkeit noch Aufständische können sich für ihre Rechtspositionen auf das Evangelium berufen oder den Christennamen für sich beanspruchen. Das macht den Weg frei für eine friedliche Regelung des Konflikts durch Verhandlungen: »Weil nun ... auf beiden Seiten nichts Christliches ist, auch keine christliche Sache zwischen euch schwebt, sondern sowohl ihr Herren als auch ihr Bauernschaft es mit heidnischem oder weltlichem Recht und Unrecht und mit zeitlichem Gut zu tun habt ..., so laßt euch um Gottes willen belehren und beraten und greift die Sachen an, wie solche Sachen anzugreifen sind, nämlich auf dem Rechtsweg und nicht mit Gewalt oder mit Kampf, damit ihr nicht ein unendliches Blutvergießen anrichtet in deutschen Landen.«⁶⁹ Das Freihalten politischer Gestaltungsfragen von religiösen Normvorstellungen soll also die Friedensfähigkeit der Gesellschaft erhalten und pragmatische Lösungen ermöglichen. Während Müntzer nichts mehr fürchtet als Vertragskompromisse, die das apokalyptische Entweder-Oder verunklaren,⁷⁰ sieht Luther letztlich im vernünftigen Interessenausgleich die tragfähigste Grundlage eines geordneten Gemeinwesens. Voraussetzung dafür ist aber die Suspendierung religiöser Sinn- und Wahrheitsansprüche, wenn es um die Gestaltung der gesellschaftlichen Ordnung geht.

Luthers Streben nach einem pragmatischen Interessenausgleich wird freilich überlagert durch die faktische Entwicklung des Bauernkriegs. Als seine »Ermahnung zum Frieden« Anfang Mai 1525 gedruckt vorliegt, ist der Konflikt bereits

66 A.a.O., 111.

67 A.a.O., 114.

68 A.a.O., 116.

69 A.a.O., 127.

70 S. o. bei Anm. 47.

unrettbar eskaliert, so daß ihre friedensstiftende Intention wirkungslos verpufft. Überdies erfährt Luther, kaum daß er sein Manuskript aus der Hand gegeben hat, von Gewaltakten der süddeutschen Bauern und erlebt zugleich in seiner unmittelbaren Nähe die Anfänge der thüringischen Erhebung, die er von vornherein mit dem »Mordpropheten« Müntzer in Verbindung bringt. Luther schreibt in dieser Situation ein Nachwort zu seiner »Ermahnung zum Frieden« unter dem Titel »Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der andern Bauern«. ⁷¹ Die »andern Bauern« sind die gewalttätigen, denen gegenüber eine Friedensmahnung sinnlos scheint. Ihr offener Aufruhr bringt, so sieht es Luther, die gesamte gesellschaftliche Ordnung ins Wanken: »Denn Aufruhr ist nicht ein gewöhnlicher Mord. Sondern ... zieht ... nach sich ein Land voll Mord, Blutvergießen und macht Witwen und Waisen und zerstört alles wie das allergrößte Unglück. Darum soll hier zerschmeißen, würgen und stechen heimlich oder öffentlich, wer da kann, und daran denken, daß nichts Giftigeres, Schädlicheres, Teuflischeres sein kann als ein aufrührerischer Mensch.« ⁷² Die Aussicht auf einen Sieg der Bauern, der auf dem Höhepunkt der Auseinandersetzung allgemein für möglich gehalten wird, veranlaßt Luther, sich den Obrigkeiten erneut zuzuwenden und ihnen unter diesen Umständen ihren Auftrag zu verdeutlichen: Bleiben Vergleichsangebote ergebnislos, ist der entschiedene Einsatz obrigkeitlicher Gewalt geboten. Die strafende Obrigkeit handelt in ihrer Sorge für Recht und Frieden als »Gottes Amtmann«: »Denn wer es kann und straft trotzdem nicht, und sei es durch Mord und Blutvergießen, so ist er schuldig an allem Mord und Übel, die solche Schurken begehen, weil er mutwillig durch Vernachlässigung seines göttlichen Befehls solchen Schurken zuläßt, ihre Bosheit zu üben.« ⁷³ Die Obrigkeit entspricht, wenn sie dem Chaos und dem Blutvergießen unter Einsatz von Gewalt wehrt, ihrem göttlichen Auftrag in den Grenzen ihrer Zuständigkeit, daher hat sie »ein gutes Gewissen und eine gerechte Sache«. ⁷⁴ Gerade wegen ihrer Begrenzung auf den Bereich der weltlichen Ordnung wird die Bekämpfung der Aufständischen zum »guten Werk«, das von Gott anerkannt wird: »Solche wunderlichen Zeiten sind jetzt, daß ein Fürst den Himmel mit Blutvergießen verdienen kann, leichter als andere mit Beten.« ⁷⁵ Luther steigert seine Gewissensunterweisung der Obrigkeit zu massiver

71 Sprachlich modernisierte Fassung: Insel-Luther 4 (s. Anm. 58), 132–139.

72 A.a.O., 134.

73 A.a.O., 137.

74 Ebd.

75 A.a.O., 138. Luther überpointiert mit grimmigem Humor: da er ja durchaus nicht der Meinung ist, man könne mit »frommen Werken« wie Beten den »Himmel verdienen«, hebt seine Formulierung hervor, daß der strafende Fürst in der Erfüllung seines weltlichen »Berufs« das vom Menschen Geforderte vorbildlich erfüllt.

Gewaltrhetorik: »Darum, liebe Herren, erlöset hier, rettet hier, helft hier! Erbarmet euch der armen Leute [= der zum Mitmachen beim Aufstand Gezwungenen]! Steche, schlage, würge hier, wer da kann. Bleibst du darüber tot – wohl dir! Einen seligeren Tod kannst du niemals erreichen; denn du stirbst im Gehorsam gegen das göttliche Wort und den göttlichen Befehl Röm. 13 und im Dienst der Liebe, um deinen Nächsten zu erretten aus der Hölle und aus den Fesseln des Teufels.«⁷⁶ Die Gewalt, zu der Luther auffordert, ist gebunden an die göttliche Ordnung der Zuständigkeiten, sie dient – auch in dieser Zuspitzung – dem Schutz der Schwachen und ist hinorientiert auf eine stabile gesellschaftliche Rechts- und Friedensordnung.⁷⁷

Als Luthers Nachwort an die »andern Bauern« wenige Tage vor der Entscheidung von Frankenhausen erscheint, hätte es so starker Worte kaum noch bedurft. Die Obrigkeiten sind zu diesem Zeitpunkt ohnehin zum Schlag gegen die Bauern entschlossen. Fatal wirkt sich in der Folge aus, daß das Nachwort »Wider die räuberischen und mörderischen Rotten« mehrfach separat nachgedruckt wird und so der ursprüngliche Zusammenhang mit dem Plädoyer für einen friedlichen Interessenausgleich nicht mehr erkennbar ist. Nach der Niederschlagung der Erhebung wirken Luthers gewaltstrotzende Wortkaskaden wie eine religiöse Legitimation obrigkeitlicher Rache an den geschlagenen Bauern. Forderungen, seine Aussagen abzumildern, wehrt Luther dennoch ab. Gegenüber Aufrührern ist der Ruf nach Barmherzigkeit aus seiner Sicht fehl am Platz.⁷⁸ Der obrigkeitliche Schutz der Untertanen schließt das Recht auf Gewaltanwendung ein: »Aber das weltliche Reich ist ein Reich des Zorns und des Ernsts; denn da ist lauter Strafen, Verboten, Richten und Verurteilen, um zu zwingen die Bösen und zu schützen die Rechtschaffenen. Darum besitzt und führt es auch das Schwert.«⁷⁹ »Die Rechtschaffenen läßt es [= das welt-

76 A.a.O., 139.

77 Daß Luther unverändert am Ziel des friedlichen Interessenausgleichs festhält, wird noch deutlicher, wenn man berücksichtigt, daß nicht das »harte Büchlein wider die Bauern«, sondern die Herausgabe des Weingartener Vertrags mit einem empfehlenden Vorwort (a.a.O., 140–143) sein »letztes Wort im Bauernkrieg« darstellt. Vgl. dazu *Johannes Wallmann*, Ein Friedensappell – Luthers letztes Wort im Bauernkrieg, in: *Dieter Henke/Günther Kehrler/Gunda Schneider-Flume* (Hg.), *Der Wirklichkeitsanspruch von Theologie und Religion*. FS Ernst Steinbach, Tübingen 1976, 57–75.

78 *Martin Luther*, Ein Sendbrief von dem harten Büchlein wider die Bauern (1525), sprachlich modernisierte Fassung in: *Insel-Luther 4* (s. Anm. 58), 144–171, 148: »Ich will hier nichts hören oder wissen von Barmherzigkeit, sondern beachtet haben, was Gottes Wort will. ... Willst du Barmherzigkeit haben, so mende dich nicht unter die Aufrührer, sondern fürchte die Obrigkeit und tue Gutes.«

79 A.a.O., 153.

liche Schwert] gelten und erbarmt sich über sie; und damit ihnen kein Leid geschehe, wehrt es ab, beißt, sticht, schneidet, haut, mordet, wie ihm Gott befohlen hat, als dessen Diener es sich hierin versteht.«⁸⁰

Anders als Luther selbst bemühen sich viele seiner Anhänger bald um eine Veröhnung mit den geschlagenen und desillusionierten Bauern und reden dazu auch den Fürsten ins Gewissen.⁸¹ So distanziert sich beispielsweise der Lutherschüler Johannes Brenz,⁸² Prediger in Schwäbisch-Hall, ausdrücklich von Luther: »Luthers Büchlein von dem Strafen und Würgen ... lautet auf die Obrigkeit, so sie [das] Schwert noch nicht wiederum in der Hand hat und die Untertanen noch im Mutwillen und Ungehorsam stecken. Er würde freilich anders schreiben, so sich die Untertanen haben ergeben und die Obrigkeit ihr Schwert wiederum in der Hand trägt.«⁸³ Anders als Luther sieht Brenz für die Obrigkeiten neben der »göttlichen« Ausübung der ordentlichen Rechtsgewalt auch die Möglichkeit eines »christlichen« Verzichts auf Strafe.⁸⁴ Indem die Obrigkeit sich ihren Untertanen gegenüber barmherzig erweist, gibt sie die göttliche Gnade weiter, die ihr selbst durch die Überwindung des Aufruhrs zuteil geworden ist: »Hat die Obrigkeit Gnade von dem Herrn erlangt im Aufruhr, soll sie, will sie christlich fahren, die Gnade auch an den Untertanen erscheinen lassen.«⁸⁵ Brenz und andere knüpfen mit dem Appell zu einem friedlichen Interessenausgleich an Luthers »Ermahnung zum Frieden« an. Voraussetzung für gesellschaftlichen Frieden ist hier wie dort die Anerkennung der obrigkeitlichen öffentlichen Rechtsgewalt. Diese ist zwar in Gottes Auftrag tätig, greift aber nicht in den religiösen Lebensbereich ein. Gewalt bleibt daher für Luther wie

80 A.a.O., 156.

81 Vgl. Maron (s. Anm. 3), 330–332. Texte: *Arnold Fesser*, Supplikation an Kaiser, Fürsten und Adel (1525), in: *Laube/Seiffert* (s. Anm. 24), 338–346; *Urbanus Rhegius*, Beschlußrede vom weltlichen Gewalt wider die Aufrührerischen (1525), a.a.O., 436–440 (vgl. dazu *Hellmut Zschoch*, Reformatorische Existenz und konfessionelle Identität. Urbanus Rhegius als evangelischer Theologe in den Jahren 1520 bis 1530, BHT 88, Tübingen 1995, 120–123); Hermann Mühlpfort, Bürgermeister von Zwickau, in: *Franz* (s. Anm. 4), 583–587; Caspar Nützel, Ratsherr in Nürnberg, a.a.O., 591f.

82 Vgl. *Eike Wolgast*, Die Stellung von Johannes Brenz zu Bauernkrieg und Widerstandsrecht, BWKG 100 (2000), 297–326.

83 *Johannes Brenz*, Von Milterung der Fürsten gegen den auffrurischen Bauren: *ders.*, Frühschriften. Teil 1, hg. von *Martin Brecht*, *Gerhard Schäfer* und *Frieda Wolf*, Tübingen 1970, 180–187, 186f.

84 A.a.O., 185.

85 Ebd.

für seine Anhänger auf den Zuständigkeitsbereich des Politischen begrenzt und kann daher wie dieser selbst nur mittelbar religiös legitimiert werden.⁸⁶

5 Exkurs: Gewaltverzicht und Politikverzicht bei den Schweizer Täufern

Die Option eines religiös motivierten Verzichts auf jede Anwendung von Gewalt spielt im Bauernkrieg keine Rolle. Sie beginnt aber in seinem weiteren Umfeld aufzukeimen, und zwar zuerst im Zuge der Reformation in Zürich.⁸⁷ Dort prägt der Gedanke des Evangeliums als Grundlage einer »göttlichen« Rechtsordnung das reformatorische Programm Zwinglis. Dieser geht seinen radikaleren Anhängern bei der Umsetzung dieses Programms aber zu behutsam vor. Seine Rücksichtnahme auf die politischen Konstellationen deuten diese Radikalen um Konrad Grebel und Felix Manz als unzulässige Einschränkung der unbedingten Geltung des »göttlichen Rechts« und ziehen daraus im Laufe des Jahres 1524 die Konsequenz, eine christliche Ordnung könne nur abseits von jeder Gestalt des politischen Lebens realisiert werden. Diese Überzeugung bringt ein Brief zum Ausdruck, den Konrad Grebel im Namen dieses Kreises enttäuschter Zwinglianer am 5. September 1524 an Thomas Müntzer als vermeintlichen Gesinnungsgenossen schreibt.⁸⁸ Die Absage an jede Verbindung von »Schwert« und »Evangelium« gehört nach Meinung dieser Zürcher Radikalen zur vollkommenen Erfüllung des göttlichen Rechtswillens: »Man soll auch das Evangelium und seine Anhänger nicht mit dem Schwert schirmen, und sie sollen es auch selbst nicht tun. ... Rechte gläubige Christen ... müssen in Angst und Not, Trübsal, Verfolgung, Leiden und Sterben getauft werden, sich im

86 Zur späteren Modifizierung von Luthers Auffassung vom Widerstand gegen eine tyrannische Obrigkeit s. seine Zirkulardisputation vom 9. Mai 1539 (WA 39 II, 34–91). Vgl. dazu *Volker Stümke*, Einen Räuber darf, einen Werwolf muß man töten. Zur Sozialethik Luthers in der Zirkulardisputation von 1539, in: *Klaus-M. Kodalle/Anne M. Steinmeier* (Hg.), *Subjektiver Geist. Reflexion und Erfahrung im Glauben*. FS Traugott Koch, Würzburg 2002, 207–228.

87 Vgl. zum folgenden *Hellmut Zschoch*, Das Recht der Mächtigen und die Macht der Gerechten. Bemerkungen zur gesellschaftlichen Selbstwahrnehmung des frühen Täuferturns, in: *Joachim Mehlhausen* (Hg.), *Recht – Macht – Gerechtigkeit*, VWGTh 14, Gütersloh 1998, 470–484.

88 Sprachlich modernisierter Text in: *Heinold Fast* (Hg.), *Der linke Flügel der Reformation. Glaubenszeugnisse der Täufer, Spiritualisten, Schwärmer und Antitrinitarier*, KlProt 4, Bremen 1963, Nachdr. Wuppertal 1988, 12–27.

Feuer bewähren und das Vaterland der ewigen Ruhe nicht durch Erwürgen leiblicher Feinde erlangen, sondern durch Tötung der geistlichen. Auch gebrauchen sie weder weltliches Schwert noch Krieg. Denn bei ihnen ist das Töten ganz abgeschafft – es sei denn, wir gehörten noch dem alten Gesetz an.«⁸⁹ Entsprechend lautet die Ermahnung an Müntzer, von dessen »Fürstenpredigt« man in Zürich gehört hatte: »Du habest gegen die Fürsten gepredigt, daß man sie mit der Faust angreifen sollte. Wenn es wahr ist oder wenn Du den Krieg schirmen wolltest ..., so ermahne ich Dich bei dem gemeinsamen Heil unser aller; höre bitte damit auf und mit allem Gutdünken jetzt und später, so wirst Du völlig rein werden.«⁹⁰

Der Kreis der Radikalen verfestigt sich im Laufe des Jahres 1525 in Zürich und anderswo in der Schweiz und in Oberdeutschland zur Täuferbewegung.⁹¹ Die Gewalterfahrungen des Bauernkrieges tragen ihr Teil zum Anwachsen einer Protestbewegung bei, die den gewaltsamen Widerstand gegen obrigkeitliche Zwangsmaßnahmen ablehnt, die den Vertretern der öffentlichen Rechtsgewalt aber zugleich ihr wahres Christsein bestreitet.⁹² Das Plädoyer dieser frühen Schweizer Täufer für einen konsequenten Gewaltverzicht bedingt zugleich einen völligen Politikverzicht von wahren Christen bei Bejahung der Notwendigkeit der obrigkeitlichen Gewalt für die Nichtchristen. Das halten die 1527 von Michael Sattler formulierten und von den Täufern im schweizerisch-oberdeutschen Raum als Bekenntnis angenommenen Schleitheimer Artikel fest: »Das Schwert ist eine Gottesordnung außerhalb der Vollkommenheit Christi. Es straft und tötet den Bösen und schützt und schirmt den Guten. Im Gesetz wird das Schwert über die Bösen zur Strafe und zum Tode verordnet. Es zu gebrauchen, sind die weltlichen Obrigkeiten eingesetzt.«⁹³ Christen können aber nicht Obrigkeit sein: »Das Regiment der Obrigkeit ist nach dem Fleisch, das der Christen nach dem Geist. ... Ihre Bürgerschaft ist in dieser Welt; die Bürgerschaft der Christen ist im Himmel. Die Waffen ihres Streits und Krieges sind fleischlich und allein wider das Fleisch, die Waffen der Christen sind geistlich wider die Befestigung des Teufels. Die weltlichen werden gewappnet mit Stachel und

89 A.a.O., 20.

90 A.a.O., 24f.

91 Zur Täuferbewegung insgesamt vgl. *Hans-Jürgen Goertz*, *Die Täufer. Geschichte und Deutung*, München 21988.

92 Vgl. *Hans-Jürgen Goertz*, *Pfaffenhaß und groß Geschrei. Die reformatorischen Bewegungen in Deutschland 1517–1529*, München 1987, 204f.

93 Sprachlich modernisierter Text: *Michael Sattler*, *Brüderliche Vereinigung etlicher Kinder Gottes, sieben Artikel betreffend* [Schleitheimer Artikel], in: *Fast* (s. Anm. 88), 60–72, hier 66 (Art. 6). Vgl. *Timothy George*, *Schleithem Articles*, in: *Oxford Encyclopedia of the Reformation* 4, Oxford 1996, 3–6.

Eisen; die Christen aber sind gewappnet mit dem Harnisch Gottes, mit Wahrheit, Gerechtigkeit, Friede, Glaube, Heil und mit dem Worte Gottes.«⁹⁴ Der konsequente Gewaltverzicht als Ordnung der christlichen Vollkommenheit bedingt für die Täufer dann auch den Rückzug aus dem allgemeinen gesellschaftlichen Leben: »Aus dem allem sollen wir lernen, daß alles, was nicht mit unserem Gott und mit Christus vereinigt ist, nichts anderes ist als die Greuel, die wir meiden und fliehen sollen. Damit sind gemeint alle päpstlichen und widerpäpstlichen [= reformatorischen] Werke und Gottesdienste, Versammlungen, Kirchenbesuche, Weinhäuser, Bündnisse und Verträge des Unglaubens und anderes ..., was doch stracks wider den Befehl Gottes durchgeführt wird, gemäß all der Ungerechtigkeit, die in der Welt ist. Von all diesem sollen wir abgesondert werden und kein Teil mit solchem haben. ... So werden dann auch zweifellos die unchristlichen, ja teuflischen Waffen der Gewalt von uns fallen.«⁹⁵

6 Schlußbemerkung

Der Gewaltausbruch des Bauernkrieges wird auf allen Seiten mit christlich-religiösen Motiven gedeutet und legitimiert, unterschiedlich intensiv sind damit auch Konzeptionen der Gestaltung von Recht und Politik verknüpft. Gewaltpraxis und Gewaltretorik dürfen in diesem Zusammenhang nicht zu schnellen moralischen Urteilen verleiten, die religiöse Deutungen von Gewalt ohne Unterschied einem »Reich des Bösen« zuordnen. Die pauschale Vorstellung, religiöse Überzeugungen dürften ganz und gar nichts mit allen Erscheinungsformen von Gewalt zu tun haben, ist zwar ehrenwert und verständlich, enthält aber keine eigenen Gestaltungspotentiale. Selbst erschreckende Spitzenaussagen der Legitimierung von Gewalt sind differenziert in ihren Vorstellungszusammenhang einzuordnen. Für die Opfer von Gewalt ist es zwar unerheblich, wie die Gewalttat begründet wird. Für die Ermöglichung eines Diskurses über Gewalt und Religion auf dem Wege zum Überwinden oder doch Begrenzen von Gewalt macht es aber einen beträchtlichen Unterschied, ob die Gewalttat unmittelbar im Dienst der Religion steht (etwa im Zuge eines apokalyptischen Szenarios) oder ob sie nur mittelbar religiös legitimiert ist. Und da wiederum kommen ganz unterschiedliche politische Optionen in Betracht, je nachdem, ob die Durchsetzung einer religiös definierten Rechtsordnung anvisiert wird, oder ob um der Religion willen die Bereiche der politisch bestimmten Rechtsgewalt und der religiösen Wert- und Sinnorientierung deutlich unterschieden werden.

94 A.a.O., 67.

95 A.a.O., 64f (Art. 4).

Die Konzeptionen des 16. Jahrhunderts erlauben keine einfache Übertragung auf heutige Problemstellungen im Verhältnis von Religion, Politik und Gewalt. Die neuzeitliche Pluralisierung der politischen Mitwirkungsrechte, der Gewaltpotentiale und der religiösen und weltanschaulichen Überzeugungen kann aber wohl nur dazu ermutigen, diejenigen Spuren zu verfolgen, die eine Begrenzung von Gewalt durch einen von religiösem Bekenntnisdruck befreiten Interessenausgleich ermöglichen. Auf einer solchen Spur sehe ich beispielsweise die Barmer Theologische Erklärung vom Mai 1934, in der die Bekennende Kirche den Staat – gerade auch den nationalsozialistischen Unrechtsstaat! – bei seiner Aufgabe behaftet, »nach dem Maß menschlicher Einsicht und menschlichen Vermögens unter Androhung und Ausübung von Gewalt für Recht und Frieden zu sorgen.«⁹⁶ Auf dieser Spur, die sich zum Luther der Bauernkriegszeit zurückverfolgen läßt, ist die Selbständigkeit einer politisch legitimen Gewaltanwendung gewahrt; zugleich steht die christliche Religion in der Pflicht, »Recht und Frieden« als Zielbestimmungen des gesellschaftlichen und weltweiten Zusammenlebens anzumahnen und inhaltlich zu verdeutlichen und damit auch in einer pluralen Welt den Gedanken des »göttlichen Rechts« ins Spiel zu bringen.

96 Zitiert nach KJ 60–71 (1933–1944), Gütersloh ²1976, 72.

Menschenrechts- und Friedensarbeit der Vereinten Evangelischen Mission im Kontext der Dekade zur Überwindung von Gewalt

JOCHEN MOTTE

1 Ausgrenzung, Armut und Gewalt – eine Herausforderung für Kirchen weltweit

Seit 1996 ist die Vereinte Evangelische Mission eine internationale Gemeinschaft von 33 Kirchen, 6 aus Deutschland, 15 aus Asien und 12 aus Afrika und den von Bodenschwingschen Anstalten Bethel. 1996 ist ein einschneidendes Datum in der Geschichte der Vereinten Evangelischen Mission und ihrer Vorgängerorganisationen, der Vereinigten Evangelischen Mission, vor 1971 der Bethel- und der Rheinischen Mission. Seitdem sind erstmals ehemalige Partner aus Ländern des Südens gleichberechtigt in den Entscheidungsgremien der VEM vertreten. Im jährlich tagenden Rat und bei der alle vier Jahre stattfindenden Vollversammlung der VEM stellen afrikanische und asiatische Kirchen je ein Drittel der Mitglieder. Die Ziele dieser neuen Zusammenarbeit zwischen Kirchen des Südens und des Nordens benennt der Grundsatzartikel § 2 der 1996 von allen Kirchen verabschiedeten Satzung der VEM wie folgt:

»2 a) *Die Vereinte Evangelische Mission. Gemeinschaft von Kirchen in drei Erdteilen* arbeitet in einem Netz von Kirchen aus Afrika, Asien und Deutschland und wo immer sie zum Dienst berufen wird ...

2 c) In einer zerrissenen Welt wollen sie (sc. die Kirchen) Glieder des einen Leibes Christi bleiben und darum

- zu einer anbetenden, lernenden und dienenden Gemeinschaft zusammenwachsen,
- Gaben, Einsichten und Verantwortung teilen,
- alle Menschen zu Umkehr und neuem Leben rufen,
- im Eintreten für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung das Reich Gottes bezeugen.«

Die vollzogene Internationalisierung der VEM hat zu einschneidenden Veränderungen, nicht nur der Leitungsgremien, sondern auch der Programme und Arbeitsstrukturen der VEM geführt. Der Sitz der Geschäftsstelle der VEM blieb auch nach 1996 in Wuppertal. Eine Reihe der leitenden Stellen wurde inzwischen mit MitarbeiterIn-

nen aus Afrika und Asien besetzt. In Medan/Indonesien, Dar es Salaam/Tansania und in Wuppertal/Deutschland wurden Büros der Regionen Afrika, Asien und Deutschland eingerichtet. Der Austausch von Mitarbeitenden findet innerhalb und zwischen den drei Regionen statt (Nord-Süd; Süd-Nord; Süd-Süd). Die Kirchen Afrikas, Asiens und Deutschlands führen eine Vielzahl gemeinsamer Programme in ihren jeweiligen Regionen durch. Daneben gibt es eine Reihe internationaler Programme mit Beteiligten aller Regionen. Die Themen dieser Programme reichen von Menschenrechts- und Friedensfragen, über Frauenrechte, Kinder und Jugendliche, Theologie, Evangelisation und Mission bis hin zu interkulturellem Lernen u.a. (Es ist zu bedauern, dass eine der Regionen innerhalb der VEM auf ein einziges Land, nämlich Deutschland, beschränkt ist und nicht andere europäische Kirchen der VEM angehören. Durch diese regionale deutsche Monokultur fehlt auch dem Verhältnis zwischen den drei Regionen eine gewisse Balance.)

Im Blick auf die 1996 durchgeführten Verfassungs- und Strukturreformen lässt sich m.E. sagen, dass dadurch zumindest die Voraussetzungen geschaffen wurden, »mündige Partnerschaft«, wie sie seit den siebziger Jahren von Kirchen des Südens gefordert wurde, zu ermöglichen.¹ Ob dies ansatzweise gelingt, mögen die mit der VEM verbundenen Menschen aus Afrika und Asien beurteilen. Eines hat sich allerdings nicht geändert, wie es der oben zitierte Satzungsartikel der VEM zum Ausdruck bringt. Die Mitglieder begegnen sich zwar innerhalb der neuen Strukturen gleichberechtigt. Sie selbst sind es damit aber noch lange nicht, denn die Situation, aus der sie kommen, ist durch extreme Ungleichheit geprägt.

»In den ärmsten Staaten der Welt leben heute vierzig Prozent aller Menschen, ihr Anteil am Welthandel liegt unter drei Prozent. Über drei Viertel des Welthandels hingegen entfallen auf knapp sechzehn Prozent der Weltbevölkerung ... In Afrika leben dreizehn Prozent der Weltbevölkerung; sie haben aber nur 0,3 Prozent Internetanschlüsse ... Eine Milliarde Menschen haben nicht einmal Zugang zu sauberem Trinkwasser ... Da gibt es nichts herzumzureden: Bisher droht die Globalisierung den Globus zu zerstückeln.«² Was Bundespräsident Johannes Rau in seiner Berliner Rede vom 13. Mai 2002 für die Nord-Süd Beziehungen insgesamt feststellte, gilt entsprechend für die durch die VEM verbundenen Kirchen und deren Länder.

- 1 Vgl. dazu: *Jochen Motte*, »Auf dem Wege zur mündigen Partnerschaft«. Hinweise und Bemerkungen zum United-in-Mission-Programm, in: *Zeitschrift für Mission* XXII, Heft 4 (1996), 230.
- 2 *Johannes Rau*, Chance, nicht Schicksal – die Globalisierung politisch gestalten. »Berliner Redek« von Bundespräsident Johannes Rau am 13. Mai 2002, in: www.bundespraesident.de (2002), 6f.

Zu der Gemeinschaft in einer »zerrissenen Welt« gehören neben den Kirchen aus Deutschland Kirchen aus den Philippinen, Indonesien, China, Sri Lanka, Namibia, Botswana, Kamerun, Tansania, der Demokratischen Republik Kongo und aus Ruanda. In fünf dieser elf Länder fanden in den vergangenen zehn Jahren Kriege oder bewaffnete regionale Konflikte statt – die zum Teil noch andauern. Dabei kamen insgesamt mehr als 3,5 Millionen Menschen ums Leben (Sri Lanka, Philippinen, Indonesien, Ruanda, DRK). Die Demokratische Republik Kongo, Kamerun, Tansania und Ruanda gehören zu den sogenannten ärmsten Ländern der Erde. In einem Land wie Botswana sind – so schätzt man – 35,8 % der 15–19-jährigen mit HIV infiziert. Die durchschnittliche Lebenserwartung in Deutschland liegt bei 77 Jahren, in den genannten afrikanischen Ländern ist sie hingegen um knapp dreißig Jahre niedriger und liegt bei 49 Jahren. Die im Bruttosozialprodukt errechnete Wirtschaftsleistung in Tansania beträgt pro Kopf 210 US \$. In Deutschland ist sie mit 26.620 US \$ 126mal so hoch. Vom Gehalt einer Pfarrerin in Deutschland könnten alle 120 Pastoren und Pastorinnen der Methodistischen Kirche in Sri Lanka bezahlt werden. Die wenigen Zahlen mögen verdeutlichen, dass sich innerhalb der neuen VEM Menschen aus Nord und Süd zwar gleichberechtigt begegnen, die Lebenswirklichkeit derer aus dem Norden sich aber extrem von der der Menschen aus dem Süden, unterscheidet.

Ohne Zweifel, auch in Deutschland gibt es Armut, Ausgrenzung und Gewalt, und Kirchen können dazu beitragen, Wege zu deren Überwindung aufzuzeigen. Auch die VEM nimmt daher beispielsweise Aufgaben im Bereich des Flüchtlingsschutzes wahr und äußert sich zu innenpolitischen Fragen in Deutschland.³

Angesichts der unterschiedlichen Lebenswirklichkeiten in Nord und Süd ist es innerhalb der Gemeinschaft der VEM, insbesondere für die deutschen Kirchen, eine besondere Herausforderung, die durch Armut, Ausgrenzung und Gewalt geprägte Situation ihrer Partner in Asien und Afrika wahrzunehmen und Wege zu suchen, Menschen dort vor extremen Formen von Unrecht und Gewalt zu schützen.

Seit 1993 geschieht dies im Bereich der VEM durch qualifizierte Menschenrechts- und Friedensarbeit im Rahmen des Programms für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung. Die VEM beteiligt sich an der 2001 vom Ökumenischen Rat der Kirchen ausgerufenen Dekade zur Überwindung von Gewalt. Friedens- und Menschenrechtsarbeit der VEM und ihrer Mitgliedskirchen geschehen im Kontext der ökumenischen Diskussion. Hier hat sich innerhalb der letzten Jahre eine gewisse Akzentverschiebung vollzogen, die im Titel der Dekade »Gewalt überwinden« ihren sichtbaren Ausdruck findet. Darauf sei im Folgenden zunächst eingegangen.

3 Vgl. beispielsweise den Forderungskatalog des Forums Menschenrechte vom März 2002 »Menschenrechte als Leitlinie der Politik. Forderungen des FORUMS MENSCHENRECHTE an den neu zu wählenden Deutschen Bundestag und die neue Bundesregierung«.

2 Eintreten für Menschenrechte und Frieden im Rahmen der Ökumenischen Dekade zur Überwindung von Gewalt (2001–2010)

2.1 Die Ökumenische Dekade zur Überwindung von Gewalt hat begonnen

Anfang Februar 2001 wurde im Rahmen einer Sitzung des Zentralaussschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen in Berlin die Dekade zur Überwindung von Gewalt offiziell eröffnet. Bis zum Jahr 2010 sind alle Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates (ÖRK) dazu aufgerufen, die Suche nach Versöhnung und Frieden zum Schwerpunkt ihrer Arbeit zu machen. Den Anstoß für die Dekade gab die achte Vollversammlung des ÖRK in Harare/Simbabwe im Dezember 1998. So forderte die Versammlung den Rat auf, in den Jahren 2001–2010 »den Fragen von Gewaltlosigkeit und Versöhnung sowie den Ansätzen zu friedlicher Konfliktbewältigung und zur Schaffung eines gerechten Friedens im Kontext der Globalisierung besondere Aufmerksamkeit zuzuwenden.«⁴ Die Initiative für den Beschluss zur Dekade in Harare ging aus von dem deutschen mennonitischen Delegierten Fernando Enns. Für ihn haben mit dem Beschluss von Harare jahrhundertalte Traditionen des radikalen Gewaltverzichts, wie sie bei den Mennoniten und Quäkern zu finden sind, an Gewicht und Raum innerhalb der Ökumene gewonnen.⁵ Dabei gilt es aus Sicht von Enns, unvoreingenommen und selbstkritisch das Phänomen der Gewalt in seiner Komplexität zu erfassen, um nicht zurückzufallen in alte Ideologiedebatten. »Es geht um ein Neubuchstabieren längst bekannt geglaubter Sätze, um neue Entdeckungen: dass die andere Wange hinhalten, ein Akt der gewaltlosen Zivilcourage ist; dass auch noch den Mantel zu geben, eine Provokation darstellt, den Fordernden entblößend; und dass die Bereitschaft, eine extra Meile mitzugehen, die Möglichkeit eröffnet zu einem Dialog zwischen verschiedenen Wertesystemen. Es geht um Schuld – und Schuldfähigkeit. Es geht um Wahrheit und Versöhnungswunder. Es geht um Glaube und Glaubwürdigkeit ...«⁶

Unmittelbarer Vorläufer und Wegbereiter für die vom Ökumenischen Rat 1998 beschlossene Dekade ist zum einen die 1998 abgeschlossene Dekade »Kirche in Solidarität mit den Frauen«, in deren Schlussphase das Thema »Gewalt gegen Frauen« von besonderer Bedeutung war. Zum anderen ist das Programm des ÖRK

4 Vgl. *Konrad Raiser*, Gewalt überwinden. Ökumenische Reflexionen zu einer ›Kultur aktiver und lebensfreundlicher Gewaltfreiheit‹, in: Dekade zur Überwindung von Gewalt 2001–2010. Impulse, hg. v. *Fernando Enns* (2001), 12.

5 Vgl. *Fernando Enns*, Gewaltig gewaltlos. »Es gibt das richtige Leben mitten im falschen«, Ökumenischer Informationsdienst, Nr. 62/12 (2000), 3.

6 A.a.O., 2.

»zur Überwindung von Gewalt« zu nennen, das insbesondere durch die Kampagne »Friede für die Stadt« ein großes Echo gefunden hat. Ökumenische Begegnungen von Frauen, sogenannte »living letters«, und der Austausch von gelungenen Erfahrungen und Initiativen zur Überwindung von Gewalt in Städten wie Belfast, Durban, Rio und Boston verbinden sich mit diesen Programmen, deren Stärke insbesondere darin zu sehen ist, dass sie in vielen Kirchen Resonanz und Beteiligung bis auf die Ebene von Gemeinden und Gruppen gefunden haben.

2.2 Gewalt und Gewaltlosigkeit in der ökumenischen Diskussion

Die Diskussion um Gewalt und Gewaltlosigkeit reicht allerdings viel weiter zurück – bis in die Anfänge der ökumenischen Bewegung. Wenigstens einige Stichworte und Wegmarkierungen, die die ökumenische Diskussion seit dem 2. Weltkrieg bestimmt und begleitet haben, möchte ich kurz nennen.

Unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg, auf der Gründungsversammlung des Ökumenischen Rates in Amsterdam 1948, erklärten die dort versammelten Kirchen, dass Krieg als Mittel der Konfliktlösung unvereinbar ist mit Lehre und Leben Jesu und als Sünde zu bezeichnen sei. Mit dem Beginn des Kalten Krieges zeigte sich dann allerdings, dass man im Blick auf die Implikationen dieses scheinbar eindeutigen Zeugnisses von Amsterdam unterschiedlicher Meinung war. Klassischer Pazifismus, eine Staatsethik, die der Obrigkeit die Verantwortung für das Schwert bzw. den Einsatz von Waffen und das Führen von Kriegen zuschreibt und die Lehre vom »gerechten Krieg« kennzeichnen die unterschiedlichen Grundpositionen dieser Zeit. Die Diskussion erhielt Anfang der fünfziger Jahre insofern eine neue Zuspitzung, als nun ein möglicher Einsatz von atomaren Massenvernichtungsmitteln nach neuen kriegs- bzw. friedensethischen Antworten der Kirchen verlangte.

In den sechziger Jahren kamen im Zuge der Aufnahme vieler Kirchen aus dem Süden in den Ökumenischen Rat neue Themen auf die ökumenische Tagesordnung. Fragen nach wirtschaftlicher Gerechtigkeit, dem Eintreten für die Armen, nach struktureller Gewalt und der Befreiung vom Kolonialismus bestimmten die Diskussion. Anstöße aus Befreiungstheologien des Südens forderten den Ökumenischen Rat dazu auf, Antwort zu geben, wie durch konkrete Aktion Solidarität mit Opfern von Rassismus geübt werden kann. Das Programm des ÖRK zur Bekämpfung des Rassismus, das 1968 in Uppsala begründet wurde, ist das wohl prominenteste Zeugnis dieses Prozesses.⁷ In welcher Weise sich die Frage der Gewalt und der Gewaltlosigkeit damals noch einmal ganz neu gestellt hat, kam zum Ausdruck in dem 1970 gegründeten Antirassismusfonds, durch den auch Gruppen unterstützt wurden, die

7 Vgl. K. Raiser (s. Anm. 4), Gewalt überwinden, 16f.

gewaltsam Widerstand leisteten. Auch wenn die Gelder für humanitäre Hilfe bestimmt waren, ergriff der Ökumenische Rat in dieser Zeit eindeutig Partei in diesen bewaffneten Konflikten. Im vergangenen Jahr äußerte sich der jetzige Generalsekretär des Ökumenischen Rates, Konrad Raiser, wie folgt zu dieser Epoche: »So blieb es bei der Antwort, dass der Ökumenische Rat zwar prinzipiell für gewaltfreie Mittel im Kampf gegen Rassismus und für soziale Gerechtigkeit eintrat, aber diejenigen nicht verurteilte, die sich angesichts von übermächtigen Gewaltstrukturen zur Gegengewalt genötigt sahen ... Im Rückblick« – so Raiser – »ist deutlich, dass auch diese Debatte von der konfrontativen Situation des Kalten Krieges geprägt war, in der die intensivere Auseinandersetzung mit den Methoden der aktiven Gewaltfreiheit kaum eine Chance hatte.«⁸

Anfang der achtziger Jahre, beginnend mit der Ökumenischen Versammlung in Vancouver 1983, wird die Frage nach Gewalt und Gewaltlosigkeit Teil der Bemühungen um den Prozess für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung. Der Konziliare Prozess stellt dabei die Kirchen vor die Aufgabe, Theologie, ihr Selbstverständnis als Kirche und das Eintreten für soziale Gerechtigkeit miteinander zu verbinden. Die konkreten Auswirkungen dieses Prozesses zeigen sich beispielhaft in dem oben erwähnten, 1996 in der neuen Verfassung der VEM beschlossenen Verständnis von Mission, als dessen integraler Bestandteil das gemeinsame Eintreten für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung genannt wird.

Die Dekade zur Überwindung von Gewalt baut insofern unmittelbar auf dem Konziliaren Prozess auf, als auch hier eine kritische Zusammenschau von Theologie, Ekklesiologie und dem praktischem Eintreten gegen Gewalt geleistet werden soll.

Im Zuge des Konziliaren Prozesses gewinnt die Option zur Gewaltlosigkeit auf dem Hintergrund der zunächst andauernden atomaren Bedrohung (in Vancouver wurde Produktion, Lagerung und der Einsatz von Atomwaffen als Verbrechen gegen die Menschheit verurteilt) erneut an Gewicht. So lautet eine der auf der Weltversammlung für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung in Seoul 1990 formulierten Grundüberzeugungen: »Wir bekräftigen Gottes Frieden in all seiner Bedeutung. Wir werden alle Mittel ausschöpfen, um Gerechtigkeit und Frieden zu schaffen und Konflikte durch aktive Gewaltfreiheit zu lösen. ... Wir verpflichten uns, unsere persönlichen Beziehungen gewaltfrei zu gestalten. Wir werden darauf hinarbeiten, auf den Krieg als legales Mittel zur Lösung von Konflikten zu verzichten.«⁹ Angesichts des Golfkrieges 1991 konnte sich der Ökumenische Rat dann allerdings nicht zu einer eindeutigen Verurteilung der militärischen Intervention der

8 A.a.O., S. 17. Vgl. zu dieser Frage auch *Margot Käßmann*, Gewalt überwinden. Eine Dekade des Ökumenischen Rates der Kirchen, Hannover 2002, 29–31.

9 *M. Käßmann* (s. Anm. 8), Gewalt überwinden, 38.

USA durchringen. Die Diskussion zur Frage, ob der Einsatz militärischer Mittel in Ausnahmesituationen notwendig ist, begleitet die Kirchen – erinnert sei nur an die letzte Synode der EKD 2001 – bis heute.

2.3 Chancen und Perspektiven der Dekade zur Überwindung von Gewalt

Die ökumenische Dekade zur Überwindung von Gewalt baut auf den Anstößen und offenen Fragen der ökumenischen Bewegung auf und bündelt sie in neuer Weise. Krieg und Frieden, Gewalt und Gewaltlosigkeit, strukturelle Gewalt und soziale Gerechtigkeit, biblische und kirchliche Traditionen der Gewalt und der Gewaltüberwindung, Schuld und Versöhnung, Kirche und Gewalt, Gewalt gegen Frauen und Kinder, Erfahrungen der Gewaltüberwindung von Einzelnen, Gruppen und Netzwerken zeichnen den weiten Horizont, den die Dekade eröffnen will. Blickt man noch einmal zurück in die siebziger Jahre, dann fällt auf, dass nicht die Probleme, sondern die Antwort auf die Frage, wie darauf zu reagieren sei, anders akzentuiert ist. Dies wird vielleicht am deutlichsten in den beiden Verben ›bekämpfen‹ (Programm zur Bekämpfung von Rassismus) und ›überwinden‹ (Dekade zur Überwindung von Gewalt) (im englischen ›to combat‹ und ›to overcome‹).¹⁰ Margot Käßmann, Mitglied im Zentralaussschuss des ÖRK, bewertet diese Akzentverschiebung wie folgt: »Die Sehnsucht nach einer Abschaffung des Krieges und die Debatte über die Möglichkeit einer gerechten Revolution – eines legitimen Gebrauchs von Gewalt ... stellen in historischer Sicht die beiden Schwerpunkte der Diskussion über die Gewalt in der ökumenischen Bewegung dar. Das Programm zur Überwindung von Gewalt sucht einen anderen Bezugspunkt, indem es sich an dem roten Faden der Gewaltfreiheit und der gewaltfreien Aktion orientiert. Die Dekade zur Überwindung von Gewalt kann darüber hinaus auch eine viel breitere Perspektive gewinnen, indem sie im Alltag erfahrene Gewalt mit einbezieht. Sie betritt also Neuland.«¹¹ Die »breitere Perspektive« von der Margot Käßmann spricht oder, wie es andere formuliert haben, der »›offene Raum‹ ... in dem 1000 Blumen blühen können«¹² ist Risiko und Chance zugleich für die Dekade. Der offene Raum birgt einerseits die Gefahr der Beliebigkeit in sich, er bietet andererseits die Chance, Menschen durch Begegnung, Austausch von Erfahrungen, gemeinsame Initiativen und Kampagnen miteinander in Kontakt zu bringen und einzuladen, für Frieden einzutreten.

10 Vgl. dazu auch *Janice Love*, *The Decade to Overcome Violence: Harvest from an Ecumenical Journey*, in: *Ecumenical review* 53 (2002), 133–146, bes. 139.

11 *M. Käßmann* (s. Anm. 8), *Gewalt überwinden*, 32f.

12 *Tim Kuschnerus*, *Der Gewalt widerstehen ist eine Aufgabe der Kirchen*, in: *Evangelische Kommentare* 4 (2000), 42.

Mittlerweile hat der Ökumenische Rat folgende Schwerpunktthemen für die kommenden vier Jahre gewählt, zu denen in Kürze ein Studiendokument vorgelegt werden soll:

1. Geist und Logik von Gewalt
2. Gebrauch, Missbrauch und falscher Gebrauch von Macht
3. Die Frage der Gerechtigkeit
4. Religiöse Identität und Pluralität

Ähnliche Prozesse der Identifizierung von Prioritäten und Arbeitsschwerpunkten haben innerhalb und unter den Mitgliedskirchen der VEM in Deutschland, Asien und Afrika begonnen. Mit Dekadewerkstätten, -symposien, wie dem von VEM und Kirchlicher Hochschule, und Gottesdiensten, mit der Auswahl von Jahresthemen, der Erarbeitung von pädagogischen Materialien und mit der Vorstellung von gelungenen Projekten zur Überwindung von Gewalt und vielem mehr, hat die Dekade in Kirchen und Gemeinden begonnen.

3 Menschenrechts- und Friedensarbeit der VEM als Beitrag zur Überwindung von Gewalt

3.1 Programme und Initiativen zur Überwindung von Gewalt im Bereich der VEM

Im Januar 2000 versammelten sich Delegierte aus Mitgliedskirchen der VEM in Afrika, Asien und Deutschland, um über Fragen der Gerechtigkeit, des Friedens und der Bewahrung der Schöpfung nachzudenken und diese zu diskutieren. Dieser zweite internationale Workshop im Rahmen des Justice, Peace and the Integrity of Creation – Programms (JPIC) in Namibia hatte als Schwerpunkt das Thema »Gerechtigkeit und Versöhnung«. In den Empfehlungen der Delegierten wurde die Vollversammlung der VEM dazu aufgerufen, offiziell die Beteiligung an der Dekade zur Überwindung von Gewalt zu beschließen und alle Mitgliedskirchen ebenfalls dazu einzuladen.¹³ Dieser Empfehlung ist die Vollversammlung im Oktober 2000 gefolgt. Auf dem Hintergrund ihrer jeweiligen Erfahrungen nannten die Delegierten des Workshops im Weiteren folgende Schwerpunkte für ihre Arbeit, die auch im Kontext der VEM Berücksichtigung finden sollten:

- a) Friedensarbeit in Kriegsgebieten und Hilfe für die Opfer
- b) Flüchtlinge

¹³ Vgl. Justice and Reconciliation. Message of the second UEM JPIC-Workshop 2000, 14ff, in: Justice and Reconciliation. Contributions to a Workshop on Justice, Peace and the Integrity of Creation, hg. v. Jochen Motte und Thomas Sandner, Wuppertal 2000, 11–19.

- c) Verschwindenlassen von Personen
- d) Kinder als Opfer und Täter (Kindersoldaten)
- e) Verletzung von Rechten indigener Völker
- f) Migration aus ländlichen Gebieten in Städte

Darüber hinaus wünschten die Delegierten der Kirchen von der VEM die Unterstützung bei Ausbildungsprogrammen im Bereich der Friedens- und Menschenrechtsarbeit. Auch diese Empfehlung wurde von der Vollversammlung bekräftigt. Als Letztes regten die Delegierten in Namibia die Durchführung eines weiteren internationalen JPIC-Workshops im Jahre 2004 zum Thema »Gewalt überwinden« an. Die ersten Planungen dazu haben mittlerweile begonnen, und die Evangelische Kirche von Westfalen (EKvW) hat sich bereit erklärt, Gastgeber zu sein und als solcher die Veranstaltung mit vorzubereiten. So kann 2004 eine vorläufige Auswertung der Erfahrungen mit der Dekade im Bereich der VEM-Mitgliedskirchen stattfinden. Gleichzeitig soll dann aber auch Gelegenheit gegeben werden, Dekadeteilnehmer aus der EKvW und aus den Kirchen der VEM-Ökumene miteinander ins Gespräch zu bringen.

Entsprechend den genannten Themen und Wünschen zur Dekade aus dem Raum der VEM-Mitgliedskirchen hat die VEM in diesem Jahr einen Dekade-Schwerpunkt bei der Aus- und Fortbildung von Friedensfachkräften gesetzt. Sieben Personen, vier Frauen und drei Männer, aus Sri Lanka, Indonesien – Java und West Papua –, der Demokratischen Republik Kongo, Ruanda und Deutschland nehmen zur Zeit an einem elfwöchigen Kurs in Birmingham teil, den eine auf Friedensarbeit spezialisierte Organisation »Responding to Conflict« durchführt. Anschließend wird die Gruppe für eine Woche nach Deutschland kommen und Gruppen, Gemeinden und Dekade-interessierte Menschen in Kirchen dieser Region treffen.

Birgit Rößle, Vikarin der Ev. Kirche im Rheinland und Teilnehmerin des Kurses, ist eine der Personen, die zur VEM-Gruppe gehören. Sie arbeitet für ein Jahr im JPIC-Referat der VEM. Von den Erfahrungen aus der ersten Woche des Kurses schreibt sie: »Die erste Woche des Kurses ist bereits vergangen. Die 26 Teilnehmer/innen stammen aus 18 verschiedenen Ländern (Die UEM-Delegation erhöht den Frauenanteil erheblich!). Viele konnten nur mit großen Schwierigkeiten und langfristiger Planung nach England kommen. Drei der Teilnehmer/innen aus Burma, Kenia und DR Kongo müssen immer noch mit den Behörden um die Ausreise ringen. ... Wir anderen sind in das erste der vier Module eingestiegen und haben bereits einige Methoden erlernt und erprobt, die zur Analyse eines Konflikts und seiner Lösung nützlich sind. Zum Beispiel erstellten wir eine »Timeline«: Dabei werden wichtige Stationen eines Konflikts aus der Sicht der jeweiligen Partei benannt und gegenüber gestellt. ... In den weiteren neun Wochen erhalten wir in 32 Schritten Hilfe für die Arbeit in Konflikten, u.a. zu Mediation, zum Aufbau nachhaltigen Friedens oder zur Öffentlichkeitsarbeit. Die Arbeits- und Lernbereitschaft der Gruppe ist groß: ... Ein Netzwerk entsteht bereits und hoffentlich am Ende des

Kurses auch ein möglichst vollständiges Bild über die Situation, in der die anderen leben und arbeiten.«

Neben diesem Schwerpunktprogramm arbeitet die VEM gemeinsam mit Ansprechpersonen und Netzwerken aus den jeweiligen Mitgliedskirchen in Afrika, Asien und Deutschland an einer ganzen Fülle von Themen, die die Frage der Gewalt berühren. Daran sind alle Arbeitsbereiche der VEM beteiligt, schwerpunktmäßig insbesondere das Frauen-, Kinder- und Jugend-Referat, die Ökumenischen Werkstätten, die Arbeitsstelle für Christen und Gemeinden fremder Sprache und Herkunft, die Öffentlichkeitsarbeit und das Referat für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung. Viele der Themen aus dem Bereich der Kampagnen-, Flüchtlings-, Friedens- und Menschenrechtsarbeit sind nicht neu, erhalten aber durch die Dekade neue Anstöße und Bezugspunkte. Fragen der strukturellen Gewalt werden beispielsweise in der Kampagne »Saubere Kleidung«, in den Arbeitsgruppen zu Direktinvestitionen in Tansania, der Schuldeninitiative zu Indonesien, der AG Wirtschaft und Menschenrechte des Forums Menschenrechte diskutiert und durch konkrete Lobbyarbeit begleitet. Gewalt der deutschen kolonialen und missionsgeschichtlichen Vergangenheit wird u.a. im Blick auf die heutige Gestaltung der deutsch-namibischen Beziehungen thematisiert. Konflikte in Zentralafrika, Indonesien und West Papua stehen auf der Tagesordnung von nationalen und internationalen Netzwerken, in denen die VEM aktiv mitarbeitet. Gemeinsam mit anderen Organisationen setzt sich die VEM für die Durchsetzung der Menschenrechte weltweit und in Deutschland ein. Der gerade veröffentlichte 16-Punkte-Katalog des Forums Menschenrechte, dem die VEM angehört, fasst Forderungen diesbezüglich an die deutsche Regierung und das Parlament im Vorfeld der Wahlen zusammen.¹⁴ Eine geplante Dokumentation von Gewalt an Flüchtlingen in Deutschland ist ein weiteres Projekt, das in den kommenden Monaten verwirklicht werden soll. Initiativen zur Überwindung von Gewalt in Mitgliedskirchen, insbesondere in Afrika und Asien, werden, wo immer möglich, finanziell gefördert.

An einem Beispiel sei im Folgenden veranschaulicht, wie unterschiedliche Elemente und Methoden von Menschenrechts- und Friedensarbeit ineinander greifen und aufeinander aufbauen.

3.2 Strategien und Projekte zur Überwindung von Gewalt in West Papua

Angesichts von über 200 Millionen Einwohnern des riesigen indonesischen Inselarchipels scheinen die ca. 1,5 Millionen Bewohner der östlichsten Provinz Irian Jaya/West Papua nur eine kleine, unbedeutende Minderheit darzustellen. Mit 422.000 km²

¹⁴ Vgl. Anm. 3.

(Bundesrepublik 357.000 km²) umfasst diese Insel allerdings knapp 25 % Prozent der Landfläche Indonesiens. Die Insel hat angesichts großer Rohstoffreserven (Kupfer, Gold, Gas, Öl) eine herausragende Bedeutung für die indonesische Zentralregierung. Im Hochland West Papuas betreibt der amerikanische Minenkonzern Freeport McMoran eine der größten Kupfer und Goldminen der Welt. Das Konzessionsgebiet des Konzerns entspricht mit einer Fläche von 2,6 Millionen Hektar etwa der Größe der Schweiz.

West Papua gehörte nicht von Anfang an zu dem 1949 im Anschluss an die holländische Kolonialzeit gegründeten Indonesien. Die Provinz wurde 1963 Indonesien angegliedert. Ein Plebiszit der Bevölkerung, wie es eine Vereinbarung mit den Vereinten Nationen vorsah, wurde niemals durchgeführt. Im Jahre 1969 versammelte die indonesische Zentralregierung etwa 1000 Stammesälteste, die nachträglich und ohne wirkliche Wahlfreiheit den Anschluss ihrer Region an Indonesien bestätigen mussten. Anders als im Fall Ost-Timors, dessen Okkupation 1976 durch Indonesien von den Vereinten Nationen nie anerkannt worden war, gilt Irian Jaya völkerrechtlich als Teil Indonesiens, auch wenn die indigene Bevölkerung den sogenannten »act of free choice« als unrechtmäßig betrachtet. Von den 1,5 Millionen Einwohnern West Papuas sind ca. 1 Million Einheimische und 500.000 Zugewanderte aus anderen Teilen Indonesiens. Während die Einheimischen zu 90 % Christen sind, zählen 90 % der Zugewanderten zum Islam. Unter der Regierungszeit des früheren Präsidenten Suharto wurden durch langfristige Transmigrations- und Industrialisierungsprogramme der indonesischen Zentralregierung die Ureinwohner Irian Jayas immer mehr ins Abseits gedrängt. Viele sehen sich als Bettler in ihrem eigenen Land. Hinzu kommt, dass sich die zugewanderten Westindonesier den Einheimischen gegenüber kulturell als überlegen ansehen. An der Entwicklung und den sich daraus ergebenden Möglichkeiten hatten die Papuas aufgrund fortdauernder sozialer und kultureller Diskriminierung daher nur begrenzt Anteil. Von Militär und Polizei wurden die Menschen in West Papua über Jahrzehnte brutal unterdrückt. Immer wieder kam es in den vergangenen Jahren zu extralegalen Hinrichtungen, ließen Militär und Polizei Personen spurlos verschwinden. Vertreter der Papuas sprechen davon, dass in den vergangenen 30 Jahren mehr als 100.000 Menschen durch die indonesischen Sicherheitskräfte ermordet wurden.

Als eine der wenigen nichtstaatlichen Institutionen haben die Kirchen, darunter die mit der VEM verbundene Protestantische Kirche in Irian Jaya (GKI) in den neunziger Jahren mehrfach Berichte über schwere Menschenrechtsverletzungen veröffentlicht. Dies geschah in enger Zusammenarbeit mit Menschenrechtsorganisationen aus der Region, insbesondere dem Institut für Menschenrechte und Advocacy, ELSHAM. Die Kirchen haben auf diese Weise einen wirkungsvollen Beitrag einerseits zum Schutz der Menschenrechtsverteidiger geleistet und darüber hinaus durch ihre internationalen Kontakte eine gewisse Öffentlichkeit für die verübten Verbrechen herstellen können. Nach dem Fall Suhartos im Jahre 1998 änderte sich die

Situation insofern, als nun öffentlich über die Ereignisse der Vergangenheit diskutiert wurde und die Papuas ihre Hoffnung auf Unabhängigkeit gegenüber der indonesischen Zentralregierung zum Ausdruck bringen konnten. Der immer wieder von den Papuas geforderte Dialog mit der Regierung wurde allerdings weder unter den Präsidenten Habibie, Wahid noch Megawati Sukarnoputri, der Frau, die heute an der Spitze des indonesischen Staates steht, eingelöst. Zwar hat das indonesische Parlament 2001 ein Autonomiegesetz für West Papua verabschiedet. Dies geschah aber ohne einen wirklichen Konsultationsprozess mit den Betroffenen. Auch in den vergangenen Jahren hat das Militär weiterhin ohne jede strafrechtlichen Konsequenzen schwere Menschenrechtsverletzungen begangen. Im November 2001 wurde der Stammesführer, Theys Eluay, der die Papuas gegenüber der Regierung repräsentieren sollte, ermordet. Bis heute verhindert die Regierung eine unabhängige Aufklärung der Hintergründe des Mordes, hinter dem das Militär vermutet wird. Als ELSHAM im Januar 2002 zum wiederholten Male eine unabhängige Untersuchung öffentlich forderte, wurden die Verantwortlichen dieser Menschenrechtsorganisation mit Todesdrohungen konfrontiert. Ähnlich wie auf den Molukken und in Ambon ist zu befürchten, dass ethnisch-religiöse Spannungen zwischen der ursprünglichen Bevölkerung und den Transmigranten von fundamentalistischen muslimischen Kreisen instrumentalisiert werden. Mittlerweile häufen sich ernstzunehmende Hinweise auf die Präsenz von Al Qaida Aktivisten in der Region.

Die Ausmaße an Gewalt in diesem jahrzehntealten Konflikt sind kaum einzugrenzen. Beschränkt man sich im Falle West Papuas allein auf die illegitime und zerstörerische Gewalt staatlicher Organe, durch die bestehende Rechtsverhältnisse verletzt werden, und nimmt als Maßstab die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte, wird offensichtlich, wie Gewalt das Leben der betroffenen Bevölkerung in fast allen Lebensbereichen bestimmt. Folgende Artikel der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte sind insbesondere zu nennen:

- Art. 1) Gleichheitsartikel
- Art. 2) gleiche Rechte ohne Unterschied von Rasse
- Art. 3) Leben, Freiheit, persönliche Sicherheit
- Art. 5) Folter
- Art. 7/8) Rechtsgleichheit und Diskriminierungsschutz
- Art. 9) Verbot willkürlicher Festnahme
- Art. 10) unparteiliches Gerichtswesen und Unschuldsvermutung
- Art. 17) Eigentumsrecht
- Art. 18) Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit
- Art. 20) Versammlungs- und Vereinigungsfreiheit
- Art. 21) Beteiligung an der Gestaltung der öffentlichen Angelegenheiten seines Landes; Wille des Volkes als Grundlage für öffentliche Gewalt; Zugang zu öffentlichen Ämtern

Art. 22) Recht auf soziale Sicherheit und kulturelle Rechte

Art. 25) Recht auf Ernährung

Art. 26) Recht auf Bildung

Art. 27) Teilhabe am kulturellen Leben der Gemeinschaft.

Welche Rolle eine Kirche in einer solchen Situation spielen kann, hängt zunächst einmal von ihrer eigenen Haltung gegenüber dem Konflikt ab. Diese Rollenbestimmung vollzog und vollzieht sich innerhalb der GKI im Kontext von Menschenrechts- und Friedensarbeit. So hat die Kirche immer wieder für die Opfer von Gewalt und die Sache der Papuas Partei ergriffen. Andererseits gingen von der GKI gemeinsam mit anderen Kirchen wiederholt Initiativen aus, durch die die Kirchen in dem angestrebten Dialog zwischen den Vertretern der Papuas und der indonesischen Regierung vermitteln wollten. Der Spannungsbogen innerhalb der ökumenischen Diskussion zwischen Gewaltlosigkeit und Widerstand beschreibt die augenblickliche Diskussion innerhalb der GKI zur Rolle der Kirche in diesem konkreten Konfliktfeld. Grundsätzlich hat sich die GKI für ein starkes Engagement in der Menschenrechts- und Friedensarbeit entschieden und dies auch gegenüber den ökumenischen Partnern zum Ausdruck gebracht. Das ist insofern bemerkenswert als es sich für viele Kirchen keineswegs von selbst versteht und nur unter der eben genannten Voraussetzung Hilfe und Unterstützung von außen sinnvoll und möglich ist. Dazu können eine Reihe von Maßnahmen und Programmen beitragen, die im Folgenden genannt werden.

1. Projektunterstützung im Bereich Menschenrechte, Friedensarbeit, »capacity building«

Die VEM unterstützt Menschenrechts-, Friedens- und Umweltprojekte in ihren Mitgliedskirchen. Auf Bitte der GKI in Irian Jaya hat die VEM eine Reihe von Projekten zur Dokumentation von Menschenrechtsverbrechen und zur Rechtshilfe für Opfer dieser Verbrechen finanziert. Daneben fördert und finanziert die VEM Projekte im Bereich capacity building – Ausbildung und Training im Bereich der Menschenrechts- und Friedensarbeit. Ein Pfarrer der GKI nimmt beispielsweise an dem erwähnten Ausbildungsprogramm »Working with Conflict« in Birmingham teil.

2. Multilaterale Programme

Gemeinsam mit der GKI hat die VEM im September 1999 eine Konsultation zur Menschenrechtssituation in West Papua durchgeführt. Daran nahmen Delegierte aus den übrigen Mitgliedskirchen der VEM in Asien teil. Angesichts der großen Entfernungen und kulturellen Vielfalt haben Kirchen innerhalb eines Landes oder benachbarter Länder, wie den Philippinen, zuweilen keine ausgeprägte Vorstellung von den Konflikten, wie denen in West Papua. Gemeinsame Programme, wie diese Menschenrechtstagung, können zur Bewusstseinsbildung innerhalb einer Region beitragen, einen gegenseitigen Lernprozess anstoßen und die Zusammenarbeit unter den

Kirchen der Region fördern. Gleichzeitig geben sie Kirchen, die sich in einer Konfliktsituation befinden, die Möglichkeit, ihre Situation mitzuteilen und im Diskussionsprozess ihre eigene Rolle zu reflektieren. Dabei erscheint es als besondere Chance und Möglichkeit der neuen VEM, dass diese Programme nicht mehr in erster Linie im Nord-Süd Rahmen stattfinden, sondern vor allem Süd (innerhalb Asiens) bzw. Süd-Süd (Afrika – Asien) orientiert sind. So führte beispielsweise im Jahr 1996 die Vereinte Kirche Jesu Christi in den Philippinen (UCCP) einen Ausbildungskurs zur Dokumentation von Menschenrechtsverletzungen in den Philippinen durch, zu dem ausschließlich Teilnehmende aus Kirchen in Asien und Afrika eingeladen waren.

3. Bewusstseinsarbeit zu West Papua und Netzwerkorganisationen

Maßgeblich beteiligt war die VEM am Aufbau eines deutschen West Papua Netzes. In der Wahrnehmung Indonesiens aus der Perspektive der politischen Öffentlichkeit in Deutschland spielte bis Ende der neunziger Jahre die West Papua Problematik kaum eine Rolle, ganz im Gegensatz beispielweise zur Situation in Ost Timor. Über einen Anfang der neunziger Jahre begonnenen kritischen Dialog mit Regenwaldgruppen entstand ein Netzwerk aus über 40 Gruppen, Kirchenkreisen und Einzelpersonen, die sich in Deutschland für Menschenrechts- und Umweltfragen in West Papua engagieren. Das Netzwerk verfügt über eine Koordinationsstelle, die in den Räumen der VEM in Wuppertal angesiedelt ist. Dr. Zöllner, ehemaliger Mitarbeiter der VEM, nimmt die Aufgabe der Koordination wahr. Durch die Arbeit des Netzwerkes werden regelmäßig Informationen aus West Papua veröffentlicht. Das Netzwerk hat gemeinsam mit der Heinrich Böll Stiftung im Jahr 2000 eine Tagung unter Beteiligung von Gästen aus Papua sowie Bundestagsabgeordneten und Vertretern des Auswärtigen Amtes in Berlin durchgeführt.

4. Eilbriefaktionen und politische Lobbyarbeit

Die VEM verfügt über ein sogenanntes Eilbriefaktionsnetzwerk. Im Falle von schweren Menschenrechtsverletzungen in West Papua, insbesondere dann, wenn Personen unmittelbar gefährdet sind, richten die GKI und ELSHAM Bitten an die VEM um Unterstützung und Intervention. Eine Vielzahl von Gemeinden, Kirchen, Gruppen und Einzelpersonen hat sich dazu bereit erklärt, in solchen Fällen vorformulierte Briefe an die zuständigen Stellen in Regierung und Militär in Indonesien oder auch an den deutschen Außenminister zu senden. Dies geschah allein zu West Papua in den vergangenen drei Jahren viermal. Als im Februar 2002 ernsthafte Hinweise auf eine Gefährdung des Menschenrechtsaktivisten John Rumbiak an das Auswärtige Amt weitergeleitet wurden, hat der Menschenrechtsbeauftragte Gerd Poppe zum ersten Mal in einer öffentlichen Erklärung seine Besorgnis gegenüber der indonesischen Regierung zum Ausdruck gebracht.

5. Zusammenarbeit mit internationalen Institutionen des Menschenrechtsschutzes
Gemeinsam mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen hat die VEM in den Jahren 1999, 2001 und 2002 einen Vertreter der GKI zur Menschenrechtskommission der Vereinten Nationen nach Genf eingeladen. Die Kommission ist das wichtigste internationale Instrument zur Sicherung und Durchsetzung der Menschenrechte. Sie tagt jährlich für sechs Wochen im März und April. Als eine internationale Kommission, in der Staaten als Mitglieder vertreten sind, bietet die Kommission Nicht-Regierungs-Organisationen Zugang und Rederecht. Dies hat dazu geführt, dass Menschenrechtsverletzungen, die von betroffenen Regierungen in der Regel bestritten oder verharmlost werden, von Menschenrechtsverteidigern oder Opfern offen angesprochen werden können. Die Präsenz von Vertretern der GKI ist so eine Möglichkeit, den lange überhaupt nicht zur Kenntnis genommenen Konflikt in West Papua einer internationalen Öffentlichkeit bekannt zu machen und Kontakte mit den Mechanismen und Vertretern des internationalen Menschenrechtsschutzes, wie beispielsweise der Hochkommissarin für Menschenrechte, herzustellen.

6. Einbindung der West Papua Arbeit in nationale und internationale Indonesien-Netzwerke

Mit anderen ökumenischen Partnern und Menschenrechtsorganisationen arbeitet die VEM in Deutschland und weltweit in unterschiedlichen kirchlichen und außerkirchlichen Indonesien-Netzwerken. Auf diese Weise werden die Anliegen der Papuaarbeit in den größeren Zusammenhang der Lobbyarbeit zu Indonesien gestellt und Synergieeffekte in der politischen Lobbyarbeit genutzt. Dies erscheint gerade auf dem Hintergrund des europäischen Einigungsprozesses notwendig. Schon heute stimmen die Staaten der Europäischen Union ihre Positionen auf Veranstaltungen, wie der Menschenrechtskommission, untereinander ab und sprechen mit einer Stimme.

Fazit

Für die am Beispiel der Region West Papua genannten Programme und Maßnahmen in den Bereichen Projektfinanzierung, Aus- und Fortbildung, ökumenische Begegnung, Netzwerkarbeit, politische Lobby- und Advocacy-Arbeit gilt, dass sie jeweils für sich genommen sinnvoll und notwendig sind, aber erst im Zusammenhang eine langfristige Wirkung entfalten können. All dies ist nur dort möglich, wo Kirchen sich der Herausforderung stellen, aktiv bei der Überwindung der sie betreffenden gewalttätigen Konflikte mitzuwirken. Ist dies der Fall, dann bietet die ökumenische Zusammenarbeit von Kirchen, wie sie in der VEM geschieht, eine Reihe von Chancen und Möglichkeiten, Kirchen in ihrem Engagement zur Überwindung von Gewalt zu stärken und so Veränderungen für die von Gewalt Betroffenen herbeizuführen.

Dass es angesichts der extremen Formen von Gewalt in vielen der heutigen Konflikte mit ihren komplexen und globalen Ursachen dabei eines langen Atems und einer gewissen Bescheidenheit im Blick auf die eigenen Wirkungsmöglichkeiten bedarf, muss nicht eigens betont werden.

Hinsichtlich der internationalen Vernetzung und Zusammenarbeit im Menschenrechtsbereich unter den ökumenischen Partnern ist seit mehreren Jahren aufgrund finanzieller Schwierigkeiten eine Schwächung der Rolle des Weltkirchenrates zu beobachten. Dies ist bedauerlich. Falls sich diese Entwicklung fortsetzt, wird der Weltkirchenrat seine Rolle als Anwalt der Kirchen und koordinierende Plattform für länder- und themenbezogene Menschenrechts- und Friedensinitiativen nur noch bedingt wahrnehmen können. Aber auch im Bereich der deutschen protestantischen Kirchen fehlt es in der kirchlichen Friedens- und Menschenrechtsarbeit an den notwendigen personellen und finanziellen Ressourcen, um kontinuierlich und qualifiziert Anliegen der Partner im Süden in der Öffentlichkeit bekannt zu machen und im politischen Diskurs mit Parlament und Regierung zu vertreten. Aufgrund ihrer direkten Beziehungen zu Partnern im Süden, einer jedenfalls in Teilen interessierten und informierten Basis in Gemeinden und Gruppen, haben die Kirchen immer noch das für eine solche politische Lobbyarbeit notwendige Potential. Häufig mangelt es aber an Kapazität, um Themen in der dafür notwendigen Weise aufzuarbeiten und in den politischen Diskussionsprozess einzubringen. Wenn Kirchen im gesellschaftspolitischen Bereich einen Beitrag zur Überwindung von Gewalt im Nord-Süd Kontext leisten wollen, gilt es entsprechend kompetent aufzutreten und sich einzumischen. Die weltweite Dekade zur Überwindung von Gewalt mag daher Anlass sein, Gewalt nicht nur bei uns, sondern auch bei unseren Partnern im Süden neu wahrzunehmen und hier ihr Anwalt zu sein, um gerechte und friedliche Lebensverhältnisse herbeizuführen.

Autoren

Martin Breidert ist seit 1995 Dozent für Systematische Theologie an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal und Gemeindepfarrer in Wuppertal-Schöller.

Frank Crüsemann ist seit 1985 Professor für Altes Testament an der Kirchlichen Hochschule Bethel.

Günter Franzen, Psychotherapeut, ist Gruppenanalytiker und Autor in Frankfurt.

Aruna Gnanadason, indische Theologin und Mitglied der Süd-Indischen protestantischen Kirche, ist seit 1991 als Koordinatorin des Frauenprogramms beim Ökumenischen Rat der Kirchen in Genf beschäftigt.

Jochen Motte arbeitet seit 1993 bei der Vereinten Evangelischen Mission in Wuppertal als Referent für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung.

Hellmut Zschoch ist seit 1995 Professor für Kirchengeschichte an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal.