

# Ethica Themen

Institut für Religion und Frieden

Werner Freistetter/ Christian Wagnsonner

## Friede und Militär aus christlicher Sicht I



Institut für Religion und Frieden

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



#### IMPRESSUM

Amtliche Publikation der Republik Österreich/ Bundesminister für Landesverteidigung und Sport

MEDIENINHABER, HERAUSGEBER UND HERSTELLER:

Republik Österreich/ Bundesminister für Landesverteidigung und Sport, BMLVS, Roßauer Lände 1, 1090 Wien

REDAKTION:

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

ERSCHEINUNGSJAHR:

2010

DRUCK:

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

ISBN: 978-3-902761-03-3

# Ethica Themen

Institut für Religion und Frieden

Werner Freistetter/ Christian Wagnsonner

## Friede und Militär aus christlicher Sicht I

Institut für Religion und Frieden

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



## Inhaltsverzeichnis

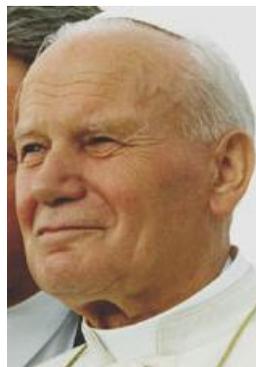
|  |     |
|--|-----|
| <i>Werner Freistetter</i><br>Der Heilige Stuhl und die Minderheiten. Von den „Rechten der Minderheiten“ zu den „Rechten der Nationen“: eine friedensethische Herausforderung (1999)                | 7   |
| <i>Werner Freistetter</i><br>Friede aus christlicher Sicht. Das Hirtenwort der deutschen Bischöfe „Gerechter Friede“ vom 27. September 2000 (2001)   | 17  |
| <i>Werner Freistetter</i><br>Was sagt die Katholische Kirche über Krieg und Frieden? (2003)  | 25  |
| <i>Christian Wagnsonner</i><br>Kirchliche Stellungnahmen zu Internationalen Einsätzen (2003)   | 35  |
| <i>Werner Freistetter</i><br>Grundzüge des Selbstverständnisses katholischer Soldaten. Die Erklärung der internationalen katholischen Soldatenorganisation AMI vom 15. November 2000 in Rom (2005) | 59  |
| <i>Werner Freistetter</i><br>Der Staat aus katholischer Sicht (2005)   | 67  |
| <i>Christian Wagnsonner</i><br>Tod aus christlicher Sicht (2005)   | 71  |
| <i>Christian Wagnsonner</i><br>Held David? (2006)  | 79  |
| <i>Werner Freistetter</i><br>Spiritual Introduction at the AMI Conference in Kenya (2006)  | 97  |
| <i>Werner Freistetter</i><br>Europe: A Culture of Peace and Solidarity (2006)  | 101 |

|   |     |
|---|-----|
| <i>Werner Freistetter</i><br>Die Bedeutung der militärischen Berufsethik aus der Sicht der<br>Katholischen Militärseelsorge (2006)              | 107 |
| <i>Christian Wagnsonner</i><br>Terrorismus – theologische Aspekte (2007)  | 111 |
| <i>Werner Freistetter</i><br>Christliches Miteinander (2007)  | 127 |
| <i>Werner Freistetter</i><br>Liebe, Gerechtigkeit und militärische Gewalt (2007)  | 135 |
| <i>Werner Freistetter/ Christian Wagnsonner</i><br>Biblische Feinde (2007)  | 141 |
| <i>Christian Wagnsonner</i><br>Kreuzzüge, Inquisition, Hexenverbrennungen. Beispiele aus der sog.<br>„Gewaltgeschichte des Christentums“ (2007) | 157 |
| <i>Werner Freistetter</i><br>Drei Grundbegriffe militärischer Ethik aus biblischer Sicht:<br>Hoffnung – Moral – Gehorsam (2008)                 | 167 |
| <i>Christian Wagnsonner</i><br>Dürfen Christen töten? (2009)  | 179 |

# Der Heilige Stuhl und die Minderheiten. Von den „Rechten der Minderheiten“ zu den „Rechten der Nationen“: eine friedensethische Herausforderung (1999)

Werner Freistetter

Fragen der Minderheiten, ihrer Rechte und ihres Schutzes sind in der neuzeitlichen Entwicklung ein geradezu klassisches Thema der Sozial- und Rechtsphilosophie wie der Friedensethik geworden. Dies gilt auch für kirchliche Dokumente, vor allem für solche des Hl. Stuhls. Papst Pius XII. z.B. hat in seiner Weihnachtsbotschaft 1941 dieses Thema aufgegriffen, zu Beginn der 60er Jahre dann Johannes XXIII. in seiner Enzyklika „Pacem in terris“. Besondere Bedeutung hat die Problematik jedoch nach der „Wende“ erlangt, und Papst Johannes Paul II. hat die Frage der Minderheiten zu einem zentralen Thema seiner Verkündigung gemacht.



Im Folgenden werden aus der großen Zahl von neueren Stellungnahmen seitens des Hl. Stuhles zwei längere Texte Papst Johannes Paul II. genauer dargestellt und kommentiert. Dies hat den Vorteil, dass Ansatz und Aufbau der Position des Hl. Stuhls auf diese Weise in ihrem systematischen Kontext veranschaulicht werden können. Darüber hinaus werden einige Grundausagen zur Frage des Selbstbestimmungsrechts der Völker herausgegriffen, eine gerade in den letzten zehn Jahren wieder besonders aktuell gewordene Problematik.

## 1. Die Rechte der Minderheiten

Die eingehendste Auseinandersetzung mit Fragen der Minderheiten bietet die Weltfriedensbotschaft Johannes Paul II. von 1989 „Um Frieden zu schaffen Minderheiten achten“.<sup>2</sup> Der Papst erinnert an die Enzyklika „Pacem in terris“ und stellt fest, dass die Frage seitdem an Dringlichkeit zugenommen hat (Nr. 1). Er erinnert an die unterschiedlichen historischen und politischen Umstände, in denen Minderheiten leben, so dass es „fast unmöglich“ sei, ein

---

<sup>1</sup> Eine ausgezeichnete Aufarbeitung kirchlicher Dokumente bietet Ernst Josef Nagel, Die Friedenslehre der katholischen Kirche. Eine Konkordanz kirchenamtlicher Dokumente. Stuttgart; Berlin; Köln: Kohlhammer, 1997.

<sup>2</sup> Botschaft von Papst Johannes Paul II. zur Feier des Weltfriedenstages am 1. Januar 1989, Vatikanstadt, n. d.; Osservatore Romano, Nr. 52/53 vom 22. 12. 1988.

vollständiges Bild der verschiedenen politischen, gesellschaftlichen und kulturellen Situationen der Minderheiten zu gewinnen (Nr. 2). Im Anschluss an diesen kurzen empirischen Überblick werden zwei wichtige Grundprinzipien formuliert, die den Ansatz der Katholischen Soziallehre zu den Fragen der Minderheiten grundlegend charakterisieren: „In einer nationalen Gesellschaft, die aus verschiedenen Menschengruppen besteht“ gebe es nämlich „zwei allgemeine Prinzipien, auf die unmöglich verzichtet werden kann; sie müssen sogar zur Grundlage jeder gesellschaftlichen Struktur gemacht werden“ (Nr. 3):

– Das erste Prinzip ist ein anthropologisches und sozialphilosophisches: „die unveräußerliche Würde jeder menschlichen Person, ohne Unterschiede gleich welcher rassischen, ethnischen, kulturellen und nationalen Herkunft oder welchen religiösen Bekenntnisses; keine Person existiert für sich allein, sondern findet ihre volle Identität erst in der Beziehung zu den anderen, zu Personen oder Gruppen“. Dasselbe könne nun auch von menschlichen Gemeinschaften gesagt werden: „Denn auch sie haben ein Recht auf die Identität ihrer Gemeinschaft, die in Übereinstimmung mit der Würde eines jeden Mitgliedes geschützt werden muß“. Daraus folgt, dass es für den Minderheitenschutz nicht genügt, die einzelnen Mitglieder einer Minderheit zu schützen: Die Minderheit selbst, als Gruppe, wird zum Rechtsträger.

– Darüber hinaus betont der Papst, dass die Rechte der Minderheiten auch dann unverändert bestehen bleiben, wenn die Gruppe oder eines ihrer Mitglieder gemeinwohlwidrige Handlungen setzen sollte. Dies müsse durch die zuständige Autorität geprüft werden, „ohne daß die gesamte Gruppe deswegen verurteilt wird; denn das widerspräche der Gerechtigkeit“.

– Das zweite Prinzip ist schöpfungstheologisch: „die grundlegende Einheit des Menschengeschlechts, das seinen Ursprung in einem einzigen Schöpfergott hat, der in der Sprache der Heiligen Schrift ‘aus einem einzigen Menschen das ganze Menschengeschlecht erschaffen hat, damit es die ganze Erde bewohne‘ (Apg 17, 26)“. Diese Aussage ist entscheidend für den Grundansatz der Katholischen Soziallehre, nicht nur in der Frage der Minderheiten, sondern im gesamten Denken über das Verhältnis der Völker zueinander und über das internationale Leben. Denn dieses Prinzip besagt, dass „die gesamte Menschheit über ihre ethnischen, nationalen, kulturellen und religiösen Unterschiede hinaus eine Gemeinschaft bildet, die kein Diskriminierung zuläßt und auf gegenseitige Solidarität ausgerichtet ist“. Daraus ergibt sich eine – besonders für die Minderheitenfrage wichtige – ethisch fundamentale und politisch sehr anspruchsvolle Folgerung, nämlich die, „daß die Verschiedenheiten unter den Mitgliedern der Menschheitsfamilie für die Stärkung der Einheit selbst fruchtbar gemacht werden, statt neue Spaltungen zu verursachen“.

Diese Verpflichtung – „die Verschiedenheit anzunehmen und zu schützen“ – betrifft nun durchaus nicht nur den Staat oder die gesellschaftlichen Gruppen, sondern wird als persönliche Pflicht jedes Menschen bezeichnet: „Jede Person als Mitglied der einen Menschheitsfamilie muss den Wert der Verschiedenheit unter den Menschen verstehen und achten und ihn auf das Gemeinwohl hinordnen“. Zu einer solchen Haltung entscheidend beitragen kann „ein offener Geist, der bestrebt ist, das kulturelle Erbe der Minderheiten, dem er begegnet, besser zu begreifen“. (alles Nr. 3)

Die Botschaft des Papstes bleibt jedoch nicht bei ethischen Appellen stehen. Die menschlichen Gruppen sind wie die Personen selbst Träger von Rechten und Pflichten. Deren Achtung bzw. Erfüllung sind Grundvoraussetzungen für die Verwirklichung des Friedens: „Der Friede innerhalb der einen Menschheitsfamilie erfordert eine konstruktive Entfaltung all dessen, was uns als Individuen und als Völker unterscheidet und unsere Identität darstellt“. Innerhalb dieser Beziehungen stellen die Rechte und Pflichten der Minderheiten einen für den Frieden innerhalb des Staates wie zwischen den Völkern besonders sensiblen Bereich dar. Auch in Staaten, die sich grundsätzlich durch eine demokratische und rechtsstaatliche Ordnung auszeichnen, können Diskriminierungen von Minderheiten vorkommen. „In solchen Fällen hat der Staat selbst die Pflicht, die Rechte der Minderheitsgruppen zu fördern und zu begünstigen, da der innere Friede und die innere Sicherheit nur durch die Achtung der Rechte all jener garantiert werden können, die seiner Verantwortung unterstehen.“ (Nr. 4)

Zu den Rechten der Minderheiten zählen:

1. Das Recht auf Existenz, das in Zusammenhang mit dem grundlegendsten Menschenrecht gebracht wird, nämlich dem Recht auf Leben (Nr. 5). Es kann auf verschiedene Weise missachtet werden, bis hin zum den offenkundigen und direkten Formen des Völkermords. Es gibt aber auch subtilere Formen, es zu missachten. Dabei weist der Papst vor allem auf die besondere Beziehung der Eingeborenenvölker zum Boden hin, die sich oft mit ihrer Identität selbst verbindet. Wenn sie ihres Bodens beraubt werden, verlieren diese Völker „ein lebenswichtiges Element ihrer eigenen Existenz und laufen Gefahr, als Volk zu verschwinden“ (Nr. 6).

2. Das Recht, die eigene Kultur zu bewahren und zu entfalten. Der Papst spricht hier die Gefahr kultureller Auslöschung an, besonders hinsichtlich der Sprache, von Herkunfts-, Orts- und Landschaftsnamen. Eng mit diesem Recht ist ein weiteres verbunden, nämlich jenes, „mit Gruppen Beziehungen zu unterhalten, die ein gemeinsames kulturelles und geschichtliches Erbe

haben und auf dem Territorium anderer Staaten leben“ (Nr. 7) – ein Recht, dessen Ausübung in vielen Situationen erhebliche politische Brisanz in sich birgt.

3. Ein wesentliches Minderheitenrecht ist auch das der Religionsfreiheit. Es steht nicht nur Personen, sondern auch religiösen Gemeinschaften zu und schließt die individuelle wie gemeinschaftliche Bekundung der religiösen Überzeugung, das Recht auf religiöse Erziehung und Unterricht sowie das zum Kontakt mit anderen Gemeinschaften, auch außerhalb der nationalen Grenzen, ein (Nr. 8).

Der Papst spricht auch ein besonders heikles Problem an, nämlich den Fall, dass „eine Minderheitsgruppe Forderungen stellt, die besondere politische Verwicklungen mit sich bringen“, vor allem, wenn Minderheiten nach Unabhängigkeit oder wenigstens nach mehr politischer Selbständigkeit streben. Grundsätzlich unterstreicht der Papst, dass in diesen Situationen „Dialog und Verhandlungen der verpflichtende Weg sind, um den Frieden zu erreichen.“ Die Verweigerung des Dialogs hingegen öffnet der Gewalt Tür und Tor. (Nr. 10)

Dabei stellt sich auch das Problem des Terrorismus: „In manchen Konfliktsituationen maßen sich terroristische Gruppen ungebührlicherweise das ausschließliche Recht an, im Namen der Minderheiten zu sprechen“. Sie berauben diese so der Möglichkeit, sich ihre Vertreter frei zu wählen; überdies leiden die Angehörigen der Minderheit selbst nur allzu oft unter den Gewaltakten, die missbräuchlich in ihrem Namen begangen werden (Nr. 10).

Zu den Pflichten der Minderheiten zählen (Nr. 11):

1. Die Pflicht, „wie alle anderen Bürger für das Gemeinwohl mitzuwirken“.
2. Die „Pflicht, die Freiheit und die Würde eines jeden ihrer Mitglieder zu fördern und die Entscheidungen eines jeden einzelnen von ihnen zu achten, auch wenn einer sich entscheiden sollte, sieht der Kultur der Mehrheit anzuschließen.“

Was kann schließlich in Situationen schweren und dauernden Unrechts getan werden? in solchen Situationen können Minderheitengruppen, die ins Ausland ausgewandert sind, eine wichtige Aufgabe zufallen: für die in der Heimat unterdrückten Mitglieder ihrer Gruppe einzutreten und ihre Rechte einzufordern. Der Papst rät dabei jedoch zur Klugheit, insbesondere dann, wenn es schwierig ist, wirklich objektive Informationen zu erhalten. Und er formuliert eine grundlegende Leitlinie: „Alle Mitglieder von Minderheitsgruppen, wo immer sie sich befinden, müssen die Berechtigung ihrer Forderungen im Licht

der geschichtlichen Entwicklung und der konkreten Wirklichkeit bewußt abwägen. Dies nicht zu tun, würde das Risiko mit sich bringen, in der Vergangenheit gefangen und ohne Perspektive für die Zukunft zu bleiben.“ (Nr.11) Andererseits aber gilt ebenso: Die Achtung der Minderheiten und ihrer Rechte muss geradezu „als der Prüfstein für ein harmonisches gesellschaftliches Zusammenleben und als Beweis für die von einem Land und seinen Einrichtungen erreichte gesellschaftliche Reife angesehen werden“ (Nr.12).

Eines der schwierigsten politischen und rechtlichen Probleme im Zusammenhang des Minderheitenrechts stellt sich mit der Frage des Selbstbestimmungsrechts der Völker. Der Ebene politischer Absichtserklärungen und rechtlicher Proklamationen steht noch eine Reihe von theoretischen und praktischen Unklarheiten gegenüber. Insbesondere werden die Natur dieses Rechts, sein genauer Inhalt, Fragen des Rechtsträgers und die möglichen Formen seiner Ausübung diskutiert. Der Hl. Stuhl beansprucht nun keineswegs, diese Fragen erschöpfend lösen zu können. Aus den Grundlinien der Soziallehre der Kirche folgen jedoch einige Grundprinzipien auch in dieser Materie, auf die der Hl. Stuhl immer wieder hinweist und die auch seine Stellungnahmen zu politischen Entwicklungen der letzten Jahre entscheidend bestimmen.<sup>3</sup>

Zunächst steht es für den Hl. Stuhl außer Frage, dass es für das Selbstbestimmungsrecht der Völker eine klare anthropologische und sozialphilosophische Grundlage gibt. Dies folgt bereits aus dem dargelegten Zusammenhang zwischen dem Menschen als Person in sozialer Einbindung und der Bedeutung historisch gewachsener ethnischer Gemeinschaften und ihrer sprachlichen, kulturellen und religiösen Prägungen und Traditionen für die Identität des Menschen selbst. Die Gruppe, die Ethnie, das Volk werden so zu Trägern von Rechten, die letztlich, von ihrer anthropologischen Fundierung her, als die Art und Weise anzusehen sind, in denen die Menschenrechte auf der Ebene der ethnischen und kulturellen Identität erscheinen. Die Rechte von Gemeinschaften und Gruppen stehen deshalb in einem zweifachen systematischen Kontext: dem des Wohles und der Entfaltung der Personen und dem Kontext des größeren Gemeinwohls der Völkergemeinschaft. Auch das Recht der Selbstbestimmung steht in diesem doppelten Zusammenhang, der bei seiner konkreten Realisierung zu beachten ist. Die Verlautbarungen des Hl. Stuhls schärfen daher konstant die Verpflichtung zur Achtung der grundlegenden Rechte jedes Volkes – auch der Volksgruppen und Minderheiten – ein, einschließlich des Rechtes auf

---

<sup>3</sup> Vgl. dazu die vorzügliche Darlegung bei Ernst Josef Nagel, Die Friedenslehre der Katholischen Kirche, 263 ff., der die folgenden Ausführungen verpflichtet sind.

Selbstbestimmung. Andererseits wird betont, dass es eine Vielzahl von Möglichkeiten gibt, dieses Recht auszuüben, von einer weitgehenden kulturellen oder politischen Autonomie über verschiedene Formen bundesstaatlicher und föderativer Organisation bis hin zur Eigenstaatlichkeit. Die konkrete Form ist in der jeweiligen Situation mit ihren historischen, politischen und kulturellen Determinanten zu suchen, wobei es sowohl um eine effektive Realisierung von Grundrechten der Menschen und Völker geht als auch darum, Lösungen zu finden, die sich nicht auf Nationalismen gründen oder Feindschaften schüren. Die These „absoluter Souveränität“ widerspricht sowohl der sozialetischen Struktur der Völkergemeinschaft wie der konkreten völkerrechtlichen und politischen Realität des heutigen internationalen Lebens.

Der HI. Stuhl nimmt bei diesen Fragen auch immer wieder eine sehr pragmatische Position ein und erinnert die Staaten an bestehende völkerrechtliche Normen oder politische Verpflichtungen. So erinnerte er im Verlauf der Jugoslawien-Krise immer wieder an die im Rahmen des KSZE-Prozesses angenommenen Prinzipien seit der Schlussakte von Helsinki 1975, zu denen ganz entscheidend und von Anfang an das Selbstbestimmungsrecht der Völker zählt (Grundsatz VIII der Schlussakte von Helsinki). Da die Regierung in Belgrad dem Selbstbestimmungsrecht der Völker Jugoslawiens nicht hinreichend gerecht wurde, hat der HI. Stuhl im Januar 1992 der KSZE empfohlen, dem Wunsch der Republiken nach Eigenstaatlichkeit nachzukommen. Der HI. Stuhl selbst vollzog die Anerkennung Kroatiens und Sloweniens am 13. Januar 1992.

## **2. Ein Desiderat: ein Kodex der „Rechte der Nationen“**

Einen entscheidenden Schritt weiter führt die Rede von Johannes Paul II. vor den Vereinten Nationen zu ihrem 50jährigen Bestehen am 5. Oktober 1995: „Die Menschheit braucht Mut zur Zukunft“.<sup>4</sup> Die besondere Bedeutung seiner Überlegungen besteht darin, dass der Papst hier den Gedanken entwickelt, einen international vereinbarten Kodex der „Rechte der Nationen“, ähnlich der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte zu entwickeln. In diesem Rahmen würden sich die Rechte der Minderheiten einfügen und so umfassendere Lösungen möglich machen.

Papst Johannes Paul II. erkennt in unserer Zeit ein „universales Freiheitsstreben“, das nicht nur die Personen, sondern auch die Völker erfasst hat. Nach dem Zweiten Weltkrieg und vor allem nach der historischen Wende in Mittel-

---

<sup>4</sup> Vgl. Osservatore Romano, Nr. 41 vom 13. 10. 1995.

und Osteuropa stellt sich die Frage der Rechte der Nationen in einem „neuen Welthorizont“, der von großer Dynamik gekennzeichnet ist: hohe Mobilität, Migrationen, angetrieben von der Entwicklung der Weltwirtschaft und der Massenmedien. All diese Tendenzen lassen die „ethnisch-kulturellen Grenzen der verschiedenen Völker immer weniger erkennen“ (Nr. 7). Aber – so stellt der Papst fest – „in diesem Horizont der Universalität sehen wir, wie sich mit Nachdruck wieder ethnisch-kulturelle Partikularismen erheben, gleichsam wie ein hervorbrechendes Bedürfnis nach Identität und Überleben, eine Art Gegengewicht gegen homologisierende Tendenzen“.

Die Überlegung setzt jedoch noch tiefer an. Denn die „Spannung zwischen partikular und universal kann man in der Tat als dem Menschen innewohnend betrachten“, der kraft der Gemeinsamkeit seiner Natur sich als Glied der Menschheitsfamilie fühlt, andererseits durch die gleiche Natur enger an bestimmte historisch und kulturell gewachsene Gemeinschaften gebunden ist. Zwischen diese beiden Pole – Universalität und Partikularität – ist jeder Mensch eingebunden, es sind „Pole, die in lebendiger Spannung zueinander stehen, einer unvermeidlichen Spannung, die äußerst fruchtbar ist, wenn sie in ruhiger Ausgeglichenheit gelebt wird“.

Letztlich beruhen auch die „Rechte der Nationen“ auf dieser anthropologischen Grundlage, sie sind nichts anderes als die „auf dieser besonderen Ebene des Gemeinschaftslebens gepflegten ‚Menschenrechte‘“ (Nr. 8). Sie entsprechen weitgehend den bereits genannten Rechten der Minderheiten: vor allem dem Recht auf Existenz sowie jenem auf die eigene Sprache und Kultur. Unterstrichen wird, dass das „Recht auf Existenz“ nicht unbedingt die staatliche Souveränität erfordert; es kann auf verschiedene Weise und in unterschiedlichen rechtlichen Formen ausgeübt werden – Bundesstaaten, Konföderationen, regionale Autonomien. Es geht um einen Ausgleich zwischen den Forderungen der Partikularität, der besonderen Identität, und denen der Universalität, vor allem in Gestalt der Pflichten gegenüber den anderen Nationen und der ganzen Menschheit: die Pflicht, im Geist des Friedens, des Respekts und der Solidarität mit anderen Nationen zu leben und so zu einem Austausch zu kommen, der wiederum die Einheit unter den Menschen stärkt.

Ein grundlegendes Erfordernis in diesem Zusammenhang ist es, zu lernen, mit der Verschiedenheit zu leben, sie nicht als Bedrohung, sondern als Bereicherung zu empfinden. Denn es gibt „grundlegende Gemeinsamkeiten“ zwischen den Kulturen, weil diese „in Wirklichkeit nichts anderes als verschiedene Weisen sind, an die Fragen über den Sinn des persönlichen

Daseins heranzugehen“. Diese Sicht hat entscheidende Bedeutung gerade für die Achtung vor anderen Kulturen und Nationen: „Jede Kultur ist ein Bemühen, über das Geheimnis der Welt und des Menschen nachzudenken; sie ist eine Weise, der transzendenten Dimension des menschlichen Lebens Ausdruck zu geben“ (Nr. 9). Dies ist die tiefste Wurzel der Achtung vor jeder Kultur: sie ist ein „Versuch, den jede Gemeinschaft macht, um Antwort auf das Problem des menschlichen Lebens zu geben“. Die Wahrheit über den Menschen ist das Kriterium zur Beurteilung aller Kulturen. Jede Kultur hat so „etwas über die eine oder andere Dimension dieser komplexen Wirklichkeit zu lehren“ (Nr. 10).

Entscheidend in diesem Zusammenhang ist der Unterschied zwischen einer „ungesunden Form des Nationalismus, der die Geringschätzung der anderen Nationen und Kulturen lehrt, und einem Patriotismus, der hingegen in der rechten Liebe zum eigenen Heimatland besteht“ (Nr. 11). Dies ergibt sich letztlich aus den angeführten anthropologischen Grundlinien, die an diesem Punkt ihre praktische Konsequenz zeigen. „Echter Patriotismus sucht nie das eigene Wohl auf Kosten anderer hervorzubringen“, sondern fügt sich in die umfassende Gemeinschaft der Völker ein, in gegenseitigem Respekt und in der Achtung vor der kulturellen Eigenart des anderen.

Aus dieser Sicht ist auch der Begriff der „Völkerfamilie“ oder einer „Familie der Nationen“ kein bloß emotionaler Ausdruck, sondern Ausdruck einer realen ethisch bestimmten Struktur des Zusammenlebens der Völker, in der das bloße „Dasein mit“ immer mehr dem „Dasein für“ Raum geben soll (Nr. 14). Papst Johannes Paul II. greift so auch einen Ausdruck von Paul VI. auf: eine „Zivilisation der Liebe“ als Antwort auf die Probleme und Herausforderungen unserer Zeit, die von einer „Kultur der Freiheit“ beseelt ist: „Freiheit der Individuen und der Nationen, gelebt in freigelegter Solidarität und Verantwortlichkeit“ (Nr. 18).

### **3. Konklusion**

Wie aus den dargelegten Überlegungen deutlich geworden ist, steht der HI. Stuhl der Frage nach den Rechten von ethnischen Gruppen, Völkern und Nationen sowie ihrer effektiven Verwirklichung aufmerksam und mit großem Interesse gegenüber. Er ist sich bei dieser komplexen Frage – wie auch bei anderen politischen, sozialen und rechtlichen Problembereichen – der Grenzen seiner Kompetenz klar bewusst, die sich aus der grundlegend religiösen und moralischen Natur seiner Sendung ergeben. Diese seine spezifische Sendung nimmt er jedoch in vollem Umfang wahr, im Bewusstsein der großen

Bedeutung dieser Fragen für das friedliche Zusammenleben der Völker und der authentischen menschlichen Entfaltung der Personen, die ja immer einer bestimmten Gruppe, einem Volk, einer Nation angehören. Dabei geht sein Bemühen dahin, einerseits die große anthropologische und soziale Bedeutung der Fragen kultureller und ethnischer Identität, der Traditionen, Geschichte und Kultur der Völker zu unterstreichen, andererseits aber einer Verabsolutierung dieser Werte zu wehren. Rechte von Gruppen und Völkern stehen, wie gesagt, in einem zweifachen systematischen Zusammenhang: Es geht um die Sicherung der authentischen humanen Entfaltung der Personen einerseits und das Gemeinwohl der Völkergemeinschaft andererseits. In dieser Spannung, die auch als die zwischen „Partikularität“ und „Universalität“ beschrieben werden kann, sucht der Hl. Stuhl das Nachdenken über die Rechte der Völker und Nationen und über deren menschengerechte Verwirklichung zu fördern, mit dem Ziel, zum Aufbau einer internationalen Friedensordnung beizutragen, die sich auf die immer größere Verwirklichung der Gerechtigkeit gründet, die ihrerseits ihren entscheidenden Maßstab in den Grundrechten der Menschen und Völker findet.

In diesem Bemühen weiß sich der Hl. Stuhl als Anwalt einer tiefen Aspiration der Menschen unserer Zeit und bietet dafür, auf dem Weg des Dialogs, die Botschaft des christlichen Glaubens mit seinen anthropologischen und ethischen Implikationen an sowie seine epochale Erfahrung mit Problemen und Herausforderungen des internationalen Lebens. So erinnert der Hl. Stuhl – über eine rein juristische oder nur politische Wahrnehmung hinaus – an die tiefe menschliche und letztlich spirituelle Bedeutung, die allen Fragen nach den Rechten von Menschen, Gruppen und Völkern innewohnt.



## Friede aus christlicher Sicht. Das Hirtenwort der deutschen Bischöfe „Gerechter Friede“ vom 27. September 2000 (2001)

Werner Freistetter



Lucas Cranach d.Ä.: Das Goldene Zeitalter, um 1530

Während meines Einsatzes als Militärseelsorger des österreichischen SFOR Kontingentes in Bosnien 1999 habe ich mich oft mit Soldaten unterhalten, die sich über die Gewalt und einen möglichen Frieden Gedanken machten. Im Gespräch wurde auch eingeworfen, dass gerade das Christentum an vielen Kriegen und Konflikten mit schuld gewesen sei. Viele Kriege seien im Namen des Christentums oder einer seiner Konfessionen geführt worden: Kreuzzüge, Konfessionskriege. Auch im Kampf gegen Ketzer und angebliche Hexen habe sich das Christentum nicht davor gescheut, Gewalt anzuwenden. Manche Soldaten hatten auch in der Bibel gelesen und fanden, dass sie ein sehr gewalttätiges Buch sei. In besonders auffälliger Weise gelte das vom Alten Testament, aber auch der Gott des Neuen Testament sei nicht frei von gewalttätigen Zügen: Immer wieder drohe er den Menschen mit teilweise exzessiver Gewalt.

In dieser Situation habe ich die Heilige Schrift wiedergelesen. Was mich dabei am meisten beeindruckt hat, ist, dass die Hl. Schrift auf Beschönigung der Gewalt völlig verzichtet und dadurch die radikale Frage nach dem Grund des

Ausbruchs von zunächst unbegreiflicher Gewalt überhaupt erst ermöglicht. Jeder andere Zugang wäre der Situation im Kosovo, in der wir uns damals befanden, nicht gerecht geworden.

### **„Gerechter Friede“**

Am 27. September 2000 hat die Deutsche Bischofskonferenz ein Hirtenwort mit dem Titel „Gerechter Friede“ veröffentlicht. Es ist ein sehr umfassendes Dokument über die Herausforderungen des Friedens und ihre spezifischen Grundlagen. Die Bischöfe erachten angesichts der veränderten politischen Lage in Europa eine ethisch begründete Neuorientierung der Friedenspolitik für notwendig. Es gehe nicht mehr darum, von der faktischen Gewalt bzw. Gewaltandrohung auszugehen und zu versuchen, sie durch die Aufstellung von Kriterien zu begrenzen und so zu humanisieren, wie das die Lehre vom Gerechten Krieg tat, sondern darum, den Frieden noch deutlicher ins Zentrum ihres Denkens zu stellen und zu fragen, unter welchen Bedingungen ein „gerechter Friede“ möglich ist. Sehr prägnant bringe das die Ökumenische Versammlung in der DDR zum Ausdruck: „Mit der notwendigen Überwindung der Institution des Krieges kommt auch die Lehre vom gerechten Krieg, durch welche die Kirchen den Krieg zu humanisieren hofften, an ein Ende. Daher muss schon jetzt eine Lehre vom gerechten Frieden entwickelt werden, die zugleich theologisch begründet und dialogoffen auf allgemein menschliche Werte bezogen ist.“ (GF 1)

Nach einem kurzen Überblick über die aktuelle Situation nach dem Zusammenbruch des kommunistischen Systems in Osteuropa folgt im ersten Teil („Gewaltfreiheit in einer Welt der Gewalt. Die biblische Botschaft vom Frieden“) die theologische Begründung des christlichen Friedensverständnisses. Der zweite, systematische Teil („Elemente innerstaatlicher und internationaler Friedensfähigkeit“) widmet sich den Prinzipien christlicher Friedensethik und der Frage, welche konkreten Bausteine zum Aufbau einer stabilen Friedensordnung erforderlich sind: gewaltfreie Konfliktprävention, gerechtere Verteilung der Güter, konkrete Formen internationaler Zusammenarbeit, im Besonderen vertrauensbildende Maßnahmen, Rüstungskontrolle, humanitäre Interventionen. Im dritten Teil („Aufgaben der Kirche“) werden Bereiche und Schwerpunkte christlicher Friedensarbeit innerhalb und außerhalb kirchlicher Organisationen vorgestellt.

Zwei Dinge sind an der biblischen Grundlegung im ersten Teil besonders bemerkenswert: Erstens werden nicht einfach systematische Aussagen mit passenden Bibelziten belegt, sondern die Hl. Schrift wird als ganze, in ihrer Geschichtlichkeit gesehen und mit ihren Widersprüchen ernst genommen.

Dem biblischen Friedensverständnis ist daher konsequenterweise ein ausführliches Kapitel gewidmet. Zweitens wird die zunächst unverständliche Präsenz der Gewalt besonders im Alten Testament (Gottesbild, Kriege Israels, Gewaltandrohungen) nicht ausgeblendet, sondern ihre Bedeutung für die Entwicklung des biblischen und christlichen Friedensverständnisses herausgearbeitet.

Diese Gedanken sind es wert, sich eingehender mit ihnen auseinander zu setzen.

## **Die biblische Urgeschichte**

Am Anfang steht die Schöpfung und das Paradies: Die Welt ist hervorgerufen als Geschenk und aus Liebe. Der Mensch ist Ebenbild Gottes, er soll mit allem, was ist, leben und für es sorgen. In einer der beiden überlieferten Schöpfungserzählungen wird die Frau aus einer Rippe des Mannes gebildet, d. h. sie ist ihm ebenbürtig, und beide sollen füreinander sein, damit der Mensch nicht allein ist. In der Schöpfung Gottes hat Gewalt eigentlich nichts verloren. Erste und eigentliche Bestimmung der Schöpfung ist das Leben in Frieden und Gerechtigkeit miteinander und mit dem Geschaffenen. Dies, das Leben in Frieden, ist das Thema der Erzählungen von der Urgeschichte des Menschen (vgl. GF 16).

Dennoch war den Menschen offenbar bewusst, dass die Gewalt seit Menschengedenken das Zusammenleben der Menschen prägte: Kain, der Sohn Adams, erschlägt seinen Bruder. Die Wurzel für diesen Einbruch der Gewalt in die zwischenmenschlichen Beziehungen ist schon in der Generation der Stammeltern angelegt: Sie beginnen Gott zu misstrauen und fallen aus der paradiesischen Unschuld. Kain traut Gott ebenfalls nicht über den Weg: Als Abels Opfer angenommen wird, seines jedoch nicht, fühlt er sich von Gott ungerecht behandelt und wird von Hass gegen seinen Bruder erfüllt. Durch die Tat entfernt er sich noch mehr von der friedvollen Ruhe des Paradieses: Er darf nicht einmal mehr im Ackerland bleiben, und flieht ins Land der Unstete, Nod (GF 14).

Damit die Gewalt nicht eskaliert und menschliches Leben vernichtet, schützt Gott den Mörder Kain, indem er ihn mit dem Kainsmal bezeichnet: Wer den Kreislauf der Gewalt fortsetzt, verfällt der Blutrache. Aus dieser ersten Regulierung der Gewalt durch Androhung von Gegengewalt entsteht die menschliche Kultur: Kain und seine Nachkommen gründen die erste Stadt, treiben Viehzucht, erfinden die Musik und die Metallverarbeitung. Bald aber wird klar, dass die Blutrache die Gewalt nur notdürftig bändigt und jederzeit ins Gegenteil umschlagen kann: Lamech prahlt wenige Generationen später,

dass er, sollte er ermordet werden, 77fach gerächt würde (GF 15; siehe Genesis 4, 24).

Tatsächlich kommt es bald zur Eskalation der Gewalt: So wirkmächtig ist die menschliche Gewalt, dass sie es vermag, den Fortbestand der ganzen Schöpfung in Frage zu stellen: Die Welt wird ins Chaos zurückgetrieben, alles kommt im Wasser (eigentlich das Wasser der Urflut!) um. Übrigens ist das ein unterscheidendes Merkmal der biblischen Geschichte: den Zusammenhang zwischen Sintflut und Gewalt kennen die Nachbarvölker Israels nicht (GF 18).

Gott liegt aber am Menschen, und so greift er wieder ein: Er rettet Noah und seine Familie und schließt am Ende mit ihnen einen Bund: Er werde es nicht mehr zulassen, dass die Gewalt die Menschen wieder ins Chaos treibt. Bild für dieses Versprechen solle der Regenbogen sein, der für uns zu einem Symbol für Frieden geworden ist. Um die Gewalt, die weiter in der Welt wirksam ist, einzudämmen, gibt Gott den Menschen Regeln des Zusammenlebens. Wer diese Regeln nicht hält, muss mit Sanktionen rechnen. Diese Regeln gelten für alle Menschen. Gegenüber der Blutrache stellt das Rechtssystem einen Fortschritt dar, die Gefahr der Verselbständigung der Gegengewalt ist durch die Entindividualisierung der Gewalt (Sanktionen durch eine Gemeinschaft nach vorher festgelegten Regeln, nicht durch einen einzelnen) geringer (GF 20f).

Soviel zur biblischen Urgeschichte. Wie man am ganzen Duktus der Erzählung leicht erkennen kann, geht die Bibel nicht von Berichten oder Spekulationen darüber aus, wie es mit der Entstehung des Menschen wirklich war, sondern von der Erfahrung des Faktums der Gewalt im eigenen Leben und im Leben der Menschen. Sie versucht diese Erfahrung im Licht der Erwählung Israels zu deuten und einen Weg aus dieser Gewalt zu finden.

## **Erwählung Israels**

Die Erwählung Israels hat nämlich nichts mit Bevorzugung oder Privilegien zu tun: Gott geht es um alle Menschen: Letztes Ziel des Gesellschaftsexperiments „Israel“ ist, dass die Völker Israel um ihr Glück und ihren Gott beneiden und gemeinsam zum Zion pilgern. Dann wird universaler Friede sein (GF 25; Micha 4, 1-4 und Jesaja 2, 2-4): Denn der universale Friede, den die Schöpfungserzählung Genesis 1-2 als eigentlichen Sinn der Schöpfung entworfen hat, ist zugleich das Ziel der konkreten Geschichte der Menschheit. (GF 16; vgl. z. B. Jesaja 11, 6-9)

Gott hat Israel dazu auserwählt, den Teufelskreis von Gewalt und Gegengewalt zu durchbrechen. Dazu bedarf es der Veränderung einer ganzen Gesellschaft, und das ist ein langsamer und mühsamer Weg. Die biblischen

Schriften begleiten diesen Prozess und bleiben immer auf ihn bezogen, sie werden geschrieben, gelesen, verändert, sie bilden die gesellschaftliche Wirklichkeit ab (deshalb die große Bedeutung der Geschichtsschreibung) und gehen darüber hinaus, sie helfen bei der Erkenntnis und Bewusstmachung der Wirklichkeit, sie erinnern an das Ziel, an schon Erreichtes oder wieder Verlorenes.

### **Schritte auf dem Weg zum Frieden: Israel als gerechte Gesellschaft**

Es gibt kaum ein Buch, das den menschlichen Hang zur Gewalttätigkeit so deutlich und unverschleiert zeigt wie die Bibel: Was die Urgeschichte programmatisch formulierte, zeigt sich in den meisten biblischen Geschichten: Die Welt ist voll von Gewalt, und es ist die menschliche Gewalt, die die Ordnung der Schöpfung bedroht (nicht eine göttliche oder natürliche). „Die Bibel zerreißt die Verschleierung der Gewalt“ (GF 27), die auch unsere Gesellschaftssysteme so kunstvoll beherrschen. Erst wenn die Gewalt gesehen wird, können Wege aus der Gewalt gefunden werden.

Sogar dass Israel selbst noch der Gewalt verhaftet blieb und immer wieder in sie zurückfiel, wird in der Bibel nicht beschönigt.

Der zweite wichtige Schritt besteht in der Denunzierung der Gewalt. Amos droht Israel den Untergang wegen seiner Gewalttätigkeit an, viele Propheten bringen Gewalt mit Unrecht in Verbindung: Ruhe und Sicherheit für immer sind der Ertrag gerechten Handelns (Jesaja 32, 17), Voraussetzung für ein Leben in Frieden ist eine gerechte Gesellschaftsordnung (Tora = „Weisung“ = Genesis bis Deuteronomium). Da Israel immer wieder hinter diesen Anspruch zurückfällt, wird es Opfer innerer und äußerer Gewalt (biblische Geschichtsbücher und Prophetenschriften; alles GF 32). In den Erzählungen über die Landnahme scheint die sinnlose und brutale Gewalt des Volkes sogar verherrlicht zu werden. Exegeten weisen allerdings darauf hin, dass die sog. Landnahme ein viel friedlicherer und längerer Prozess gewesen sein dürfte; einige grausam „eroberte“ Städte waren zur Zeit der sog. Landnahme längst zerstört (Jericho). Die lange Liste ruhmreicher Grausamkeiten gegen ganze Landstriche versteht sich als Gegenstück zur ähnlich arbeitenden Terrorpropaganda der assyrischen Aggressoren.

In Israel entwickelten sich Bilder eines universalen Friedens am Ende der Zeit, das Israel den Sinn seiner Erwählung vor Augen stellte.

Versöhnung und Vergebung werden den Lesern als gewaltfreie Alternativen angeboten: Lot und Abraham, Josef und seine Brüder, Bestimmungen der Tora (GF 34).

Den entscheidenden Schritt zur Wandlung der Einstellung zur Gewalt vollzog Israel während des babylonischen Exils: Gedetigte Israeliten erkannten,

„dass es besser ist, Opfer zu sein als gewalttätiger Sieger“ (GF 35), ja, dass der Friede „nur von den Opfern, nie von den Siegern her entstehen kann“ (GF 35).

In Psalmen und Klageliedern bestehen die Opfer auf ihrer Unschuld und rufen Gott als Helfer an. Von Gott her wird der Mechanismus der Konzentration der Schuld auf einen einzelnen durchbrochen. Auch Propheten werden gerade wegen ihrer Nähe zu Gott als unschuldig Verfolgte gesehen, die Gewalt auf sich ziehen und für den Frieden geopfert werden. Im 4. Gottesknechtslied (Jesaja 52, 13-53, 12) erscheint Israel selbst als der leidende Gottesknecht, gegen den die Völker gewaltsam vorgehen und den sie ermorden. Der Gottesknecht wehrt sich nicht und weicht nicht aus. Am Ende erkennen die Könige der Völker, dass er von Gott nicht verstoßen war, sondern wegen ihrer eigenen Sünden gestorben ist. (Jesaja 53, 4-5; vgl. GF 39)

## **Gottesbild**

Bevor man über gewalttätige Züge Jahwes am Beginn der Geschichte Israels spricht, ist es wichtig, die genaue Bedeutung dieser Aussagen zu erheben. Oft ist damit ganz etwas anderes gemeint, als wir verstehen. So meint „Zorn“, wenn er von einem Herrscher oder von einem Gott ausgesagt wird, im Alten Orient keinen Ausbruch unbeherrschter Gewalt, sondern „höchste Leidenschaft im Einsatz für das Recht und für die Armen“ (GF 30). Wenn Gott das Meer spaltet und die Ägypter im Wasser ertrinken lässt, dann soll damit nicht ein sinnlos brutaler Gott geschildert, sondern auf den Chaostkampf angespielt werden: Die Rettung Israels sei gleichsam eine Neuschöpfung. Wenn Gott enttäuscht oder verletzt ist und Israel mit Krieg oder Untergang droht, dann ist das Ausdruck seiner Sorge und bleibt immer von der Treue zu seinem Volk umfungen, das er nie im Stich lässt.

Eines können diese Erläuterungen allerdings nicht wegerklären: Der Gott einer in Gewalt verstrickten Gesellschaft trägt auch gewalttätige Züge. Da Gottesbild und menschliche Wirklichkeit stets aufeinander bezogen sind, hat auch das alttestamentliche Gottesbild an der „langsamen Herausführung aus dem Denken in Kategorien von Gewalt und Gegengewalt“ (GF 30) Anteil. Weltsicht und Gottesbild können sich nur miteinander verändern. Langsam vertieft sich die Einsicht in die Einzigkeit Gottes und in seine bedingungslose Liebe zu den Geschöpfen.

## **Jesus: Der Friede ist nahe**

Für Jesus ist der Friede des Reiches Gottes so nahe, dass nur mehr völlige Gewaltlosigkeit möglich ist. Jesus kündigt diesen Frieden an, wenn er die

Armen und Trauernden selig preist, Kranke heilt, Unreine berührt. Dennoch gerät Jesus in Auseinandersetzungen und scheitert: „Der nichts als Frieden stiften wollte, wird Opfer mitmenschlicher Gewalt.“ (GF 41) So erfüllt sich in Jesus die Aussage über Israel im 4. Gottesknechtslied: Durch das Leiden des einzigen wahren Gerechten kann „jene friedliche Gesellschaft Gestalt gewinnen [...], die die Wallfahrt der Völker zum Zion auslösen soll.“ Gott nimmt seinen leidenden und sterbenden Knecht an und bestätigt durch seine Auferweckung den Anbruch des Friedensreiches, das Jesus verkündet hat. Mit der Öffnung des Christentums für die Heiden ist die Völkerwallfahrt angebrochen.

## Heute

Leider ist das messianische Friedensreich auch nach 2000 Jahren nicht durchgesetzt. Die Völkerwallfahrt ist noch in Gang. Wir leben noch immer in einer gewaltdurchwirkten Welt, mit der wir uns auseinandersetzen müssen: In ihr bleibt die alte Ordnung der gewaltbewehrten Welt in Kraft.

„Sie rechnet damit, dass bei einzelnen Menschen wie bei ganzen Völkern wider alle Vernunft Gewalt ausbrechen kann. Daher wurden Mechanismen der Gewaltbändigung und Gewaltvorbeugung entwickelt, um den Frieden zu sichern. Das entspricht der Vernunft und ist sachgemäß.“ (GF 56)

„Christen müssen die allen Menschen gegebenen Mechanismen und Institutionen der Gewalteinämmung akzeptieren“ und sich in ihrem Rahmen für mehr Gewaltlosigkeit, Gerechtigkeit und Versöhnung einsetzen. (GF 55)

Das ist aber noch nicht alles. Der Glaube und die Sehnsucht nach dem messianischen Frieden drängen die Christen dazu, sich nicht mit der gegenwärtigen Situation abzufinden, sondern an einem tieferen und umfassenderen Frieden mitzuarbeiten in der Hoffnung darauf, dass das Wunder des Vertrauens zu Gott und zwischen den Menschen gelingen kann. (GF 56)

In ähnlicher Form unter dem Titel „Friede aus christlicher Sicht“ veröffentlicht in: wiener blätter zur friedensforschung. Vierteljahresschrift des UZF 107, Juni 2/2001, S. 35-40; weiters in: Bader, Erwin (Hg): Dialog der Religionen. Ohne Religionsfrieden kein Weltfrieden. Mit Beiträgen von Religionsvertretern, Theologen und Philosophen, Wien – Münster 2005, S. 101-106



# Was sagt die Katholische Kirche über Krieg und Frieden? (2003)

Werner Freistetter



Der Sicherheitsrat der Vereinten Nationen, 2009, Foto: White House (Pete Souza)

## Einleitung

Die Lehre über Krieg und Frieden hat in der Kirche eine lange Tradition, die in der Hl. Schrift wurzelt und im Lauf der Jahrhunderte im Blick auf die Herausforderungen der Zeit entfaltet wurde. In der Katholischen Soziallehre, besonders auch in der Sozialverkündigung der Päpste, wurde dieser Thematik während der letzten Jahrzehnte besonders große Aufmerksamkeit geschenkt. Das Zweite Vatikanische Konzil hat Wesentliches dazu ausgesagt, ebenso eine Reihe von Enzykliken und andere Lehrschreiben der Päpste und des Hl. Stuhls. Besonders hervorzuheben sind die jährlichen Weltfriedensbotschaften des Papstes.

Im Folgenden lege ich Texte der Pastoralconstitution „Gaudium et spes“ des Zweiten Vatikanischen Konzils<sup>1</sup> zu Grunde sowie den Katechismus der

---

<sup>1</sup> [Http://www.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19651207\\_gaudium-et-spes\\_ge.html](http://www.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_ge.html) [aufgerufen 2010-06-18], in der Folge abgekürzt mit „GS“.

Katholischen Kirche<sup>2</sup>. Zum Schluss gehe ich noch genauer auf die Weltfriedensbotschaft Papst Johannes Pauls II. zum Jahr 2000<sup>3</sup> ein. Ziel des Vortrags ist es, einige Grundlinien und Grundaussagen der Katholischen Soziallehre zum Thema knapp zu umreißen.

## 1. Ein umfassender Begriff des Friedens

Die Katholische Soziallehre geht von einem umfassenden Begriff des Friedens aus. Mit den Worten des Zweiten Vatikanischen Konzils (GS, Nr. 78): „Der Friede besteht nicht darin, daß kein Krieg ist; er läßt sich auch nicht bloß durch das Gleichgewicht entgegengesetzter Kräfte sichern; er entspringt ferner nicht dem Machtgebot eines Starken; er heißt vielmehr mit Recht und eigentlich ein ‚Werk der Gerechtigkeit‘ (Jes 32, 17). Er ist die Frucht der Ordnung, die ihr göttlicher Gründer selbst in die menschliche Gesellschaft eingestiftet hat und die von den Menschen durch stetes Streben nach immer vollkommenerer Gerechtigkeit verwirklicht werden muß.“ Dieser Friede ist niemals endgültiger Besitz, sondern bleibende Herausforderung: „Zwar wird das Gemeinwohl des Menschengeschlechts grundlegend vom ewigen Gesetz Gottes bestimmt, aber in seinen konkreten Anforderungen unterliegt es dem ständigen Wandel der Zeiten; darum ist der Friede niemals endgültiger Besitz, sondern immer wieder neu zu erfüllende Aufgabe. Da zudem der menschliche Wille schwankend und von der Sünde verwundet ist, verlangt die Sorge um den Frieden, daß jeder dauernd seine Leidenschaft beherrscht und daß die rechtmäßige Obrigkeit wachsam ist.“

Um Frieden zu verwirklichen, brauchen wir Institutionen und Rechtssysteme. Diese allein genügen jedoch nicht, so wichtig sie auch sind. Friede setzt moralische Haltungen und Einstellungen voraus. „Dieser Friede kann auf Erden nicht erreicht werden ohne Sicherheit für das Wohl der Person und ohne daß die Menschen frei und vertrauensvoll die Reichtümer ihres Geistes und Herzens miteinander teilen. Der feste Wille, andere Menschen und Völker und ihre Würde zu achten, gepaart mit einsatzbereiter und tätiger Brüderlichkeit – das sind unerläßliche Voraussetzungen für den Aufbau des Friedens. So ist der Friede auch die Frucht der Liebe, die über das hinausgeht, was die Gerechtigkeit zu leisten vermag.“

Darüber hinaus öffnet sich der Blick auf die theologische Dimension des Friedens: „Dieser irdische Friede, der seinen Ursprung in der Liebe zum

---

<sup>2</sup> [Http://www.vatican.va/archive/DEU0035/\\_INDEX.HTM](http://www.vatican.va/archive/DEU0035/_INDEX.HTM) [aufgerufen 2010-06-18], in der Folge abgekürzt mit „KKK“. Die von mir zitierten Passagen finden sich auf [http://www.vatican.va/archive/DEU0035/\\_P87.HTM](http://www.vatican.va/archive/DEU0035/_P87.HTM).

<sup>3</sup> [Http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/messages/peace/documents/hf\\_jp-ii\\_mes\\_08-121999\\_xxxiii-world-day-for-peace\\_ge.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_08-121999_xxxiii-world-day-for-peace_ge.html) [aufgerufen 2010-06-18].

Nächsten hat, ist aber auch Abbild und Wirkung des Friedens, den Christus gebracht hat und der von Gott dem Vater ausgeht. Dieser menschengewordene Sohn, der Friedensfürst, hat nämlich durch sein Kreuz alle Menschen mit Gott versöhnt und die Einheit aller in einem Volk und in einem Leib wiederhergestellt. Er hat den Haß an seinem eigenen Leib getötet, und durch seine Auferstehung erhöht, hat er den Geist der Liebe in die Herzen der Menschen ausgegossen. Das ist ein eindringlicher Aufruf an alle Christen: ‚die Wahrheit in Liebe zu tun‘ (Eph 4,15) und sich mit allen wahrhaft friedliebenden Menschen zu vereinen, um den Frieden zu erbeten und aufzubauen.“

An dieser Stelle fügt das Konzil eine Aussage der Hochschätzung all jener ein, die bei der Verteidigung auf Gewalt verzichten: „Vom gleichen Geist bewegt, können wir denen unsere Anerkennung nicht versagen, die bei der Wahrung ihrer Rechte darauf verzichten, Gewalt anzuwenden, sich vielmehr auf Verteidigungsmittel beschränken, so wie sie auch den Schwächeren zur Verfügung stehen, vorausgesetzt, daß dies ohne Verletzung der Rechte und Pflichten anderer oder der Gemeinschaft möglich ist.“ Daher scheint es dem Konzil „angebracht, daß Gesetze für die in humaner Weise Vorsorge treffen, die aus Gewissensgründen den Wehrdienst verweigern, vorausgesetzt, daß sie zu einer anderen Form des Dienstes an der menschlichen Gemeinschaft bereit sind“ (GS, Nr. 79).

Der Abschnitt endet mit einer sehr nüchternen Einschätzung der grundsätzlichen Möglichkeit des Menschen, die Bedrohung durch Krieg und Gewalt in dieser Welt endgültig zu überwinden: „Insofern die Menschen Sünder sind, droht ihnen die Gefahr des Krieges, und sie wird ihnen drohen bis zur Ankunft Christi. Soweit aber die Menschen sich in Liebe vereinen und so die Sünde überwinden, überwinden sie auch die Gewaltsamkeit, bis sich einmal die Worte erfüllen: ‚Zu Pflügen schmieden sie ihre Schwerter um, zu Winzermessern ihre Lanzen. Kein Volk zückt mehr gegen das andere das Schwert. Das Kriegshandwerk gibt es nicht mehr‘ (Jes 2,4).“

## **2. Konkretisierungen**

### *a) Kriegsvermeidung und Friedensförderung*

Zwei Linien sind es, die das Konzil auf der Grundlage dieser Einschätzung verfolgt, einer Einschätzung in der Spannung zwischen der Hoffnung auf Frieden und der in dieser Welt unaufhebbaren Gefährdung des Menschen durch Gewalt und Krieg. Einerseits geht es darum, zur Vermeidung von Kriegen beizutragen und Dämme gegen ihre Unmenschlichkeit zu errichten. Andererseits geht es um das anspruchsvolle Ziel, eine internationale Ordnung zu errichten, die auf der Achtung der Personen und der menschlichen Gemeinschaften und ihrer Rechte beruht, und die in der Lage ist, Sicherheit

und Frieden für alle zu gewährleisten. In diesem Zusammenhang erkennt die katholische Soziallehre jedoch ein Recht auf Verteidigung gegen Angriffshandlungen und schwerste Friedensbrüche auch mit militärischen Mitteln an, als „ultima ratio“ und unter strengen Bedingungen. Besondere Aufmerksamkeit finden in der katholischen Soziallehre u.a. ethische Fragen der Abschreckung und des Rüstungswettlaufs, die einer sehr kritischen Betrachtung unterzogen werden.

#### *b) Natürliches Sittengesetz und Normen des Völkerrechts*

Das Konzil verweist auf die grundlegende Bedeutung des natürlichen Sittengesetzes in diesen Fragen und erinnert nachdrücklich an „die bleibende Geltung des natürlichen Völkerrechts und seiner allgemeinen Prinzipien“. „Das Gewissen der gesamten Menschheit bekennt sich zu diesen Prinzipien mit wachsendem Nachdruck. Handlungen, die in bewußtem Widerspruch zu ihnen stehen, sind Verbrechen; ebenso Befehle, die solche Handlungen anordnen; auch die Berufung auf blinden Gehorsam kann den nicht entschuldigen, der sie ausführt.“

Zu diesen Handlungen rechnet das Konzil an erster Stelle: „ein ganzes Volk, eine Nation oder eine völkische Minderheit aus welchem Grunde und mit welchen Mitteln auch immer auszurotten. Das sind furchtbare Verbrechen, die aufs schärfste zu verurteilen sind. Höchste Anerkennung verdient dagegen die Haltung derer, die sich solchen Befehlen furchtlos und offen widersetzen.“ Die verschiedenen internationalen Konventionen, die von einer großen Anzahl von Ländern unterzeichnet worden sind, um die Unmenschlichkeit von Kriegshandlungen und deren Folgen zu mindern, müssen eingehalten und nach Möglichkeit verbessert und weiter entwickelt werden. (GS, Nr. 79)

Entschieden verurteilt wird jede Form des „totalen Krieges“, besonders im Blick auf atomare, biologische und chemische Massenvernichtungswaffen. Das Konzil formuliert: „Jede Kriegshandlung, die auf die Vernichtung ganzer Städte oder weiter Gebiete und ihrer Bevölkerung unterschiedslos abstellt, ist ein Verbrechen gegen Gott und gegen den Menschen, das fest und entschieden zu verwerfen ist.“ (GS, Nr. 80)

#### *c) Stellungnahmen zur Abschreckung und zum Rüstungswettlauf*

Zu den ethischen Problemen nuklearer Abschreckung, die den Einsatz von Atomwaffen durch die Androhung gegenseitiger Zerstörung sichern will, sagt das Konzil: „Wie immer man auch zu dieser Methode der Abschreckung stehen mag – die Menschen sollten überzeugt sein, daß der Rüstungswettlauf, zu dem nicht wenige Nationen ihre Zuflucht nehmen, kein sicherer Weg ist, den Frieden zu sichern, und daß das daraus sich ergebende sogenannte

Gleichgewicht kein sicherer und wirklicher Friede ist.“ (GS, Nr. 81). In den Jahrzehnten nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil wurde dieses Problem, verursacht durch die sich immer wieder zuspitzenden Spannungen zwischen den Supermächten, noch sehr eingehend diskutiert, besonders um das Jahr 1983. Viele Bischofskonferenzen haben damals Hirtenbriefe zu diesem schweren politischen und moralischen Problem verfasst. Papst Johannes Paul II. hat das Ergebnis dieser Auseinandersetzung in seiner Ansprache an die Zweite Sondergeneralversammlung der Vereinten Nationen für Abrüstung im Jahr 1982<sup>4</sup> so formuliert: „Unter den gegenwärtigen Bedingungen kann eine auf dem Gleichgewicht beruhende Abschreckung – natürlich nicht als ein Ziel an sich, sondern als ein Abschnitt auf dem Weg einer fortschreitenden Abrüstung – noch für moralisch annehmbar gehalten werden. Um jedoch den Frieden sicherzustellen, ist es unerlässlich, dass man sich nicht mit einem Minimum zufrieden gibt, das immer von einer wirklichen Explosionsgefahr belastet ist.“ (S. 1162)

Der Rüstungswettlauf in jeder Form wird darüber hinaus in den globalen Kontext internationaler sozialer Gerechtigkeit gestellt: „Während man riesige Summen für die Herstellung immer neuer Waffen ausgibt, kann man nicht genügend Hilfsmittel bereitstellen zur Bekämpfung all des Elends in der heutigen Welt.“ Darum erklärt das Konzil: „Der Rüstungswettlauf ist eine der schrecklichsten Wunden der Menschheit, er schädigt unerträglich die Armen.“ (GS, Nr. 81)

### **3. Die Frage sittlich erlaubter Verteidigung**

#### *a) Die grundsätzliche Position*

Dennoch gilt für das Konzil, im Blick auf die harte Realität der heutigen Welt: „der Krieg ist nicht aus der Welt geschafft“, und es zieht daraus eine entscheidende ethische Konsequenz: „Solange die Gefahr von Krieg besteht und solange es noch keine zuständige internationale Autorität gibt, die mit entsprechenden Mitteln ausgestattet ist, kann man, wenn alle Möglichkeiten einer friedlichen Regelung erschöpft sind, einer Regierung das Recht auf sittlich erlaubte Verteidigung nicht absprechen. Die Regierenden und alle, die Verantwortung für den Staat tragen, sind verpflichtet, das Wohl der ihnen anvertrauten Völker zu schützen, und sie sollen diese ernste Sache ernst nehmen.“ (GS, Nr. 79)

Es handelt sich um einen zentralen, sehr dicht formulierten Text der katholischen Friedensethik. Das Recht auf bewaffnete Verteidigung steht unter zwei grundlegenden Vorbehalten: „solange die Gefahr von Krieg besteht“, und: „solange es noch keine zuständige internationale Autorität gibt, die mit

---

<sup>4</sup> Libreria Editrice Vaticana (Hg.), Wort und Weisung 1982, S. 1155-1166.

entsprechenden Mitteln ausgestattet ist“, wobei die derzeitige Gestalt der Organisation der Vereinten Nationen einer solchen angezielten internationalen Autorität noch nicht entspricht. Es folgt eine entscheidende politisch-ethische Bedingung: „wenn alle Möglichkeiten einer friedlichen Regelung erschöpft sind“. Der Begriff einer „sittlich erlaubten Verteidigung“ verweist darüber hinaus auch auf ethische und rechtliche Normen, die für die Verteidigungshandlung selbst relevant sind, d.h. diese innerlich bestimmen müssen, damit sie als ethisch vertretbar gelten kann. Es handelt sich dabei vor allem um die Prinzipien der Unterscheidung zwischen Kombattanten und Nicht-Kombattanten (Diskrimination) und das Prinzip der Verhältnismäßigkeit der Mittel (Proportionalität).

Das Konzil selbst verweist auf die Grundzüge einer solchen Ethik sittlich erlaubter Verteidigung: „Der Einsatz militärischer Mittel, um ein Volk rechtmäßig zu verteidigen, hat jedoch nichts zu tun mit dem Bestreben, andere Nationen zu unterjochen. Das Kriegspotential legitimiert auch nicht jeden militärischen oder politischen Gebrauch. Auch wird nicht deshalb, weil ein Krieg unglücklicherweise ausgebrochen ist, damit nun jedes Kampfmittel zwischen den gegnerischen Parteien erlaubt.“ (GS, Nr. 79)

Am Ende dieses Abschnitts kommt das Konzil auf das Selbstverständnis des Soldaten zu sprechen, mit einer Formulierung, die besonders für katholische Militärangehörige und Militärseelsorger von grundlegender Bedeutung ist: „Wer als Soldat im Dienst des Vaterlandes steht, betrachte sich als Diener der Sicherheit und Freiheit der Völker. Indem er diese Aufgabe recht erfüllt, trägt er wahrhaft zur Festigung des Friedens bei.“ (GS, Nr. 79) Der Soldat als „Diener der Sicherheit und Freiheit“ nicht nur des eigenen Volkes, des eigenen Staates oder der eigenen Nation, sondern „der Völker“. Das war damals sicher eine zukunftsweisende – vielleicht sogar als utopisch empfundene – Bestimmung, die aber heute, von den aktuellen Herausforderungen der Sicherheitspolitik her, genau jene politische und ethische Spannung charakterisiert, in der Soldaten heute leben und handeln. Die Armeen sind immer noch grundsätzlich nationalstaatlich organisiert, ihre Aufgaben jedoch spielen sich immer mehr in multilateraler Kooperation ab, im Auftrag internationaler Organisationen und in Antwort auf transnationale Krisen. Diese Tatsache stellt heute erhebliche Anforderungen sowohl an die Organisation des Militärs als auch an die Identität und das Selbstverständnis der Soldaten.

#### *b) Kriterien des Verteidigungsrechtes*

Der Katechismus der Katholischen Kirche (KKK) konkretisiert in Nr. 2309 die Bedingungen sittlich erlaubter Verteidigung, die gleichzeitig gegeben sein

müssen und genau einzuhalten sind. Es handelt sich um folgende Bedingungen:

„- Der Schaden, der der Nation oder der Völkergemeinschaft durch den Angreifer zugefügt wird, muß sicher feststehen, schwerwiegend und von Dauer sein.

- Alle anderen Mittel, dem Schaden ein Ende zu machen, müssen sich als undurchführbar oder wirkungslos erwiesen haben.
- Es muß ernsthafte Aussicht auf Erfolg bestehen.
- Der Gebrauch von Waffen darf nicht Schäden und Wirren mit sich bringen, die schlimmer sind als das zu beseitigende Übel. Beim Urteil darüber, ob diese Bedingung erfüllt ist, ist sorgfältig auf die gewaltige Zerstörungskraft der modernen Waffen zu achten.“

Darüber hinaus unterliegt das Urteil darüber, ob diese Voraussetzungen für die sittlich erlaubte Verteidigung vorliegen, „dem klugen Ermessen derer ..., die mit der Wahrung des Gemeinwohls betraut sind“. In diesem Fall haben die staatlichen Behörden „das Recht und die Pflicht, den Bürgern die zur nationalen Verteidigung notwendigen Verpflichtungen aufzuerlegen“ (KKK, Nr. 2310).

Trotz der Anerkennung eines sittlich begründeten Verteidigungsrechtes unter strengen Bedingungen und der grundsätzlichen Unvollkommenheit und Gefährdung jeder menschlichen Ordnung ist das Konzil der Ansicht, dass wir „mit all unseren Kräften jene Zeit vorbereiten müssen, in der auf der Basis einer Übereinkunft zwischen allen Nationen jeglicher Krieg absolut geächtet werden kann“ (GS, Nr. 82). Dies hat jedoch eine entscheidende Voraussetzung, nämlich „daß eine von allen anerkannte öffentliche Weltautorität eingesetzt wird, die über wirksame Macht verfügt, um für alle Sicherheit, Wahrung der Gerechtigkeit und Achtung der Rechte zu gewährleisten“.

#### **4. Die Frage einer effizienten internationalen Autorität**

Damit ist ein wesentlicher Gedanke zur internationalen Ordnung angesprochen, der vor allem in der Soziallehre der Päpste entfaltet wurde. Genauer wird dieser Gedanke z.B. in der Enzyklika „Pacem in terris“ von Papst Johannes XXIII. aus dem Jahr 1963 ausgeführt. Den Herausforderungen des internationalen Gemeinwohls, Gerechtigkeit, Sicherheit, Wohlfahrt und Frieden für alle Menschen und Völker zu gewährleisten, müsste – so der Grundgedanke – eine politische und rechtliche Ordnung der Völkergemeinschaft entsprechen, die so gestaltet ist, dass sie diese Ziele mit effizienten Mitteln wirksam verfolgen und sichern kann. Auch wenn dieser Gedanke in sich schlüssig ist und eine zukunftsweisende moralische Forderung darstellt, ist die Soziallehre der Kirche realistisch genug, um die derzeit bestehenden Schwierigkeiten und

Grenzen für die Realisierung eines solchen Vorhabens anzuerkennen. Daher fährt das Konzil fort: „Bevor aber diese wünschenswerte Autorität konstituiert werden kann, müssen die jetzigen internationalen höchsten Gremien sich intensiv um Mittel bemühen, die allgemeine Sicherheit besser zu gewährleisten.“

## **5. Die Problematik bewaffneter humanitärer Interventionen**

Die dramatischen politischen Entwicklungen der letzten Jahre, mit der schrecklichen Erfahrungen interner Kriege, „ethnischer Säuberungen“ und dem Aufflammen neuer Formen des Terrorismus, wurden auch in der kirchlichen Soziallehre und Sozialverkündigung intensiv reflektiert. Dieses Bemühen bezeugen vor allem die jährlichen Weltfriedensbotschaften Papst Johannes Pauls II. Ich möchte hier besonders auf die Botschaft des Jahres 2000 eingehen. Darin spricht der Papst Themen an, die direkt mit unserer Problematik von Krieg und Frieden zu tun haben.

Die Weltfriedensbotschaft 2000, „Friede auf Erden den Menschen, die Gott liebt“, behandelt zwei große aktuelle Themenbereiche: die Frage der sogenannten „Humanitären Intervention“ und die Herausforderungen internationaler Solidarität und Gerechtigkeit im Blick auf die Entwicklungsländer. Diese Zusammenstellung ist nicht zufällig, beide Probleme hängen wesentlich zusammen. Es geht in beiden Fällen um die Frage, wie eine internationale Ordnung zur Sicherung von Freiheit und Gerechtigkeit beschaffen sein muss, um diese Ziele erreichen zu können, und wie Staaten und mächtige gesellschaftliche und wirtschaftliche Gruppierungen global handeln sollen, um zu einer solchen Ordnung beizutragen.

Gleich am Beginn seiner Überlegungen schreibt der Papst ein „anspruchsvolles Prinzip“ (wie er selbst sagt) fest: „Es wird in dem Maße Frieden herrschen, in dem es der ganzen Menschheit gelingt, ihre ursprüngliche Berufung wiederzuentdecken, eine einzige Familie zu sein, in der die Würde und die Rechte der Personen jeden Standes, jeder Rasse und jeder Religion als vorgängig und vorrangig gegenüber jeglicher Unterschiedenheit und Art anerkannt werden.“ Die Menschheit als eine Familie – dies ist also der Ausgangspunkt der Überlegungen. Für den Prozess der Globalisierung bedeutet dies: „Von diesem Bewußtsein her kann die von der Dynamik der Globalisierung gekennzeichnete Verflochtenheit unserer heutigen Welt Seele, Sinn und Richtung erhalten.“ Diese Entwicklung ist nicht ohne Risiken, sie birgt aber auch „außerordentliche und vielversprechende Chancen“. (Nr. 5)

Dazu ist jedoch eine „völlige Umkehr der Sichtweise“ erforderlich. Denn dabei darf dann nicht mehr „das besondere Wohl einer Gemeinschaft, die

auf politischen Gründen, Rassenzugehörigkeit oder kulturellen Motiven gegründet, an erster Stelle stehen“, sondern „das Wohl der ganzen Menschheit“. So legitim es ist, dass einzelne politische Gemeinschaften ihre spezifischen Ziele verfolgen, als Grundsatz muss gelten: „Das Bemühen um die Erreichung des gemeinsamen Wohles einer einzelnen politischen Gemeinschaft darf nicht im Gegensatz zum Gemeinwohl der ganzen Menschheit stehen, das in der Anerkennung und Achtung der Menschenrechte zum Ausdruck kommt, wie sie von der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte 1948 sanktioniert wurden.“ Konzepte und Praktiken, die „das Faktum Nation oder Staat für absolut halten und diesem deshalb jeden anderen Wert unterordnen“, sind zu überwinden. Und: „Aus dieser Sicht sind die politischen, kulturellen und institutionellen Unterschiede und Differenzierungen, in die sich die Menschheit aufgliedert und organisiert, in dem Maße zulässig, als man sie mit der Zugehörigkeit zur Menschheitsfamilie und mit den sich daraus ergebenden sittlichen und rechtlichen Forderungen in Einklang bringen kann.“ (Nr. 6)

Was folgt nun aus einem solchen Ansatz, wenn er konsequent zu Ende gedacht wird? Eine „Konsequenz von enormer Tragweite“, wie Johannes Paul II. feststellt: „Wer die Menschenrechte verletzt, beschädigt das Bewußtsein des Menschseins selbst. Er verletzt die Menschheit als solche.“ Daraus ergibt sich natürlich sofort, dass die Verpflichtung zum Schutz dieser Rechte über die politischen und geographischen Grenzen einzelner Staaten hinausgeht. Verbrechen gegen die Menschlichkeit können deshalb „nicht als interne Angelegenheiten einer Nation betrachtet werden“. In diesem Zusammenhang würdigt der Papst die Errichtung des Internationalen Strafgerichtshofes als einen wichtigen Schritt in diese Richtung. (Nr. 7)

Was aber ist zu tun angesichts dramatischer Situationen, in denen das Leben vieler Menschen durch Aggression und Gewalt unmittelbar bedroht ist? Angesichts solcher Situationen, und ohne damit immer mögliche vorgeschobene Begründungen für Kriege unterstützen zu wollen, muss, so Papst Johannes Paul II., „der herausragende Wert des humanitären Rechtes und damit die Pflicht, das Recht auf humanitäre Hilfe für die leidende Bevölkerung und die Flüchtlinge zu gewährleisten, bekräftigt werden.“ (Nr. 9) Was dabei vor allem wichtig ist: Solche Formen humanitärer Hilfe unterliegen, wenn es um die Frage militärischer Maßnahmen geht, selbstverständlich den ethischen und rechtlichen Normen sittlich erlaubter Verteidigung. So betont Johannes Paul II., dass „angesichts der modernen bewaffneten Konflikte das Mittel der Verhandlung zwischen den Parteien – mit geeigneten Vermittlungs- und Befriedungsinterventionen von seiten internationaler und regionaler Stellen allergrößte Bedeutung gewinnt, sei es, um den Konflikten selbst zuvorzukommen, oder sie, wenn sie einmal ausgebrochen sind, da-

durch beizulegen, daß durch eine unparteiische Abwägung der auf dem Spiel stehenden Rechte und Interessen der Friede wiederhergestellt wird“. (Nr. 10)

Wenn dies alles jedoch nicht zum Erfolg führt und das Lebens und die Existenz vieler Menschen in einer Lage schwerster Bedrohung nicht anders geschützt werden kann, formuliert Johannes Paul II. das folgende Prinzip: „Wenn die Zivilbevölkerung Gefahr läuft, unter den Schlägen eines ungeordneten Angreifers zu erliegen, und die Anstrengungen der Politik und die Mittel gewaltloser Verteidigung nichts fruchteten, ist es offensichtlich legitim und sogar geboten, sich mit konkreten Initiativen für die Entwaffnung des Aggressors einzusetzen. Diese Initiativen müssen jedoch zeitlich begrenzt und in ihren Zielen klar bestimmt sein, sie müssen unter voller Achtung des internationalen Rechtes durchgeführt und von einer auf übernationaler Ebene anerkannten Autorität garantiert werden. Keinesfalls dürfen sie der reinen Logik der Waffen überlassen bleiben.“ (Nr. 11)

Um dies realistisch durchsetzen zu können, ohne Instrumentalisierung durch mächtige Staaten und ohne Durchsetzung partikulärer Interessen, wird es erforderlich sein, die Charta der Vereinten Nationen bestmöglich anzuwenden. Darüber hinaus aber ist eine Reform dieser Organisation dringend notwendig, ja eine „Erneuerung des internationalen Rechtes und der internationalen Institutionen, die als Ausgangspunkt und grundlegendes Organisationskriterium den Vorrang des Wohles der Menschheit und der einzelnen menschlichen Person vor allem anderen hat“. Ebenso mahnt Johannes Paul II. eine Festlegung von Kriterien für solche Interventionen im internationalen Recht an.

Bei alledem gilt jedoch ein Kriterium, das die Position der christlichen Sozialethik grundsätzlich charakterisiert: Gewaltfreien Mitteln ist immer und überall, wo es nur möglich ist, Vorrang zu geben. Daraus ergeben sich für alle Menschen guten Willens die Verpflichtungen „zum Frieden zu erziehen, Friedensstrukturen und Mittel der Gewaltlosigkeit zu entwickeln, alle nur möglichen Anstrengungen zu unternehmen, um Konfliktparteien an den Verhandlungstisch zu bringen.“ (Nr. 12)

Auf der Grundlage eines Vortrags für die wissenschaftliche Enquete der Stiftung Pro-Oriente „Die Sozialkonzeption der Russischen Orthodoxen Kirche“ am 10. und 11. September 2003 in Wien – Leicht verändert abgedruckt in: Die Sozialkonzeption der Russischen Orthodoxen Kirche. Ein Dokument der sozialen Verantwortung, Bialystok 2007, S. 97-104

## Kirchliche Stellungnahmen zu Internationalen Einsätzen (2003)

Christian Wagnsonner



ISAF, Foto: Bundesheer

### I. Warum befassen sich Papst, Bischöfe und kirchliche Institutionen mit internationalen Einsätzen?

#### 1. Die Sorge um das Wohl der Menschen

Auch wenn die Sorge um den Weltfrieden mit dem ureigenen Auftrag der Kirche nichts zu tun haben sollte, fühlt sich die Kirche dazu gedrängt, in dieser Frage Stellung zu beziehen, und das aus folgenden Gründen: Die Kirche sorgt sich um das Wohl der Menschen. Die Entscheidung für oder gegen einen militärischen Einsatz betrifft das Wohl sehr vieler Menschen auf ganz existenzieller Ebene.

Soll sich die Kirche nun aber nicht eher um das geistige Wohl kümmern? Kirchliche Caritas war/ist nicht so zynisch, beide gegeneinander auszuspielen. Wer hungert, soll zuerst zu essen bekommen.

Es gibt auch persönlichen Bedarf an klaren (so klaren wie möglich) Stellungnahmen seitens kompetenter kirchlicher Stellen: etwa von Soldaten, die ihr Christsein ernst nehmen und die möglicherweise an internationalen Einsätzen teilnehmen können oder müssen.

Außerdem kann eine Frage, die den Fortgang der menschlichen Geschichte betrifft, von Christen nicht als uninteressant abgetan werden, weil sich die Heilsgeschichte Gottes mit den Menschen eben in der noch offenen menschlichen Geschichte vollzieht.

## *2. Was nützt aber der Wille, wenn das Können fehlt? Sind kirchliche Stellen/ Papst und Bischöfe überhaupt kompetent?*

Sie beschränken sich primär auf die ethische Dimension, technische Fragen und politische Entscheidungen überlassen sie den zuständigen Experten bzw. Gremien. In jenen internationalen Organisationen, in denen der Vatikan Mitglied ist, ist er meist auf einen Beobachterstatus beschränkt oder stimmt in bestimmten sicherheitspolitischen Entscheidungen nicht mit. Und mit ethischen Problemen hat wohl keine Organisation eine so langjährige und in der Praxis auch oftmals (schmerzlich) erprobte Erfahrung.

Die Kompetenz der Kirche besteht weniger in einem Mehr an Information, sondern darin, die verfügbaren Informationen unter einer bestimmten Hinsicht zu prüfen.

Ohne jede Kompetenz bzw. bei schwerwiegendem Informationsmangel ist die Ausarbeitung einer ethischen Position allerdings unmöglich, deshalb werden vor Stellungnahmen verschiedene Experten zu Rate gezogen, oder sie arbeiten sogar an der Erstellung der Texte mit. Je mehr und umfassender die verarbeiteten Informationen, desto besser.

In so komplexen Fragen wie jener Internationaler Einsätze sind auch Spezialisten nie in allen Bereichen (Strategie, Waffentechnik, Aufklärung, politische Lage, Völkerrecht etc.) kompetent. Sie müssen sich auf andere verlassen oder kommen an bestimmte entscheidende Informationen nicht heran. Selbst in ihrem angestammten Fachbereich gelangen Spezialisten nicht selten zu gegensätzlichen Schlussfolgerungen. Die Autoren kirchlicher Stellungnahmen sind sich dieser Problematik in der Regel bewusst, geben fehlendes Wissen zu bzw. formulieren sehr vorsichtig.

Dass viele Fragen offen bleiben müssen, ist kein Zeichen fehlender Kompetenz. Das alles bedeutet aber auch nicht, dass in der Kirche Inkompetenz nicht vorkommen kann.

## *3. Nun könnte man sagen, die Kirche sei in dieser Frage kompetenter als alle anderen, weil sie im Namen Gottes spricht.*

Insofern ist das, was sie sagt, für alle Menschen von Bedeutung, und insofern ist sie auch in politisch-militärischen Fragen höchst kompetent, weil niemand für die Zukunft der Welt kompetenter sein kann als Gott.

- a. Die letzten beiden Aussagen stimmen: Selbstverständlich sind die Christen davon überzeugt, dass es Gott als Schöpfer um alle Menschen geht und dass auch die Kirche ein Angebot an alle Menschen ist; selbstverständlich muss man Gott bei all seiner Unbegreiflichkeit Kompetenz für die Welt als seine Schöpfung eher zu- als absprechen.
- b. Aber die Kirche ist nicht einfach das Sprachrohr Gottes im verbalen Sinn. Denn dann wären einander die vielen Vertreter der Kirche im Weg, die sich nicht immer einig sind, da wäre ein einzelner (Mächtiger, Bekannter, Geachteter) besser, dazu bräuchte man keine Gemeinschaft, kein Bemühen um eine bessere Welt. Dann hätte die Kirche auch nicht selbst eine Geschichte. Es gab zwar die Propheten, aber das, worauf es (auch den Propheten) ankam, war das Volk und sein Verhältnis zu Jahwe, sein Gesetz (Gesellschaftsordnung).
- c. Die Kirche „spricht“ (das Wort Gottes) vielmehr durch ihr Tun (zu dem auch Statements gehören) und ihren Vollzug in der Geschichte, indem sie auf das verheißene Ziel hin lebt, das ihrem Verständnis nach seit Christus bereits wirksam und gegenwärtig ist. Schon in den Schriften des Neuen Testaments wird dieses Ziel nun „Friede“ genannt.

#### *4. Die theologische Begründung für das Interesse der Kirche am Frieden zwischen den Menschen und Völkern sowie an der Art seiner Gestaltung*

A. Aber ist mit dem gerade angesprochenen „Frieden“ Christi nicht etwas ganz anderes, ein spirituelles oder geistliches Geschenk gemeint?

Jesus zeigt in vielen Gleichnissen, dass sich spirituelle und soziale/ politische Dimension (d. h. die Dimension zwischenmenschlicher Gewalt) nicht trennen lassen.

Jesus versuchte zunächst ganz Israel als gesellschaftliche Größe zu sammeln, indem er sich den einzelnen Menschen zuwandte, sie heilte und zur Bekehrung aufrief. Nach zentralen Texten des Alten Testaments hatte das Verhalten Israels eine wichtige Funktion für die Geschichte der Völker, also der ganzen Welt. Am Ende der Zeiten werden die Völker aufhören, Krieg zu führen und sich dem Beispiel Israels anschließen.

Jüngere Texte des Alten Testaments verbinden Verheißungen von der Gegenwart Gottes bzw. eines Messias mit Bildern völliger Gewaltfreiheit (allerdings oft nach einer totalen Eskalation der Gewalt).

Gerade die schwierigen und anstößigen Stellen des Alten Testaments, die sog. Urgeschichte, die Erzählungen von der gewaltsamen Eroberung des Landes, von einem zornigen und gewalttätigem Gott etc., zeigen, wie sehr die Texte des Alten Testaments um die Frage der Gewalt und ihrer Überwindung ringen.

Man kann die ganze Geschichte Gottes mit Israel als ein Projekt zur Überwindung der Gewalt verstehen. Die Auffassung von der Gegenwart Gottes und das Gottesbild sind von dieser Dynamik nicht zu lösen. Von daher wird deutlich, dass man nicht mühsam nach einem Zusammenhang zwischen der Gewalt- und Friedensthematik und der Sendung der Kirche fragen muss. Die Verheißung der Gegenwart Christi ist unmittelbar mit der Verheißung des Friedens für die Welt verbunden. Die Überwindung der Gewalt und das Mühen um wahren Frieden ist vielleicht das zentralste Anliegen kirchlicher Verkündigung.

B. Schon die biblischen Texte schwanken – je nach geschichtlicher Lage – zwischen resignativem Warten auf den plötzlichen Einbruch des Friedens und dem aktiven Einsatz für ihn. Papst, Bischöfe und andere Institutionen äußern sich zu Fragen Internationaler Einsätze in dem Bewusstsein, dass Gott den Menschen zumutet, selbst an einem guten Ausgang der Geschichte mitzuarbeiten.

C. Eine Möglichkeit dieses aktiven Einsatzes für den Frieden wäre die Forderung nach völliger Gewaltfreiheit für sich und für alle Menschen. Die Vorbereitung auf und der Einsatz nicht nur individueller, sondern auch staatlicher bzw. überstaatlicher militärischer Gewalt sei völlig abzulehnen. Dann wären die kirchlichen Stellungnahmen in dieser Frage klarer, profilierter; man bräuchte nicht allzu sehr ins Detail gehen, bräuchte sich nicht so genau vorzubereiten und könnte sicherer auftreten.

Im Prinzip gibt es dagegen nichts zu sagen, wenn alle Staaten das gleichzeitig machen und die Welt durch welches Mittel auch immer vor dem Ausbruch neuerlicher Gewalt geschützt wäre. Da leider niemand weiß, wie das gehen soll, hat sich die Kirche für eine realistische gegen eine utopistische Position entschieden: In einer Welt, die noch immer voll Gewalt ist, kann begrenzte Gewalt Eskalationen verhindern. Die französischen Bischöfe bringen diesen Gedanken recht plastisch in folgender Stelle zum Ausdruck: „In einer Welt, in der der Mensch noch ein Wolf für den Menschen ist, kann durch die Verwandlung in ein Lamm der Wolf geradezu herausgefordert werden. Mangelhaft verdeutlichte Großzügigkeiten haben zuweilen die Gefahren hervorgebracht, die sie abzuwenden glaubten. Eine schlecht abgegrenzte Gewaltlosigkeit kann Kettenreaktionen unerklärlicher Gewalt entfesseln.“<sup>1</sup>

D. Eine immer wieder vorgeschlagene Möglichkeit, mit der bestehenden Gewalt umzugehen, wäre es, sich auf den kirchlichen Bereich zurückzuziehen

---

<sup>1</sup> Dokument der französischen Bischofskonferenz vom 8. November 1983, zitiert nach Mader, Hubert (Hg.): Quellen zum Friedensverständnis der katholischen Kirche seit Pius IX., Wien-München 1985, S. 444.

und die Kirche als beispielhaften Ort der Gewaltlosigkeit aufzubauen. Dann bräuchte die Kirche nicht an die Öffentlichkeit zu gehen und sich nicht in die Weltpolitik einzumischen. Das Problem dabei ist, dass Christen in den modernen Gesellschaften nie nur in der Kirche, sondern auch in ihren politischen Gemeinschaften, ihren Berufen, in ihrer Familie etc. leben. Deshalb werden sie sich als Christen auch dort für den Frieden einsetzen, wenn sie nicht in den entscheidenden Lebensbereichen (Familie, Beruf, Freunde etc.) auf ihr Christentum völlig verzichten wollen und ihnen das Wohl der Menschen egal ist.

Die deutschen Bischöfe haben in ihrem umfangreichen und sehr grundlegenden Hirtenwort „Gerechter Friede“ die sich daraus ergebende Spannung prägnant zum Ausdruck gebracht:

„Die geltende Weltordnung, in der wir gemeinsam mit allen Menschen leben, geht nüchtern vom menschlichen Hang zur Gewalt aus. Sie rechnet damit, dass bei einzelnen Menschen wie bei ganzen Völkern wider alle Vernunft Gewalt ausbrechen kann. Daher wurden Mechanismen der Gewaltbändigung und Gewaltvorbeugung entwickelt, um den Frieden zu sichern. Das entspricht der Vernunft und ist sachgemäß. Der Friede des messianischen Gottesvolkes setzt dagegen das Wunder voraus, dass Menschen Gott und einander vorbehaltlos vertrauen und deswegen völlig auf Gewalt verzichten können. Das als Wunder, das die Vernunft übersteigt, wahrzunehmen, vermag nur der Glaube. Aber die Vernunft kann durchaus einsehen, dass die Haltung, die diesem Wunder entspringt, die Grenzen der durch Gewaltandrohung gesicherten Ordnung zu überschreiten hilft. In diesem Sinne führt der Glaube die Vernunft über sich selbst hinaus, ohne sie von sich wegzuführen. Er treibt sie gleichsam an und ermutigt sie, innerhalb der herrschenden Ordnung Vorgriffe auf den messianischen Frieden zu wagen und auf diese Weise die Welt vernünftiger und menschlicher zu gestalten.“<sup>2</sup>

## **II. Wie soll man kirchliche Dokumente lesen?**

1. Um ein kirchliches Dokument angemessen lesen zu können, muss man die Autoren (bzw. die für den Text verantwortlich Zeichnenden) und ihre Stellung in der Kirche berücksichtigen. Wichtige Autoren sind unter anderem
  - a. der Papst, Einrichtungen des Hl. Stuhls;
  - b. Vatikanische „Politiker“, Diplomaten;
  - c. Bischofskonferenzen, deren Vorsitzende, Bischöfe, besonders Militärbischöfe;

---

<sup>2</sup> <http://dbk.de/schriften/dokumente/db66-vorab.pdf> [aufgerufen 2004-05-24], Nr. 56.

d. große kirchliche Organisationen oder Vereine (abhängige od. unabhängige): Iustitia et Pax, verschiedene Pax Christi-Organisationen, das Zentralkomitee dt. Katholiken, die internationale katholische Soldatenorganisation AMI;

e. Vertreter verschiedener Konfessionen schreiben eine gemeinsame Erklärung; v. a. in Friedensfragen förderlich und sinnvoll, weil es kaum substantielle Differenzen gibt;

f. Gruppen von Personen, die sich eigens zu diesem Zweck gebildet haben: z. B. Acht Kardinäle schreiben an US-Präsident Clinton im Kosovo-Konflikt.

Viele kirchliche Dokumente sind Kompromissdokumente. Am deutlichsten ist das bei jenen Texten, an denen mehrere eigens ausgewiesene Autoren geschrieben haben (Bischofskonferenzen, ökumenische Texte, Dokumente mit sehr komplexen Entstehungs- und Begutachtungsverfahren: z. B. das in Entstehung begriffene Sozialwort der österreichischen Kirchen). Deshalb finden sich in kirchlichen Dokumenten sehr wohlüberlegte Formulierungen, die Aussagen sind selten vorschnell oder einseitig; Klarheit und Direktheit bleiben dabei allerdings manchmal auf der Strecke.

Generell kann man sagen, dass die Stellungnahmen vorsichtiger werden, je größer der Verantwortungsbereich des jeweiligen Autors ist. Wenn der Papst einmal so klar Stellung bezieht wie etwa im Golfkonflikt, dann bedeutet das schon eine sehr große Entschiedenheit. In der Regel wird die Position des Hl. Stuhls über Äußerungen vatikanischer Politiker oder Diplomaten deutlich, in denen sie in der Regel nicht ihre Privatmeinung, sondern die vom Hl. Stuhl vorgegebene Position vortragen. Bischöfliche Statements sind dagegen viel eigenständiger, sie beziehen sich meist auf die Diskussion in ihrem Gebiet oder bringen die Sorgen der Menschen in ihrem Land zum Ausdruck (vgl. etwa die Erklärung der kroatischen Bischöfe zu Bosnien).

Am weitesten können sich christliche Organisationen mit bestimmter Zielsetzung (etwa Pax Christi) vorwagen und sollen das auch.

2. Im Gegensatz zum Autor sind die Adressaten selten klar genannt. Oft handelt es sich um Presseerklärungen an die Öffentlichkeit.

Falls bestimmte Adressaten angesprochen werden (in Briefen oder Ansprachen), hat das einerseits Auswirkung auf Inhalt und Form (z. B. Ansprachen an Militärbischöfe, an Botschafter, an Jugendliche). Wenn das Dokument veröffentlicht wird, war es allerdings meist auch zur Veröffentlichung gedacht, und insofern relativiert sich der Bezug zu einem bestimmten Adressatenkreis.

Kirchliche Texte können

- als Mitteilungen kirchlicher Leiter an die (katholischen) Christen verstanden werden

- und/oder als Position der Kirche gegenüber der Öffentlichkeit (die Katholiken sind in dieser Frage durch das Papstamt sehr gut positioniert)
- und/oder als Appell an die Verantwortlichen oder Beteiligten (Politiker, Konfliktparteien)
- und/oder als Informationsangebot an Interessierte
- und/oder als klärende Zusammenfassung eines Diskussionsstandes zur weiteren Auseinandersetzung
- und/oder als Orientierung für Unschlüssige oder Überforderte
- und/oder jedenfalls als Denkanregung.

Meist haben die Dokumente mehrere oder gar alle dieser Funktionen. Diese Komplexität und dass sie meist ungesagt bleibt, machen den Umgang mit kirchlichen Texten manchmal etwas schwierig.

3. Bindend oder Alternativen unterbindend sind die Dokumente zu dieser Thematik eigentlich selten: Dazu ist die Problematik zu komplex und überzeugende Lösungen ohnehin Mangelware. Nur die grundsätzliche Ausrichtung des ernsthaften und verantwortbaren Einsatzes für den Frieden werden Christen kaum ablehnen können, ohne sich selbst von der kirchlichen Gemeinschaft zu entfernen.

In einer Erklärung des Ständigen Rates der Deutschen Bischofskonferenz zum Militäreinsatz gegen den internationalen Terrorismus vom 21. November 2001 findet sich eine sehr interessante Stellungnahme zu unterschiedlichen Positionen innerhalb der deutschen Kirche:

„Die Diskussion unter den Abgeordneten und in der Öffentlichkeit hat deutlich werden lassen, dass es in unserem Land keine einheitliche Bewertung der Militäroperationen und einer Beteiligung Deutschlands gibt. Das gilt auch für die Kirche, in deren Reihen Befürworter und Gegner des militärischen Einsatzes und der Entsendung deutscher Soldaten in die Krisenregion manches Mal hart miteinander gerungen haben. Wir können aber feststellen, dass die Diskussionen in unseren Gemeinden und Verbänden stets von großer Ernsthaftigkeit und von Respekt vor Andersdenkenden geprägt waren. Vor allem hat sich bestätigt, dass in unserer Kirche ungeachtet konkreter Bewertungsunterschiede zu den aktuellen Problemen ein fundamentaler Konsens über die Fragen von Krieg und Frieden besteht. Die Grundaussagen der kirchlichen Friedensethik und auch die Bewertungskriterien für den Einsatz militärischer Mittel, wie wir sie in unserem Wort „Gerechter Friede“ vom September 2000 dargestellt haben, erwiesen sich als ein fester gemeinsamer Grund, auf dem die katholischen Christen und mit ihnen viele andere stehen.“

4. Die Stille: Das Fehlen entschiedener Ablehnung deutet meist auf vorsichtige Zustimmung hin (z.B. der Papst zu Bosnien, mit Einschränkungen zu Afghanistan).

5. Viele Texte lassen diplomatische Höflichkeit und Zurückhaltung erkennen. Das ist nicht bloß verzichtbare Konvention, sondern zeigt den Respekt vor der Position des anderen und lässt erkennen, wie man mit einem Gegenüber umgehen kann, ohne ihn das Gesicht verlieren zu lassen.

6. Vieles klingt nach überflüssigen Selbstverständlichkeiten. In den angesprochenen Konflikten werden aber gerade grundlegende moralische Selbstverständlichkeiten nicht eingehalten. Deshalb scheint es vielen Autoren wichtig, diese Selbstverständlichkeiten auch in positiver Formulierung auszusprechen (nicht: ihr tut nicht, sondern es ist gut, wenn ihr tut – etwa vergeben).

7. Nicht selten werden wesentliche Dinge nicht direkt ausgesprochen, sondern durch die Setzung bestimmter Akzente angedeutet. Es ist zum Beispiel ein Unterschied, ob man den Akzent auf die Toten beim Anschlag in den USA setzt oder auf die negativen Folgen auf die Zivilbevölkerung Afghanistans, ob man die Verbrechen im Kosovo oder die Frage nach der Übereinstimmung mit geltendem Völkerrecht in den Vordergrund stellt.

8. Je mehr Dokumente man kennt, desto besser kann man aufgrund von Sprachgebrauch und Nuancen in den Formulierungen Ungesagtes – Kritik und vorsichtige Anfragen – heraushören. Oft hilft ein Vergleich mit früheren oder vergleichbaren Dokumenten. Überhaupt ist es lohnend, sich mit den Differenzierungen auseinander zu setzen, die kirchliche Dokumente oft in beträchtlichem, teilweise ermüdendem Ausmaß anbieten.

### **III. Wie effizient sind kirchliche Dokumente?**

Aufgrund der Vielfalt der oben erwähnten Aufgabenstellungen ist diese Frage schwer zu beantworten. Ein Friedensappell des Papstes oder der lokalen Bischofskonferenz allein bewirkt wohl keinen Waffenstillstand. Die ständigen diplomatischen Aktivitäten des Papstes, seiner Mitarbeiter, von Bischöfen etc. sind sicher nicht wirkungslos. Am wichtigsten dürfte aber die innerkirchliche und gesellschaftliche Meinungsbildung sein, an der die kirchlichen Dokumente durch Klarstellungen, fundierte Überlegungen und das beständige Einfordern der ethischen Perspektive mitwirken.

#### **IV. Grundaussagen kirchlicher Dokumente**

1. Alle Maßnahmen müssen sich am Ziel des gerechten Friedens für alle Beteiligten orientieren.
2. Das Gewaltverbot der Vereinten Nationen und die Zuständigkeit des Sicherheitsrats in Fragen des Weltfriedens wird anerkannt; teilweise findet sich die traditionelle Orientierung am Verteidigungsrecht als grundlegendem Recht.
3. Die Dokumente fordern die Rechtmäßigkeit aller politischen Entscheidungen, die Einhaltung völkerrechtlicher Regeln sowie die Ausräumung rechtsfreier oder rechtsunsicherer Räume.
4. Der Vorrang nichtmilitärischer Konfliktlösungsversuche muss unbedingt beachtet werden. Auch nach Beginn einer humanitären Intervention werden die Konfliktparteien ständig an den Verhandlungstisch zurückgerufen.
5. Die sicherheitspolitische Perspektive der Kirche ist universal wie sie selbst.
6. Im Konfliktfall sind die Regeln des Gerechten Kriegs stets anzuwenden.
7. Ohne Gerechtigkeit (v. a. im wirtschaftlichen Bereich) gibt es keinen wahren Frieden.
8. Neben einer sozialen/ wirtschaftlichen/ politischen Lösung ist für einen dauerhaften Frieden eine Änderung der Einstellung des Einzelnen nötig, eine „Umkehr des Herzens“.
9. Angestrebt werden ganzheitliche Lösungen, im Rahmen derer
  - a. die Wurzeln der Konflikte aufgearbeitet werden und versucht wird, den Konflikt auf verschiedenen, miteinander korrelierenden Ebenen zu lösen: sozialen, wirtschaftlichen, politischen, militärischen, ...
  - b. andere, damit zusammenhängende Konflikte nicht aus dem Blick verloren werden dürfen (Der Papst u.v.a. fordern anlässlich des Golf- sowie des Afghanistankriegs gleichzeitige ernsthafte Bemühungen um den Palästina Konflikt).
  - c. internationale Zusammenarbeit und der Konsens aller Beteiligten gesucht wird.
10. Ohne Vergebung, die keine Amnestie für Kriegsverbrecher bedeuten darf, wird dauerhafter Friede nicht möglich sein.

#### **V. Stellungnahmen zu internationalen Einsätzen**

##### *Golfkrieg*

Die militärische Operation zur Wiederbefreiung Kuwaits fiel unter die Gattung Nothilfe für einen angegriffenen Staat, der zur Selbstverteidigung allein nicht in der Lage war.

Der Papst nahm auffallend oft und deutlich zu diesem Konflikt Stellung.

- a. Er gestand Staaten das Recht auf Selbstverteidigung und Nothilfe zu.
- b. Er verurteilte selbstverständlich die Okkupation.
- c. Allerdings plädiert er vor und nach dem Beginn von Desert Storm in zahlreichen (fast täglichen) Stellungnahmen dafür, den Krieg nicht zu beginnen bzw. ihn sofort zu beenden und eine Verhandlungslösung anzustreben. Gegen die Militäraktion brachte er wiederholt folgende Bedenken vor:
- d. Die Aktion sei über ihr eigentliches Ziel hinausgegangen, auch die Motivation sei nicht einwandfrei gewesen: Bei einem Interview mit der Zeitschrift *La Stampa* am 2. November 1993<sup>3</sup> deutet der Papst an, dass der Golfkrieg in seinem zweiten Abschnitt „nicht mehr so sehr ein Verteidigungskrieg gewesen [ist], er hatte vielmehr Bestrafungscharakter.“
- e. Er appellierte an die Internationale Gemeinschaft, dass zur Gerechtigkeit auch Milde hinzukommen müsse, weil sonst die Ideale ihres Sinns beraubt werden.
- f. Er wies auf die zerstörerischen Folgen des Kriegs und besonders auf die Leiden der Bevölkerung des Irak hin (das tun auch der Vorsitzende der Deutsche Bischofskonferenz, Bischof Lehmann, 1991-04-05<sup>4</sup>, die Österreichische Bischofskonferenz<sup>5</sup> und viele andre). „In den jüngsten Tagen habe ich den Gedanken und Sorgen von Millionen von Menschen Ausdruck gegeben und die tragischen Folgen betont, die ein Krieg in diesem Gebiet haben könnte. Ich möchte nun meine feste Überzeugung erneut bekräftigen, daß ein Krieg schwerlich zu einer angemessenen Lösung von internationalen Problemen führt und daß, obwohl momentan eine ungerechte Situation bereinigt wird, die aus dem Krieg sich ergebenden Folgen zerstörerisch und tragisch sind.“ (Johannes Paul II., Telegramm an Präsident Bush, 1991-01-15<sup>6</sup>)
- g. Der Papst stellte mehrfach den Bezug zu anderen Problemen der Region her, die in diesem Zusammenhang ebenfalls gelöst werden müssten. Ähnliche Worte findet die Österreichische Bischofskonferenz 1991<sup>7</sup> sowie die Deutsche Bischofskonferenz 1991-02-21<sup>8</sup>.
- h. Negative Folgen für die Beziehungen der Völker zueinander seien zu befürchten: „Die tragische Wirklichkeit dieser Tage zeigt noch deutlicher, daß mit

---

<sup>3</sup> *L'Osservatore romano* deutsch, 23/45, 12. 11. 1993, S. 1.

<sup>4</sup> Hirtenbriefe 1991 aus Deutschland, Österreich und der Schweiz, hg. v. Institut für kirchliche Zeitgeschichte Salzburg, Salzburg 1992, S. 22f.

<sup>5</sup> Amtsblatt der Österreichischen Bischofskonferenz 1991, 5/1f.

<sup>6</sup> Der Apostolische Stuhl 1991. Ansprachen, Predigten und Botschaften des Papstes, Erklärungen der Kongregationen, Citta del Vaticano, S. 870f.

<sup>7</sup> Amtsblatt der Österreichischen Bischofskonferenz 1991, 5/1f.

<sup>8</sup> Gerechtigkeit schafft Frieden. Neuauflage erweitert um die Erklärungen zum Golfkonflikt 1983/1991, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Die deutschen Bischöfe 48, S. 96-101.

Waffen die Probleme nicht gelöst, sondern neue und größere Spannungen zwischen den Völkern geschaffen werden“ (Johannes Paul II., 1991-01-20).<sup>9</sup>

i. Bei einer Begegnung mit seinen Mitarbeitern am 17. Jänner 1991 bezeichnete der Papst den Beginn des Krieges als schwere Niederlage des internationalen Rechts und der internationalen Gemeinschaft: „Diese Bitterkeit wird noch vertieft durch die Tatsache, daß der Beginn dieses Krieges auch eine schwere Niederlage des internationalen Rechts und der internationalen Gemeinschaft anzeigt.“<sup>10</sup>

j. Am selben Tag deuteten auch die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen von Deutschland, Frankreich und der Schweiz den Beginn des Krieges als Zeichen des Scheiterns der Völkergemeinschaft. Zweifel klingen an, ob er wirklich als letztes Mittel eingesetzt bzw. ob er überhaupt ein angemessenes Mittel sei.<sup>11</sup>

Noch am 19. November 1998 beklagt der Vorsitzende der US-Bischofskonferenz, Anthony M. Pilla, dass die Bevölkerung nach wie vor an der Zerstörung der Infrastruktur durch die Bombardements leide und stellt die Frage, ob die Militäraktion das adäquate Mittel für die Lösung der Irak-Krise gewesen sei bzw. ob sie den Kriterien für einen gerechten Krieg entsprochen hätten.<sup>12</sup>

### *Bosnien-Herzegowina*

Die Militäraktion in Bosnien-Herzegowina war nach Somalia eine der ersten sog. humanitären Interventionen im Auftrag des UN-Sicherheitsrats.

In der sehr langen Zeit zwischen dem Bekanntwerden massiver Menschenrechtsverletzungen in Bosnien und der Militäraktion kritisierten Papst Johannes Paul II. bzw. hochrangige vatikanische Diplomaten die Gleichgültigkeit und Untätigkeit der Völkergemeinschaft. Sie forderten Hilfslieferungen für die Betroffenen, verstärkten politischen Druck und ein entschiedenes Eingreifen, um Gebietseroberungen und ethnische Säuberungen zu unterbinden, die Verbrecher zur Verantwortung zu ziehen und die Parteien an den Verhandlungstisch zu bringen.

Eine der ersten Gelegenheiten, an denen der Papst öffentlich von der Notwendigkeit eines humanitären Eingreifens zur Verhinderung von weiteren Verbrechen gegen die Menschlichkeit spricht, ist seine Ansprache bei der internationalen Ernährungskonferenz am 5. Dezember 1992<sup>13</sup>:

---

<sup>9</sup> Zitiert in [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/speeches/1995/may/documents/hf\\_jp-ii\\_mes\\_08051995\\_50th-end-war-europe\\_ge.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1995/may/documents/hf_jp-ii_mes_08051995_50th-end-war-europe_ge.html) [aufgerufen 2010-06-07].

<sup>10</sup> Der Apostolische Stuhl 1991, S. 871f.

<sup>11</sup> Gerechtigkeit schafft Frieden. Neuauflage erweitert um die Erklärungen zum Golfkonflikt 1983/1991, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Die deutschen Bischöfe 48, S. 95.

<sup>12</sup> <http://www.usccb.org/pres/iraq.htm> [aufgerufen 2004-04-26].

<sup>13</sup> Der Apostolische Stuhl 1992, S. 1007.

„Es darf nicht sein, daß Kriege zwischen verschiedenen Nationen und innere Konflikte schutzlose Zivilpersonen aus egoistischen oder sonstigen einseitigen Gründen zum Hungertod verurteilen. In diesen Fällen muß unbedingt die Lebensmittel- und Gesundheitshilfe gesichert, und es müssen alle Hindernisse beseitigt werden, auch jene, die sich willkürlich auf den Grundsatz der Nichteinmischung in die inneren Angelegenheiten eines Landes berufen. Das Gewissen der Menschheit ist inzwischen durch Verfügungen des internationalen Rechtes für die Menschen gestärkt, und es verlangt, das humanitäre Eingreifen in Situationen zur Pflicht zu machen, die das Überleben von ganzen Völkern oder Volksgruppen schwer gefährden: Hier liegt eine Verpflichtung für die Nationen und für die internationale Gemeinschaft, die auch in den auf dieser Konferenz vorgeschlagenen Weisungen zum Ausdruck kommt.“

In den Monaten zuvor haben vatikanische Diplomaten bereits in diesem Sinn agiert, etwa Alain Lebeaupin bei der Bosnien-Sondersitzung des Ausschusses Hoher Beamter am 16. September 1992 in Prag. In seiner Rede sagt er u. a.:

„Schließlich muß es den Konfliktparteien klar sein, daß ihr Mangel an Friedenswillen die Internationale Gemeinschaft – gemäß den Regeln des Internationalen Rechtes und in Proportion zu den zu erreichenden Zielen – dazu zwingen würde, alle Mittel, über die sie verfügt, einzusetzen, damit ihre Entscheidung, das Gemeinwohl zur Geltung zu bringen, respektiert wird.“<sup>14</sup>

Zunächst betonte allerdings Staatssekretär Sodano (bereits am 6. Mai 1992)<sup>15</sup>, dass damit noch nicht eine Militäraktion gemeint sei, sondern dass es um die Entwaffnung des Aggressors geht, dass damit Krieg nicht begonnen, sondern verhindert werden solle. Diese Entwaffnung mag in der konkreten Situation allerdings kaum anders als durch ein militärisches Eingreifen in irgendeiner Form vorgestellt werden können, wie der Papst indirekt zu verstehen gibt:

Während des bereits zitierten Interviews mit der Zeitung La Stampa wird der Papst gefragt:

„Als Sie vom ‚humanitären Eingreifen‘ auf dem Balkan sprachen, haben manche das so verstanden, als wären Sie für ein militärisches Eingreifen. Stimmt das?“

Die Antwort des Papstes lautete „Nein, das stimmt nicht. Was ich sagen will, ist dies: Im Fall eines Angriffs soll man dem Angreifer die Möglichkeit nehmen, Schaden zu verursachen. Vielleicht ist der Unterschied nur fein, aber nach der traditionellen Lehre der Kirche ist nur der Verteidigungskrieg ein gerechter Krieg.“<sup>16</sup>

---

<sup>14</sup> Der Apostolische Stuhl 1992, S. 1405-1408.

<sup>15</sup> Der Apostolische Stuhl 1992, S. 1367.

<sup>16</sup> L'Osservatore Romano deutsch, 23/45, 12. 11. 1993, S. 1.

Am 5. November 1992 fordert Lebeauvin bei einer KSZE-Konferenz<sup>17</sup> ein verstärktes Engagement der KSZE über die Entsendung von Beobachtermissionen hinaus. Notfalls sei für militärischen Schutz für die Blauhelme zu sorgen, die vor Ort für die Zivilbevölkerung verantwortlich sind.

Am 1. März 1993 wendet sich der Papst an den Generalsekretär der UN und betont die rechtliche Zuständigkeit und Verantwortlichkeit der UN für ein etwaiges Eingreifen.<sup>18</sup>

Besonders drängend sind diese Fragen natürlich für christliche Soldaten, die bei einer humanitären Intervention zum Einsatz kommen. Vor Militärbischöfen bringt der Papst im März 1994 zum Ausdruck, dass diese Soldaten sich prinzipiell nicht nur nicht schuldig machen, sondern dass sich ihr Dienst an den Menschen sogar vom Evangelium selbst her motivieren lasse.

„Das Prinzip der Nichtgleichgültigkeit – oder, positiv ausgedrückt, des humanitären Eingreifens – angesichts der Dramen der Völker weist dem Soldaten und dem Heer eine neue und wichtige Rolle zu, für die das Evangelium stärkere und entscheidendere Motive bieten kann als alle politischen und wirtschaftlichen Vernunftgründe.“<sup>19</sup>

Auch wenn es kirchlicherseits kaum Einwände gegen einen humanitären Einsatz in Bosnien gab, so muss doch Folgendes klargestellt werden.

Dem Papst war sich erstens immer bewusst, dass ein militärisches Eingreifen die Probleme nicht löst. Ziel jeder Aktion muss es sein, die Konfliktparteien wieder an den Verhandlungstisch zu bringen, um eine gemeinsame Vereinbarung auszuarbeiten. Auch darf durch den Einsatz die dringend notwendige Versöhnung nicht gefährdet werden.

Die sehr zurückhaltenden Formulierungen lassen sich auch dadurch erklären, dass es der Papst nicht für seine Aufgabe hält, zu militärische Aktionen aufzurufen, höchstens von ihnen abzuraten, wenn sie den engen Kriterien für gerechte Gegengewalt nicht entsprechen.

### *Kosovo*

Im Kosovo schien eine ähnliche Situation wie in Bosnien vorzuherrschen: Man berichtete von gravierenden Menschenrechtsverletzungen. Aber die Position kirchlicher Stellen war doch eine grundlegend andere. Das hing v. a. mit dem fehlenden UN-Mandat zusammen, man befürchtete die Aushöhlung des Gewaltmonopols der UNO.

Weiters fragte man,

- ob die Aktion überhaupt notwendig war,

---

<sup>17</sup> Der Apostolische Stuhl 1992, S. 1414-1416.

<sup>18</sup> Der Apostolische Stuhl 1993, S. 772f.

<sup>19</sup> Der Apostolische Stuhl 1994, S. 498.

- ob die Mittel angemessen und
- ob wirklich im Vorfeld alle nichtmilitärischen Möglichkeiten ausgeschöpft worden waren.

Der Beginn der Militäraktion stellt etwa aus Sicht der österreichischen Bischöfe (Tagung in Eisenstadt 22.-25. 3. 1999) eine Niederlage der Menschlichkeit dar.<sup>20</sup>

In einer ersten Stellungnahme (1999-03-25) anerkennt die Deutsche Bischofskonferenz die humanitären Ziele dieser Intervention, meldet aber Bedenken an (v. a. wegen des fehlenden UN-Mandats).<sup>21</sup> Die spätere ausführlichere Erklärung vom 20. April gibt zu bedenken, dass der erhoffte Erfolg ausgeblieben ist und der Preis höher und höher zu werden beginnt.<sup>22</sup> Ähnliches gilt für die ausgewogene Analyse des Zentralkomitees deutscher Katholiken (1999-04-23).<sup>23</sup> Sie erkennt ebenfalls das Motiv an (die humanitäre Katastrophe im Kosovo), man merkt es den kirchlichen Stellungnahmen aber an, dass es mit Fortdauer des Krieges immer schwieriger wird, unter Anwendung der Kriterien des Gerechten Krieges zu einer positiven Wertung des Kosovo-Einsatzes zu kommen.

Völkerrechtliche Probleme und die großen Schäden unter der Zivilbevölkerung veranlassten den Vorsitzenden der US-Bischofskonferenz, Josef A. Fiorenza, am 31. März 1999 eine möglichst schnelle Beendigung der Luftangriffe zu fordern.<sup>24</sup> Auch die ersten Stellungnahmen vatikanischer Diplomaten zeigten, dass der Papst ein schnelles Ende der Aktion wünschte. In diesem Kontext sind auch die massiven diplomatischen Aktivitäten des Vatikans<sup>25</sup> sowie die wiederholten Appelle des Papstes für einen Waffenstillstand<sup>26</sup> zu sehen.

Nach der Kosovo-Krise wurden einige Dokumente veröffentlicht, die in grundlegender Weise die Frage nach der Berechtigung des Einsatzes militärischer Gewalt stellen. Für eine eingehendere Beschäftigung ist neben den Erklärungen des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (2000-02-24)<sup>27</sup> und der katholischen Soldatenorganisation GKS (2000-05-05)<sup>28</sup> das sehr

---

<sup>20</sup> Hirtenbriefe 1999 aus Deutschland, Österreich und der Schweiz, hg. v. Institut für kirchliche Zeitgeschichte Salzburg, Salzburg 2001, S. 308f.

<sup>21</sup> <http://dbk.de/presse/pm1999/pm1999032502.html> [aufgerufen 2004-09-14].

<sup>22</sup> <http://dbk.de/presse/pm1999/pm1999042001.html> [aufgerufen 2004-09-14].

<sup>23</sup> Buchbender, Ortwin; Arnold Gerhard (Hg): Kämpfen für die Menschenrechte. Der Kosovo-Konflikt im Spiegel der Friedensethik, Baden-Baden 2002, 130-132.

<sup>24</sup> <http://www.usccb.org/comm/archives/1999/99-073a.htm> [aufgerufen 2004-11-03].

<sup>25</sup> Vgl. z. B. [http://www.vatican.va/roman\\_curia/secretariat\\_state/1999/documents/rc\\_seg-st\\_19-990401\\_tauran-belgrado\\_po.html](http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/1999/documents/rc_seg-st_19-990401_tauran-belgrado_po.html) [aufgerufen 2010-06-10].

<sup>26</sup> Etwa L'Osservatore Romano deutsch Jg. 29, Nr. 14/15, 2. April 1999, S. 3 und Nr. 16, 16. April 1999, S. 1.

<sup>27</sup> [http://www.zdk.de/data/erklarungen/pdf/Humanitaere\\_Intervention\\_2000\\_02\\_24\\_pdf\\_1021-371728.pdf](http://www.zdk.de/data/erklarungen/pdf/Humanitaere_Intervention_2000_02_24_pdf_1021-371728.pdf) [aufgerufen 2004-09-15].

<sup>28</sup> <http://kath-soldaten.de/Publikationen/Erklarungen/HumInterv/huminterv.html> [aufgerufen 2004-

umfangreiche Hirtenwort der deutschen Bischöfe „Gerechter Friede“ (2000-09-27)<sup>29</sup> besonders zu empfehlen. In diesem Text versuchen die Bischöfe, die Reflexion über das Verhältnis der Christen zur Gewalt biblisch zu fundieren und auf diesem Hintergrund Antworten auf aktuelle Fragen anzubieten. Bewaffnete Interventionen sind nach den strengen Regeln des gerechten Krieges zu führen, bezüglich des Kosovo-Krieges stellen die Bischöfe vor allem die völkerrechtliche Legitimität in Frage und kritisieren die Gefährdung des Gewaltverbots (laut UN-Charta) durch partikuläre Interessen einzelner mächtiger Staaten.

„Jedliches militärische Handeln ist an das geltende Friedenssicherungsrecht und die dort festgelegten Verfahren gebunden. Der Einsatz der NATO im Kosovo sah sich mit der sehr ernstesten Frage konfrontiert, ob hier ein hinreichendes Mandat der Vereinten Nationen vorlag. Unklarheiten in diesem Bereich tragen die Gefahr in sich, dass das in der Charta der Vereinten Nationen verankerte Gewaltverbot ausgehöhlt wird. Deshalb ist zwingend geboten, bestehende Interpretationsprobleme auszuräumen und Lücken im Recht zu schließen. Es muss zudem ein Verfahren geben, das es einzelnen mächtigen Staaten unmöglich macht, aufgrund partikularer Interessen ein Handeln der Staatengemeinschaft zu blockieren. Ebenso ausgeschlossen muss es sein, dass einzelne Staaten unter dem Vorwand humanitärer Ziele ein UNO-Mandat erwirken, um eigene politische Zwecke zu verfolgen.“ (Gerechter Friede 154)

In der Weltfriedensbotschaft 2000 stellt Johannes Paul II. nochmals klar, dass Verbrechen gegen die Menschlichkeit keine interne Angelegenheit einzelner Staaten sein können.

„Wer die Menschenrechte verletzt, beschädigt das Bewußtsein des Menschseins selbst. Er verletzt die Menschheit als solche. Die Verpflichtung zum Schutz dieser Rechte übersteigt daher die geographischen und politischen Grenzen, innerhalb der sie verletzt worden sind. Die Verbrechen gegen die Menschlichkeit können nicht als interne Angelegenheiten einer Nation betrachtet werden. Die in die Wege geleitete Errichtung eines internationalen Gerichtshofes, der über diese Verbrechen, wo und wie auch immer sie geschehen, zu befinden hat, ist ein wichtiger Schritt in diese Richtung. Wir müssen Gott danken, wenn im Bewußtsein der Völker und der Nationen die Überzeugung weiter wächst, daß es für die Menschenrechte keine Grenzen gibt, weil sie universal und unteilbar sind.“

Allerdings sind Interventionen zum Schutz der Menschenrechte an strenge Regeln gebunden sind, ohne die der Einsatz seine Berechtigung verliert.

---

09-15].

<sup>29</sup> <http://dbk.de/schriften/dokumente/db66-vorab.pdf> [aufgerufen 2004-05-24].

„Wenn die Zivilbevölkerung Gefahr läuft, unter den Schlägen eines un gerechten Angreifers zu erliegen, und die Anstrengungen der Politik und die Mittel gewaltloser Verteidigung nichts fruchteten, ist es offensichtlich legitim und sogar geboten, sich mit konkreten Initiativen für die Entwaffnung des Aggressors einzusetzen. Diese Initiativen müssen jedoch zeitlich begrenzt und in ihren Zielen klar bestimmt sein, sie müssen unter voller Achtung des internationalen Rechtes durchgeführt und von einer auf übernationaler Ebene anerkannten Autorität garantiert werden. Keinesfalls dürfen sie der reinen Logik der Waffen überlassen bleiben.“

Besonders ausführlich geht der Papst auf die völkerrechtliche Problematik ein, die der Kosovo-Konflikt aufgezeigt hat. Ganz entscheidend sei die Ausräumung rechtsfreier Räume, der Weg zum Frieden führe über das (internationale) Recht.

„Daher wird man umfassend und bestmöglich das anwenden müssen, was von der Charta der Vereinten Nationen vorgesehen ist. Zusätzlich gilt es, wirksame Mittel und Möglichkeiten einer Intervention im Rahmen des internationalen Rechts festzulegen. In diesem Zusammenhang muß die Organisation der Vereinten Nationen selbst allen Mitgliedsstaaten eine angemessene Gelegenheit zur Beteiligung an den Entscheidungen bieten, indem sie Bevorzugungen und Diskriminierungen überwindet, die ihre Rolle und Glaubwürdigkeit schwächen.“ (alle drei Zitate aus der Weltfriedensbotschaft 2000, Nr. 11<sup>30</sup>)

### *Afghanistan*

Von allen kirchlichen Dokumenten werden die Anschläge des 11. September 2001 einhellig verurteilt; unmittelbar nach dem Anschlag werden Trauer, Anteilnahme und Solidarität mit den Opfern, den Angehörigen und dem amerikanischen Volk bekundet.

Die Gefährlichkeit des Phänomens Terrorismus, vor allem in der neuen Qualität seit dem 11. September, wird allgemein anerkannt; ebenso die Notwendigkeit, in gemeinsamer internationaler Anstrengung konsequent gegen ihn vorzugehen.

Allerdings wird festgehalten, dass auch im Kampf gegen den Terrorismus das Völkerrecht zu beachten ist. Die für die Anschläge Verantwortlichen müssen einwandfrei identifiziert und vor ein nationales oder internationales Gericht gebracht und bestraft werden.

Vor der Militäraktion mahnte der Papst und viele kirchliche Stellen die USA, sich nicht von Gefühlen des Hasses und der Rache hinreißen zu lassen.

---

<sup>30</sup> [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/messages/peace/documents/hf\\_jp-ii\\_mes\\_08-121999\\_XXXIII-world-day-for-peace\\_ge.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_08-121999_XXXIII-world-day-for-peace_ge.html) [aufgerufen 2004-08-25].

Es wird dazu aufgefordert, zwischen den Terroristen und den Muslimen bzw. zwischen radikalen Muslimen und ihrer Religion zu unterscheiden. Der Islam wird als differenziertes Phänomen analysiert, zur Toleranz aufgefordert. Es handle sich auch nicht um einen Kampf zwischen zwei Kulturen.

Nach Beginn der Militäraktion treten die Vertreter der Kirche für Maßnahmen ein, die sicherstellen, dass die tatsächlich Schuldigen und nicht die afghanische Bevölkerung getroffen werden:

„Die Identifikation der Schuldigen muß entsprechend bewiesen werden, weil die strafrechtliche Verantwortung immer personal ist und daher nicht auf die Nationen, Ethnien und Religionen, denen die Terroristen angehören, ausgelehnt werden kann.“ (Weltfriedensbotschaft 2002<sup>31</sup>; vgl. US-Bischöfe, 2001-11-14.<sup>32</sup>)

Pax Christi USA lehnt in einem Dokument vom 26. September 2001 eine Zerstörung der Infrastruktur durch Bombardements in Afghanistan, im Irak usw. ab.

„We call upon President Bush to immediately pledge that U.S. led forces will not target the civilian infrastructure of Afghanistan, Iraq or any other nation deemed to be harboring terrorists. To destroy the means for civilian life-support by targeting electrical grids, water purification and sewage treatment facilities as was done in the Gulf War is unacceptable and must be rejected outright. More than one million Iraqi civilians, the vast majority children, have died since the Gulf War as a direct result of such targeting.“<sup>33</sup>

Auch in diesem Einsatz gelten die Regeln des gerechten Kriegs (US-Bischöfe, 2001-11-14.<sup>34</sup>; Mixa vor dem Verteidigungsausschuss des dt. Bundestags, 2001-11-14.<sup>35</sup>): Alle Maßnahmen dürfen ausschließlich der Wiederherstellung eines gerechten Friedens dienen. Man dürfe sich darüber hinaus nicht von machtpolitischen und wirtschaftspolitischen Interessen leiten lassen: „Alle – Politik, Militär, Medien, Öffentlichkeit – werden darauf achten, dass die militärischen Maßnahmen ausschließlich der Wiederherstellung eines gerechten Friedens dienen. Es darf von keiner beteiligten Seite um Vergeltung und Machtgewinn gehen, sondern um den Ausbau einer friedlichen internationalen Ordnung, den Schutz der Menschenrechte und einen von wechselseitigem Respekt getragenen Dialog der Kulturen und Religionen.“ (Mixa und Löwe, 2001-11-16<sup>36</sup>)

---

<sup>31</sup> [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/messages/peace/documents/hf\\_jp-ii\\_mes\\_20-011211\\_xxxv-world-day-for-peace\\_ge.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_20-011211_xxxv-world-day-for-peace_ge.html) [aufgerufen 2004-08-25].

<sup>32</sup> <http://www.usccb.org/sdwp/sept11.htm> [aufgerufen 2004-04-05].

<sup>33</sup> „Finsternis kann Finsternis nicht vertreiben“, [http://www.paxchristiana.org/news\\_events\\_more.asp?id=130](http://www.paxchristiana.org/news_events_more.asp?id=130) [aufgerufen 2004-04-02].

<sup>34</sup> <http://www.usccb.org/sdwp/sept11.htm> [aufgerufen 2004-04-05].

<sup>35</sup> <http://www.kmba.de/aktuell/internas/141101/141101.htm> [aufgerufen 2004-03-26].

<sup>36</sup> Hartmut Löwe, Walter Mixa, Einsatz deutscher Soldaten: Militärbischöfe nehmen Stellung

Das Problem des Terrorismus müsse in seiner Wurzel geheilt werden: durch eine gerechtere Verteilung der wirtschaftlichen Güter, durch Lösung sozialer und politischer Probleme in vielen Regionen der Welt, v. a. im Nahen Osten. Besonders das Palästina-Problem muss gelöst werden. (Fiorenza, Weltfriedensbotschaft 2002, Pax Christi USA, Mixa, Bishop's Conference of England and Wales 2001-11-16<sup>37</sup>). Der Einsatz militärischer Gewalt allein kann den Terrorismus nicht ausrotten (Ökumenische Erklärung dreier Schweizer Kirchen, 2001-10-17<sup>38</sup>).

Prinzipiell hätten nun die USA wie alle anderen Staaten das Recht auf Selbstverteidigung (Weltfriedensbotschaft 2002, Bishop's Conference of England and Wales). Einige bezweifeln allerdings, dass hier ein Fall notwendiger Selbstverteidigung vorliegt.

Viele Stellungnahmen lehnen eine Militäraktion in Afghanistan ab. Viele formulieren vorsichtig, etwa der Vorsitzende der US-Bischöfkonferenz (2001-10-09): „military action [...] may be necessary to protect the innocent or to defend the common good“.<sup>39</sup> Andere weisen darauf hin, dass eine Militäraktion kaum ein Mittel gegen den internationalen Terrorismus ist (außer in Kombination mit vielen anderen Maßnahmen).

Die offenbar näher an Regierungslinie liegenden Statements des amerikanischen Militärerzbischofs Edwin O'Brien zeigen die Differenzen, die in dieser Frage bestehen.<sup>40</sup>

Von einigen Stellungnahmen wird die Verwendung des Terminus „War“ durch den US-Präsidenten kritisiert.

Die deutschen Bischöfe bejahen anlässlich der möglichen Beteiligung von Soldaten der Bundeswehr „die Solidarität mit den Vereinigten Staaten“ und dass sich Deutschland seinen Verpflichtungen (NATO) in der Stunde der Gefahr nicht entziehen darf. Sie stellen aber fest, dass Deutschland selbst bestimmen muss, in welcher Form und in welchem Ausmaß sie die Aktion unterstützt. Problematisch sei aber, dass weder die Öffentlichkeit noch die Abgeordneten zu diesem Zeitpunkt (2001-11-08) „einen ausreichenden Überblick über die Gefahren möglicher Weiterungen und Eskalationen der Militäreinsätze gewinnen können“. Regierung und Parlament müssten regelmäßig den

---

zum Beschluss des Deutschen Bundestages. Gemeinsame Erklärung des Evangelischen und des Katholischen Militärbischofs für die Deutsche Bundeswehr zum Einsatz deutscher Soldaten in der Bekämpfung des Terrorismus, [http://katholische-kirche.de/presse/kmba\\_meldung.asp?Meldungs\\_ID=2012](http://katholische-kirche.de/presse/kmba_meldung.asp?Meldungs_ID=2012) [aufgerufen 2003-02-07].

<sup>37</sup> <http://217.19.224.165/CN/01/011116-3.htm> [aufgerufen 2004-03-25].

<sup>38</sup> [http://www.kath.ch/sbk-ces-cvs/text\\_detail.php?nemeid=6158&sprache=d](http://www.kath.ch/sbk-ces-cvs/text_detail.php?nemeid=6158&sprache=d) [aufgerufen 2004-04-05].

<sup>39</sup> <http://www.usccb.org/comm/archives/2001/01-175.htm> [aufgerufen 2004-04-05].

<sup>40</sup> Vgl. [http://www.irf.ac.at/dfs/query/query.php?radio\\_doc=117&userlang=d&doclang=e](http://www.irf.ac.at/dfs/query/query.php?radio_doc=117&userlang=d&doclang=e) und [http://localhost:8888/joomla/query.php?radio\\_doc=116&userlang=d&doclang=e](http://localhost:8888/joomla/query.php?radio_doc=116&userlang=d&doclang=e) [aufgerufen 2010-06-10].

weiteren Verlauf der militärischen Aktionen auf seine Verantwortbarkeit hin überprüfen.<sup>41</sup>

## *Irak*

Seit der Ankündigung einer militärischen Intervention der USA im Irak zur Entmachtung Saddam Husseins, besonders seit dem Beginn der massiven Verlegung von amerikanischen und britischen Truppen in die Region haben fast alle Vertreter der christlichen Kirchen eine Militärintervention unter den gegebenen Bedingungen abgelehnt. Sie haben das vor allem aus Sorge getan

- um das gegenwärtige und künftige Leiden der irakischen Zivilbevölkerung
- um die Stabilität der Region (vgl. Johannes Paul II., Angelus 2003-03-16<sup>42</sup>; Statement von Pio Laghi 2003-03-05<sup>43</sup>)

- um die Einhaltung des Völkerrechts und die fortschreitende Verrechtlichung der internationalen Beziehungen, die eine Bedingung für eine friedliche Ordnung ist (vgl. Migliore 2003-04-01: „force of law and not the law of force“<sup>44</sup>; Werner 2003-04-15<sup>45</sup>), die Autorität der UN-Behörden (Kirchenführer des mittleren Ostens 2003-03-21<sup>46</sup>; sogar ihre Existenz sei bedroht), das in der UN-Charta verankerte Gewaltverbot (vgl. Johannes Paul II. vor Militärkaplänen 2003-03-24<sup>47</sup>), das Gewaltmonopol des Sicherheitsrats und die Zukunft der Vereinten Nationen als Institution zur Friedenssicherung: Das Konzept von „Präventivkriegen“ zur vorbeugenden Abwehr möglicher zukünftiger Gefahren dürfe auch angesichts eines veränderten Bedrohungsbilds nicht zur Gewohnheit werden, bedarf „einer rigorosen ethischen und rechtlichen Prüfung“ (Werner 2003-04-15; vgl. Gregory 2003-03-19<sup>48</sup>), das übergeordnete Ziel (Kriegsprävention) darf nicht aus den Augen verloren werden (Deutsche Bischofskonferenz 2003-01-20<sup>49</sup>).

- um die Beziehungen zwischen den Angehörigen verschiedener Religionen, besonders um das Verhältnis zwischen Christen und Moslem (vgl. Werner 2003-04-15; Laghi 2003-03-05; die Haltung des Papstes trage – etwa nach

---

<sup>41</sup> <http://dbk.de/presse/pm2001/pm2001110801.html> [aufgerufen 2004-03-26].

<sup>42</sup> [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/angelus/2003/documents/hf\\_jp-ii\\_ang\\_2003-0316\\_ge.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/angelus/2003/documents/hf_jp-ii_ang_2003-0316_ge.html) [aufgerufen 2004-07-09].

<sup>43</sup> [http://www.vatican.va/holy\\_father/special\\_features/peace/documents/peace\\_20030306\\_card-laghi-usa-meeting\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/special_features/peace/documents/peace_20030306_card-laghi-usa-meeting_en.html) [aufgerufen 2004-08-13].

<sup>44</sup> <http://www.holyseemission.org/1apr2003.html> [aufgerufen 2004-08-12].

<sup>45</sup> [http://www.mildioz.at/aktuelles/osterbotschaft\\_2003.shtml](http://www.mildioz.at/aktuelles/osterbotschaft_2003.shtml) [aufgerufen 2004-07-23].

<sup>46</sup> <http://www.mecchurches.org/posandpress/news.asp?id=117> [aufgerufen 2004-06-11].

<sup>47</sup> [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/speeches/2003/march/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_20030325\\_cappellani-militari\\_ge.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/2003/march/documents/hf_jp-ii_spe_20030325_cappellani-militari_ge.html) [aufgerufen 2004-07-09].

<sup>48</sup> <http://www.usccb.org/sdwp/peace/stm31903.htm> [aufgerufen 2004-08-20].

<sup>49</sup> <http://dbk.de/presse/pm2003/pm2003012003.html> [aufgerufen 2004-06-29].

Einschätzung des syrischen Staatsoberhauptes – zur Verhinderung schwerwiegenderer Spannungen zwischen den beiden Religionen bei; kurz vor Kriegsausbruch besuchte eine russische orthodox-islamische Delegation Bagdad, um klarzustellen, dass es nicht um einen Religionskonflikt gehe. Josef Kardinal Ratzinger bei einer Friedensfeier in Nursia<sup>50</sup>, Karl Kardinal Lehmann in einem Interview mit dem Rheinischen Merkur vom 3. April 2003<sup>51</sup>, die Bischöfe der europäischen Gemeinschaft (2003-03-28<sup>52</sup>) sowie der Vorsitzende der Evangelischen Kirche in Deutschland, Manfred Kock,<sup>53</sup> kritisieren den Bezug auf Gott bzw. Religion in Äußerungen amerikanischer Politiker zum Irak-Konflikt.

Viele Kirchen sind der Ansicht, dass die zur Verfügung stehenden friedlichen Mittel nicht ausgeschöpft wurden. Johannes Paul II. betonte wiederholt, dass der Friede noch immer möglich sei.

Die Kirchen meinen, dass Krieg überdies nicht das geeignete Mittel ist, um die Schwierigkeiten dieser Region zu lösen, den weltweiten Frieden zu sichern, die Bedrohung durch Massenvernichtungswaffen sowie den Terrorismus zu bekämpfen (z. B. Noko vom Lutherischen Weltbund 2003-03-07<sup>54</sup>; Migliore 2003-04-01).

Für viele Kirchenvertreter wäre auch ein Mandat des Sicherheitsrats für eine militärische Aktion gegen den Irak nicht gleichbedeutend mit der ethischen Legitimierung dieses Krieges (sehr deutlich etwa die deutsche katholische Soldatenorganisation Gemeinschaft katholischer Soldaten in einem Statement vom 8. Jänner 2003<sup>55</sup>). Selbst eine Intervention im Auftrag des Sicherheitsrates bzw. eine Militäraktion, die den Normen des positiven Völkerrechts nicht widerspräche, wäre nur dann ethisch gerechtfertigt, wenn sie darüber hinaus strengen ethischen Kriterien entspricht. Dabei verweisen Vertreter verschiedener Konfessionen auf die traditionellen Kriterien des gerechten Kriegs (Noko 2003-03-07; Werner 2003-04-15; US-Bischöfekonferenz bes. 2002-09-13<sup>56</sup> und 2002-11-13<sup>57</sup>; Church of England 2002-10-09<sup>58</sup>; O'Brien 2003-02-03<sup>59</sup>).

Dass es auch Vertreter größerer christlichen Kirchen gibt, die gerade bei der allerdings recht oberflächlichen Prüfung der Kriterien zur entgegengesetzten

---

<sup>50</sup> <http://www.zenit.org/article-3966?l=german> [aufgerufen 2010-06-08].

<sup>51</sup> Rheinischer Merkur 58 (2003) Nr. 14, 3. April 2003, S. 3.

<sup>52</sup> [http://www.comece.org/upload/pdf/com\\_iraq\\_030328\\_de.pdf](http://www.comece.org/upload/pdf/com_iraq_030328_de.pdf) [aufgerufen 2004-06-25].

<sup>53</sup> Vgl. z. B. [http://www.rp-online.de/politik/Osterpredigten-mit-scharfer-Kritik-an-Bush\\_aid\\_391-6.html](http://www.rp-online.de/politik/Osterpredigten-mit-scharfer-Kritik-an-Bush_aid_391-6.html) [aufgerufen 2010-06-08].

<sup>54</sup> <http://www.lutheranworld.org/News/LWI/DE/1169.DE.html> [aufgerufen 2004-07-23].

<sup>55</sup> S. Ethica 2003. Jahrbuch des Instituts für Religion und Frieden, Wien 2003, S. 205f.

<sup>56</sup> <http://www.usccb.org/sdwp/international/bush902.htm> [aufgerufen 2004-06-11].

<sup>57</sup> <http://www.nccbuscc.org/bishops/iraq.htm> [aufgerufen 2004-08-20].

<sup>58</sup> <http://www.cofe.anglican.org/papers/Bishopssubmission.doc> [aufgerufen 2004-07-08].

<sup>59</sup> <http://www.milarch.org/archbishop/obrien/hab030503.htm> [aufgerufen 2004-06-11].

Ansicht kommen, zeigt sich an einigen Beiträgen von Richard Land von der Southern Baptist Convention (USA).<sup>60</sup>

Eine Ablehnung der US-geführten Militäraktion bedeutet dabei noch keine Unterstützung der Vorgangsweise des irakischen Regimes: Abrüstung und die Verhinderung von Proliferation von Massenvernichtungswaffen werden als fundamentale internationale Werte anerkannt (etwa der britische Militärbischof Burns 2003-03-05<sup>61</sup>), Saddam Hussein wird dringend aufgefordert, mit den UN-Behörden zu kooperieren und die Auflagen der UN-Sanktionen zu erfüllen. (Johannes Paul II., Angelus 2003-03-16; Statement von Pio Laghi 2003-03-05 „the Iraqi government is obliged to fulfill completely and fully its international obligations regarding human rights and disarmament under the UN resolutions with respect for international norms“; Presseamt des Hl. Stuhls 2003-03-20<sup>62</sup>; Spanische Bischofskonferenz 2003-03-18<sup>63</sup>).

Die Bedrohung, die vom Regime im Irak ausgeht, wird dabei allerdings unterschiedlich eingeschätzt. Die Deutsche Bischofskonferenz sowie der deutsche katholische Militärbischof Mixa weisen wiederholt darauf hin, dass tatsächlich eine ernste Bedrohung vorliegt; andere betonen, dass nach wie vor keine Beweise für diese Bedrohung vorlägen bzw. dass sie verhältnismäßig gering sei.

Einige Stellungnahmen vertreten die Ansicht, dass der Einsatz militärischer Mittel bzw. die Drohung unter Umständen auch in diesem besonderen Fall gerechtfertigt sein könnte (GKS 2003-01-08: Drohung mit militärischer Gewalt gerechtfertigt; Burns 2003-03-05: „If, in spite of every attempt, Saddam still refuses to obey the will of the international community, it might then be possible to argue that all options other than military action have been exhausted“). Vom deutschen Militärbischof Walter Mixa (2003-02-06) wird darauf hingewiesen, dass eine angemessene Reaktion auf gegenwärtige Bedrohungen (Terrorismus, Proliferation) erst gefunden werden muss. Eine bloße Verurteilung der USA, die dies immerhin versuchen, reiche dabei nicht aus: Es müsse aber ein Weg auf der Basis des geltenden Völkerrechts gesucht werden.<sup>64</sup> Auch die Kirchen jener Staaten, die die Militäraktion unterstützen bzw. sich an ihr durch Entsendung von Soldaten beteiligen, sprechen sich vor der Intervention gegen ein militärisches Eingreifen aus (US-Bischöfe, polnische, britische Bischöfe, spanische, australische Bischofskonferenz).

---

<sup>60</sup> S. etwa <http://www.beliefnet.com/News/2006/03/A-Christian-Defense-Of-The-War-In-Iraq.aspx>, <http://erlc.com/article/the-so-called-land-letter/> [aufgerufen 2010-06-08].

<sup>61</sup> S. Ethica 2003. Jahrbuch des Instituts für Religion und Frieden, Wien 2003, S. 210f.

<sup>62</sup> Vatican Information Service, OP/IRAQ/NAVARRRO-VALLS VIS 030320 (170); vgl. a. [http://www.vatican.va/roman\\_curia/secretariat\\_state/2003/documents/rc\\_seg-st\\_20031018\\_sodano-xxv-pontificate\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/2003/documents/rc_seg-st_20031018_sodano-xxv-pontificate_en.html) [aufgerufen 2010-06-07].

<sup>63</sup> [http://www.conferenciaepiscopal.es/actividades/2003/marzo\\_18.htm](http://www.conferenciaepiscopal.es/actividades/2003/marzo_18.htm) [aufgerufen 2004-08-13].

<sup>64</sup> [http://www.kmba.de/aktuell/internas/060203/vortrag\\_hirschberg.pdf](http://www.kmba.de/aktuell/internas/060203/vortrag_hirschberg.pdf) [aufgerufen 2004-05-10].

Nach der Intervention veränderte sich vor allem (aber nicht nur) in einigen dieser Länder der Akzent in Richtung Solidarität mit den Soldaten, Gebet um baldiges Ende und Aufruf zur Hilfe beim Wiederaufbau:

So verurteilten die britischen (anglikanischen und katholischen) Bischöfe die Militäraktion vor ihrem Beginn besonders scharf; als britische Soldaten bereits im Irak kämpften, wurden die positiven Stimmen zahlreicher bzw. die nach wie vor kritischen Stimmen bemühten sich darum, die einzelnen Soldaten nicht noch stärker zu verunsichern, viele riefen zum Gebet für die eigenen Soldaten ebenso wie für die irakische Bevölkerung auf.<sup>65</sup> John Oliver, der anglikanische Bischof von Hereford, meinte, der Krieg sei im Moment die moralisch am wenigsten widerwärtige Option.<sup>66</sup>

Im Februar (Radio Vatikan 2003-02-11) sprachen sich die polnischen Bischöfe gegen eine Militäraktion aus; laut einer Meldung von Radio Vatican 2003-04-01 verurteilte der Krakauer Kardinal Francisczek Macharski die Angriffe auf Bagdad scharf, Lublins Erzbischof Jozef Zycinski konnte die Haltung der USA und ihrer Verbündeten verstehen, angesichts des Diktators Saddam Hussein sei die Hoffnung auf eine friedliche Lösung illusorisch gewesen.

Der Vorsitzende der deutschen Bischofskonferenz kritisiert am Verhalten der USA, aber auch der eigenen Regierung, dass sie sich jeweils zu früh festgelegt haben.<sup>67</sup>

Zur moralischen Problematik, die sich für den einzelnen Soldaten stellt, der im Irak-Krieg im Einsatz ist oder sein wird, nehmen naturgemäß vor allem die zuständigen Militärbischöfe Stellung. Dabei hatte sich in Amerika an einem Fastenhirtenbrief des rumänisch-unierten US-Bischofs Botean (2003-03-07) eine interessante Diskussion entzündet: Botean griff Argumente der traditionellen Moraltheologie auf und behauptete Folgendes: Wenn säkulare Moral und kirchliche Lehre in Konflikt treten (der Irak-Einsatz entspricht nicht einmal den Mindestanforderungen eines gerechten Kriegs), so hat auch der einzelne katholische Soldat der kirchlichen Lehre zu folgen. Eine aktive Beteiligung wäre objektives, schweres Übel, „a matter of mortal sin“.<sup>68</sup>

Dagegen verwiesen vor allem die britischen, amerikanischen und australischen Militärbischöfe einerseits auf die Zuständigkeit der Politik (vgl. den

---

<sup>65</sup> Vgl. etwa die Stellungnahme der anglikanischen Erzbischöfe von Canterbury und York [http://www.cofe.anglican.org/cgi-bin/news/item\\_frame.pl?id=238](http://www.cofe.anglican.org/cgi-bin/news/item_frame.pl?id=238) oder den Brief des Erzbischofs von Canterbury an die Militärseelsorger [http://www.cofe.anglican.org/cgi-bin/news/item\\_frame.pl?id=242](http://www.cofe.anglican.org/cgi-bin/news/item_frame.pl?id=242) [aufgerufen 2004-06-11].

<sup>66</sup> Vgl. dazu die Berichte <http://www.virtueonline.org/portal/modules/news/article.php?storyid=26> sowie [http://www.dfms.org/3577\\_19761\\_ENG\\_HTM.htm](http://www.dfms.org/3577_19761_ENG_HTM.htm) [aufgerufen 2010-06-10].

<sup>67</sup> Rheinischer Merkur 58 (2003) Nr. 14, 3. April 2003, S. 3.

<sup>68</sup> <http://www.romaniacatholic.org/resources.php?documents=lent2003botean> [aufgerufen 2004-06-11].

Katechismus der Katholischen Kirche § 2309<sup>69</sup>) und die demokratische Legitimität jener Autoritäten, die die Entscheidung für eine Beteiligung getroffen haben: Nach dem britischen Militärbischof Tom Burns (2003-03-05; s.o.) ist die jeweilige Regierung für die Entscheidung primär zuständig, nicht Kirchenführer oder militärische Führer: „Accordingly, if the government did indeed order the invasion of Iraq, this would be a legitimate order by a legitimate government. To obey it would not be in conflict with the Church’s teaching.” Andererseits bringen die Bischöfe ihre Hochschätzung der rechten Intention der bei der Irak-Operation eingesetzten einzelnen Soldaten, ihre Einsatzbereitschaft, ihre Orientierung an hohen Werten und ihren Einsatz für das Wohl des Nächsten unter Lebensgefahr zum Ausdruck (sehr ausführlich etwa O’Brien 2003-03-25<sup>70</sup>). In einem Interview (2003-03-25)<sup>71</sup> mahnt der Washingtoner Kardinal McCarrick davor, die Teilnahme amerikanischer Soldaten als unmoralisch zu qualifizieren, und zwar teils weil nicht alle Details bekannt sind, teils weil die jungen Soldaten keine Entscheidungsbefugnis haben.

Die Entsendung von Militärggeistlichen steht für die Militärbischöfe nicht zur Diskussion: Sie kämpfen ja nicht (Burns 2003-03-05); sie haben die pastorale Verpflichtung, die Soldaten gerade dann nicht allein zu lassen, wenn sie am meisten Unterstützung brauchen. (Vgl. dazu etwa O’Brien 2003-03-25, der den Dienst mit dem Leiden Christi in Beziehung bringt, und Burns 2003-03-05). Der Erzbischof von Canterbury lobt in einem Brief an die Militärseelsorger (2003-03-23)<sup>72</sup> die Geistlichen für ihren Mut und ihre Hingabe im Einsatz für die Soldaten. Die Kirche habe nie gezögert, Seelsorger dorthin zu senden, wo auch immer Militär sich befindet.

Für die Zeit nach dem Krieg fordern die Kirchen Hilfe (gerade auch der an der Militäraktion beteiligten Staaten) beim wirtschaftlichen Wiederaufbau und der Etablierung einer stabilen und gerechten politischen Ordnung und betonen die Zuständigkeit der UNO. Ein Einsatz von Soldaten zum Wiederaufbau und zur Friedenssicherung nach der Militärintervention wird etwa von der Gemeinschaft Katholischer Soldaten (2003-01-08) gutgeheißen, wenn eine Beauftragung durch die UNO vorliegt und die völkerrechtlichen und friedensethischen Prinzipien gewahrt sind.

Überarbeitung eines Artikels aus *Ethica* 2003. Jahrbuch des Instituts für Religion und Frieden, Wien 2003, S. 145-158

---

<sup>69</sup> [Http://www.vatican.va/archive/DEU0035/\\_P87.HTM](http://www.vatican.va/archive/DEU0035/_P87.HTM) [aufgerufen 2010-06-07].

<sup>70</sup> [Http://www.milarch.org/archbishop/obrien/hab030325.htm](http://www.milarch.org/archbishop/obrien/hab030325.htm) [aufgerufen 2004-06-11].

<sup>71</sup> [Http://www.zenit.org/article-6884?l=english](http://www.zenit.org/article-6884?l=english) [aufgerufen 2010-06-07].

<sup>72</sup> [Http://www.cofe.anglican.org/cgi-bin/news/item\\_frame.pl?id=242](http://www.cofe.anglican.org/cgi-bin/news/item_frame.pl?id=242) [aufgerufen 2004-06-11].



# Grundzüge des Selbstverständnisses katholischer Soldaten. Die Erklärung der internationalen katholischen Soldatenorganisation AMI vom 15. November 2000 in Rom (2005)

Werner Freistetter



Foto: <http://www.apostolatmilitaireinternational.com>

## I. Einleitung

Als ein wichtiges Dokument der kirchlichen Friedenslehre möchte ich ein Dokument der internationalen Soldatenorganisation „Apostolat Militaire International“ (AMI, Internationales Militärpostolat) vorstellen. AMI ist die Dachorganisation der katholischen Laienorganisationen von Soldaten in den nationalen Armeen. Sie versteht sich als internationale Kommunikations- und Kooperationsplattform für katholische Soldaten und beschäftigt sich insbesondere mit der Klärung, Reflexion und dem öffentlichen Bekenntnis zu ethisch-moralischen Standards für Soldaten in der aktuellen Situation.

In der programmatischen Erklärung „Der katholische Soldat am Beginn des 3. Jahrtausends“ aus dem Jahr 2000<sup>1</sup> umreißt AMI die Aufgaben des Soldaten angesichts der heutigen sicherheitspolitischen Herausforderungen aus katholischer Sicht.

Wenn darin von dem Soldaten gesprochen wird, dann ist ausdrücklich der Soldat in einem demokratischen, freiheitlichen Staat gemeint, der einer legitimen politischen Führung „in den Grenzen der nationalen und internationalen Rechtsordnung dient.“ (II, 1) Die schwierige Problematik des Soldatseins in Unrechtssystemen bleibt hier ausgeklammert.

## II. Die Berufung zum Frieden

Gleich beim Blick auf die Gliederung fällt auf, worum es den christlichen Soldaten nach Ansicht von AMI geht bzw. gehen soll: um den Frieden. Alle drei Abschnitte des Dokuments nennen ihn schon in der Überschrift jeweils als Kern und Ziel der Identität des Soldaten: „I. Friede auf Erden den Menschen.

<sup>1</sup> [http://www.mildioz.at/aks/kath\\_soldat.shtml](http://www.mildioz.at/aks/kath_soldat.shtml) [aufgerufen 2005-02-02].

Wozu dienen wir?"; „II. Der Soldat als Diener des Friedens. Wofür stehen wir?"; „III. Auf dem Weg zum Frieden. Was erwarten wir?"

„Friede“ bedeutet hier aber nie die bloße Abwesenheit von Krieg im unmittelbaren Zuständigkeitsbereich einer bestimmten (nationalen) Armee. Zwei zentrale Einsichten zur Qualität des ersehnten Friedens durchziehen den ganzen Text: Es geht letztlich immer um den globalen Frieden, den Frieden für alle Menschen, und er wird in Solidarität mit den Menschen in Not und in der tätigen Sorge um Menschenwürde und Menschenrechte realisiert.

Schon der erste Abschnitt des Dokuments stellt hinreichend klar:

„Die ursprüngliche Berufung der Menschheit, in der die Würde und Rechte der Person unabhängig von Stand, Rasse und Religion als vorrangig anerkannt werden und alle Menschen als eine einzige Familie angesehen werden, gilt es zu vermitteln. Für dieses Ziel stehen auch die katholischen Soldaten mit vielen anderen, indem sie

- der Sicherheit des eigenen Vaterlandes und der Gemeinschaft der Völker dienen,

- der Gewalt wehren,

- den Mitmenschen solidarisch in jeder Art von Not und Gefahr beistehen, und damit umfassend einen Beitrag für den Frieden in der Welt leisten.“ (I, 1)

Den Leitsatz für dieses Verständnis des soldatischen Dienstes bildet der bekannte Satz aus der Pastoralkonstitution des 2. Vatikanischen Konzils „Gaudium et Spes“ (1965), Nr. 79:

„Wer als Soldat im Dienst des Vaterlandes steht, betrachte sich als Diener der Sicherheit und Freiheit der Völker. Indem er diese Aufgabe recht erfüllt, trägt er wahrhaft zur Festigung des Friedens bei.“ (I, 1)

### **III. Die globale Perspektive**

Dass Soldaten auch dem globalen Gemeinwohl (Sicherheit, Freiheit und Frieden) direkt verpflichtet sind, begründet das AMI-Dokument zweifach: erstens weil in der Zeit der Globalisierung auch Völker, Staaten und Kontinente nicht für sich alleine leben; zweitens weil nach christlichem Verständnis alle Menschen zur Einheit, zu einer Menschheitsfamilie berufen sind. Daraus folgt:

„Die transnationale, ja die internationale Verantwortung ist in einem bisher ungekannten Maße gestiegen. Die Sicherung des Gemeinwohls endet daher nicht mehr an Staatsgrenzen, sondern fordert solidarisches Denken und Handeln in größeren, weltweiten Zusammenhängen.“ (I, 2)

Näherhin bedeutet das für das Bild von Soldaten nationaler Armeen:

„Aufgaben für die Völkergemeinschaft werden ein entscheidendes Element für das Soldatenbild der Zukunft darstellen. Kooperation und solidarische Maßnahmen zur Sicherung des Friedens und politischer und sozialer Stabilität in

einem erweiterten sicherheitspolitischen, internationalen Umfeld rücken immer mehr in den Vordergrund.“ (I, 5)

Das darf aber nicht in dem Sinn missverstanden werden, als würden dadurch alle weniger globalen Verpflichtungen des Soldaten aufgehoben oder als wäre die Bindung des Soldaten an ihr Vaterland nicht mehr wichtig. Nationale und globale Verpflichtungen können einander im Grunde gar nicht widersprechen, weil aufgrund der oben angedeuteten Verflechtungen (Globalisierung) und angesichts heutiger Sicherheitsbedrohungen (Terrorismus, Cyber-War etc, vgl. I, 4) das eigene Staatsgebiet nur in internationaler Kooperation und mit Blick auf globale Entwicklungen verteidigt werden kann, weil fast alle Staaten sich einer internationalen Ordnung verpflichtet haben (vgl. I, 7) und völkerrechtliche Bindungen eingegangen sind, und weil umgekehrt Verteidigung und Friedenssicherung im nationalen Kontext Grundlagen für die internationale Friedenssicherung bleiben. So kann festgehalten werden: „Im Bewusstsein seiner Verantwortung gegenüber Gott dient der katholische Soldat seinem Vaterland, seinen Mitbürgern und der mit diesen geteilten Wertordnung. Er steht aber auch in der Pflicht, Aufgaben zu erfüllen, die sich aus Bündnisverpflichtungen oder der internationalen Solidarität gegenüber Menschen ergeben, deren Menschenwürde und Menschenrechte verletzt werden.“ (III, 1)

#### **IV. Nächstenliebe als grundlegende ethisch-moralische Orientierung christlicher Soldaten**

Die Solidarität mit den Menschen und der Schutz ihrer Würde und Rechte gründet für den christlichen Soldaten letztlich in der Nächstenliebe – und AML sagt das bewusst mit Blick auf die große Unsicherheit hinsichtlich der ethischen Dimension des Soldatenbilds:

„Wir als gläubige Soldaten finden in der Lehre Christi und der Kirche die grundlegende Antwort für unser ethisches Verhalten: Das Gebot, Gott und den Nächsten zu lieben, das uns verpflichtet, den Menschen in seiner Würde und in seinen Rechten zu achten und zu schützen. Dieses Gebot in allen Dimensionen zu realisieren, ist auch Aufgabe des Soldaten.“ (I, 2)

#### **V. Recht und Gewissen**

Von besonderer Bedeutung – auch im Blick auf die Problematik der Gefangenemisshandlungen im Irak – ist die Bindung des Soldaten an nationales und internationales Recht. Diese Bindung an die Rechtsordnung macht blinden Gehorsam unmöglich: Nur rechtmäßige Befehle sind zu gehorchen:

„Er gehorcht rechtmäßigen Befehlen in Respekt vor den Gesetzen seines Landes, den völkerrechtlichen Normen und internationalen Vereinbarungen in Übereinstimmung mit seinem Gewissen. So soll er bereit sein, seinem Gewissen entsprechend unrechtmäßige Befehle abzulehnen, und die Konsequenzen seines Handelns zu tragen.“ (III, 1)

Woran der Soldat sich zu halten hat, wenn Rechtsordnung und persönliches Gewissen nicht mehr übereinstimmen, wird an anderer Stelle ganz deutlich herausgestellt: „das Gewissen bleibt die letzte Instanz für persönliche Entscheidungen.“ (II, 3)

Allerdings ist das Gewissen weder unveränderlich noch unfehlbar. Deshalb bedarf es auch einer „Vorbereitung“ und Bildung des Gewissens, und in diesem Zusammenhang ist Sachkenntnis und eine gültige Wertordnung, an der der Einzelne sich orientieren kann, von großer Bedeutung. AMI empfiehlt hier die goldene Regel als Ansatzpunkt („Alles, was ihr von anderen erwartet, das tut auch ihnen“) und die Aneignung der sog. Kardinaltugenden Klugheit, Gerechtigkeit, Stärke und Maß (vgl. II, 3).

## **VI. Die Frage des erlaubten Gewalteinsatzes**

Katholischen Soldaten sind sich dessen bewusst, dass es manchmal notwendig sein kann, Gewalt einzusetzen, um dem Frieden als übergeordnetem Ziel zu dienen. Sie bekennen sich laut dem Dokument zu den traditionellen Prinzipien des „gerechten Kriegs“, die den legitimen Gewalteinsatz strengen Kriterien unterwerfen. (I, 3) Zentrale Bedingung für einen militärischen Einsatz ist nach Ansicht von AMI, dass er der Erhaltung und Wiederherstellung des Friedens dient.

Seit dem 2. Vatikanischen Konzil, das das Recht und die Pflicht des Staates zur Verteidigung gegen einen Aggressor bekräftigte, habe sich aufgrund der veränderten Weltlage auch die kirchliche Friedenslehre weiterentwickelt. Deshalb hat der Papst in seiner Botschaft zum Weltfriedenstag 2000 auch explizit das Recht zur Intervention aus humanitären Gründen als äußerstes Mittel (ultima ratio) festgehalten. AMI zitiert aus dieser Botschaft:

„Wenn die Zivilbevölkerung Gefahr läuft, unter den Schlägen eines ungerichten Angreifers zu erliegen, und die Anstrengungen der Politik und die Mittel gewaltloser Verteidigung nichts fruchteten, ist es offensichtlich legitim und sogar geboten, sich mit konkreten Initiativen für die Entwaffnung des Aggressors einzusetzen.“ (II, 1)

Den Veränderungen in den Aufgaben der Streitkräfte – weg von bloßer Landesverteidigung hin zum internationalen Einsatz im Auftrag der Staatengemeinschaft – entspricht auch ein verändertes Soldatenbild: Zunehmend gewinnt das Bild des Soldaten als eines Beschützers („miles protector“), eines

„Schützers“ von Menschenwürde und Menschenrechten Bedeutung. Von besonderer Bedeutung sind in diesem Zusammenhang der Wille und die Fähigkeit zur Zusammenarbeit mit Soldaten, Zivilisten und zivilen Organisationen aus verschiedenen Staaten und Kulturen (I, 6).

AMI ist sich dessen bewusst, dass auch ein legitimer Streitkräfteeinsatz „in einem komplexen Spannungsfeld theologischer, ethischer, rechtlicher und humanitärer Normen“ (II, 3) steht und deshalb den einzelnen Soldaten vor beträchtliche ethische Probleme stellt, oder – anders formuliert – von ihm „ein besonders großes Verantwortungsbewusstsein“ (II, 3) verlangt. So versucht AMI positiv ein Anforderungsprofil für katholische Soldaten am Beginn des 3. Jahrtausends zu entwerfen.

## **VII. Ethisches Profil des katholischen Soldaten**

Im Dienst am Vaterland, Mitbürgern, der mit ihnen geteilten Weltordnung, aber auch Bündnisverpflichtungen und internationale Solidaritätsverpflichtungen achtend erfüllt der katholische Soldat „seinen Auftrag, wenn notwendig, auch unter Einsatz seines Lebens“ (III, 1). Er achtet Würde und Menschenrechte eines Gegners und schont die Zivilbevölkerung. Er gehorcht rechtmäßigen Befehlen „in Übereinstimmung mit seinem Gewissen“ (III, 1).

Im Blick auf seine moralische Verantwortung vor allem im internationalen Einsatz fährt der Text fort:

„Der Soldat handelt ehrenhaft und korrekt, loyal und diszipliniert, offen und couragiert. Dies gilt besonders im Einsatz, sei es als Angehöriger eines nationalen oder multinationalen Verbandes. Er achtet andere Menschen und respektiert deren Religion, Kultur und Wertordnung. Er verhält sich dort zurückhaltend, wo sein Auftrag oder seine Funktion eine neutrale Position gegenüber politischen oder weltanschaulichen Fragen oder gegenüber anderen Religionen erfordert.

Besonders bei internationalen Einsätzen ist sich der Soldat bewusst, dass er als Repräsentant seiner Streitkräfte, seines Heimatstaates und als Vertreter der dort verantwortlichen internationalen oder multinationalen Organisation gesehen wird. Er vermeidet daher ein Verhalten, das ihn selbst oder seinen Verband in Misskredit bringen kann und die Glaubwürdigkeit des Einsatzes bei der Bevölkerung in Frage stellt.“ (III, 1)

Katholische Soldaten sollen im Glauben verwurzelt, sittlich gebunden, politisch gebildet, fachlich kompetent, gewissenhaft dienend, dem Frieden verpflichtet, um Zusammenarbeit bemüht und ökumenisch aufgeschlossen sein. Besonders hervorzuheben ist, dass auch die Entwicklung der militärisch-fachlichen Kompetenz eine ethische Forderung an katholische Soldaten darstellt: Soldaten können ihren Friedensauftrag nicht ausführen, wenn sie zwar

moralisch und religiös im besten Sinn motiviert, aber zu effizientem militärischem Handeln nicht in der Lage sind.

## **VIII. Gesellschaftliche Unterstützung**

Damit die Soldaten ihren Dienst am Frieden gemäß dem vorgestellten ethischen Profil ausüben können, bedarf es der Unterstützung durch Politik, Gesellschaft, Streitkräfte und Kirche u. a. in folgenden Punkten:

Eine aktive Politik der Gerechtigkeit, des Friedens und der Erhaltung der Schöpfung muss vorangetrieben und das Völkerrecht weiterentwickelt werden; bei Entscheidungen über militärische Einsätze müssen die ethischen Normen beachtet werden; Religionsfreiheit und freie Religionsausübung sollen in den Streitkräften gewährleistet sein; alle gesellschaftlichen Kräfte sollen den soldatischen Friedensdienst unterstützen; die kirchliche Friedenslehre soll weiterentwickelt werden.

## **IX. Christliches Soldatenbild und Folter**

In diesem 2000 erschienenen Dokument wird die Folterproblematik nicht ausdrücklich thematisiert. Folgende Feststellungen können aber aufgrund der vorgestellten ethischen Prinzipien getroffen werden:

- Das Dokument unterstreicht die große Bedeutung des Völkerrechts für das Soldatenbild, und Folter sowie erniedrigende Handlungen an Gefangenen – ob Kriegsgefangene oder nicht ist hier unerheblich – sind völkerrechtswidrig und deshalb abzulehnen. Freilich vertritt AMI keine rechtspositivistische Position, sondern bezieht das Handeln von Soldaten im Einsatz auf übergeordnete Ziele, denen ja die Völkerrechtsordnung auch zu dienen hat und denen sie durch ihre Weiterentwicklung hoffentlich immer besser dienen wird: globaler Friede und in eins damit Achtung der Menschenwürde und der Menschenrechte. Nun könnte man argumentieren, dass Folter von (Kriegs)Gefangenen militärisch notwendig ist, um den irakischen Widerstand zu zerschlagen und den Frieden in dieser Region wieder herzustellen. Dann müsste man allerdings einerseits beweisen, dass das nicht anders als durch die Erniedrigung von Gefangenen möglich ist und dass der humanitäre Auftrag nicht durch die Erniedrigung selbst in Misskredit gerät und unmöglich gemacht wird sowie andererseits, dass die menschliche Würde nicht ein Gut darstellt, das unter keinen Umständen willentlich und absichtlich verletzt werden darf. Von Letzterem gehen übrigens sowohl Völkerrecht wie auch kirchliche Soziallehre aus.

In seiner Enzyklika „Veritatis splendor“ aus dem Jahr 1993 spricht Papst Johannes Paul II. von solchen „in sich schlechten“ Handlungen und führt unter anderem auch die Folter als Beispiel dafür an:

„Darum lehrt die Kirche – ohne im Geringsten den Einfluß zu leugnen, den die Umstände und vor allem die Absichten auf die Sittlichkeit haben –, daß »es Handlungen gibt, die durch sich selbst und in sich, unabhängig von den Umständen, wegen ihres Objekts immer schwerwiegend unerlaubt sind«. Das Zweite Vatikanische Konzil bietet im Zusammenhang mit der Achtung, die der menschlichen Person gebührt, eine ausführliche Erläuterung solcher Handlungsweisen anhand von Beispielen: »[...] was immer die Unantastbarkeit der menschlichen Person verletzt, wie Verstümmelung, körperliche oder seelische Folter und der Versuch, psychischen Zwang auszuüben [...] all diese und andere ähnliche Taten sind an sich schon eine Schande; sie sind eine Zersetzung der menschlichen Kultur, entwürdigten weit mehr jene, die das Unrecht tun, als jene, die es erleiden. Zugleich sind sie in höchstem Maße ein Widerspruch gegen die Ehre des Schöpfers.«<sup>2</sup>

Ein direkter Bezug auf Folterungen im Kontext der Terrorismusbekämpfung findet sich in einer Rede des Präsidenten des Päpstlichen Rats zur Förderung der Einheit der Christen, Kardinal Walter Kaspar, vom 7. September 2004, also nach Bekanntwerden der Folterungen in irakischen Gefängnissen:

„Aber es kann im Kampf gegen den Terrorismus nicht gut sein, was man am Terrorismus als schlecht verurteilt und bekämpft. Man kann also im Kampf gegen den Terrorismus nicht die allgemeinen Menschenrechte außer Kraft setzen und zu Torturen greifen, welche der Menschenwürde widersprechen; [...] Die Barbarei des Terrorismus darf nicht dazu führen, dass wir die Errungenschaften der zivilisierten Menschheit rückgängig machen und selbst in die Barbarei zurückfallen.“<sup>3</sup>

- Selbst die ausdrückliche Weisung eines Vorgesetzten berechtigt nicht zu rechts- und völkerrechtswidrigen Handlungen. Auch wenn es eine rechtliche Basis für eine erniedrigende Behandlung irakischer Gefangener gegeben hätte, hätte sie nicht gegen das eigene Gewissensurteil durchgeführt werden dürfen.

- Es geht nicht an, lediglich jene einzelnen Soldaten für ihr Fehlverhalten zu bestrafen, denen eine Beteiligung an den Folterungen nachgewiesen werden kann. Vielmehr sind die (von wem auch immer: Armeeführung, US-Politik, Teile der US-Gesellschaft etc. geschaffenen) Rahmenbedingungen in den Blick zu nehmen und zu verändern, die diese Ereignisse möglicherweise gefördert oder zumindest nicht unterbunden haben.

In ähnlicher Form abgedruckt in: Berufsethische Bildung (Schriftenreihe der Heeresunteroffiziersakademie 6), Wien 2005, S. 39-46

---

<sup>2</sup> Nr. 80, [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_06-081993\\_veritatis-splendor\\_ge.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06-081993_veritatis-splendor_ge.html), [aufgerufen 2005-01-26].

<sup>3</sup> [http://www.santegidio.org/uer/2004/int\\_00804\\_DE.htm](http://www.santegidio.org/uer/2004/int_00804_DE.htm), [aufgerufen 2005-01-26].



## Der Staat aus katholischer Sicht (2005)

Werner Freistetter



Das österreichische Parlamentsgebäude, Foto: Gryffindor (Wikipedia)

### Vorbemerkung

Es gibt zwar keine allgemein verbindliche und unveränderliche katholische Staatslehre; wohl aber durchziehen einige systematische Grundeinsichten die theologischen und lehramtlichen Texte vom Mittelalter bis heute: dass der Staat naturrechtlich mit der Gemeinschaftsnatur des Menschen zu begründen ist, dass er ein Element der (guten) göttlichen Schöpfungsordnung und nicht Folge des Sündenfalls, und dass das Gemeinwohl sein Zweck und seine Existenzberechtigung ist.

### Geschichtliches

In den biblischen Texten über den Staat geht es nicht um eine systematische Staatstheorie, sondern um die Verarbeitung geschichtlicher Erfahrungen mit Staat und Herrschaft im Horizont der Geschichte Gottes mit seinem Volk. Das neue Testament reflektiert die innerjüdische Diskussion über Widerstand oder

Akzeptanz der römischen Besatzungsmacht und stellt die Frage, wie sich die Christen gegenüber dem heidnischen Staat verhalten sollen. Staatliche Gewalt wird mit dem Hinweis auf den Gehorsam Gott gegenüber zwar relativiert, aber trotz Kreuzigung und bereits beginnender Christenverfolgungen nicht generell abgelehnt.

Vor ganz anderen Fragen und Herausforderungen sahen sich die Christen, als das Christentum im 4. Jh. sogar römische Staatsreligion wurde. Augustinus antwortet mit einem großen systematischen Werk über das geschichtliche Gegen- und Ineinander von civitas Dei und civitas terrena („Staat“ Gottes bzw. irdischer „Staat“). Mit diesen Begriffen soll das Verhältnis von Kirche und Staat erhellt werden, sie dürfen aber nicht mit ihnen identifiziert werden.

Von zentraler Bedeutung für die Ausbildung und unterschiedliche Akzentuierungen des Staatsverständnisses der christlichen Kirchen waren das enge Verhältnis zwischen Kirche und Staat im oströmischen Reich („Cäsaropapismus“), der Kampf um die politische Vorherrschaft zwischen Papst und Kaiser im Mittelalter (Investiturstreit), die Auseinandersetzungen des Reformationszeitalters (Augsburger Religionsfriede) sowie das Ringen der Kirche um Eigenständigkeit gegen staatskirchliche Bestrebungen, Kulturkampf und totalitäre Diktaturen.

Die europäische mittelalterliche Philosophie begegnete den aktuellen Herausforderungen (Frage nach der politischen Oberhoheit und der Kompetenz der Kirche in Belangen weltlicher Herrschaft) im Rückgriff auf antike Staatsphilosophie, biblische Ansätze und Augustinus. Als natürliche Gemeinschaft, die dem Gemeinschaftswesen des Menschen entspricht, konnte der Staat naturrechtlich und schöpfungstheologisch begründet werden. Dieser Ansatz setzte sich vor allem deshalb durch, weil er sich gut an die konkrete Situation der jeweiligen Zeit anpassen ließ, weil er staatlichem Omnipotenzstreben kritisch gegenüberstand und Kriterien für einen ethisch verantwortbaren Widerstand gegen die Staatsgewalt an die Hand gab.

Die spanische Spätscholastik (Suarez), Papst Leo XIII. sowie das 2. Vatikanische Konzil stellen die wichtigsten Etappen der weiteren Ausgestaltung einer naturrechtlichen Staatslehre auf katholischer Seite dar.

## **Grundsätze**

- Der Staat ist eine natürliche Gemeinschaft; denn er gründet in der natürlichen Hinordnung und Angewiesenheit aller Menschen auf Gemeinschaft untereinander.
- Wesen, Notwendigkeit und Zweck des Staates können mithilfe der natürlichen Vernunft eingesehen werden: Die Institution des Staates ist im Naturrecht grundgelegt.

- Theologisch sind Gemeinschaftsnatur des Menschen und der Staat auf die Schöpfungsordnung zurückzuführen. Der Staat ist damit nicht Folge des Sündenfalls, sondern ursprünglich gut.
- Der konkrete Staat hingegen ist nicht notwendig. Er legitimiert sich aus einer Willenseinigung der Menschen. Somit ist nur der Staat als solcher naturrechtlich legitimiert, nicht aber seine konkrete Form.
- Die Frage nach der Staatsform spielte in den katholischen Staatstheorien nur eine Nebenrolle. Früher bevorzugte man die Monarchie, Leo XIII. nahm eine neutrale Position ein, seit Pius XII. wird die Demokratie favorisiert.
- Zweck des Staates ist die Sicherung des Gemeinwohls. Eckpunkte des Gemeinwohls, für das der Staat zu sorgen hat, sind Friede und Gerechtigkeit. Jeder Staat hat sich an dem Kriterium zu messen, ob er wirklich Gemeinwohl, Frieden und Gerechtigkeit, fördert oder nicht.
- Der Staat darf nie Selbstzweck sein und hat den Menschen zu dienen. Nach dem sog. Personprinzip muss der Mensch „der Träger, Schöpfer und das Ziel aller gesellschaftlichen Einrichtungen sein“ (Mater et Magistra 219).
- Nach dem Solidaritätsprinzip ist jeder einzelne in der Gesellschaft für das Wohl der staatlichen Gemeinschaft verantwortlich, umgekehrt auch die staatliche Gemeinschaft für jedes ihrer Glieder.
- Nach dem Subsidiaritätsprinzip darf der Staat einzelnen oder kleineren sozialen Gebilden jene Aufgaben nicht entziehen, die sie selber in eigener Initiative erfüllen können.
- Die Bürger sind zum Gehorsam gegenüber der Staatsgewalt verpflichtet. Ausdrücklich wird aber das Recht auf Ungehorsam gegenüber staatlichen Gesetzen und Anordnungen aus Gewissensgründen festgehalten. Sogar bewaffneter Widerstand ist als letztes Mittel erlaubt, wenn fundamentale (natürliche) Rechte von der staatlichen Autorität sicher, schwer und andauernd verletzt werden, die Situation durch den Widerstand nicht noch verschlimmert wird, Hoffnung auf Erfolg besteht und keine bessere Lösung in Sicht ist.

## **Entwicklungen der letzten Jahrzehnte**

- Die kirchliche Staatstheorie der Neuzeit orientierte sich oft am Modell der souveränen Nationalstaaten und fasste den Staat als perfekte und höchste Form einer natürlichen Gemeinschaft. Gleichzeitig verlor die Kirche als nationale Beschränkungen überschreitende weltweite Organisation aber auch die internationale Perspektive nicht aus den Augen. Heute rücken die Bedeutung des globalen Gemeinwohls und die Notwendigkeit weltweiter Zusammenarbeit der Staaten für Gerechtigkeit und Frieden in den Mittelpunkt der Überlegungen. Die Abtretung klassischer Souveränitätsrechte im Rahmen internationaler

oder globaler Friedensprojekte wie EU oder UN wird begrüßt, vor allem das UN-Gewaltmonopol. Zudem wird sogar eine Ausweitung der Kompetenzen der Staatengemeinschaft gefordert, damit sie ihren Friedensauftrag effizienter erfüllen kann.

- In der Staatsauffassung der Texte des 2. Vatikanischen Konzils wird besonderer Wert auf Achtung und Durchsetzung der Menschenrechte, auf Religionsfreiheit und politische Freiheit gelegt.

- Damit ist auch endgültig die faktische Entwicklung vom konfessionellen (katholischen) Staat hin zu freiheitlich-pluralistischen Rechtsstaaten als positiv anerkannt. Staat und Kirche sind autonome Bereiche mit je eigenen berechtigten Aufgaben. Die Kirche darf, was ihre Aufgabe und Zuständigkeit betrifft, nicht mit dem Staat verwechselt werden und ist an kein politisches System gebunden. Sie bedient sich in ihrer Verkündigung hauptsächlich eigener, teils aber auch jener Mittel, die die politische Gemeinschaft zur Verfügung stellt, allerdings hat sie auf staatliche Privilegien zu verzichten, wenn dadurch ihre Glaubwürdigkeit gefährdet ist oder veränderte Lebensverhältnisse eine Neuregelung erfordern.

In ähnlicher Form abgedruckt in: Ökumenischer Rat der Kirchen in Österreich (Hg): Der Staat und die Kirchen. Eine ökumenische Bestandsaufnahme, Wien 2006, S. 11-14

## Tod aus christlicher Sicht (2005)

Christian Wagnsonner



Foto: Bundesheer

### 1. Der Tod aller Menschen

Die Christen erwarten am Ende ihres Lebens den Tod wie alle Menschen, auch ihr Verhältnis zu ihm ist im Grunde kein anderes: Sie fürchten den Tod (den eigenen und den Tod nahestehender Menschen), sie wissen nicht, was danach sein wird, sie trauern um Verstorbene, manche lehnen sich gegen den Tod und das Sterben auf, manche verdrängen ihn mit oder ohne Erfolg, alle leben im Bewusstsein dieser Vergänglichkeit des Lebens.

Auch Jesus selbst hat dieses Schicksal mit allen Menschen geteilt: Er schwitzt Blut am Ölberg, er bittet, dass er (jetzt) nicht sterben muss, er weint um seinen Freund Lazarus, und er stirbt.

### 2. Kein Wissen über den Tod und was danach ist

Christen haben kein Sonderwissen – weder darüber, was im Tod geschieht noch was danach sein wird. Die vielen Aussagen über das Schicksal der

Toten, die Auferstehung, den Himmel und das ewige Leben usf. sind Ausdruck der christlichen Hoffnung über den Tod hinaus. Diese Hoffnung ist allerdings in der Wirklichkeit begründet und darf nicht mit einer Strategie gegen Todesangst oder psychologischer Auferbauung der Angehörigen verwechselt werden: Nicht weil der Tod schrecklich ist und der Glaube diesen Schrecken entschärfen kann oder weil es für die Lebenden angenehmer und ohne jedes Risiko ist, an ein Weiterleben zu glauben als an ein völliges Ende (denn in diesem Fall ist eh alles aus), hoffen die Christen auf ein Leben über den Tod hinaus. Ein derartiger „Glaube“ wäre völlig willkürlich, nicht verantwortbar, hätte im Grunde keine Überzeugungskraft. Auch bei Menschen, die leicht glauben, die nach einem Strick suchen, an dem sie sich anhalten können, wird dieser Glaube entweder nicht sehr dauerhaft sein oder den wahren Gehalt christlicher Hoffnung verdecken. Gerade wenn Menschen mit dem Tod konfrontiert sind (Tod geliebter Menschen, Krankheit, Todesgefahr), spüren sie die Hohlheit von Phrasen wie: „Dein Kind ist eh im Himmel“ oder „Mach dir nichts draus, wenn du stirbst, nachher geht's dir besser“. Eine innere Entfremdung vom so erlebten christlichen Auferstehungsglauben ist nicht selten die Folge.

### **3. Das unbekannte Leben**

Die Menschen wüssten mehr über den Tod, wenn sie mehr über das Leben wüssten. Wenn gefragt wird, wie ein Leben nach dem Tod aussieht und ob es überhaupt eines gibt, wird meist davon ausgegangen, dass wir das Leben kennen und wissen, was es bedeutet in der Zeit und in der Welt zu sein – als wir selbst, uns unserer selbst und unseres Seins gemeinsam mit anderen bewusst. Wir wissen es nicht, wenn wir nur radikal genug danach fragen würden.

Wir nehmen zwar wahr, dass der Körper eines Verstorbenen im Lauf der Zeit zerstört wird, wir können aber nicht sagen, was mit dem ist, was ihn zu ihm selbst, zu einem denkenden, fühlenden etc. Menschen gemacht hat, weil dieses „Selbst“ wissenschaftlich im Grunde nicht aufzuhellen ist.

So wird die Frage nach dem Tod in letzter Instanz zur Frage nach dem Leben, nach dem Kern dessen, was menschliches Leben ausmacht. Mehr noch: Die Erfahrung des Todes öffnet nicht selten die Augen für die Frage nach dem Leben. Oft wird erst nach dem Tod bewusst, wer der Verstorbene war, wie viel er anderen bedeutet hat und was es bedeutete, dass er da war und jetzt nicht mehr da ist.

Christen wissen auch keine endgültigen Antworten auf die Frage nach dem, was Leben ist und woher es kommt. Aber – und hier setzt das christliche Verständnis von Leben, Tod und Auferstehung an: Sie erfahren das Leben

nicht als selbstverständlich, zufällig und „halt faktisch vorhanden“, sondern sie erfahren Leben als etwas, das jemand gibt. Dass sie in der Welt und in der Zeit sind, ist nicht Faktum, sondern Fülle und Schönheit, die Sein, Bewusstsein, Miteinandersein und Freiheit erst ermöglicht. Nicht von ungefähr beginnt die Bibel mit dem Bericht von der Erschaffung einer guten Schöpfung und des Menschen als deren Hüter. Freilich bedarf es einer langen Geschichte der Begegnung zwischen Gott und Mensch, in der die Menschen mit dieser Fülle, ihrer Freiheit und dem Missbrauch dieser Freiheit von Beginn an umgehen lernen.

In seiner „Pädagogik der Freiheit“ für die Menschen wählt Gott den Weg über eine konkrete Gruppe, ein Volk – nämlich Israel –, das durch sein Handeln und seine Gesellschaftsordnung („Gesetz“) für alle aufzeigen soll, wie die Antwort auf die liebende Zuwendung Gottes zu allen Menschen aussehen kann.

In Jesus sehen die Christen sowohl die Vollendung der Antwort der Menschen auf diese Zuwendung, die in Freiheit sein lässt, als auch (gerade darin) die deutlichste Offenbarung dieser Fülle selbst. So ist Jesus Mensch im Vollsinn und zugleich Sohn Gottes: Wer Gott für die Menschen ist, wird nach Ansicht der Christen nirgendwo so deutlich als bei Jesus.

Mit vielen seiner jüdischen Zeitgenossen teilt Jesus die Hoffnung, dass Gott die Menschen auch im Tod nicht im Stich lässt. Jesus hält diese Gewissheit auch in Todesangst und im Sterben durch und versteht seinen Tod im bedingungslosen Vertrauen auf Gott als freiwillige Hingabe, als Weg der Heilung und Versöhnung für alle Menschen. Nach dem Tod Jesu erfahren die Jünger, dass Gott das Vertrauen Jesu bestätigt hat: Jesus ist wirklich auferweckt worden und lebt leibhaftig unter ihnen.

#### **4. Begründete Hoffnung**

Seit dieser Zeit glauben die Christen,

- dass Jesus von den Toten auferweckt worden ist;
- dass er mit seinem Tod den Schuldzusammenhang aufgebrochen hat, in den alle Menschen gestellt waren, und dass er ihnen dadurch den Weg zum Leben mit Gott eröffnet hat;
- dass am Ende der Zeit Tote wie Lebende auferweckt und vor dem Gericht Gottes (= vor Gott selbst) stehen werden.

In der Nachfolge Jesu und seiner Gewissheit in der Hoffnung sind sie, wie der Apostel Paulus von sich sagt: „gewiss: Weder Tod noch Leben, weder Engel noch Mächte, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges, weder Gewalten der Höhe oder Tiefe noch irgendeine andere Kreatur können uns scheiden von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus ist, unserem Herrn.“ (Römer 8,39)

Christlicher Glaube an die Auferstehung bedeutet nicht, dass man irgend etwas für wahr hält, was man leider nicht wissenschaftlich belegen kann (z. B. dass ein Jesus von Nazareth vor fast 2000 Jahren gestorben ist und dann doch wieder gelebt hat), sondern christlicher Glaube ist Festigkeit in der Hoffnung darauf, dass ich/wir selbst heil und ganz sein werden und uns jenes Leben in Fülle geschenkt wird, das Jesus angekündigt („das Reich Gottes ist nahe“ Markus 1,15) und vorgelebt hat (Heilungen, Wunder). Dass Glaube kein Wissen ist, ist kein Mangel: Was hier erhofft wird, kann durch Wissen gar nicht eingeholt werden, weil es nicht einen verifizierbaren Teil des menschlichen Lebens betrifft, sondern den Menschen selbst in seiner Mitte und seiner Ganzheit. Der Glaube ist auch nicht willkürlich in dem Sinn, dass man lieber das Erfreulichere erwarten will, sondern er ist begründet: in der Schönheit und Gutheit der Schöpfung Gottes, die trotz Schuldverstrickung, Leid und Begrenztheit der menschlichen Erkenntnis wahrnehmbar geblieben ist, in der durch nichts auszurottenden Hoffnung aller Menschen auf Heilung, in der Zusage Jesu von der Nähe Gottes und in der Bestätigung Jesu als des Sohns Gottes in der Auferstehung.

## **5. Hoffnungsbilder**

Bereits die Bibel gibt in zahlreichen Bildern ihrer Hoffnung auf ein Leben über den Tod hinaus Ausdruck.

Die Zurückhaltung des Alten Testaments in der Frage eines Lebens nach dem Tod dürfte damit zusammenhängen, dass man sich von den Religionen der Nachbarvölker (z. B. Ägypten) absetzen wollte, in denen durch die Vertröstung auf eine jenseitige Welt ungerechte gesellschaftliche Verhältnisse verschleiert wurden. Israel und seinen Propheten ging es immer um diese Welt, um eine Gesellschaftsordnung Jahwes, in der es eigentlich keine Armen geben sollte (vgl. Deuteronomium 15,4). In einigen Texten findet sich der Hinweis auf die Unterwelt (Scheol), in der die Toten – alle Toten – ein freudloses Dasein fristen (vgl. etwa Kohelet 9,3f; Ijob 10,20-22; Psalmen 6,6). Dass das aber nicht das letzte Wort über den Tod sein kann, zeigen die zahlreichen Stellen besonders in Gebeten, in denen der Beter seiner Überzeugung darüber Ausdruck verleiht, dass Gott ihn auch in der Unterwelt bzw. über den Tod hinaus nicht im Stich lässt (vgl. Psalmen 16,10; 49,16; 139,8). Jesus und die frühen Christen verwenden selbst Bilder der kommenden Endzeit, um auf den Ernst der Lage hinzuweisen und zur Wachsamkeit zu mahnen (z. B. Markus 13, Rede vom Weltgericht Matthäus 25,31-46). Die Mahnungen und Warnungen bleiben aber immer eingebettet in die Botschaft, dass Gott alle Menschen liebt und sie retten will und Christus für alle gestorben ist, Gute wie Böse, Juden wie Heiden. Nicht die Furcht vor einem

Weltgericht motiviert zum Christsein, sondern das neue Leben hier und jetzt, an dem die Christen mit der Taufe Anteil bekommen und das sie zum Guten befreit (besonders eindringlich Römer 6f).

Die Hinweise auf Lohn und Strafe nach dem Tod – die sich vor allem in den Evangelien finden – sollen nicht auf ein anderes Leben vertrösten, sondern zeigen, dass es auf das Verhalten hier und jetzt ankommt. Die Geschichte dieses Lebens, die zur Persönlichkeit eines jeden gehört, wird nicht einfach ausgelöscht. Sie wird in verwandelter Form zum neuen Leben des Auferstandenen gehören, vielleicht noch immer als Last, vielleicht geheilt oder vollendet.

Die ersten Christen dachten, das Ende der Welt und das Wiederkommen Christi stehe unmittelbar bevor (vgl. Lukas 9,27; Markus 13,30, 1 Korinther 15,51 u. ö.). Als es ausblieb, als viele Christen starben, ohne die Wiederkunft erlebt zu haben, verloren die Bilder von der Endzeit zunehmend an Bedeutung. Man begann sich jetzt zu fragen, was mit den Toten unmittelbar nach dem Tod und vor dem Ende der Welt geschieht.

Das Problem bei dieser Frage ist, dass wir nicht wissen, in welchem Sinn es nach dem Tod überhaupt noch Zeit gibt. Auch das Ende der Zeit ist kein Ereignis in der Zeit, sondern eben deren Ende und Vollendung.

Da aber auch die Christen nicht unter den Vorzeichen der Ewigkeit denken können, entwickelten sie später Hilfskonstruktionen von dieser „Zwischenzeit“ wie auch vom Leben nach der Auferstehung der Toten: Nach ihnen sind von den Seelen der Verstorbenen manche bei Gott („Himmel“), manche in einem Ort oder Zustand der Gottferne („Hölle“) und manche müssen noch „geläutert“ werden, bevor sie bei Gott sein können oder dürfen („Reinigungsort“, „Fegefeuer“). Dass man diese Vorstellungen anschaulich ausgeschmückt hat (Himmelstor, Höllenfeuer, System von Unterteufeln etc., Engel auf Wolken), ist durchaus menschlich (Angst, Sehnsucht, Neugierde, pädagogische Methoden), war aber nicht unbedingt immer hilfreich. Als man in der frühen Neuzeit die Furcht der Menschen vor den Schrecken des Fegefeuers bei der Geldbeschaffung für kirchliche Bauten in großem Ausmaß missbrauchte, hat das zu berechtigter Kritik nicht nur an der Geldbeschaffung geführt, sondern auch ein neues Nachdenken über die Bilder von einem Leben nach dem Tod ausgelöst. Insbesondere die Kritik am Ablasshandel war einer der Auslöser der Reformationsbewegung im 16. Jahrhundert.

Die ausgeprägten traditionellen Bilder dürfen nicht darüber hinwegtäuschen, dass wir nicht nur nicht wissen, was die Menschen nach dem Tod wirklich erwartet. Wir wissen natürlich auch nicht, wer Gott nahe sein wird und wer an der Gottferne leiden wird, wer noch geprüft und geläutert werden muss und wie „lange“. Manche Theologen rechnen sogar mit der Möglichkeit, dass die

Barmherzigkeit Gottes mit den Menschen vielleicht so groß sein wird, dass am Ende alle gerettet werden.

Die für das Leben der Christen bedeutsamsten Zeichen für Tod und Auferstehung sind die Sakramente. In zeichenhaften Handlungen machen sie Tod und Auferstehung Jesu gegenwärtig und verweisen zugleich auf das Ende der Zeit und die Vollendung mit Christus. In diesen Zeichen ereignet sich wirklich die Begegnung zwischen Gott und Mensch: Handeln Gottes in der Geschichte und Antwort des Menschen. So ist die Handlung des Untertauchens Zeichen und Wirklichkeit von Tod und Auferstehung in dreifacher Hinsicht: Erinnerung an Tod und Auferstehung Jesu (Vergangenheit für die Gegenwart), Tod des alten sündigen Menschen und Auferstehung zum neuen Leben als Christ (Gegenwart des Getauften), sowie Vor-Ereignis der Auferstehung am Ende der Zeit (Zukunft).

## **6. Ausgewählte ethische Aspekte des christlichen Todesverständnisses**

### *a. Töten und Selbsttötung*

Das von Gott gegebene Leben jedes Menschen ist so wertvoll, dass dessen absichtliche Vernichtung verboten ist – außer es handelt sich um Notwehr oder Nothilfe. Auch Selbstmord widerspricht dem christlichen Verständnis vom Leben als Geschenk Gottes, über das nur Gott allein Verfügungsrecht hat. Es wäre allerdings unsinnig und auch unchristlich, jeden Selbstmord als Verbrechen gegen Gott anzusehen. In den meisten Fällen ist Selbstmord Ausdruck (oder sogar Hilferuf in) einer Not, in der es keinen Ausweg mehr zu geben scheint, oft auch von Leere oder Einsamkeit, in die sich ein Mensch gestoßen fühlt. Ganz selten kann Selbstmord auch die Folge einer starken ideologischen Verengung von Denken und Fühlen sein. Dass Selbstmord in jedem Fall ein schwerer Fehler wäre, ist aus christlicher Sicht unbestritten. Verurteilungen helfen allerdings wenig und werden der Notlage nicht gerecht, in der sich diese Menschen befinden. Vielmehr geht es darum, ihnen wieder Lebensperspektiven zu eröffnen.

### *b. Tod aus religiösen Gründen*

Auch kein religiöser Grund kann Mord oder Selbstmord rechtfertigen. So darf man weder einen anderen töten, um ein religiöses Vergehen zu bestrafen, noch um ihm zu einem besseren Leben im Jenseits zu verhelfen noch sich selbst töten, um in den Genuss der Freuden des Himmels zu gelangen oder sich vor weiteren Sünden zu bewahren. Es ist auch nicht erlaubt, den eigenen Tod oder den Tod anderer bei einer gewaltsamen Ausbreitung des Christentums in Kauf zu nehmen.

Es gibt allerdings eine Form des Todes, die im Christentum besonders hohe Wertschätzung genießt: der Tod der Märtyrer. Märtyrer („Blutzeuge“) wird, wer von anderen getötet wird, ohne selbst Gewalt angewendet zu haben, weil er Gott und den Grundsätzen des christlichen Glaubens treu geblieben ist. Auch Märtyrer ließen und lassen sich nicht töten, weil sie sterben wollen, sondern sie werden – natürlich gegen ihren Willen – getötet, weil sie ihren Glauben nicht aufzugeben bereit sind.

### *c. Christliche Soldaten und der Tod im Einsatz?*

Für die meisten christlichen Gemeinschaften ist der Dienst des Soldaten ein notwendiger Dienst an der Freiheit und Sicherheit seiner Mitbürger. Seine Bereitschaft, in diesem Dienst im Ernstfall auch Gesundheit und Leben aufs Spiel zu setzen, macht die besondere ethisch-moralische Qualität dieses Dienstes aus.

Nicht alle der frühen Christen teilten diese Einschätzung: Als Soldaten vor allem als Handlanger des christenfeindlichen römischen Staates gesehen wurden (Zeit der Christenverfolgungen), konnten sich viele Christen nicht vorstellen, dass sich Christsein und Soldatsein vereinbaren lassen. Erst als das Christentum staatlich zugelassen und schließlich sogar Staatsreligion wurde, setzte sich die Überzeugung durch, dass auch Soldaten gute Christen sein können, wenn sie im Auftrag einer legitimen Autorität für eine gerechte Sache kämpfen und dabei eine Anzahl an Regeln zur Gewaltbegrenzung befolgen. Selbst wenn sie dabei im Gefecht Gegner töten, so handeln sie nicht gegen die Gebote der christlichen Nächstenliebe, sondern in ihrem Sinn.

Die vielleicht größte Herausforderung für Soldaten in Kampfeinsätzen ist der Umgang mit dem Tod: mit dem Tod von Kameraden, mit Todesgefahr und der Erfahrung, getötet zu haben. Freunde und Kameraden, ein verständnisvoller Vorgesetzter, psychologische und seelsorgliche Begleitung können sie durch ihr Dasein und ihr Mitfühlen behutsam trösten, ihnen bei der Auseinandersetzung mit Sterben und Tod zur Seite stehen. Sie können aber nicht Tote wieder lebendig machen noch über das Leben nach dem Tod aufklären noch ihnen die Trauer und die Angst vor der Endgültigkeit und der Ungewissheit des Todes nehmen.

In ähnlicher Form abgedruckt in: *Leben und Tod und danach* (Militär und Seelsorge, Themenheft 15), Wien 2006, S. 18-22



## Held David? (2006)

Christian Wagnsonner



Jan Massys, David and Bathsheba (Detail), 1562, Musée du Louvre, Paris

### 1. Historischer oder fiktiver Held?

Die erste entscheidende Frage zum Heldentum Davids ist jene nach seiner historischen Verankerung: Handelt es sich bei David um einen konkreten Menschen, der auch heldenhafte Taten vollbracht hat, oder eher um das Ideal eines Helden, eine mythische Figur aus ungreifbarer Vorzeit, um die Projektion menschlicher Sehnsüchte in einen literarischen Text hinein?

a. Wenn man von wenigen vor kurzem gefundenen Inschriften aus dem 9. und 8. Jahrhundert vor Christus<sup>1</sup> absieht, die ein „Haus David“ erwähnen und deren Bedeutung sehr umstritten ist, bleibt die Bibel die einzige grundlegende Quelle für die Existenz eines israelitischen Königs namens David.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Also über hundert Jahre nach der kolportierten Lebenszeit Davids!

<sup>2</sup> Dietrich 2002, 77ff., vgl. McKenzie 2002, 13ff.

b. Die zentralen Texte über König David in den biblischen Büchern des Alten Testaments sind:

- das 1. Buch Samuel, Kapitel 16 bis Ende, das 2. Buch Samuel und die ersten beiden Kapitel des 1. Buchs der Könige;
- das 1. Buch der Chronik und (in gewisser Weise auch)
- das Buch der Psalmen.

Die Quelle mit dem ältesten historischen Material über David sind die Samuelbücher. Sie sind in ihrem Grundbestand Teil des sog. Deuteronomistischen Geschichtswerks (DtrG). Dieses wurde während des „Babylonischen Exils“ nach dem Fall des Südreiches Juda verfasst und zeigt die Geschichte Israels ab Mose als Folge von Treue bzw. Untreue gegenüber dem Gesetz Gottes (Tora). DtrG verarbeitet allerdings ältere Quellen, u. a. wahrscheinlich eine sog. „Aufstiegsgeschichte Davids“, eine Apologie Davids, und eine sog. „Thronfolgeerzählung“ über die Ereignisse um die Machtübernahme Salomos, des Sohnes und Nachfolgers Davids, und wurde später noch überarbeitet.<sup>3</sup> Das 1. Buch der Chronik ist in den wichtigsten Informationen über David von DtrG abhängig, schreibt manchmal sogar wörtlich ab. Die Psalmen galten lange als Werk Davids, enthalten aber nur in den Überschriften den einen oder anderen Bezug auf das Leben Davids, und höchstwahrscheinlich sind jedenfalls ein großer Teil der Psalmen nicht von ihm.<sup>4</sup>

c. Einen streng wissenschaftlichen Beweis für die Existenz Davids gibt es nicht. Die biblischen Texte über ihn können zwar nicht in erster Linie als historisch zuverlässige Tatsachenberichte verstanden werden und wollen es auch nicht sein. Die Verfasser oder Redaktoren verfolgen in der Regel ganz bestimmte politische oder theologische Motive. Es gibt aber sehr gute Gründe dafür, davon auszugehen, dass der Erzählung ein historischer Kern zugrunde liegt, der sich durch Textanalysen und andere historische Methoden teilweise erschließen lässt. Über Art und Umfang des Kerns herrscht in der Wissenschaft aber keine Einigkeit.

d. Ein Beispiel für die historische Frage nach Informationen über Davids Leben ist die Frage nach dem Realitätsgehalt der Erzählung vom Sieg des jungen David über den Philister Goliath im Zweikampf.

Die Erzählung vom Kampf Davids gegen Goliath im 17. Kapitel des ersten Samuelbuchs ist die bekannteste Heldengeschichte Davids und bringt Davids herausragende heroische Fähigkeiten, seinen Mut und seine Tapferkeit im Kampf für seine Gemeinschaft auf den Punkt. Sie ist zudem ein besonders deutliches Beispiel für einen „gewachsenen“ Text:

---

<sup>3</sup> McKenzie 2002, 34ff; vgl. Dietrich/Naumann 1995, 1-7; vgl. Stolz 1981, 17-21.

<sup>4</sup> McKenzie 2002, 45-53, Seybold 2003, 153ff.

Zahlreiche formale und inhaltliche Brüche, Ungereimtheiten und wiederholte Neueinsätze werden von den Bibelwissenschaftlern auf eine komplexe Entstehungsgeschichte zurückgeführt<sup>5</sup>: David wird in Kap. 16 und 17 gleich mehrmals als neuer Protagonist vorgestellt, in Kap. 16 wird er Musiktherapeut und Waffenträger Sauls, am Ende des 17. Kapitels scheint Saul ihn dagegen nicht einmal zu kennen und erkundigt sich bei seinen Leuten, wessen Sohn das denn ist. Obwohl Waffenträger Sauls kommt David nur deshalb zum Ort des Kampfes, weil er seinen großen Brüdern die Jause bringt. Er tötet Goliath gleich zwei Mal (einmal mit der Schleuder, das andere Mal durch Enthauptung). An einer anderen Stelle in den Samuelbüchern wird kurz berichtet, dass Goliath aus Gat von einem gewissen Elhanan, einem der Helden Davids, getötet worden ist.<sup>6</sup> Die Rüstung Goliaths hat mit der Rüstung der Philister zu dieser Zeit eigentlich kaum etwas zu tun<sup>7</sup>, einige griechische Versionen der Erzählung unterscheiden sich beträchtlich von der hebräischen usf. Es mag sein, dass David einmal einen berühmten Philister erschlagen hat, aber der hieß dann wahrscheinlich nicht Goliath, und auch das ist historisch nicht sicher. Jedenfalls dürften in der vorliegenden Erzählung zwei ältere Geschichten miteinander verbunden (deshalb die Dopplungen und Widersprüche) und mehrfach überarbeitet worden sein.<sup>8</sup> Über der zunächst legendenhaften und später politisch-theologischen Gestaltung der Erzählung ist der historische Kern nicht mehr zuverlässig auszumachen.

## 2. David ist viele Helden

In den biblischen Erzählungen vereinigt David zahlreiche Helden-Typen in seiner Person, er ist gewissermaßen ‚mehrere Helden zugleich‘.

### *Literarischer Held*

David ist eine der zentralen Figuren der hebräischen Bibel. Man könnte ihn vielleicht als den alttestamentlichen Superstar bezeichnen. Von ihm wird erzählt, dass er zwischen der Zeit des alten, vorstaatlichen Israel und dem Königtum steht, er habe die israelischen Stämme zu staatlicher Einheit geführt (gleichsam ein Staatsgründer) und dem Land die größte Ausdehnung seiner Geschichte verschafft. Seine und seines Nachfolgers Salomos Zeit gilt als eine Art goldenes Zeitalter Israels. Er wurde zum Vorbild der späteren Könige, und nach einer von mehreren Traditionen soll einer seiner Nachkommen

---

<sup>5</sup> Nitsche 1998, 54-59 gibt einen Überblick über verschiedene Erklärungsmodelle; im Anschluss folgt sein ausführlich seine eigene Position: 60ff.

<sup>6</sup> 2 Sam 21, 19.

<sup>7</sup> Vgl. McKenzie 2002, 87f.

<sup>8</sup> Sehr ausführlich dazu Nitsche 1998, 60-101; vgl. Dietrich 2002, 58-73, Stolz 1981, 114-121.

der Messias („der Gesalbte“) sein, den Gott am Ende der Zeiten schicken wird.

Welchen Heldenbildern entspricht nun diese literarische Figur im Einzelnen?

#### *a. Unbekümmerter Naturbursch*

David tritt als der jugendliche Naive auf, unbekümmert und unbelastet von Zweifel und Zögern. Er denkt sich nichts dabei, sich mit dem gefährlichsten Soldaten der Philister anzulegen, während die gestandenen israelischen Krieger vor Angst zittern. Als Hirte reißt er nach eigenen Angaben notfalls ein Schaf einem Löwen oder Bären aus dem Maul.

#### *b. Unterschätzter Underdog*

David ist der jüngste von 7 (oder 6) Brüdern, der – zunächst als Hirte für die Beaufsichtigung des Kleinviehs zuständig – von den älteren von oben herab behandelt wird und ihnen dann zeigt, was er draufhat. Er ist wie der jüngste Sohn in Märchen oder Sagen, der zur Überraschung aller eine Aufgabe meistert, an der die anderen scheitern, vielleicht ein Ungeheuer besiegt und dafür als Lohn die Königstochter und manchmal das (halbe) Königreich dazu bekommt. Auch der junge David bekommt für seinen Sieg über den riesenhaften Feind die Königstochter versprochen. Als aus der Hochzeit doch nichts wird, heiratet er schließlich deren Schwester.<sup>9</sup> Nach dem Tod Sauls bekommt er auch das (hier allerdings nicht versprochene) Reich des Königs. Noch heute bezieht man sich nicht selten auf diese biblische Geschichte, wenn ein unterlegener Sportler oder eine unterlegene Kriegspartei den übermächtigen Gegner besiegt<sup>10</sup>.

#### *c. Everybody's darling*

Besonders nach der Goliat-Episode erscheint David als der Liebling aller: Das Volk und die Diener des Königs lieben ihn<sup>11</sup>, er gewinnt das Herz der Königstochter Michal<sup>12</sup> und des Thronfolgers.<sup>13</sup> Aber vor allen ist es der Gott

---

<sup>9</sup> 1 Samuel 18.

<sup>10</sup> Ein Beispiel für eine aktuelle politische Bezugnahme auf die Geschichte von David und Goliath ist der Israel-Palästina-Konflikt. In den 2-3 Jahrzehnten unmittelbar nach der Staatsgründung stand Israel (als David) einer Koalition arabischer Staaten (Goliath) gegenüber, später zogen sich diese Staaten mehr oder weniger aus dem Konflikt zurück bzw. schlossen Frieden mit Israel, übrig blieb der Konflikt zwischen Palästinensern (die nun für die Öffentlichkeit die Rolle des David einnahmen) und dem hochgerüsteten, den Palästinensern militärisch weit überlegenen israelischen Staat, der noch dazu z. T. Besatzungsmacht war. Mit der Änderung des David-Goliath-Musters änderte sich auch die Parteinahme einer breiten internationalen Öffentlichkeit, die dazu tendiert, den Schwachen moralisch zu unterstützen.

<sup>11</sup> 1 Samuel 18,5.16.

<sup>12</sup> 1 Samuel 18, 20.

Jahwe, der David ins Herz geschlossen zu haben scheint und ihm seinen unwiderstehlichen Aufstieg ermöglicht: „David hatte Erfolg, wohin ihn auch sein Weg führte, und der Herr war mit ihm“.<sup>14</sup>

#### *d. Kriegsheld*

David wird bereits vor der Goliath-Episode als guter Krieger geschildert<sup>15</sup>, nach dem Sieg über Goliath gelingt ihm militärisch offenbar fast alles. Sein Aufstieg ist sicher vor allem seinen außerordentlichen militärischen Fähigkeiten zu verdanken. Saul wird sein Untergebener als Soldat und später als Befehlshaber seiner Soldaten wegen seines Erfolges unheimlich, als er hört, dass die Leute sagen: „Saul hat Tausend erschlagen, David aber Zehntausend“.<sup>16</sup> Später erringt David politischen Einfluss als Führer einer Schar von Banditen und als Söldner der Philister.<sup>17</sup> Auch als König Judas und dann Israels gewinnt er weiter: Er expandiert nach außen und kann Aufstände im Inneren militärisch niederringen, wenn er auch zusehends den eigentlichen Kampfhandlungen fernbleibt (wegen Müdigkeit bzw. Gefahr).<sup>18</sup>

#### *e. Politischer Shootingstar*

David gelang der biblischen Erzählung nach zunächst ein rascher und steiler Aufstieg im Militär König Sauls. Saul schien bald erkannt zu haben, dass dieser Aufstieg kein bloß militärischer war, sondern David ihm auch politisch gefährlich zu werden begann.<sup>19</sup> Im weiteren Verlauf des Aufstiegs Davids war es neben seinen militärischen Führungsqualitäten aber vor allem politisches Geschick (Sammlung von Outlaws, zeitweilige Annäherung an die Philister, geschickte Heiratspolitik, Integrationsbemühungen zwischen Nord- und Südreich, Vereinbarungen mit Nachbarvölkern, Ausbau von Jerusalem zur Hauptstadt), die ihn an die Spitze des vereinigten Königreichs Israel-Juda gleichsam katapultieren und dort auch halten. Zahlreiche Morde an politischen Nebenbuhlern zur richtigen Zeit kamen David dabei zupass, auch wenn er mit ihnen nichts zu tun gehabt haben sollte. David profitierte allerdings vor allem von einem kurzen machtpolitischen Vakuum in Syrien/Palästina: Ägypten und Assur waren mit eigenen Problemen beschäftigt.

Ein besonderer Aspekt des politischen Moments des davidischen Heldenbilds ist die Rede vom Hirten<sup>20</sup>: An einigen wenigen (aber bekannten)

---

<sup>13</sup> 1 Samuel 18, 1.

<sup>14</sup> 1 Samuel 18, 14.

<sup>15</sup> 1 Samuel 16, 18.

<sup>16</sup> 1 Samuel 18, 7.

<sup>17</sup> 1 Samuel 27-29.

<sup>18</sup> Vgl. 2 Samuel 11; 21, 15-17.

<sup>19</sup> Siehe z. B. 1 Samuel 18, 9.15.28f.

<sup>20</sup> Zur Bedeutung des Bildes von David als Hirten vgl. z. B. Hunziker-Rodewald 2003, 165ff. und

Stellen wird auf die Hirrentätigkeit des jungen David Bezug genommen. Möglicherweise hat er als Sohn eines reichen Betlehemiters tatsächlich die Schafe seines Vaters gehütet.<sup>21</sup> Viel wichtiger ist aber die symbolische Bedeutung des Bildes: David ist auserwählt, Hirte des Volkes Israel zu werden.

#### *f. Magischer Musiker*

Als Saul von einem bösen Geist besessen war, konnte David ihn durch seinen Gesang aufheitern.<sup>22</sup> David diente dem König also nicht zur Unterhaltung (das verbinden wir zumeist mit Musik), sondern als (magischer) Therapeut<sup>23</sup>. Später wurde der für einen Kriegshelden heute eher unübliche musische Aspekt noch weiter ausgebaut, als man David quasi zum musikalischen Klassiker erklärte und ihn auch für den Verfasser, Komponisten und ersten Sänger der Psalmen hielt, des wichtigsten Lieder- und Gebetsbuchs der Israeliten (und der Juden und Christen).

Heute gehen die meisten Bibelwissenschaftler davon aus, dass das für die Gesamtheit der Psalmen jedenfalls nicht zutrifft, viele Texte lassen Merkmale späterer Zeit erkennen.<sup>24</sup> Die Verfassung einzelner Psalmen und Lieder des jüdisch-christlichen Bibel durch David ist immerhin möglich.

#### *g. Robin Hood (Outlaw mit dem Herz am rechten Fleck)*

Ein weiterer nicht unproblematischer, aber für Davids Karriere sehr wichtiger Aspekt seines Heldentums ist seine Periode als Führer einer Bande von Gesetzlosen – in heutiger völkerrechtlicher Terminologie vielleicht Freischärler oder Söldner (je nach ihrer aktuellen Betätigung) –, mit denen er sich dann eine Zeit lang unter die Oberhoheit der Philister, also ausgerechnet der Erzfeinde seines zukünftigen Königreichs, stellte.

Der biblische Text sieht den Freischärler bzw. Söldner David in Auseinandersetzung mit dem wütenden Rivalen Saul, die David eigentlich gar nicht will, weiters als Gegner besonders böser Menschen wie Nabal und heimlichen Israel-Sympathisanten. Dass er und seine Männer dabei vor allem mit Schutzgelderpressung und sehr blutigen Raubzügen gegen nichtisraelische Siedlungen ihren Lebensunterhalt verdienten, ist freilich auch noch hinreichend sichtbar: „David verheerte das Land und ließ weder Männer noch Frauen am Leben“.<sup>25</sup>

---

McKenzie 2002, 59-62.

<sup>21</sup> McKenzie 2002, 62.

<sup>22</sup> 1 Samuel 16, 14-23.

<sup>23</sup> Vgl. McKenzie 2002, 68f.

<sup>24</sup> McKenzie 2002, 47-53; Seybold 2003, 53ff.

<sup>25</sup> 1 Samuel 27,9a.

#### *h. Odysseus*

Mit dem „listenreichen“ griechischen Helden hat David die Fähigkeit und Bereitschaft gemeinsam, Täuschung und List sehr gekonnt als militärisches und politisches Mittel einzusetzen. Einer seiner wichtigsten und auch gewagtesten Täuschungen bestand darin, dass er seine Schutzherrn, die Philister, an der Nase herumführt, indem er vortäuscht, Raubzüge in israelischem Territorium durchzuführen, tatsächlich aber Raubzüge gegen andere Völker unternimmt.

#### *i. Don Juan*

David wird als schöner Mann geschildert<sup>26</sup>, er war allseits beliebt und hatte offenbar Charme.

Damit könnte zusammenhängen, dass an Davids Aufstieg nach biblischem Zeugnis Frauen nicht unwesentlich beteiligt waren. David bekommt (nach einem ersten ergebnislosen Anlauf mit der Schwester) die Königstochter Michal zur Frau, weil diese Interesse an David anmeldet und der König daraufhin eine Aufgabe für David festsetzt, die dieser wider Erwarten besteht.<sup>27</sup> Durch diese Heirat wird David in die Königsfamilie aufgenommen und zum möglichen Thronanwärter. Auch die zweite wichtige politische Heirat scheint auf Initiative der Frau eingeleitet worden zu sein: Abigail nimmt Verhandlungen mit dem Schutzgelderpresser David auf und verhindert tatsächlich, dass er sich an ihrem Mann und seinem ganzen Besitz ergreift. Als ihr Mann – ein einflussreicher Kalebiter in Juda – stirbt, heiratet sie David.<sup>28</sup> Ihr Reichtum und der Einfluss ihres Clans haben seinem Aufstieg zum jüdischen König wohl kaum geschadet.<sup>29</sup>

Als König unterhält David einen Harem, viele Heiraten waren politisch motiviert und halfen, Verbindungen und Verträge zu Vasallen oder benachbarten Fürsten zu festigen.

Dass er in erotischen Belangen auch vor einem schweren Verbrechen nicht zurückschreckte, zeigt seine Affäre mit der verheirateten Batseba, für die er ihren Mann durch befohlenen Einsatz an vorderster Front indirekt töten ließ.<sup>30</sup>

#### *j. guter König*

David werden jene Qualitäten zugeschrieben, die altorientalische Könige idealerweise haben sollten: Er ist schön („rötlich“), stark, kriegserfahren, mutig und tapfer, beharrlich, schlagfertig und listig und vor allem siegreich im

---

<sup>26</sup> 1 Samuel 16,12; 17,42.

<sup>27</sup> 1 Samuel 18, 20-27.

<sup>28</sup> 1 Samuel 25.

<sup>29</sup> So etwa McKenzie 2002, 117f.

<sup>30</sup> 2 Samuel 11.

Kampf. Als „Idealist“ handelt er im Interesse und zum Schutz seines Volkes bzw. des Gemeinwohls. Er ist zornig, wo es nötig ist, zeigt aber auch ein großes Maß an Milde gegenüber unbotmäßigen Untertanen (z. B. putschenden Söhnen). Er ist treu dem Gott der Gemeinschaft/ des Reiches (=Jahwe) gegenüber. Er fördert Recht und Gerechtigkeit für alle und garantiert eine stabile Ordnung.

#### *k. moralischer Held*

Helden sind nicht kleinmütig auf ihren eigenen Vorteil bedacht, sondern handeln – idealistisch, würden wir sagen – in ihrer Verantwortung für ihre Gruppe, die Gemeinschaft, einen Führer, dem sie sich verbunden fühlen. Der biblische Text sucht das an vielen Stellen aufzuzeigen: Es ist nicht Machtstreben, das David zur Königswürde drängen lässt, sondern er wurde für diesen Dienst an den Menschen (als Menschen-Hirte!) von Gott vorgesehen. Mit großem Einfallsreichtum versucht der Text die moralischen Motive Davids auch dort aufzuzeigen, wo die Ereignisse gegen ihn sprechen könnten: So kämpft er gegen Goliath nicht, weil er sich bei Saul verdient machen will, sondern weil dieser Jahwe beleidigt hat. Er will Saul nicht verdrängen oder töten, die Feindschaft wird ihm vom rasenden Saul aufgezwungen. Sogar dann noch, wenn er sich über alle menschliche Moral und göttlichen Willen hinwegsetzt und einen Nebenbuhler in den Tod schickt, hat er als König die Größe, seinen Fehler einzusehen und jenen, der ihn darauf aufmerksam macht, nicht umzubringen. David vereint die beiden moralisch-heroischen Konzepte a) des treuen Gefolgsmanns (z. T. Sauls und vor allem Jahwes) und b) des eigenverantwortlichen und im Sinn der ihm Anvertrauten handelnden Führungspersönlichkeit in sich.

#### *l. religiöses Vorbild*

Höhepunkt und Grund des davidischen Heldentums ist seine Verbindung mit Gott: Jahwe ist mit ihm, und deshalb gelingt ihm alles, im Vertrauen auf ihn wagt er sich an Aufgaben, die eigentlich nicht zu schaffen sind: Goliath besiegen, König werden, König bleiben, Nord- und Südisrael politisch unter einen Hut bringen, die Nachbarvölker befrieden.

David wurde von Gott zum Helden- und Königtum berufen: So lässt Jahwe David an einer Stelle zusammenfassend ausrichten: „Ich habe dich von der Weide und von der Herde weggeholt, damit du Fürst über mein Volk Israel wirst, und ich bin überall mit dir gewesen, wohin du auch gegangen bist. Ich habe alle deine Feinde vor deinen Augen vernichtet und ich will dir einen großen Namen machen, der dem Namen der Großen auf der Erde gleich ist.“<sup>31</sup> Im Gegenzug vertraut David auf Gottes Macht und erfüllt die Befehle Jahwes, hört auf seine Weisungen.

---

<sup>31</sup> 2 Samuel 7, 8f.

Später wird die religiöse Dimension des Davidbilds zunehmend idealisiert: David erscheint als der ideale Beter – als der Verfasser der Psalmen – und was viel bedeutender ist: Er gilt der späteren Zeit als der ideale König, der noch mit Gott war und seine Gebote hielt, während viele spätere Könige von Jahwe abfielen und damit eine geschichtliche Dynamik in Gang brachten, die in den Fall der beiden Königreiche und das sog. „babylonische Exil“ als finale Bestrafung für den Abfall von Jahwes Gesetz mündete.

### *m. Held mit Herz*

David ist kein souveräner, über menschlichen Gefühlen stehender Superheld. In Antike und Mittelalter durften Männer und in besonderer Weise auch männliche Kriegshelden und Könige weinen, Trauer, Zorn und ekstatische Freude fühlen und das auch offen und sehr ausdrucksvoll zeigen. David küsst seinen Freund Jonatan, weint beim Treffen mit ihm, hört gar nicht auf zu weinen.<sup>32</sup> Als sein Vorgänger Saul und dessen Sohn Jonatan sterben, der starke Mann Israels Abner, Sauls Heerführer, und seine eigenen Söhne getötet werden, zeigt er seine Trauer offen und exzessiv durch Weinen, Klagen und Fasten. Manchmal verliert er sich so in der Trauer, dass er von seinem höchsten Gefolgsmann erst wieder zur (Staats-)Vernunft gerufen werden muss. Gegenüber den Verbrechen seiner Söhne zeigt er sich milde, von schönen Frauen lässt er sich offensichtlich leicht beeindrucken, wie v.a. die Episoden mit Abigail und Batseba zeigen. David singt poetische Lieder und tanzt, hüpf sogar bei der Überführung der Lade nach Jerusalem selbst mit ganzer Hingabe, wobei er sich die Verachtung seiner Frau Michal zuzieht<sup>33</sup>. Als sich abzeichnet, dass Jahwe zur Strafe das erste Kind seiner Affäre mit Batseba sterben lassen wird, fastet der König, legt sich auf den Boden und weint.<sup>34</sup>

Übrigens gilt das sogar in verstärktem Ausmaß und in eher negativ gefärbter Hinsicht für Saul, den anderen königlichen Kriegshelden der Frühzeit Israels, der im Alter immer für emotionale Exzesse gut ist: Er wird fast wahnsinnig vor Eifersucht auf David, den er für seinen kommenden Rivalen hält, weint hingegen laut, als ihn David verschont.<sup>35</sup> Bei der Verfolgung Davids gerät der alternde König in prophetische Verzückung wie Samuel und die anderen Propheten.<sup>36</sup> Saul scheint zunehmend in Depressionen verfallen zu sein oder eine andere Geisteskrankheit gehabt/bekommen zu haben („böser Geist“)<sup>37</sup>,

---

<sup>32</sup> 1 Samuel 20, 41.

<sup>33</sup> 2 Samuel 6, 5.14.16.

<sup>34</sup> 2 Samuel 12, 22.

<sup>35</sup> 1 Samuel 24, 17.

<sup>36</sup> 1 Samuel 19, 23-24.

<sup>37</sup> 1 Samuel 16, 14.

ein Umstand von großer Bedeutung, weil das zum Anlass für Davids Aufnahme in den Hofstaat Sauls wurde.

### 3. Schatten auf einen Helden

#### 3.1. *Der moralisch zweifelhafte Held*

Die biblischen Texte verschweigen mögliche in moralischer Hinsicht negative Züge Davids keineswegs. Sie lassen durchaus durchblicken, dass David skrupellos, intrigant, karriereorientiert, machtbewusst und auch in kriegsethischen Fragen nicht gerade zimperlich gewesen ist oder gewesen sein könnte. Seine aggressive Außenpolitik wird sogar an einigen Stellen offen verurteilt oder zumindest problematisiert<sup>38</sup>. David tötet Kriegsgefangene<sup>39</sup>, metzelt die Bevölkerung ganzer Städte nieder, damit sein politisches Doppelspiel von den Philistern nicht erkannt wird<sup>40</sup>, Beschuldigungen von politischen Morden stehen im Raum, auch wenn der Text sie nach Möglichkeit zu entkräften versucht. David erscheint manchmal seinen sexuellen Trieben ausgeliefert und zeigt Schwächen gegenüber seinen Söhnen. Sein Abgang von der politischen Bühne ist nicht gerade als Ruhmesblatt zu bezeichnen.

*3.2. Die Erfolge Davids waren nur Teilerfolge und wurden möglicherweise auf moralisch zweifelhafte Weise errungen.<sup>41</sup>*

#### 3.2.1. *Seine Erfolge<sup>42</sup>*

*a. David ist der legitime, allseits beliebte Herrscher Israels und Judas.*

Der biblische Text betont, dass David von Gott auserwählt, vom Propheten Samuel zum König gesalbt und dann rechtmäßig zum König von Juda und Israel aufgestiegen ist. Dieser Aufstieg ist aus Sicht der biblischen Bücher nicht auf übermäßigen Ehrgeiz Davids und keinesfalls auf gezielte Ermordung von Rivalen zurückzuführen, sondern hängt vor allem damit zusammen, dass Gott mit David ist und ihn zum Hirten für sein Volk erwählt hat. Durch seine Taten und wohl auch durch seine persönliche Ausstrahlung macht sich David schon vor seiner Herrschaft beim ganzen Volk beliebt. Dietrich spricht von „unwiderstehlichem Charme und Charisma“.<sup>43</sup> Die Männer Judas bzw. später die Ältesten Israels salben ihn (mehr oder weniger freiwillig) zum König.

---

<sup>38</sup> Vgl. z. B. 1 Chronik 22, 8f.

<sup>39</sup> 2 Samuel 8, 2.

<sup>40</sup> 1 Samuel 27, 11.

<sup>41</sup> Dietrich 2002, 17-29.

<sup>42</sup> Vgl. zum Folgenden Dietrich 2002, 17ff.

<sup>43</sup> Dietrich 2003, 13.

### *b. Erfolgreiche Innenpolitik*

David gelingt es, seine Herrschaft zu festigen, das erbliche Königtum in Israel als feste Größe für die nächsten Jahrhunderte zu etablieren und eine gemeinsame Identität für Israel und Juda (Nord + Süd) zu schaffen. Geschichte wählt er das neutrale jebusitische Jerusalem zur Hauptstadt für das Gesamtreich und sorgt für Recht und gerechte Ordnung.

### *c. Erfolgreiche Außenpolitik*

Durch militärische Operationen, Verträge und Heiraten vermochte es David, seinen Machtbereich immer weiter auszudehnen, auch über das Gebiet Israels hinaus. Viele Nachbarvölker gerieten ihm gegenüber in Abhängigkeit oder wurden in das Reich eingegliedert, Großmächte traten gegen David nicht auf den Plan.

Weitere, oben bereits näher ausgeführte Aspekte des Erfolges Davids waren d) sein Erfolg bei schönen, bedeutenden Frauen und e) die besondere Förderung durch den Gott Jahwe.

*3.2.2. Alle diese Erfolge Davids sind nach gründlicher Lektüre der biblischen Texte möglicherweise in bedeutendem Maße zu relativieren:*

#### *Ad a. David als legitimer, allseits beliebter Herrscher*

David begegnet seit den Anfängen seiner politischen Karriere Widerstand und Feindschaft (wie das bei so einem Aufstieg auch kaum anders zu erwarten ist). Als König sieht er sich wiederholt mit Aufständen gegen seine Herrschaft konfrontiert, die teilweise von der Bevölkerung massiv unterstützt werden: So sichert sich sein Sohn Absalom die Unterstützung vieler Menschen aus dem Volk offenbar mit dem Versprechen, er werde gerechter und volksnäher sein als sein Vater.<sup>44</sup> David kann den Aufstand ‚der Israeliten‘ (!) dann v. a. mithilfe seiner persönlichen Gefolgsleute (z. T. Söldner) niederschlagen.

Die Bedenken gegen die Legitimität davidischer Herrschaft waren offenbar so verbreitet, dass sie auch im biblischen Text leicht aufzufinden sind: Die entsprechenden Stellen sind sorgfältig darum bemüht, David gegen bestimmte Vorwürfe in Schutz zu nehmen, ohne diese Vorwürfe klar auszusprechen. Beispiele für Vorwürfe und Gegendarstellungen sind unter anderem<sup>45</sup>:

---

<sup>44</sup> 2 Samuel 15, 3-4; in 2 Samuel 15,13 fasst David die Lage prägnant folgendermaßen zusammen: „Das Herz der Israeliten hat sich Abschalom zugewandt!“

<sup>45</sup> Zu diesem Schema siehe McKenzie 2002, 41ff.

| <i>Vorwurf im Hintergrund</i>   | <i>Gegendarstellung des biblischen Textes</i>   |
|---|---|
| David wollte König werden statt Saul und hat Sauls Niedergang aktiv betrieben.            | Saul selbst holte David an seinen Hof (als Musiker bzw. als Goliathbezwinger) und verheiratete ihn mit seiner eigenen Tochter.  |
| David desertierte von Sauls Armee.  | David wird von Saul, der vor Eifersucht auf den erfolgreichen David fast verrückt wird und in ihm einen (zukünftigen) Rivalen sieht, zweimal fast ermordet und flieht mithilfe von Sauls Tochter Michal vor Saul, der ihn dann auch mit großen Truppenverbänden verfolgen lässt.  |
| David war ein Gesetzloser, ein Anführer einer Bande von Räubern und Schutzgelderpressern. | David wurde auf der Flucht vor der Ungerechtigkeit des Königs ohne seine Schuld zum Gesetzlosen, seine Bandenaktivitäten sind aus der Not der Situation zu erklären.  |
| David war Söldner der Philister.  | David fand bei den Philistern Schutz vor den Nachstellungen Sauls. Zudem blieb David auch als Söldner der Philister im Kern Israelit. Er setzt sich für die Sache der Israeliten ein. Dass er auch auf israelischem Boden Raubzüge durchführt, stimmt nicht. Das täuscht er nur den Philistern vor, damit er ihr Vertrauen gewinnt. |
| David ermordet Nabal und heiratet dessen schöne und kluge Frau Abigail.                   | Nabal war dumm und böse, sogar seine eigene Frau deutet das an. David will ihn zwar für seinen Widerstand bestrafen, das wird aber von Abigail verhindert. Jahwe selbst lässt Nabal sterben.  |
| David hat mit Sauls Tod zu tun.   | Das kann nicht sein, weil David Sauls Leben zweimal verschont, als er Gelegenheit gehabt hätte, Saul unauffällig aus dem Weg zu räumen. Die Mörder, die David die Nachricht vom Tod Sauls überbringen und auf Belohnung hoffen, lässt er hinrichten und trauert um Saul und dessen Sohn, seinen Freund Jonatan.                     |
| David ließ die Nachkommen Sauls und dessen mächtigen Heerführer Abner töten.              | David musste die Hinrichtung der Söhne Sauls zulassen, um Israel vor der Vergeltung einer Blutschuld durch Jahwe zu retten, die Saul sich und seiner Familie durch einen religiösen Sakrileg zugezogen hat. Einen Enkel Sauls lässt er am Leben. Nach dem Tod von Sauls Nachfolger Ischbaal sowie Abners trauert David sehr.        |
| David ließ eigene Söhne töten.  | David wollte den Tod seiner Söhne nicht, sie wurden ohne seine Zustimmung getötet, und David war darüber sehr zornig. Wenn man David in dieser Hinsicht etwas vorwerfen kann, dann eher, dass er seinen Söhnen gegenüber zu milde war.  |

Das Verbrechen, das der König an Urija, dem Ehemann seiner Geliebten und späteren Gattin Batseba, beging, passt nicht in dieses apologetische Schema. In diesem Fall wird David nicht in Schutz genommen.

#### *Ad b. Erfolgreiche Innenpolitik*

Wie anlässlich der Beliebtheits- und Legitimitätsproblematik bereits angedeutet, ist der Erfolg der innenpolitischen Aktivitäten durchaus ambivalent zu

sehen: Die Autorität des Königs wurde immer wieder in Frage gestellt, oftmals konnte sich David nur durch Rückgriff auf die militärische Macht seiner Söldner (darunter übrigens zahlreiche Philister!) durchsetzen. Besonders in Juda und im Stamm Benjamin, dem ja auch Saul entstammte, gab es offenbar hartnäckige Widerstandsnester.

Eine dauerhafte Einigung von Nord- und Südteil Israels gelang David nicht: Nicht lange nach dem Tod seines Nachfolgers Salomo trennten sich die Wege der beiden Reichsteile.<sup>46</sup>

Gegenüber seinem eigenen Heerführer Joab und dessen Brüdern habe David selbst als König zu wenig Macht besessen, um sie etwa für den Mord an Abner zu bestrafen.<sup>47</sup>

#### *Ad c. Erfolgreiche Außenpolitik*

Davids Außenpolitik war fraglos erfolgreich, die Erfolge wurden später allerdings übertrieben. Ein Großreich, das man mit den regionalen Großmächten Ägypten oder Assur vergleichen könnte, war Israel auch unter David nicht. Dass die Expansionsbestrebungen Davids so erfolgreich waren, lag nicht nur an seiner klugen Politik und seinem durchschlagkräftigen Heer, sondern vor allem daran, dass Palästina sowie das heutige Syrien zur fraglichen Zeit von den Eroberungsgelüsten dieser Großmächte verschont blieben.<sup>48</sup>

#### *Ad d. Erfolge bei Frauen*

Obwohl Frauen in Davids Leben offenbar immer wieder eine wichtige Rolle spielten und er wohl schon vor seiner Königsherrschaft mehrere Ehefrauen hatte, erfahren wir nicht allzu viel über Davids Verhältnis zu ihnen. Nirgendwo wird gesagt, dass David eine Frau liebt (umgekehrt schon: Michal<sup>49</sup>), auch sein Verhalten seinen Geliebten bzw. Frauen gegenüber bleibt in vielen Fällen ganz im Dunkeln. Sogar die bekannteste diesbezügliche Erzählung vom Ehebruch mit Batseba lässt offen, ob David verliebt war und Batseba heiraten wollte oder – was wahrscheinlicher ist – bloß von kurzlebiger sexueller Begierde erfasst war; ob er sich die Frau mit oder gegen ihren Willen geholt hat, ob er sie vergewaltigt oder ob Batseba eine Affäre mit dem König nicht als Aufstiegschance selbst ins Auge gefasst hat.<sup>50</sup>

In der Darstellung der Bibel war die emotional intensivste Beziehung Davids jedenfalls jene zu einem Mann: zu Jonatan, dem Sohn Sauls. Nach dessen

---

<sup>46</sup> 1 Könige 12, 1-19.

<sup>47</sup> Das räumt David selbst an einer Stelle ein: 2 Samuel 3, 39.

<sup>48</sup> Vgl. McKenzie 2002, 173f.

<sup>49</sup> 1 Könige 18, 20; vgl. Naumann 2003, 51ff.

<sup>50</sup> 2 Samuel 11-12; vgl. ausführlich Naumann 2003, 64-76.

Tod singt David über ihn: „Du warst mir sehr lieb. Wunderbarer war deine Liebe für mich als die Liebe der Frauen.“<sup>51</sup> Wie stark die erotische Komponente dieser Männerfreundschaft war, wenn es sie gab, und in welcher Form sie ausgelebt wurde, ist hingegen sehr umstritten. Der Text gibt zu wenige Anhaltspunkte, um homosexuelle Neigungen Davids im engeren Sinn belegen zu können.

Der biblische Text verschweigt auch das sexuelle Versagen Davids im Alter nicht: Als man dem König eine junge, hübsche und unberührte Frau als Bettgenossin verschafft und sich herausstellt, dass David nicht mehr mit ihr geschlechtlich verkehrt oder verkehren kann, nimmt das der Thronfolger Adonija zum Anlass, sich seinerseits zum König ausrufen zu lassen. Ein impotenter König hatte offenbar seine Autorität verloren.<sup>52</sup>

#### *Ad e. „Jahwe war mit ihm“*

Auch auf das über weite Strecken scheinbar ungetrübte Verhältnis Davids zu Gott lässt der biblische Text einzelne recht dunkle Schatten fallen:

- Durch den Ehebruch mit Batseba und den Auftragsmord an Urija hat sich David schwer gegen Jahwe versündigt und büßt dafür mit dem Tod seines Kindes.<sup>53</sup> Als David flehentlich für das Leben seines Kindes bittet, erhört Gott ihn nicht.

- Weil Jahwe David aus heiterem Himmel gegen das Volk aufreizt, lässt sich David zu einer Volkszählung hinreißen.<sup>54</sup> Sie wird vom Armeechef durchgeführt und steht wohl in Verbindung mit Rekrutierungsmaßnahmen<sup>55</sup>. Nach ihrer erfolgreichen Beendigung packt David das schlechte Gewissen, er bekennt Gott seine Schuld und bittet um Vergebung, woraufhin Gott zur Strafe eine Pest ins Land schickt, die 70000 Menschen das Leben kostet.<sup>56</sup>

- Jahwe nimmt Davids Angebot, für ihn einen Tempel zu bauen, nicht an. Erst sein Nachfolger (Salomo) solle das tun. Der Grund für die Verschiebung des Tempelbaus wird nicht wirklich klar, wahrscheinlich gab es Widerstand konservativer Kreise gegen diese massive kultische Veränderung, 1 Könige 5, 17 argumentiert damit, dass David durch seine Kriege so beschäftigt war, dass er sich dem nicht widmen konnte. Für das erste Buch der Chronik ist klar, dass Kriege führen und Tempelbau auch aus theologischen Gründen nicht zusammenpassen: David soll Gott kein Haus bauen, weil er viel Blut

---

<sup>51</sup> 2 Samuel 1, 26.

<sup>52</sup> 1 Könige 1, 1-5; vgl. McKenzie 2002, 211.

<sup>53</sup> 2 Samuel 12.

<sup>54</sup> 2 Samuel 24. Dass Gott (offensichtlich grundlos) David versucht, wird schon in alttestamentlicher Zeit als sehr rätselhaft empfunden worden sein. In 1 Chronik 21, 1 wird David nicht von Gott, sondern von Satan zur Volkszählung angestiftet. Vgl. dazu Dietrich 2003, 21 und 28 (Anm. 121).

<sup>55</sup> So z. B. McKenzie 2002, 168.

<sup>56</sup> 2 Samuel 24.

vergossen hat. Erst der Friedensherrscher Salomo wird dafür für würdig befunden.<sup>57</sup>

#### **4. Ist David wenigstens in der Erzählung von seinem Sieg über Goliath ein moralisch vorbildlicher, tapferer und strahlender Kriegsheld?**

a. Der Kampf zwischen David und Goliath ist im Lauf der Geschichte geradezu zum Symbol für den Kampf eines weit unterlegenen Schwachen gegen einen übermächtigen Gegner geworden. Dabei liegt der Erfolg des Kleinen in seiner Furchtlosigkeit, seinem Mut und vor allem seiner Intelligenz, vielleicht ist auch Glück dabei.

David wird in der Erzählung tatsächlich als besonders mutig und furchtlos eingeschätzt. Dadurch beschämt er die israelitischen Krieger samt ihrem König. Er vollbringt eine militärische Glanzleistung, setzt seine Mittel (Beweglichkeit, Überraschung, weitreichende Waffe) äußerst effizient ein. Er strotzt vor Selbstvertrauen und Zorn über die Beleidigung Jahwes und seines Volkes, der Israeliten. Als einziger bringt er es übers Herz, auf Gott zu vertrauen und geht aus einer aussichtslosen militärischen Lage letztlich als Sieger hervor.

Aber war die Lage wirklich so aussichtslos?

b. Um diese Frage zu klären, sei zunächst auf einige Missverständnisse hingewiesen. Der Goliath der Erzählung ist zwar groß: Er misst 2, 90 Meter, nach einigen griechischen Handschriften und wahrscheinlich in der ursprünglichen Version aber nur zwei Meter. David selbst wird hier an keiner Stelle als klein geschildert, wohl aber als sehr jung. Deswegen wohl (und wegen seiner Schönheit und seiner rustikalen Bewaffnung: Stock) verspottet ihn Goliath.<sup>58</sup> Nach eigener Aussage war er als Hirt durchaus imstande, mit Löwen und Bären fertigzuwerden. Im vorhergehenden Kapitel wird er sogar als tapfer und als guter Krieger (!) vorgestellt.<sup>59</sup> Seine Steinschleuder ist wohl nicht in erster Linie als Kinderspielzeug zu sehen, sondern galt damals durchaus auch als ernstzunehmende militärische Waffe.<sup>60</sup> In Anbetracht der Effizienz der Waffen war David zwar leichter, aber offenbar besser bewaffnet. Überdies hatte David seinen Gott Jahwe auf seiner Seite, nach Ansicht der biblischen Autoren zweifellos ein nicht zu verachtender Vorteil. David war also zwar mutig, aber keinesfalls unrealistisch, ein Träumer oder einfach tollkühn.

---

<sup>57</sup> 1 Chronik 22, 8. Vgl. Dietrich 2003, 21.

<sup>58</sup> 1 Samuel 17, 42f.

<sup>59</sup> 1 Samuel 16, 18.

<sup>60</sup> Vgl. etwa McKenzie 2002, 91.

c. Der biblische Text vom Sieg über Goliath zeigt David nicht als naiven Idealisten, der sein Leben für die gute Sache hinzugeben bereit ist und dadurch zum Helden wird, sondern zugleich als klug und mutig: Er weiß, dass er nicht der Favorit der Gegner ist, aber er vermag auch diesen Umstand für sich auszunutzen. Er erkennt seine Vorteile und setzt sie rasch und effizient ein. Er riskiert viel, aber er weiß, dass dafür auch der Lohn groß sein wird. Er ist überzeugt, dass jetzt konzentriert gehandelt werden muss und auch erfolgreich gehandelt werden kann. Sein Heldentum besteht in einer Kombination von militärischem Können, Klugheit, Selbstsicherheit und Vertrauen – auf die eigenen Fähigkeiten und auf den Beistand des Gottes Jahwe. David ist kein abgehobener Alleskönner mit übernatürlichen Fähigkeiten, der in jedem Fall gewinnen wird, auch kein moralischer Held im modernen Sinn, der sich für das Gute entscheidet, obwohl er weiß, dass er deshalb wahrscheinlich sterben wird oder sein Lebensglück verspielt. Er ist nicht der Notwendigkeit des Schicksals, einer Bestimmung unterworfen (oft tragischer) Held wie Ödipus und zahlreiche antike Heroen, kein Held des Mythos, der Aug in Aug mit Göttern verkehrt oder sich mit ihnen misst, kein Urbild für einen Aspekt der Situation des Menschen, kein Ur-Symbol, als Person kein Teil des kollektiven Unterbewusstseins. Das ist bestenfalls die Konstellation seiner Auseinandersetzung mit Goliath geworden, mit Abstrichen vielleicht auch die Affäre mit Batseba, alles nur überformte und verselbständigte Teilaspekte der geschichtlichen Ereignisse um diesen konkreten Menschen David.

David wird als historische Persönlichkeit geschildert mit zahlreichen widersprüchlichen, aber meist durchaus verständlichen oder nachvollziehbaren Charakterzügen. Davids Heldentaten sind nicht tragisch, nicht in erster Linie allgemeingültig-paradigmatisch, auch nicht bloß moralisch-vorbildhaft. Sie verheißen ihm, dem konkreten Menschen, Glück und öffnen ihm und seinem Volk und allen, denen er später Vorbild und Identifikationsfigur wird, neue Lebensperspektiven: Herrschaft, Bedeutung, Sicherheit und weiterhin ein gutes Verhältnis zu Jahwe.

### **Literatur:**

*Dietrich, Walter:* König David – biblisches Bild eines Herrschers im altorientalischen Kontext, in: *Dietrich, Walter/ Herkommer, Hubert* (Hg.): König David – biblische Schlüsselfigur und europäische Leitgestalt, Freiburg – Stuttgart 2003, S. 3-31

*Dietrich, Walter:* Von David zu den Deuteronomisten. Studien zu den Geschichtsüberlieferungen des Alten Testaments, Stuttgart – Berlin – Köln 2002

*Dietrich, Walter/ Naumann, Thomas*: Die Samuelbücher, Darmstadt 1995  
Hunziker-Rodewald, Regine: David der Hirt. Vom „Aufstieg“ eines literarischen Topos, in: *Dietrich, Walter/ Herkommer, Hubert* (Hg.): König David – biblische Schlüsselfigur und europäische Leitgestalt, Freiburg – Stuttgart 2003, S. 165-177

*McKenzie, Steven L.*: König David. Eine Biographie, Berlin – New York 2002  
*Naumann, Thomas*: David und die Liebe, in: *Dietrich, Walter/ Herkommer, Hubert* (Hg.): König David – biblische Schlüsselfigur und europäische Leitgestalt, Freiburg – Stuttgart 2003, S. 51-83

*Nitsche, Stefan Ark*: David gegen Goliath. Die Geschichte der Geschichten einer Geschichte. Zur fächerübergreifenden Rezeption einer biblischen Story, Münster 1998

*Seybold, Klaus*: David als Psalmsänger in der Bibel. Entstehung einer Symbolfigur, in: *Dietrich, Walter/ Herkommer, Hubert* (Hg.): König David – biblische Schlüsselfigur und europäische Leitgestalt, Freiburg – Stuttgart 2003, S. 145-163

*Stolz, Fritz*: Das erste und zweite Buch Samuel, Zürich 1981

In ähnlicher Form abgedruckt in: *Heldentum gestern – heute – morgen* (Schriftenreihe der Heeresunteroffiziersakademie 9), Wien 2007, S. 71-87



## Spiritual Introduction at the AMI Conference in Kenya (2006)

Werner Freistetter



Bischofsvikar Dr. Werner Freistetter auf der AMI-Konferenz in Kenia mit Major Angela Munyao, der Verantwortlichen für die Organisation der Konferenz, Foto: AMI

1. This is a very special moment: AMI is for the first time holding a conference in Africa, here in Kenya. We can even call it a historical moment because it has a profound significance for our organization. We are deeply grateful to the Lord our God who certainly has guided us so we finally can be here, and we sincerely thank our hosts who have welcomed us with so much kindness and hospitality. So this moment is not only a historical one, but it has also a deep spiritual meaning for all of us. One of the main tasks of AMI is to bring soldiers together in an international catholic organization so that we can share different experiences, discuss common challenges and experience the fascinating reality of the Church, living in different peoples and nations, but united in faith and love by our Lord Jesus Christ. So this meeting here in Kenya is a very important step towards a more authentic realization of AMI's deepest spiritual and ecclesiastical aims.

2. The program of the coming days is certainly dense and demanding. But it will also be a time of great human and spiritual opportunity. We already have begun to know each other better, to talk to one another, to discover, yes, our different mentalities, ways of thinking and cultural patterns, but also a deep unity as brothers and sisters called to be one in Christ. And I can say with full confidence that we as guests have already received very much here in Kenya. We have had a first experience of the richness and diversity of your natural and cultural heritage, we were shown places and monuments remembering great moments of your history, but we were also invited to commemorate with you the terrible events that struck the people of Nairobi some years ago. All this has opened up our hearts and minds and enriched our souls. But one of the most impressive experiences has certainly been the Sunday Mass we were invited to celebrate together yesterday with His Excellency Bishop Alfred Rotich in the Resurrection Gardens, a moment of outstanding, intense and joyful celebration of our faith that has left everybody, I am sure, profoundly touched and spiritually strengthened.

Meetings like ours always provide great opportunities for a mutual human and spiritual enrichment. To this point I can only speak for myself, but after these few days here in Kenya I can already take with me three experiences as a lasting impression: Your way of joyful celebration of the faith, integrating mind and heart, body and soul; the great value of social relations and family ties, of sociability and solidarity in your society; and the profound and almost natural sense of religiosity, of openness to the mystery of God which is alive in your people. All this is important if we deal with values in general and with Christian values in particular. Values are not only an issue of the mind, but also of the heart. And we cannot formulate or define values by mere abstract reasoning, we must first have a real experience of values that guide and shape the life of our families, of our community and our culture, above all the values of love and kindness, of solidarity and mutual respect.

3. „Strengthening Christian Values within Armed Forces Worldwide“. This is the theme of our conference here in Kenya. This theme contains at the same time a challenge and a promise. It is a challenge because to promote Christian values worldwide is a demanding task. We are very often confronted with difficulties and obstacles of various kinds, due to cultural, social, ideological or political reasons. Often we are also confronted with outright enmity or silent indifference. But there is also a promise and a horizon of hope in our theme, not because we are perfect in our faith or in our human qualities, but because it is God Himself who will never abandon those who sincerely believe in Him. He will be close to all who try, with all their strength and acknowledging their weaknesses, to bear witness to the faith and to live according to the message

of Christ. This is our hope: That God will show us the right ways to reach out to the men and women serving as soldiers in our armies and to serve them as faithful witnesses of the Gospel.

“Christian Values”: This is a widely used concept, and often we simply presume that everybody has an idea what Christian values are, and we could indeed draw a list of Christian values as contained in the Holy Scriptures and reflected in our spiritual traditions or in theology. This is indeed a reflection we as AMI should undertake together, also because today the question of values is widely discussed as a very important issue, and wrong answers given to questions like “Are there common human values and how do they relate to cultural or religious differences?”, can sometimes produce serious, even tragic political and social consequences, as we all know. I think that we have to deal with such questions during the next days when we shall discuss the challenges of the family, of leadership or of secularization. In this speech I would like to offer you another approach, a more basic and spiritual one. I simply asked myself “Where do Christian values come from?”, “What is their origin?”, and I discovered the simple truth that all our Christian values have one source: God as He reveals Himself in Jesus Christ who invites us to live in a communion of love with Him and with our brothers and sisters. So these values are not mere concepts, but there is a relationship, a call, an invitation, an answer, a community of life. All this is centered around Jesus Christ. He calls us to follow Him, He invites us to live as children of God, through Him we reach out towards the coming Kingdom of Heavens.

4. Everyone of us has experienced, in his or her special way, this call and this invitation, and has encountered Jesus during the way of his or her personal life. It is this experience of relationship and community which is the very heart of our Christian existence, an experience offered to us again and again, in our prayers, in the Word of God, in the celebration of the sacraments, especially the Eucharist. This profound religious dimension should constantly animate our reflections and discussions, maybe in a more implicit way, but certainly as the spiritual background and as the animating centre of all our thoughts and activities. In this respect, it could even be helpful to take a look, from time to time, at the pictures on the walls of our room where we shall spend several days (the Samaritan Woman; the Discourse on the Mountain; Moses with the Ten Commandments and the Golden Calf; “God is Love”, the mystery of the Cross and the faithful who embrace the world). They show us how Jesus leads us, step by step, to a deeper understanding of the faith; they remind us of God’s Law of Life as opposed to greed, lust and love of power, symbolized by the Golden Calf; they show Christ, the

“New Moses”, teaching His “New Law”, the Beatitudes; finally, we are reminded of the fundamental truth, the central mystery of our faith: “God is Love”, and we shall love Him above everything and our brothers and sisters as ourselves.

5. As Christians, we live our lives out of this experience, guided by this great vision of the faith. As Christian soldiers we serve, animated by our faith, in our armies, committed to secure peace and security. We all know the tensions and challenges that characterize our service as Christians in the armed forces. But this is our special vocation: Christ has called us to be His faithful witnesses in our armies, in our communities and in our societies. So let me conclude with a quotation which, even if it does not explicitly mention soldiers, describes exactly the vocation of Christian soldiers in their specific environment. In his Post-Synodal Exhortation “Ecclesia in Africa” (1995), Pope John Paul II reminds us: “In the pluralistic societies of our day, it is especially due to the commitment of Catholics in public life that the Church can exercise a positive influence. Whether they be professionals or teachers, businessmen or civil servants, law enforcement agents or politicians, Catholics are expected to bear witness to goodness, truth, justice and love of God in their daily life. ‘The task of the faithful lay person ... is to be the salt of the earth and the light of the world, especially in those places where only a lay person is able to render the Church present’”.

A last thought: Kenya’s Coats of Arms bear the motto “Harambee”, and I have learned during the last days that this means “to pull together”. I think we could easily adopt this motto for the days to come, it would even be a good guideline for AMI, because only together, learning from one another and combining our forces, we have a chance to meet the manifold challenges of our days and to become, with God’s grace and with His help, salt and light for our brothers and sisters.

## Europe: A Culture of Peace and Solidarity (2006)

Werner Freistetter

I would like to start with a personal experience. I often have to deal with young soldiers during courses about ethical and moral issues of military life or of peace and security today. One of the basic questions the soldiers ask concerns the problem of defining the role and the identity of a soldier in a European army in our days. This may seem strange if one is not familiar with the profound structural, mental and human challenges armies are facing at present, but it can



serve as a good starting point for a more general reflection of my topic. Concerning armies in Europe today, we must bear in mind the enormous changes of the whole context of peace and security since 1989 and the consequences not only for the structure and the organization, but also for military strategies and the roles assigned to armed forces since then.

The concrete problem mentioned above is the following: Is Europe, for these young Austrian soldiers, a reality they can identify with? This is an important question, because we are moving more and more towards an intense cooperation between the armed forces of EU member states and an increasing integration of our nationally organized armies into a framework of a common security and defence policy. So the traditional approach, valid at least since the emergence of the modern nation state, that the soldier's identity derives essentially from his role to defend his home country, his nation, against an enemy attack, normally consisting of another organized army, does not provide satisfactory answers given the actual circumstances. It is easy to talk, as our political and military leaders often do, about common security strategies and the internationalization of the roles of armed forces, but soldiers always need something they can identify with, not only theoretically but also emotionally. So the question finally comes down to this: Is Europe a reality young soldiers can identify with on such a deep level of commitment that they are ready to put their lives at risk? For most of them, this is not the case, and their basic identity is still that of a soldier of the Austrian army who

happens to fulfil tasks and missions in a European or even in an international context and framework. Even if we concede that this idea does have a certain validity at present, this will not be the case in the times to come, and most soldiers are not really satisfied with this type of reasoning.

Armed forces, especially if there is a draft system in place, are in a certain way a mirror of society as a whole. So this experience, that for these young men and women “Europe” is more or less rather abstract notion, can easily be generalized. One of the main challenges of the process of European unification today is that many – certainly not all – European citizens are not really convinced of the achievements of the European Union, or they have doubts about the whole idea the EU stands for, or they are simply disoriented and annoyed because of the constant quarrels and sometimes even fundamental disagreements between European governments. Highly discussed deficiencies of the structure and the political culture of the EU, e.g. the lack of democratic participation or the impression to be confronted, as citizens, with a distant and self-serving bureaucratic machinery, add to a widespread uneasiness or sometimes even to an outright rejection of the whole project of European unity.

But there is another and much deeper root of this widely felt crisis of the European Union, and I mean by this the lack of a really inspiring and future-oriented political and moral vision of Europe, or at least the deficiency to convey this vision more convincingly to the European citizens. I remember very well the discussions in Austria, just before my country joined the EU in 1995. Many of our politicians spoke almost exclusively about economy, and especially of the economic advantages this step would provide for Austria. Of course, economy and related aspects have been and will be a very important dimension of European unity, but I personally regretted very much the widespread neglect of other considerations that would emphasize the deeper moral and human dimensions and their more profound meaning for the future of each citizen, for our countries and for Europe as a whole.

In times of crises, it is always good to go back to the fundamentals, to remember the roots and the original inspiration of our endeavours. This is the way proposed by a document published by the Commission of the Bishops’ Conferences of the European Community (COMECE) in May 2005, “The Evolution of the European Union and the Responsibility of Catholics”. This document starts with re-reading the famous Robert Schuman Declaration of 9 May 1950, with which this great statesman, at the time French Minister of Foreign Affairs, proposed to Germany and other interested states

the formation of the European Coal and Steel Community, with the explicit intent to serve the cause of peace by de-nationalizing these essential branches of the economies, especially important for armaments and armies, and integrating the attached national interests into a wider entity. The document of COMECE underlines the essential moral aim of this step which transcends mere economic and political considerations, calling it “an act of great spiritual dimension” (nr. 17), because it was based on an appeal for mutual forgiveness and reconciliation between France and Germany. The spiritual re-reading of this Declaration the Bishops undertake in their document, can provide an idea of the wide and deep horizon of the original inspiration of the project of European reunification.

The Declaration itself begins with words that, in all their simplicity, are still impressive and inspiring after more than 50 years: “World peace cannot be safeguarded without the making of creative efforts proportionate to the dangers which threaten it. The contribution which an organised and living Europe can bring to civilisation is indispensable to the maintenance of peaceful relations”. And with regard to the first steps to be made, the Declaration asserts: “Europe will not be made all at once. It will be built through concrete achievements which first create a de-facto solidarity. The coming together of the nations of Europe requires the elimination of the old-age opposition of France and Germany. Any action taken must in the first place concern these two countries.”

In their document, the Bishops point out several principles underlying this proposal, principles derived as conclusions drawn from European history (nr. 16):

- “Peace in Europe depends on the ability to surmount the inherited conflicts of many centuries and to find new ways of co-operating in the wake of reconciliation.”
- “The way towards peace would only be possible at the price of a co-operation which could never be forced but which depended on the voluntary participation of every one engaged in it.”
- “European unity would not be attained in one day or the next, but would be the result of a long historical process.”
- “European unity would be constructed with patience, not in the abstract, but through a certain number of clearly defined measures, both by solidarity in action and by continual sharing of responsibilities.”

So there is an often overlooked “prophetic scope”, as the bishops put it (nr. 17), of the Schuman Declaration. First, the declaration puts European unity

in the wider context of the maintenance of peace in the world. And secondly, there is an implicit, but intimate link between reconciliation, peace, liberty and solidarity contained in the document. Basically, despite of all the institutional considerations, the Declaration is an expression of a deep moral vision of European unity. With its appeal for forgiveness and reconciliation, it responded to the great desire for peace in Europe, after the unimaginable horrors and destructions of the Second World War. At the same time, it stated liberty and self-determination as basic principles of a future Europe, and it foresaw “a method of solidarity in the sharing of power”, beginning with solidarity by sharing material goods. The bishops conclude therefore: “It (the Schuman Declaration, WF) broke away from a form of politics which sought to achieve the maximum advantage in the short term from victory. These are, in our view, the reasons why the Schuman Declaration had the richness of a spiritual gesture. We can be inspired by it anew, as citizens and believers. An attentive study of this text can without doubt provide us with an important orientation for our current moral choices and political involvement.”

Looking back at this declaration, after more than 50 years, we can appreciate how much has been achieved for the peoples of Europe, in terms of peace and prosperity, in spite of all the difficulties and deficiencies of the existing institutions, the political disputes and the uncertainties about the future developments of the European Union. Nevertheless, demanding challenges are ahead, and one the biggest concerns for all who are interested in the project of European unity, consists in the gap between the developments on the institutional and political levels and the concrete lives and interests of many European citizens. And this is not only a question of failed public relations management, but I can see here a more profound contradiction: My impression is that the great challenges and aims of the European project are often formulated and carried out on the level of institutions and policies, more or less effectively, despite of all conflicting self-interests, but rather seldom they are the concern of the majority of European citizens. We live in a time of great historic challenges, but often we lack the moral force to meet them. Root causes for this can be the extreme individualism rampant in our societies, the experience of social fragmentation and isolation, disappointment and distrust in front of great projects and proclamations, the crisis of authentic human relations and values many people experience, sometimes even the lack of hope and the fear of the future.

All this very often results in a fear and inability of lasting moral and spiritual commitments. And here I can see one of the deepest causes for the crisis of the European project. Reconciliation, peace, liberty and solidarity are no

vague or mere emotional concepts, they rest instead on firm and lasting moral commitments to love, justice, respect of the other and a sense of authentic morality based on an informed conscience. A culture of peace and solidarity, contained in the guiding principles of the European Union, but not lived in the everyday life and in the moral commitments of the citizens, would be a dead letter. Here we have one of the most important points where the Church and all Christians are called to contribute effectively, out of our faith and the spiritual resources of our spiritual tradition, to a real and living culture of peace and solidarity in Europe.

And I would like to add a last point, coming back to my experience with our soldiers: Many of them returned home from international missions in the service of peace with a new motivation and a changed view on the questions of peace and solidarity. The concrete experience has enriched them personally, enlarged their horizons and in some way changed their mentality. The experience of a concrete service, of a concrete initiative of solidarity, can open hearts and minds, because this is the way we learn and develop our human capacities. And this is certainly in the line of the initiative and the Declaration of Robert Schuman: to promote a great vision with the help of a very concrete measure, a precious intuition also for our times, and for the way we can meet the manifold challenges for a new culture of peace and solidarity in Europe.

In ähnlicher Form abgedruckt in: Vizi, E. Sylvester/ Kucsera, Gergely T.: Europe in a World of Transformation, Hungarian Academy of Sciences, Budapest 2008, S. 125ff.



## Die Bedeutung der militärischen Berufsethik aus der Sicht der Katholischen Militärseelsorge (2006)

Werner Freistetter



Foto: Bundesheer

Aus christlicher Sicht kann und soll das Gewissen die oberste Instanz für alle moralisch relevanten Entscheidungen eines Menschen sein, unabhängig davon, ob es sich um private oder berufliche Angelegenheiten handelt. Alles, was dem Gewissen hilft, diese Aufgabe zu erfüllen, ist damit von zentraler Bedeutung für das private und berufliche Handeln des Soldaten: besonders die Bereitschaft, sich in seinem Handeln an gemeinsamen Werten zu orientieren, die mehr oder weniger bewusste Einübung entsprechender Haltungen (moralische Dimension) und die Fähigkeit, über das eigene Handeln sowie dessen rechtliche und moralische Legitimität nachzudenken (ethische Dimension). Für diese „Gewissensbildung“ ist jeder Einzelne selbst verantwortlich, und sie ist ihm sein ganzes Leben lang aufgegeben.

Natürlich darf die Gemeinschaft den Einzelnen dabei nicht allein lassen: Denn erstens profitiert die Gemeinschaft (im Fall des Soldaten besonders das Bundesheer, die militärische Einheit) von der moralisch-ethischen Integrität des Einzelnen: Eskalationen im Einsatz können durch sie verhindert werden, grundlegende soziale Regeln werden auch dann befolgt, wenn keine Sanktion droht. Kameraden, Vorgesetzte und Untergebene können sich aufeinander verlassen.

Zweitens wäre der Einzelne alleine mit der „Erzeugung“ und permanenten Kontrolle von Moral völlig überfordert. Moralische Überzeugungen werden von Eltern, von Vorbildern, von Gruppen, vom Staat (Gesetze) usw. übernommen und mehr oder (öfter) weniger bewusst sich zu eigen gemacht. Sie können sich aufgrund von neuen Erfahrungen, freien Entscheidungen oder Nachdenkprozessen („Ethik“ im weiteren Sinn) ändern, manche verlieren an Bedeutung, manche werden im Lauf des Lebens zu zentralen Orientierungspunkten. Im Zusammenhang mit anderen Entwicklungen (Kommunikationsmittel, Technisierung, Demokratisierung etc.) haben sich auch die Systeme der Moral- und Wertevermittlung in den letzten 50-100 Jahren gravierend verändert. Die Selbstverständlichkeit gemeinsamer Regeln und Konventionen ist zurückgegangen, der äußere Handlungsspielraum für das Individuum in westlichen Demokratien ist beträchtlich erweitert worden, Moral scheint einerseits viel stärker als früher eine Sache der freien (besser: beliebigen) Entscheidung des einzelnen zu sein, der sich bei der Suche nach Orientierung immer schwerer tut. Andererseits ist die Welt enger zusammengerückt, und es gab und gibt Versuche, einen Grundbestand von Werten für alle Menschen festzuschreiben: z. B. die Menschenrechte. Die Kirche sieht einer zunehmenden Fragmentierung und Relativierung moralischer Werte mit großer Sorge entgegen, sieht aber auch klar, dass die entscheidenden Entwicklungen, die zur heutigen Situation geführt haben, nicht einfach rückgängig gemacht werden können und durchaus auch Chancen eröffnen.

Für die berufsethische Bildung im Bundesheer bedeutet das:

- In erster Linie ist jeder einzelne Soldat für die Einübung moralischen Verhaltens und für lebenslange ethische Bildung selbst verantwortlich.
- In zweiter Linie tragen alle Angehörigen der Streitkräfte je nach ihrem Einfluss, ihrer Vorbildwirkung und ihrer Zuständigkeit Verantwortung für die Förderung moralischen Verhaltens und ethischer Bildung unter den Kameraden bzw. Untergebenen.
- Die vom Gesetzgeber vorgesehene curriculare Ethikausbildung kann Eigenverantwortung, Umfeld, moralische Prägungen und berufliche wie private Erfahrungen nicht außer Kraft setzen. Sie kann einerseits die Fähigkeit zu bewusster ethischer Reflexion des eigenen Verhaltens wie des Verhaltens anderer fördern, andererseits angesichts des verbreiteten Wertrelativismus einen Grundbestand von Normen und Werten herausarbeiten, die ein verantwortungsvolles Verhalten im Dienstbetrieb und im Einsatz ermöglichen. In diesem Zusammenhang sollen besonders die vielfachen Bezüge zu Menschenrechten und humanitärem Völkerrecht aufgezeigt werden.

- Damit diese Normen und Werte für das militärische Handeln der Soldaten Bedeutung gewinnen können, müssen sie in den Ethikunterricht einseitig begründet und damit für den Soldaten einseitig werden, andererseits muss der Bezug zum konkreten militärischen Kontext hergestellt werden: zum alltäglichen Dienstbetrieb wie zu möglichen Einsatzszenarien.

Der Begriff „militärische Berufsethik“ darf somit nicht im Sinn einer „Sonderethik“ für Soldaten im Dienst verstanden werden. In der militärischen Ethik werden lediglich jene ethischen Grundsätze, die für alle Menschen gelten, auf die besonderen Aufgaben dieser Berufsgruppe bezogen.

Deshalb kann nicht ein und dieselbe Handlung militäretisch gut und (allgemein-)ethisch böse sein oder umgekehrt, sondern was militäretisch gut ist, ist überhaupt gut. Voraussetzung ist natürlich, dass militärisches Handeln nicht generell als unmoralisch verurteilt wird. Christliche Ethik geht im Gegensatz dazu davon aus, dass Soldaten gerade durch ihre Fähigkeit und Bereitschaft zum legitimen und kontrollierten Einsatz militärischer Mittel einen wichtigen und unverzichtbaren Dienst für den Frieden auf der Welt leisten.

Aus christlicher Sicht ist das moralisch „Gute“ auch grundsätzlich vernünftig begründbar. Deshalb erschöpft sich Ethik nicht in der Beschreibung von Konstanten im moralischen Bewusstsein der Menschen oder der formalen Prozesse der Konsensfindung.

- Aktuelle Herausforderungen für eine militärische Berufsethik sind die Auseinandersetzung mit den veränderten Anforderungen an heutige Soldaten (bes. internationale Einsätze, Peacekeeping), mit neuen sicherheitspolitischen Bedrohungen (z. B. global operierender Terrorismus), mit der Vereinbarkeit von Familie und Beruf (Fernbeziehungen), der Umgang mit verschiedenen Kulturen und Religionen in den Einsatzgebieten, mit Angst, Verwundung, Tod und dem eigenem militärischen oder menschlichen Versagen.

- Ethische Bildung darf nicht als Mittel zu militärischem Erfolg funktionalisiert werden. Zwar sind Ethik und militärische Effizienz einander nicht entgegengesetzt, wie viele meinen. Im Gegenteil: Moralisch gefestigte Soldaten sind nicht selten verlässlicher, und ethisch umstrittene Einsätze haben in der Regel geringere Chancen auf langfristigen Erfolg. Sollte es aber zu einem Konflikt zwischen unmittelbarer militärischer Notwendigkeit und Gewissen kommen, so ist aus Sicht der christlichen Ethik in jedem Fall dem Gewissen zu folgen. Das Humanitäre Völkerrecht verbietet eine Reihe von Handlungen, die unabhängig von militärischen Erwägungen auf keinen Fall zu vollziehen sind. Dazu gehören Völkermord, Folter u. ä.

Fazit: Die Katholische Militärseelsorge sieht klar die Notwendigkeit, Soldaten in ihrer moralisch-ethischen Entwicklung auch durch Ethikaus- und -weiterbildung zu unterstützen. Wertrelativismus und Überforderung des Individuums bei der moralischen Lebensgestaltung, die anspruchsvollen und komplexen ethischen Probleme, denen Soldaten in ihrem Dienst begegnen können, und die gemeinsamen Interessen in der Sorge um den Frieden rechtfertigen es, dienst- und einsatzbezogene Ethikbildung von Seiten der Militärseelsorge mit allen zur Verfügung stehenden Mitteln zu unterstützen.

### **Der konkrete Beitrag der Katholischen Militärseelsorge in der berufsethischen Aus- und Weiterbildung**

Die Katholische Militärseelsorge in Österreich verfolgt in der Ethikaus- und Weiterbildung im Österreichischen Bundesheer zwei Anliegen:

- die Förderung grundlegender moralischer Werte, der Wissensbildung und der militäretischen Reflexion bei allen Soldaten sowie
- die Vermittlung und Weiterentwicklung einer spezifisch christlichen Ethik des Soldaten gemeinsam mit den katholischen Soldaten und allen Interessierten.

Deshalb wendet sie sich einerseits in Lebenskundlichen Unterrichten, Kaderunterrichten und eigenen Bildungsveranstaltungen schwerpunktmäßig militäretischen Themen zu und versteht sich als Ansprechpartner für Soldaten, die moralische Orientierung suchen – sei es für ihr Leben, sei es in besonders belastenden Situationen ihres militärischen Dienstes.

Andererseits arbeitet die Militärseelsorge auch in verschiedenen Bereichen der curricularen Ethikausbildung im ÖBH mit: bei der Entwicklung von Ethikcurricula, bei der Erstellung von Skripten und Lehrmaterialien und bei der unmittelbaren Unterrichtstätigkeit.

Der Österreichische Militärbischof hat das Institut für Religion und Frieden gegründet, das sich wissenschaftlich mit aktuellen Fragen militäretischer Ethik befasst und die Vermittlung ethischer Inhalte in Publikationen, Vortragsveranstaltungen und Unterrichten unterstützt. Internationale Veranstaltungen wie die jährliche Enquete des Instituts sollen den Austausch zu gemeinsamen militäretischen Problemstellungen über die staatlichen Grenzen hinweg fördern. Ein besonderer Schwerpunkt des Instituts liegt auf der Dokumentation der Positionen christlicher Kirchen zu Fragen von Frieden und Sicherheit, humanitärem Völkerrecht und internationalen Einsätzen.

# Terrorismus – theologische Aspekte (2007)

Christian Wagsonner



Pentagon, 14. 9. 2001, Foto: TSGT Cedric H. Rudisill, USAF

## 1. Vorbemerkungen zum Verhältnis von Religion und Terrorismus

Wenn in der Folge von Terrorismus die Rede ist, geht es um Terrorismus in einem modernen, engeren Sinn: politisch-weltanschaulich motivierte, nicht-staatliche, unterschiedslos gegen Zivilpersonen oder zivile Einrichtungen gerichtete Gewaltanwendung, deren Effizienz auf der Verbreitung von Furcht und Schrecken in einer breiten Öffentlichkeit beruht.

Ich werde mich in diesen Vorbemerkungen auf die Diskussion zweier nahe liegender Thesen zum Zusammenhang von Terrorismus im angezeigten Sinn und Religion beschränken:

*1.1. Einer verbreiteten Ansicht nach habe der sog. islamische Terrorismus auf jeden Fall religiöse Wurzeln.*

Dazu seien nur einige Punkte zur Klarstellung angerissen:

a. Religion ist nicht *einfachhin* die Ursache des so genannten *Islamischen Terrorismus*.

Der sogenannte islamische Terrorismus fußt auf einem ganzen Bündel von Ursachen: Der Israel-Palästina-Konflikt, wirtschaftliche Gründe, politische und soziale Auflösungsprozesse, Gefühle von Unterlegenheit, der Afghanistan-Konflikt und das Scheitern nationaler, panarabischer bzw. kommunistischer Projekte spielen dabei eine besondere Rolle. Religion ist in diesem Zusammenhang weniger Ursache, sondern gut funktionalisierbares Mittel; und zwar:

- zur Identifizierung gegen die Anderen;
- um die traditionell-religiösen Massen zu mobilisieren;
- zur moralisch-religiösen Legitimation der eigenen Interessen und
- als zusätzliches Sinnangebot für Selbstmordattentäter.

Terrorgruppen besitzen primär kein Interesse an religiösen Sachfragen, ihre Führer sind in der Regel keine Theologen. Selbstmordattentate sind auch nicht genuin islamische Tradition, wie oft unter Hinweis auf Bildern *himmlischer Belohnung* für islamische Krieger oder auf mittelalterliche Splittergruppen (vor allem die so genannten Assassinen) behauptet wird.<sup>1</sup> Selbstmord ist im Islam wie im Christentum grundsätzlich verboten.<sup>2</sup> Islamistische Selbstmordattentate haben – historisch gesehen – andere Wurzeln. Der Reigen der Selbstmordattentäter in Nahost wurde durch Japaner eröffnet (1972 in Tel Aviv), neben der japanischen Rote Armee Fraktion war eine kommunistische Palästinenserorganisation an der Planung beteiligt.<sup>3</sup>

b. Der *islamische Fundamentalismus* (besser: Islamismus), der meist den ideologischen Hintergrund für islamische Terrorgruppen bildet, ist eher ein Projekt zur Gesellschaftsreform als ein religiöses Projekt.

Der Islamismus will nicht den Islam reformieren, sondern die Gesellschaft auf ein *solides* (in diesem Fall: religiöses) *Fundament* gestellt sehen. Dem Islamismus geht es nicht in erster Linie um die Religion als solche, auch wenn Islamisten sich ernsthaft um sie bemühen und sie nicht in zynischer Weise zu missbrauchen trachten.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Im Zusammenhang einer Legitimation antikolonialer, revolutionärer oder terroristischer Gewalt mögen diese Sujets in der islamischen Welt durchaus eine Rolle gespielt haben bzw. spielen, die nicht überschätzt werden darf. Zudem ist die Frage nach den Hintergründen der politischen Morde der Assassinen zu stellen, die auch nicht bloß Akte eines rein religiösen Fanatismus waren. Vgl. dazu Lewis, Bernard: Die Assassinen. Zur Tradition des religiösen Mordes im radikalen Islam, Frankfurt a. M. 2001, bes. S. 169ff.

<sup>2</sup> Versuche zur Legitimation vor allem der palästinensischen Selbstmordattentate (die es im Islam auch gibt) sehen diese Attentate deshalb nicht im Zusammenhang mit Selbstmord, wie dieser im Koran verboten ist (vgl. 4, 29), sondern als der aktuellen Situation angemessenes Mittel im kompromisslosen Kampf im Interesse des Islam (Dschihad), also eher als ethisch hochwertiges ‚Martyrium‘ denn als verbotene Verfügung über das eigene Leben‘.

<sup>3</sup> Vgl. Croitoru, Joseph: Der Märtyrer als Waffe. Die historischen Wurzeln des Selbstmordattentats, München 2006, S. 73ff.

<sup>4</sup> Vgl. Tibi, Bassam: Fundamentalismus im Islam, Darmstadt 2000, S. 18: Tibi fasst den For-

Grund für das Auftreten islamistischer Gruppen war nicht eine neue Offenbarung oder religiöse bzw. theologische Einsicht, sondern es stellt eine Reaktion dar auf die Auflösung traditioneller gesellschaftlicher, politischer und religiöser Strukturen durch Modernisierungs- und Säkularisierungsbestrebungen in den islamischen Staaten.<sup>5</sup>

Träger des Islamismus sind nicht primär etablierte islamische Theologen<sup>6</sup>, auch nicht die ungebildeten, mittellosen Massen, sondern schwerpunktmäßig junge Menschen der Mittelschicht bzw. unteren Mittelschicht aus intakten Familienverhältnissen mit relativ hoher Bildung (oft Studenten oder Akademiker). Meist stammen sie aus ländlichen Gebieten oder Kleinstädten, sie leben nun in Großstädten.<sup>7</sup>

Islamismus hatte in dieser Form nicht immer existiert<sup>8</sup>. Der Islamismus ist nicht in erster Linie Phänomen menschlicher Dummheit und schon gar keine Wiederkehr des mittelalterlichen Islam. Als Antwort auf die Herausforderungen der Moderne<sup>9</sup> ist er selbst ein Phänomen der Moderne.

Der Islamismus richtet sich zunächst gegen die eigenen Regierungen, denen er – meist durchaus zu Recht – Korruption, Willkürherrschaft und auch Verwestlichung im negativen Sinn vorwirft. Islamistische Gruppen sind sozial und (gesellschafts)politisch engagiert, nur ein Teil greift zu gewalttätigen Mitteln, und das manchmal auch nur vorübergehend und unter besonderen politischen Vorzeichen. Es ist allerdings natürlich genau dieser Teil, der immer wieder Anlass gibt zu den negativen Schlagzeilen in der Weltpresse.<sup>10</sup>

c. Islamische Terroristen berufen sich oft auf das Konzept des Dschihad.

Die ursprüngliche Bedeutung von Dschihad ist „*intensives Bemühen*“. Im Koran wird damit vor allem der Kampf eines jeden einzelnen Muslimen gegen seine eigenen negativen Regungen bezeichnet. Dazu erhält der Begriff auch eine militärische Bedeutung und meint dann im islamischen Recht entweder

---

schungsstand folgendermaßen zusammen: Der Fundamentalismus ist „in erster Linie eine politische, keine religiöse Bewegung“, Fundamentalisten haben aber „eine religiöse Orientierung“; ähnlich 20ff.

<sup>5</sup> Lücke, Hanna: ‚Islamischer Fundamentalismus‘ – Rückfall ins Mittelalter oder Wegbereiter der Moderne? Die Stellungnahme der Forschung, Berlin 1993, S. 187f.

<sup>6</sup> Meist nicht einmal die Auslöser oder Anreger: Hottinger, Arnold: Islamischer Fundamentalismus, Paderborn u. a./ München 1993, S. 30.

<sup>7</sup> Lücke 1993, S. 171ff.

<sup>8</sup> Erneuerungsbewegungen, die die heile Welt des Ursprungs des Islam wieder herstellen wollten (Fundamentalismen im weiteren Sinn), hat es selbstverständlich unter bestimmten politisch-gesellschaftlichen Konstellationen immer wieder gegeben. Vgl. z. B. Hottinger 1993, S. 13f.

<sup>9</sup> Tibi 2000, S. 160ff.; Tibi, Bassam: Islamischer Fundamentalismus, moderne Wissenschaft und Technologie, Frankfurt a. M. 1992, S. 50f. u. ö.

<sup>10</sup> Vgl. Tibi 2000, S. 25.

- (als Regelfall) militärische Aktionen der gesamten islamischen Gemeinschaft gegen Bedrohungen aus der nichtislamischen Welt, auch im Sinn von Präventivkriegen, oder
- (als Ausnahme) die unmittelbare Verteidigung gegen Angriffe auf muslimisches Gebiet. Ein besonders prominentes Beispiel dafür war die Eigeninitiative Saladins zur Zeit der Kreuzzüge.

Pointiert könnte behauptet werden: Dschihad ist ursprünglich Bedrohungsabwehr bzw. spontane kollektive Selbstverteidigung der islamischen Gemeinschaft.

Die erste Form des Dschihad konnte nur der Kalif ausrufen, die zweite ist Pflicht jedes einzelnen Moslems. Bei keiner dieser Formen ist alles erlaubt, es gibt im Gegenteil strenge Vorschriften und Kriegsführungsregeln ähnlich jenen in der westlichen Tradition.<sup>11</sup>

Als nun die Einheit des Islam zerbrach und das Kalifat bedeutungslos wurde, war das erste Modell praktisch obsolet. In der Folge wurden manchmal auch Kriege zwischen muslimischen Staaten oder gegen moslemische Minderheiten als Dschihad bezeichnet. Der Begriff wurde weiters für den Kampf gegen die westlichen Kolonialherren sowie in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts eben auch für den Einsatz terroristischer Mittel gegen Israel, gegen säkulare Regierungen islamischer Staaten und später auch gegen westliche Einrichtungen verwendet. Diese Form des Dschihad ist nach Ansicht maßgeblicher – jedoch nicht aller – islamischer Rechtsgelehrter durch traditionelles islamisches Recht nicht gedeckt:

d. Im Koran und im traditionellen islamischen Recht findet sich keine Legitimation für Terroranschläge.

Das Phänomen des Terrorismus war damals unbekannt, es gab keine Massenmedien, die Gegner waren andere (insbesondere die heidnischen Stämme der näheren Umgebung).

Außerdem lag es gar nicht im Interesse Mohammeds, zu radikal-destruktiver Gewalt aufzurufen. Er trat selbst für die Ordnung eines Staatswesens ein (die sog. *umma*, die religiös-politische Gemeinschaft des Islam) und suchte wie die meisten Gründergestalten der Weltreligionen nach Wegen aus der Gewalt. In diesem Zusammenhang ist auch das Bemühen der Führer der islamischen Gemeinschaft der Frühzeit zu sehen, die Kriegführung (der eigenen Soldaten) strengen Regeln zu unterwerfen – im Interesse von Humanisierung und Zivilisierung des Krieges (z.B. Schonung der Zivilbevölkerung, Verbot von Grausamkeiten etc).<sup>12</sup>

---

<sup>11</sup> Vgl. den Artikel von Johnson, James Turner: Jihad and Just War, in: First Things 124 (June/July 2002), S. 12-14.

<sup>12</sup> Vgl. etwa Aboul-Enein, Youssef H/ Zuhur, Sherifa D.: Islamic Rulings on Warfare, 2004,

Tatsächlich islamische Tradition sind folgende Elemente, die auch zu radikaler politischer Gewalt greifenden Islamisten als Ausgangspunkte für ihre ideologischen Konzepte dienen:

- das Konzept des Gegenübers von islamischer Welt (*dar-al-islam*) und noch nicht islamischer Welt (*dar-al-harb*). Nach Möglichkeit soll die ganze Welt islamisch werden. Dieses Ziel ist jedoch nicht fanatisch und ohne Kompromisse anzustreben, sondern nach Maßgabe der politischen und eventuell auch militärischen Möglichkeiten;
- die positive Beurteilung der frühen und raschen Expansion der islamischen Gemeinschaft aufgrund militärischer Erfolge;
- idealerweise soll das religiöse Recht (Scharia) zugleich das staatliche Recht des islamischen Staates sein, und
- islamische Ethik soll weithin den Rückgriff auf den Willen Gottes dem Rekurs auf menschliche Vernunft vorziehen.<sup>13</sup>

### *1.2. Gibt es auch im Christentum Ansätze einer Legitimation von Terrorakten?*

Heute existiert kein christlicher Terrorismus im eigentlichen Sinn. Wohl mögen manche Terroristen getaufte Christen sein, manche Gewaltpathologie mag auch im christlichen Raum oder von christlichen Splittergruppen ausgebildet werden. In manchen Konflikten mit Terroraktivitäten spielte die Zugehörigkeit zu einer christlichen Gemeinschaft eine Rolle bei der Abgrenzung von den anderen (z.B. im Nordirlandkonflikt), aber im eigentlichen Sinn christlich motiviert sind solche Anschläge in aller Regel nicht.

Wenn heute auch kein christlicher Terrorismus existiert, so könnte doch die Frage gestellt werden, ob es im Heiligen Buch der Christen Ansatzpunkte für potenzielle terroristische Aktivitäten gibt. Hier gilt Ähnliches wie für den Koran: Terrorismus im modernen Sinn war in der Bibel noch nicht im Blick, darum gibt es weder Stellen, die Terrorismus verurteilen noch zu ihm aufrufen.

Freilich können zu Propagandazwecken heute tatsächlich biblische Motive zum Zug kommen: Gerade im Nahostkonflikt wird von beiden Seiten in ganz unterschiedlicher Weise auf die biblische Erzählung von David und Goliath<sup>14</sup> angespielt.

Eine andere berühmte Figur der Bibel könnte als Vorläufer für Selbstmordattentäter angesehen werden: Der gefangene Simson, dem mit dem Wachstum

---

<http://www.strategicstudiesinstitute.army.mil/pdf/FILES/PUB588.pdf> [aufgerufen 2006-12-18].

<sup>13</sup> Einen brauchbaren und nicht unkritischen Überblick über Friedenspotentiale im Islam gibt Khoury, Adel Theodor: Mit Muslimen in Frieden leben. Friedenspotentiale im Islam, Würzburg 2002.

<sup>14</sup> 1 Samuel 17.

seiner Haare auch seine überragenden körperlichen Kräfte zurückkommen, beschließt, die zu einem zivilen Zweck versammelten Führer seiner Gegner, der Philister, zu töten, indem er die tragenden Säulen des betreffenden Hauses zerstört. Seinen eigenen sicheren Tod nimmt er dabei bewusst in Kauf.<sup>15</sup> Für die Entstehung des modernen Phänomens *Selbstmordattentate* hatte diese Figur jedoch keine Bedeutung.

Schließlich kennt die Bibel so etwas wie Terrorpropaganda im Rahmen sakraler Kriege: Sie findet sich in jenen Texten des Alten Testaments, die von der *Vernichtungsweihe* sprechen: Das Volk Israel erobert bei der Landnahme eine Stadt – zum Teil ohne selbst zu kämpfen –, vernichtet die Beute und tötet alle Bewohner auf Gottes Befehl.<sup>16</sup> Tatsächlich passiert sind die geschilderten Ereignisse so sicher nicht, wie archäologische Belege verdeutlichen. Diese Texte sind viele Jahrhunderte nach den geschilderten Ereignissen entstanden und erklären sich möglicherweise aus dem Bestreben, sich von den Religionen der Nachbarvölker abzugrenzen, die eine ständige Gefahr für die Jahwereligion darstellten<sup>17</sup> bzw. der zeitgenössischen *Terrorpropaganda* der übermächtigen Assyrer etwas entgegenzusetzen. Für die Gegenwart der biblischen Autoren wird ein solches Vorgehen nirgendwo erlaubt oder gar befohlen.<sup>18</sup>

Ähnliches gilt für die spätere kirchliche Tradition: Nur die vernunftgeleitete Sorge um Frieden und Gemeinwohl kann aus Sicht des Christentums Gewalt rechtfertigen, nie unmittelbare religiöse Gründe. Die kirchliche Position ist klar: Gott befiehlt den Christen nie direkt die Anwendung von Gewalt – gegen wen auch immer.

Die breite theologische Tradition (z.B. Augustinus und Thomas von Aquin) kennt zwar Kriege auf direkten Befehl Gottes, allerdings nur als Ausnahmen im Zusammenhang mit lange vergangenen biblischen Kriegen: Augustinus nennt in diesem Zusammenhang die bereits erwähnte letzte Großtat Simsons.<sup>19</sup>

---

<sup>15</sup> Der biblische Text beschreibt das recht lapidar folgendermaßen: „Er [aufgerufen der gefangene Simson] sagte: So mag ich denn zusammen mit den Philistern sterben. Er streckte sich mit aller Kraft, und das Haus stürzte über den Fürsten und über allen Leuten, die darin waren, zusammen. So war die Zahl derer, die er bei seinem Tod tötete, größer als die, die er während seines Lebens getötet hatte. Seine Brüder und die ganze Familie seines Vaters kamen herab; sie holten ihn, brachten ihn heim und begruben ihn zwischen Zora und Eschtaol im Grab seines Vaters Manoach.“ Richter 16, 30f.

<sup>16</sup> Deuteronomium 7, 1-5; 20, 16-18. Josua 6, 21; 8, 26; 11, 14 u. ö.

<sup>17</sup> Explizit formuliert das etwa Deuteronomium 7, 4; 20, 18.

<sup>18</sup> Zur Problematik dieser Vernichtungskriege siehe Baumann, Gerlinde: Gottesbilder der Gewalt im Alten Testament verstehen, Darmstadt 2006, S. 84-99.

<sup>19</sup> Augustinus, De civitate Dei 1, 21.

*Nebenbemerkung:*

Es soll nicht ausgeschlossen werden, dass der eine oder andere christliche Herrscher, Theologe, Soldat, Revolutionär, vielleicht auch Terrorist den einfacheren Rückgriff auf den direkten Willen Gottes vorzog.

Zu berücksichtigen ist, dass im Laufe der Zeit die Vorstellungen über die Bedrohung des Gemeinwohls unterschiedlich waren. Die Ausbreitung christlicher Häresien sowie des Islam wurden etwa im Mittelalter als unmittelbare Bedrohung der politischen und gesellschaftlichen Ordnung des christlichen Europa verstanden. Die christliche Identität gehörte zum Gemeinwohl, und politische Herrschaft galt als religiös legitimiert. So ging man selbstverständlich davon aus, dass der christliche Gott will, dass möglichst viele Menschen Christen bleiben und möglichst nicht der Gefahr nichtchristlicher Herrschaft ausgesetzt sind. Diese Konzeption berührt sich in vielen Punkten mit der ebenfalls mittelalterlichen Konzeption des Dschihad im Islam: Man handelt in der Überzeugung, dass dieses Handeln mit dem Willen Gottes übereinstimmt: Eigentlich geht es dabei um die Verteidigung des Gemeinwesens, der politischen, gesellschaftlichen und von einer bestimmten Religion geprägten Ordnung.

Jedenfalls ist festzuhalten:

- Die grundlegenden Dokumente von Islam und Christentum lassen keine Legitimation von Terrorismus aus religiöser Absicht zu.
- Die traditionellen Konzepte eines *sakralen Kriegs* oder Dschihad rechtfertigen Terrorakte gegen die Zivilbevölkerung nicht.
- Auch der so genannte islamische Terrorismus ist nicht in erster Linie ein religiöses, sondern ein gesellschaftliches und politisches Phänomen. Religion spielt darin freilich eine Rolle, und zwar eine dreifache: Sie liefert Versatzstücke zur Legitimation, sie soll zur Herstellung einer gemeinsamen Identität gegen die europäisch-westlich-säkulare Kultur beitragen. Eine radikale und moderne Form politisch-islamischen Denkens bildet den ideologischen Hintergrund.

Die Indienstnahme der Religion seitens terroristischer Ideologien gründet auf der *Theologie des Terrorismus*. Darunter könnte aber auch etwas ganz anderes verstanden werden, nämlich eine Art psychologisch-theologische Analyse der Motive von Terroristen. Diese könnte etwa folgendermaßen ansetzen<sup>20</sup>:

---

<sup>20</sup> Vgl. dazu Johannes Paul II.: Botschaft zur Feier des Weltfriedenstages 1. Januar 2002 (8. 12. 2001), [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/messages/peace/documents/hf\\_jp-ii\\_mes\\_-20011211\\_xxxv-world-day-for-peace\\_ge.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_-20011211_xxxv-world-day-for-peace_ge.html) [aufgerufen 2006-12-15].

Terrorismus entspringt aus einer umfassenden Verzweiflung an der Welt und der Menschheit, an deren Schlechtigkeit und Bosheit. Diese Verzweiflung führt zu Hass und Verachtung und in weiterer Folge zum Willen zu unterschiedsloser Zerstörung. Terrorismus entspringt weiters aus einem differenzierten Verhältnis zu Gott oder zum Absoluten: Terroristen meinen, das Absolute sicher auf ihrer Seite zu haben und im Besitz der absoluten Wahrheit zu sein. Deshalb greifen sie derart kompromisslos zu radikalen Mitteln der Gewalt, ohne sich an religiöse und ethische Regeln zu halten. Ideologien von Terrorgruppen sind in der Regel durch einen einfachen, aber radikalen religiös konnotierten Dualismus von gut und böse gekennzeichnet.

## **2. Was sagt die Katholische Kirche zur aktuellen Bedrohung durch den Terrorismus und zu militärischen Anti-Terror-Maßnahmen?**

*2. 1. Die Position der Kirche zum Phänomen des Terrorismus selbst ist einfach und unspektakulär:*

Terrorismus in jedweder Form ist als schweres Verbrechen scharf zu verurteilen. Egal, wer es verübt oder für welche ‚gute Sache‘. Das Phänomen des Terrorismus ist durch Fanatismus und den Wunsch, anderen seine Sicht mit Gewalt aufzuzwingen, gekennzeichnet. Terrorismus entspringt dem Hass und erzeugt bzw. erhält eine Spirale der Gewalt.

Im Fall von legitimer Selbstverteidigung ist der Rückgriff auf terroristische Mittel ebenso nicht erlaubt<sup>21</sup>, selbst dann nicht, wenn er das einzige Erfolg versprechende Mittel zu sein scheint.

Manche Stellungnahmen betonen, dass stets die Armen und Benachteiligten am meisten unter den Folgen von Terroroperationen leiden – auch dann, wenn sie in ihrem Namen verübt werden.

Religiös motivierter Terrorismus ist immer ein Missbrauch von Religion. Keine der großen Religionen der Menschheit motiviert als solche, von ihrem inneren Kern her, zu terroristischer Gewalt. Die Sorge um Frieden und Gerechtigkeit verbindet alle Weltreligionen. Das gilt für den Islam in gleicher Weise wie für das Christentum. Der islamistische Terrorismus ist vom Islam als Religion deshalb klar zu unterscheiden. Man kann sogar noch weiter gehen: Terror im Namen Gottes ist nicht nur ein Missbrauch von Religion, sondern steht sogar im radikalen Gegensatz zu jeder Form des Glaubens an Gott. Wer glaubt, dass er/sie das, was für die Wahrheit gehalten wird, anderen mit Gewalt aufzwingen kann, und dabei die Würde menschlichen Lebens nicht achtet, beleidigt Gott selbst und nimmt nicht zur Kenntnis, dass Gott

---

<sup>21</sup> Sodano, Angelo Cardinal, Vatican Secretary of State: Declaration, 14th July 2006, Vatican Information Service SS/MIDDLE EAST VIOLENCE/SODANO VIS 060714 (180).

alle Menschen geschaffen hat und sie liebt. Er/sie widerspricht insbesondere dem Kern christlicher Ethik: Liebe und Vergebung.

## 2. 2. Stellungnahmen zu Maßnahmen gegen den Terrorismus

Alle kirchlichen Stellungnahmen gehen davon aus, dass man sich gegen terroristische Gewalt zur Wehr setzen und Maßnahmen gegen ihn ergreifen darf. Moralische Grundsätze sowie nationales und internationales Recht bleiben während derartiger Maßnahmen selbstverständlich in Kraft. Terrorbekämpfung entbindet nicht von der Einhaltung des humanitären Völkerrechts, der Achtung der Menschenrechte und der Bindung an das persönliche Gewissen.

Die mutmaßlichen Täter wären demnach dingfest zu machen, vor ein Gericht zu stellen und gegebenenfalls zu verurteilen und zu bestrafen. Falls es sich um international operierende Terrorgruppen handelt, wäre ein akkordiertes Vorgehen der internationalen Gemeinschaft zur Ergreifung notwendig.

Die kirchlichen Stellungnahmen vermeiden es in aller Regel, von einem *Krieg gegen den Terrorismus*, gegen Terrororganisationen oder gegen Staaten, die Terrorgruppen unterstützen, zu sprechen.<sup>22</sup> Diese Maßnahmen werden vielmehr oft als eine Art internationale Polizeiaktion vorgestellt. Dass es dabei auch erforderlich sein kann, militärische Mittel einzusetzen, wird nicht ausgeschlossen.

Anti-Terror-Maßnahmen dürfen sich weiters nicht auf polizeiliche bzw. militärische Maßnahmen beschränken, auch wenn sie oft nicht ohne sie auskommen. Es geht vielmehr darum, die Ursachen des Terrorismus an der Wurzel zu bekämpfen, seine Basis auszutrocknen. Nährboden für die Entstehung bzw. Rekrutierung von Terrororganisationen bilden meist politische, wirtschaftliche oder soziale Ungerechtigkeiten, verbunden mit einem Gefühl von Ohnmacht, Aussichtslosigkeit und nicht selten Demütigung. Diesen Ungerechtigkeiten ist mit geeigneten wirtschaftlichen, sozialen oder politischen Maßnahmen entgegenzuwirken. Das mag in vielen Fällen nur langfristig Wirkung zeigen (wenn überhaupt), es ist aber gemeinsam mit dem Dialog der Betroffenen der einzige Weg, der nachhaltigen Erfolg verspricht. Ohne gerechte Lösung des Israel-Palästina-Konflikts wird auch der islamische Terrorismus nicht so bald von der Bildfläche verschwinden. Verlässt man sich bei der Terrorbekämpfung ausschließlich oder zumindest hauptsächlich auf militärische Mittel, kann das die

---

<sup>22</sup> Freilich nicht alle: z. B. O'Brien, Edwin F., Archbishop for the Military Services (USA): A Tough Love or, (quote St. Augustine:) A Benevolent Severity, Dec 10<sup>th</sup> 2001, <http://www.milarch.org> [aufgerufen 2002-05-02]. Vgl. dazu etwa die Bedenken der Bischöfe von England und Wales: Catholic Bishops' Conference of England and Wales: Bishops Reflection the Aftermath of the Attacks on the USA, Nov 16<sup>th</sup> 2001, <http://217.19.224.165/CN/01/011116-3.htm> [aufgerufen 2004-03-25].

Rekrutierung von Terroristen und die Zunahme terroristischer Aktivitäten sogar fördern und wird dies in der Regel auch tun.

### 2. 3. Stellungnahmen zum „War on Terror“ nach 9/11

Wie kontrovers kirchliche Positionen zu denselben konkreten Anti-Terror-Maßnahmen sein können, lässt sich sehr gut anhand der Stellungnahmen zum Afghanistan-Einsatz zeigen:

Die Gefährlichkeit von Terroranschlägen, vor allem in der neuen Qualität seit dem 11. September 2001 (9/11), wird anerkannt; ebenso die Notwendigkeit, in gemeinsamer internationaler Anstrengung konsequent gegen Terroristen vorzugehen.

Prinzipiell haben die USA wie alle anderen Staaten das Recht auf Selbstverteidigung. Von manchen wird bezweifelt, dass hier ein Fall notwendiger Selbstverteidigung vorliegt, einige äußern prinzipielle Bedenken gegen eine derartige militärische Aktion und weisen auf die katastrophalen Folgen massiver Militärschläge für die Zivilbevölkerung vor allem durch die Bombardements hin oder befürchten einen Flächenbrand in der betroffenen Region.<sup>23</sup> Seitens einiger kritischer Beobachter wird die Verwendung des Terminus „War“ durch den US-Präsidenten George W. Bush kritisiert.

Die deutschen Bischöfe, die bekannt sind für gehaltvolle und differenzierte Stellungnahmen in derartigen Fragen, bejahten „die Solidarität mit den Vereinigten Staaten“ und meinten, dass sich Deutschland seinen Verpflichtungen (im Rahmen der NATO) in der Stunde der Gefahr nicht entziehen dürfe. Sie stellten aber fest, dass Deutschland selbst bestimmen müsse, in welcher Form und in welchem Ausmaß die deutsche Bundesregierung die Aktion unterstütze. Problematisch sei aber, dass weder die Öffentlichkeit noch die Abgeordneten zum Zeitpunkt der Stellungnahme (8. November 2001) „einen ausreichenden Überblick über die Gefahren möglicher Weiterungen und Eskalationen der Militäreinsätze gewinnen können“. Regierung und Parlament müssten regelmäßig den weiteren Verlauf der militärischen Aktionen auf seine Verantwortbarkeit hin überprüfen.<sup>24</sup>

In fast allen kirchlichen Texten wird festgehalten, dass auch bei den Maßnahmen im Gefolge des 11. September 2001 das Völkerrecht zu beachten

---

<sup>23</sup> Z. B.: Präsidium der Schweizer Bischofskonferenz/ Rat des Schweizerischer Evangelischen Kirchenbunds/ Bischof der Christkatholischen Kirche der Schweiz: Militärische Interventionen: kaum eine Lösung im Kampf gegen den Terrorismus, 17. Oktober 2001, [http://www.kath.ch/sbkces-cvs/text\\_detail.php?nemeid=6158&sprache=d](http://www.kath.ch/sbkces-cvs/text_detail.php?nemeid=6158&sprache=d) [aufgerufen 2004-04-05].

<sup>24</sup> Karl Lehmann, Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz: Erklärung zur möglichen Beteiligung von Soldaten der Bundeswehr an militärischen Operationen gegen den internationalen Terrorismus vom 8. 11. 2001, <http://www.dbk.de/aktuell/meldungen/2897/index.html> [aufgerufen 2006-12-15].

ist, die Schuldigen zu ergreifen und vor Gericht zu stellen sind. Die Schuldigen müssen allerdings einwandfrei identifiziert und ihre Schuld bewiesen werden. Die strafrechtliche Verantwortung für die Anschläge ist immer personenbezogen und kann nicht auf Staaten und Nationen, denen Terroristen angehören oder in dem sie sich aufhalten, ausgedehnt werden. Bei der Behandlung von Gefangenen gilt es, die Menschenwürde und die fundamentalen Menschenrechte zu achten, die Bestimmungen des Humanitären Völkerrechts sind einzuhalten.<sup>25</sup>

Bei der Bekämpfung islamischer Terrorgruppen handelt es sich nicht um einen Kampf zwischen zwei Kulturen oder Religionen. Antislamische Ausschreitungen bzw. ein Generalverdacht gegen Muslime werden scharf verurteilt, Hass und Rache dürfen keine Rolle spielen. In diesem Einsatz wären auch die Kriterien des gerechten Kriegs für einen ethisch verantwortbaren Gewalteinsatz anzuwenden:<sup>26</sup> Alle Maßnahmen müssen der Wiederherstellung eines gerechten Friedens dienen und dürfen den (weiteren) Aufbau einer rechtlich geordneten internationalen Friedensordnung nicht gefährden. Man darf sich darüber hinaus nicht von machtpolitischen und wirtschaftspolitischen Interessen leiten lassen.

Während Terrorismusprävention dringend geboten ist<sup>27</sup>, sind militärische Präventivschläge ohne unmittelbare Bedrohung auch zur Terrorismusbekämpfung nicht erlaubt und nicht zweckdienlich.<sup>28</sup> Durch eine verschärfte Antiterrorgesetzgebung dürfen die Grundrechte der Person nicht verletzt werden.<sup>29</sup> Stellungnahmen zu den neuesten militärischen Planungen zur Terrorbekämpfung (z. B. zu den so genannten *Mini nukes*) sind kaum enthalten.

---

<sup>25</sup> Wenski, Thomas G., Bishop of Orlando, Chairman of the Committee on International Policy of the United States Conference of Catholic Bishops: Letter to Donald Rumsfeld, Secretary of Defense, June 13<sup>th</sup> 2006, <http://www.usccb.org/comm/archives/2006/06-123.shtml> [aufgerufen 2006-12-18].

<sup>26</sup> So z.B. die US-Bischöfe: United States Conference of Catholic Bishops: A Pastoral Message: Living With Faith and Hope After September 11, Nov 14<sup>th</sup> 2001, <http://www.usccb.org/sdwp/sept11.htm> [aufgerufen 2004-04-05].

<sup>27</sup> So etwa mit Blick auf die Gefahr des „Bioterrorismus“ Migliore, Celestino, Holy See Diplomatic Service at the United Nations: Statement to the United Nations 60th session of the General Assembly: Informal consultations of the plenary on a counter-terrorism strategy, May 11<sup>th</sup> 2006, <http://www.holyseemission.org/11May2006%20Terrorism.html> [aufgerufen 2006-12-18].

<sup>28</sup> Vgl. Kasper, Walter Kardinal, Präsident des Päpstlichen Rats zur Förderung der Einheit der Christen: Den Terror entwaffnen: Eine Aufgabe für die Gläubigen. Ansprache beim Treffen „Religionen und Kulturen. Mut zu einer neuen Menschlichkeit“, veranstaltet von der Gemeinschaft Santo Egidio und der Mailänder Erzdiözese, 5.-7. Sept. 2004, [http://www.santegidio.org/uer/2004/int\\_00804\\_DE.htm](http://www.santegidio.org/uer/2004/int_00804_DE.htm) [aufgerufen 2006-12-19].

<sup>29</sup> Z. B. Australian Catholic Bishops Conference: A statement on terrorism, Nov 25<sup>th</sup> 2005, <http://www.acbc.catholic.org.au/bishops/2005112514.htm> [aufgerufen 2006-01-13].

### 3. Warum nimmt die Kirche zum Terrorismus überhaupt Stellung?

Dass die Kirche Terrorismus verurteilt und Gegenmaßnahmen unterstützt, wird ihr kaum jemand übel nehmen. Das ist politisch korrekt und wird von einer überwältigenden Bevölkerungsmehrheit in westlichen Staaten und bis auf wenige Ausnahmen wahrscheinlich auch weltweit vertreten. Nicht allen Menschen ist allerdings klar, warum die Kirche zu diesem Thema überhaupt etwas sagen soll, kann oder darf und warum sie sich nicht lieber auf ihren eigentlichen Auftrag beschränkt. Diese Frage ist in 3 Aspekten zu beleuchten:

#### *3. 1. Hat sie etwas dazu zu sagen, ist sie in der Frage kompetent?*

Dazu ist klar festzuhalten: Theologen bzw. die Kirche haben natürlich keine Sonderkompetenz in Fragen der Sicherheitspolitik und der Terrorbekämpfung aufgrund von Offenbarung. Die Kirche kann auch auf keine reiche Erfahrung in der Planung und Durchführung von Terroranschlägen zurückblicken. Ihre Mitglieder sind wie alle anderen Menschen in der Analyse auf den allgemeinen wissenschaftlichen Diskurs angewiesen, in der Terrorbekämpfung geht es in erster Linie um kluge soziale, politische oder gegebenenfalls auch militärische Entscheidungen.

Theologen bzw. die Kirche bemühen sich in dieser Frage, den mit ihrem inneren Kern verbundenen ethischen Anspruch in die gesellschaftliche Diskussion einzubringen, unter Berücksichtigung des aktuellen Erkenntnisstandes. Die konkreten Analysen und Lösungsvorschläge kirchlicher Dokumente beanspruchen nicht, unfehlbar und letztgültig zu sein – auch nicht die Stellungnahmen des Papstes. Sie sprechen nicht mit göttlicher Autorität, sondern sind im vernünftigen Diskurs nachvollziehbar und natürlich gegebenenfalls auch kritisierbar.

#### *3.2. Was bringen kirchliche Stellungnahmen zu diesen und anderen sicherheitspolitischen Fragen?*

Kirchliche Stellungnahmen stoßen faktisch auf ein gewisses Interesse (in diesen Fragen auch der Massenmedien) und wirken deshalb zusammen mit vielen anderen Faktoren für eine breite Öffentlichkeit meinungsbildend. Weiters stellen sie einen nicht unbedeutenden Faktor in den internationalen diplomatischen Friedensbemühungen dar. Das hat sich nicht zuletzt anlässlich zweier diplomatischer Verstimmungen gezeigt: erstens beim Protest israelischer Regierungsvertreter im Juli 2005, weil der Papst in einer Stellungnahme zur jüngsten Serie von Terroranschlägen<sup>30</sup> einen palästinensischen

---

<sup>30</sup> Papst Benedikt XVI.: Nach dem Angelus, 24. Juli 2005, [http://www.vatican.va/holy\\_-](http://www.vatican.va/holy_-)

Terroranschlag nicht erwähnt hat; zweitens bei der Reaktion auf die Äußerungen des Papstes zu Islam und Gewalt vom 12. September 2006 an der Universität Regensburg<sup>31</sup>.

Kirchliche Stellungnahmen können den interreligiösen Dialog anregen oder auch behindern, und dieser interreligiöse Dialog könnte in bestimmten Konflikten ein Schlüssel für eine friedliche Lösung sein.

Wie effizient kirchliche Stellungnahmen und Aktivitäten im konkreten Fall im Dienst des Friedens wirklich sind, ist naturgemäß sehr schwer zu sagen (z. B. für die „Wende“ in Osteuropa).

### *3.3. Was soll mit solchen Stellungnahmen erreicht werden?*

Kirchliche Repräsentanten wollen nicht bloß die Erwartungen erfüllen, die man an sie als moralische Autoritäten stellt, indem sie sagen, was dem moralischen Empfinden der Mehrheit entspricht. Sie wollen auch nicht bloß Gläubige davon abhalten, Terroranschläge zu begehen.

Sie versuchen vielmehr für ihre Gläubigen und in einer breiteren Öffentlichkeit meinungs- und bewusstseinsbildend zu wirken, damit die Maßnahmen, die ihr sinnvoll erscheinen, größere politische und finanzielle Unterstützung erhalten. Die Kirche will dadurch einen Beitrag für das Gemeinwohl, insbesondere für den Frieden, leisten. Sie tut das nicht in erster Linie aus taktischen Gründen, weil sie Menschen gewinnen oder nicht verlieren will, sondern erstens, weil sie die ethische Einsicht vieler Menschen guten Willens teilt, dass sich jeder Mensch und jede Gruppe nach ihren Möglichkeiten für das Gemeinwohl einzusetzen hat – sie selbst nicht ausgenommen. Zweitens gehört der Einsatz für den Frieden zu ihrem genuin religiösen Auftrag.

---

father/benedict\_xvi/angelus/2005/documents/hf\_ben-xvi\_ang\_20050724\_ge.html [aufgerufen 2006-11-14].

<sup>31</sup> Siehe [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2006/september/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20060912\\_university-regensburg\\_ge.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg_ge.html) [aufgerufen 2006-12-15]. Die Stelle, die so großes Aufsehen erregt hat, lautet: „Der Kaiser wußte sicher, daß in Sure 2, 256 steht: Kein Zwang in Glaubenssachen – es ist eine der frühen Suren aus der Zeit, wie uns die Kenner sagen, in der Mohammed selbst noch machtlos und bedroht war. Aber der Kaiser kannte natürlich auch die im Koran niedergelegten – später entstandenen – Bestimmungen über den heiligen Krieg. Ohne sich auf Einzelheiten wie die unterschiedliche Behandlung von „Schriftbesitzern“ und „Ungläubigen“ einzulassen, wendet er sich in erstaunlich schroffer, uns überraschend schroffer Form ganz einfach mit der zentralen Frage nach dem Verhältnis von Religion und Gewalt überhaupt an seinen Gesprächspartner. Er sagt: „Zeig mir doch, was Mohammed Neues gebracht hat, und da wirst du nur Schlechtes und Inhumanes finden wie dies, daß er vorgeschrieben hat, den Glauben, den er predigte, durch das Schwert zu verbreiten“. Der Kaiser begründet, nachdem er so zugeschlagen hat, dann eingehend, warum Glaubensverbreitung durch Gewalt widersinnig ist. Sie steht im Widerspruch zum Wesen Gottes und zum Wesen der Seele.“

## 4. Wie lassen sich die kirchlichen Positionen begründen?

### 4.1. *Rechtlich*

Terrorismus verletzt nationales und in jedem Fall internationales Recht. Die Kirche anerkennt die Bedeutung des Rechts für Aufrechterhaltung einer gerechten, sicheren und friedlichen Ordnung, und: Die Wiedererrichtung der *Herrschaft des Rechts (rule of law)* ist aus ihrer Sicht ein unverzichtbarer Schritt zur Wiederherstellung des Friedens.

### 4.2. *Ethisch*

Diese Formulierungen zeigen schon, dass es der Kirche nicht nur um die bloße Berufung auf faktisches Recht zu tun ist, sondern dass Recht aus ihrer Sicht der vernunftgemäßen ethischen Fundierung bedarf. Terrorismus wird folglich auch deshalb abgelehnt, weil Terrorismus dem Gemeinwohl (konkret: dem gerechten Frieden und der Sicherheit) schadet und den vernunftgemäßen Kriterien für den Einsatz bewaffneter Gewalt nicht entspricht. Maßnahmen gegen den Terrorismus sind anhand dieser Kriterien einer genauen Prüfung zu unterziehen.

### 4.3. *Theologisch*

Terrorismus – so die These – widerspricht dem Christentum in seinem Kern und in seiner eigentlichen Intention.

Bei der nachfolgenden Begründung soll gezeigt werden, dass das Christentum wie das Judentum im Grunde ein Weg zur Überwindung faktischer zwischenmenschlicher Gewalt ist. Alle wichtigen Daten biblischer Geschichte stellen eine Etappe auf diesem Weg dar.

Die Erzählung von der Ermordung Abels durch seinen Bruder Kain soll Folgendes deutlich machen: Die menschliche Ursünde ist nicht Sexualität, nicht ein sakrales Vergehen, sondern Gewalt und Verlust des Friedens, wobei der Verlust des Friedens mit Gott (in der Paradieseserzählung) und des Friedens unter den Menschen zwei Aspekte ein und derselben Sache sind. Erstes Mittel zur Begrenzung der Gewalt ist die Blutrache. Die Sintflut wird notwendig, weil die menschliche Gewalt ausufert. Nach der Sintflut schließt Gott einen Bund mit Noah, der eigentlich eine einseitige Verpflichtung Gottes darstellt: Gott verspricht, die Menschen nicht mehr auszurotten.

Mit dem Volk Israel wählt Gott den Weg, über ein bestimmtes unbedeutendes Volk der Menschheit einen konkreten und begehbaren Weg aus der

Gewalt aufzuzeigen: Er befreit die Israeliten aus einer gewalttätigen Gesellschaft, aus dem Ägypten des Pharaos, damit es auf der Grundlage des Gesetzes eine Gesellschaft bilde, in der Gewalt und Unterdrückung keinen Platz haben dürfen, und damit es so zum erstrebenswerten Vorbild für die anderen Völker wird. Der Aufbau dieser gewaltfreien Gesellschaft ist freilich ein langwieriger und mühevoller geschichtlicher Prozess. Die Geschichte Israels und sogar sein Gottesbild sind ebenso noch voll von Gewalt. Gewalt wird jedoch nicht verschleiert, sondern offen gelegt und kritisiert. Zudem werden konkrete Perspektiven für eine gewaltfreie Zukunft eröffnet.

Durch das freiwillige Erleiden menschlicher Gewalt, den Verzicht auf jede Gegengewalt und schließlich seinen Tod durchbricht Jesus und damit Gott selbst den Kreislauf menschlicher Gewalt. Seine Auferstehung zeigt seinen Jüngern die Endgültigkeit und Wirkmächtigkeit dieses Ereignisses. Allerdings bedeutet dies kein automatisches Ende der zwischenmenschlichen Gewalt, sondern die Befreiung muss wie zuvor in Israel in einem mühsamen, der menschlichen Freiheit Raum gebenden geschichtlichen Prozess errungen werden.

Christen rechnen daher nach wie vor mit der Existenz faktischer Gewalt und räumen ein, dass es notwendig ist, diese Gewalt durch eine Ordnung einzudämmen – auf staatlicher, zwischen- und überstaatlicher Ebene („gewaltbewehrte“ Ordnung). Mit Blick auf den von Christus verheißenen Frieden setzen sich Christen für eine Überwindung dieses Zustands ein, für eine Zukunft, in der überhaupt keine Gewalt mehr nötig sein soll. Diese friedliche Zukunft werden gut gemeinte menschliche Bemühungen allein allerdings nicht herstellen können, endgültiger Friede kann nur zugleich als Geschenk Gottes erhofft werden.<sup>32</sup>

Von daher ergibt sich auch die christlich-theologische Position zu Terror und Terrorbekämpfung: Terrorismus kann weder Teil der gewaltbewehrten Ordnung sein, die durch Terrorismus ständig bedroht wird, noch führt Terrorismus von der Gewalt weg. Hingegen ist es sinnvoll und vernünftig, im Rahmen dieser gewaltbewehrten Ordnung unter genau festgelegten Bedingungen gegen Terroristen vorzugehen und dadurch einen Beitrag zum Schutz des von Gott geschaffenen Lebens zu leisten.

In ähnlicher Form abgedruckt in: Hauser, Gunther/ Brettner-Messler, Gerald (Hg.): Sicherheit und Recht zu Beginn des 21. Jahrhunderts. Terrorismus und Ethnizität (Schriftenreihe der Landesverteidigungsakademie 8/2007), Wien 2007, S. 79-97

---

<sup>32</sup> Vgl. den ausführlichen biblisch-theologischen Teil im Hirtenwort der Deutschen Bischöfe ‚Gerechter Friede‘ vom 27. 9. 2000, Bonn 2000, Nr. 11-56.



## Christliches Miteinander (2007)

Werner Freistetter



Militärsuperintendent Mag. Oskar Sakrausky und Militärgeneralvikar Dr. Franz Fahrner,  
Foto: Bundesheer

An erster Stelle möchte ich der Evangelischen Militärseelsorge meinen Glückwunsch für ihr 50jähriges Jubiläum aussprechen und einen besonderen Dank für die Zusammenarbeit in vielen Bereichen der täglichen Arbeit zum Ausdruck bringen, vor allem im Bereich der Pastoral, der Organisation und der militärischen Berufsethik.

### Miteinander der christlichen Kirchen

Hier braucht nicht die prinzipielle Frage geklärt zu werden, ob die christlichen Kirchen zusammenarbeiten können und dürfen. Denn das ist längst geklärt: Sie können und müssen, ja sie tun das längst.

Dabei stellt die Situation in Österreich ein überaus gelungenes Beispiel für das Miteinander der christlichen Kirchen dar, nicht nur im Rahmen der Militärseelsorge: In Österreich herrscht generell ein sehr gutes ökumenisches Klima, das sich besonders in den vielfältigen Aktivitäten des Ökumenischen Rats der Kirchen zeigt. Dabei möchte ich besonders auf das Ökumenische Sozialwort

hinweisen, in dem die christlichen Kirchen in Österreich mit einer Stimme zu den drängenden sozialen Fragen der Gegenwart Stellung nehmen.

Das Zweite Vatikanische Konzil (1962-65) hat auf katholischer Seite die Bedeutung der Ökumene als eine zentrale Aufgabe der ganzen Kirche hervorgehoben. Das Ökumenismusdekret (*Unitatis redintegratio*) dieses Konzils bringt einerseits die Wertschätzung der brüderlichen/geschwisterlichen Kirchen deutlich zum Ausdruck, andererseits sieht es eine wiedererwachte Sehnsucht nach Einheit der Christen am Werk. Es ermahnt alle Katholiken, am ökumenischen Werk teilzunehmen und schlägt konkrete Wege der Begegnung und der Zusammenarbeit vor:<sup>1</sup>

Tieferes gegenseitiges Kennenlernen soll gefördert werden: Nicht nur das Gemeinsame, sondern gerade auch die Charakteristika der jeweiligen Kirche sollen Gegenstand des Austauschs sein, die Unterschiede nicht verschwiegen werden. Weiters sollen die Kirchen die „Zusammenarbeit in den Aufgaben des Gemeinwohls“ verstärken und das gemeinsame Gebet suchen. Die Katholiken mögen keine Scheu davor haben, den ersten Schritt zu tun und durch eine Erneuerung bzw. Reform der eigenen Gemeinschaft den Boden für Dialog und mögliche Kircheneinheit zu bereiten. Das ist ein ganz wichtiger Punkt: Es reicht nicht, dass die Katholische Kirche in sich verharrt und auf Initiativen der anderen wartet, sondern auch sie selbst muss sich bewegen, den ersten Schritt auf die anderen zu machen, eigenen Fehlentwicklungen entgegenwirken.

Neben der Sehnsucht nach Einheit ist seit langem auch die Überzeugung gewachsen, dass die theologisch-dogmatischen Unterschiede gerade in jenen Fragen, die mit zur Auflösung der Einheit der westlichen Kirche geführt haben, heute nicht mehr kirchentrennend sein müssen. Besonders deutlich zeigt das die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre des Lutherischen Weltbunds und der Katholischen Kirche vom 31. Oktober 1999:

„Sie [diese Erklärung] will zeigen, daß aufgrund des Dialogs die unterzeichnenden lutherischen Kirchen und die römisch-katholische Kirche nunmehr imstande sind, ein gemeinsames Verständnis unserer Rechtfertigung durch Gottes Gnade im Glauben an Christus zu vertreten. Sie enthält nicht alles, was in jeder der Kirchen über Rechtfertigung gelehrt wird; sie umfaßt aber einen Konsens in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre und zeigt, daß die weiterhin unterschiedlichen Entfaltungen nicht länger Anlaß für Lehrurteilungen sind.“ (5)<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> [Http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decree\\_1964-1121\\_unitatis-redintegratio\\_ge.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_1964-1121_unitatis-redintegratio_ge.html) [aufgerufen 2010-06-22], Nr. 4.

<sup>2</sup> [Http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/chrstuni/documents/rc\\_pc\\_chrstuni\\_do-](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/rc_pc_chrstuni_do-)

Bei manchen Christen aus verschiedenen Konfessionen ist die Sehnsucht nach Einheit so stark, dass sie auch solche gemeinsamen Formen der Einheit vollziehen wollen, die so noch nicht möglich sind, vor allem im Bereich der Sakramente. Denn die lange Geschichte wechselseitiger Abgrenzungen und Missverständnisse bedarf einer gründlichen gemeinsamen Aufarbeitung, der langfristige Erfolg der ersehnten Kircheneinigung darf im Interesse aller beteiligten Konfessionen nicht durch voreilige und unüberlegte Schritte gefährdet und ins Gegenteil verkehrt werden.

### **Ökumene und Berufsethische Bildung (BeB)**

Das Referat wird sich in der Folge – meinem zentralen Aufgabenbereich entsprechend – auf den Bereich der Berufsethischen Bildung konzentrieren, in dem viele gemeinsame Tätigkeitsfelder und Kooperationen bestehen, auf die ich jetzt kurz eingehen werde:

Vertreter der Evangelischen Militärseelsorge besuchen militäretische Veranstaltungen der Katholischen Seelsorge und umgekehrt. Dabei bringen sie in Vorträgen oder Diskussionsbeiträgen ihre spezifische theologisch-ethische Sichtweise ein oder berichten von ihren Erfahrungen aus Ethikunterricht. Entsprechende Beiträge erscheinen auch in katholischen bzw. evangelischen militäretischen Publikationen (z. B. „Ethica“, „Militär und Seelsorge“).

Punktuell werden Vortragende der jeweils anderen Konfession auch in Aus- und Weiterbildungsveranstaltungen für die Militärseelsorger eingebunden.

Die Verantwortlichen für Militäretik auf katholischer wie evangelischer Seite (MilSenior DDr. Trauner und ich) beteiligen sich zudem an Projekten zur Erarbeitung der Grundlagen für die Berufsethische Bildung (BeB) im Bundesheer: Zwei dieser Projekte erarbeiteten unter Federführung von LVAK (Institut für Human- und Sozialwissenschaften) bzw. HUAk Curriculumsvorschläge für die Berufsethische Bildung von Offizieren bzw. Unteroffizieren. Andere Projekte beschäftigen sich mit der Erstellung von Ethik-Publikationen und Skripten.

Die Ethik-Lehrveranstaltungen im Rahmen des Fachhochschullehrgangs Militärische Führung an der MilAk sowie des Unteroffiziers- bzw. Stabsunteroffizierslehrgangs an der HUAk werden jeweils in evangelisch-katholischer Kooperation angeboten: Auf der MilAk durch MilSen Trauner und MilSup Lochner, auf der HUAk durch MilOPfr Dopplinger und MilDek Kiener.

Evangelische wie Katholische Militärseelsorge sind in die Arbeit des Steuerungskomitees Berufsethische Bildung eingebunden, das an der LVAk angesiedelt ist.

## **Sachliche Berührungspunkte**

Im Bereich Militäréthik gibt es keine prinzipiellen konfessionellen Inkompatibilitäten und Gegensätze. Unterschiede in Schwerpunktsetzung und Theoriehintergrund sind selten auf einen konfessionellen Hintergrund zurückzuführen, sondern auf die Pluralität von ethischen Ansätzen in der philosophischen Diskussion, auf Ausbildung, persönliche Vorlieben und wissenschaftliche Schwerpunktsetzungen. Unterschiede dieser Art finden sich deshalb mindestens so oft und mindestens im selben Ausmaß innerhalb der einzelnen Konfessionen.

In der theologischen Ethik gibt es natürlich neben all dem sehr wohl konfessionelle Akzente aufgrund des unterschiedlichen Verlaufs der Theologiegeschichte. In diesem Zusammenhang kann man auf die große Bedeutung der Naturrethik für den katholischen bzw. der „Zwei-Reiche-Lehre“ für den lutherischen Bereich hinweisen. In der reformierten Theologie spielt das Konzept der „Königsherrschaft Christi“ eine besondere Rolle. Hier ging und geht es allerdings um Akzente, nicht um Fronten oder starre Abgrenzungen. Nicht jedem Ansatz theologischer Ethik merkt man seine konfessionelle Herkunft an.

Dass es im Grunde auch keine Unterschiede bezüglich des Soldatenbilds bzw. der Ethik des Soldaten gibt, zeigt ein Vergleich zwischen den beinahe identischen Grundsatzdokumenten des (katholischen) Apostolat Militaire International und der Arbeitsgemeinschaft Evangelischer Soldaten. So steht in beiden Dokumenten folgender (bis auf ein Wort) gemeinsamer Text: „Die ursprüngliche Berufung der Menschheit, in der die Würde und Rechte der Person unabhängig von Stand, Rasse und Religion als vorrangig anerkannt werden und alle Menschen als eine einzige Familie angesehen werden, gilt es zu vermitteln. Für dieses Ziel stehen auch die [christlichen | katholischen] Soldaten mit vielen anderen, indem sie

- der Sicherheit des eigenen Vaterlandes und der Gemeinschaft der Völker dienen,
- der Gewalt wehren,
- den Mitmenschen solidarisch in jeder Art von Not und Gefahr beistehen, und damit umfassend einen Beitrag für den Frieden in der Welt leisten.“<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Der christliche Soldat am Beginn des 3. Jahrtausends. Selbstverständnis, Selbstdarstellung und Akzeptanz. Erklärung der Arbeitsgemeinschaft Evangelischer Soldaten in Österreich (AGES) vom 11. April 2002 und Der katholische Soldat am Beginn des 3. Jahrtausends. Selbst-

## **Gemeinsame Herausforderungen an eine militärische Berufsethik aus christlicher Sicht**

Aus den eigenen Kirchen werden Anfragen nach Legitimität von Militär und Soldatsein überhaupt und an das Selbstverständnis christlicher Soldaten gestellt: Wie gehen Christentum, Bergpredigt und Dienst an der Waffe zusammen? Wie passt der frühchristliche Pazifismus zu späteren und auch heute noch aktuellen Aussagen, die den Dienst des Soldaten als ethisch legitim ansehen? Wie sind die zahlreichen Texte in der Bibel zu verstehen, die von Massakern der Israeliten an fremden Völkern berichten, oder jene, in denen sogar Gott Gewalt androht oder erzählt, wie er Menschen und Völker vernichtet hat bzw. vernichten wird, die also geradezu von einem militärisch gewalttätigen Gott erzählen? Ist nicht absoluter Pazifismus der Bergpredigt und der Friedensverheißung Jesu, der selbst der Friede ist, angemessener? In diesem Zusammenhang wird natürlich auch die Militärseelsorge in Frage gestellt: Entweder lehnt man sie ab, weil man Militär insgesamt ablehnt, oder man vertritt die Position, dass die Kirche institutionell nichts mit militärischer oder sogar nichts mit staatlicher Gewalt zu tun haben soll. Eine präzise Bestimmung der kirchlichen Positionen zu diesen Fragen und eine klare Einbindung der Arbeit der Militärseelsorge in den gesamtkirchlichen Sendungsauftrag sind deshalb für beide Militärseelsorgen unerlässlich.

Auch die österreichischen Militärseelsorger, katholische wie evangelische, werden immer wieder mit allgemeinen Anfragen zur Gewaltgeschichte des Christentums konfrontiert.

Entweder wird man auf bekannte Phänomene angeblich religiöser Gewalt in der Geschichte hingewiesen: Kreuzzüge, Hexenverbrennungen, Vorgehen gegen Ketzer, Inquisition, Religionskriege etc. und zieht daraus den Schluss, dass die christliche Botschaft vom Gott der Liebe dadurch ihre Glaubwürdigkeit verloren habe. Oder man verdächtigt monotheistische Religionen (Judentum, Christentum und Islam) generell, zu religiöser Gewalt im Namen Gottes zu neigen.

Eine weitere Herausforderung stellt das Problem des ethischen und/oder moralischen Relativismus in Gesellschaft wie in der Wissenschaft dar: Den monotheistischen Religionen und besonders dem Christentum wird sein religiöser und auch sein moralischer Wahrheitsanspruch vorgeworfen – übrigens oft als Begründung der These, Monotheismen seien besonders anfällig für religiöse Gewalt. Dahinter steht nicht bloß eine negative Haltung dem

---

verständnis, Selbstdarstellung und Akzeptanz. Erklärung der AMI-Generalversammlung vom 15. November 2000 in Rom.

Christentum gegenüber, sondern die Ansicht, dass ein Wahrheitsanspruch generell schlecht ist, dass es in Moral und Ethik keine Wahrheitsansprüche geben dürfe. Weil sie absolute Geltung beanspruchen, seien sie totalitär und nicht verhandelbar. Der Relativismus sowohl im Leben der Menschen (auf der Ebene der Moral) wie auch in der Begründung moralischer Normen (auf der Ebene einer wissenschaftlichen Ethik) ist eine der größten Herausforderungen für die christlichen Kirchen. Dabei genügt es natürlich nicht, die Herausforderung des Relativismus zu ignorieren oder gar zu verurteilen, oder Probleme und Aporien gegenwärtiger ethischer Fragestellungen mit Hinweis auf Inhalte aus Bibel und Tradition wegzuwischen, sondern eine inhaltliche Antwort oder zumindest Position diesen Fragen gegenüber zu entwickeln. Biblische und kirchliche Traditionen können dabei freilich eine große Hilfe sein.

Auch in der sehr umstrittenen Frage der Legitimität und der Bedeutung internationaler Einsätze lässt sich keine grundsätzliche Verschiedenheit zwischen katholischen und evangelischen bzw. reformierten Positionen feststellen. Vertreter der christlichen Kirchen nehmen immer wieder gemeinsam zu aktuellen internationalen Konflikten bzw. zu militärischen Interventionen Stellung. Die christlichen Kirchen sind darum bemüht, den Frieden als übergeordnetes Ziel herauszustellen und den Vorrang friedlicher Mittel einzumahnen:

„Nein zum Krieg!“ Er ist nie ein unabwendbares Schicksal. Er ist immer eine Niederlage der Menschheit. Das Völkerrecht, der aufrichtige Dialog, die Solidarität zwischen den Staaten und die ehrenvolle Ausübung der Diplomatie sind jene Mittel zur Lösung von Streitigkeiten, die des Menschen und der Nationen würdig sind.“<sup>4</sup>

Katholische wie evangelische Dokumente greifen auf die Kriterien des sog. Gerechten Kriegs/ gerechter Verteidigung zurück, um die Legitimität aktueller Konflikte differenziert beurteilen zu können. Zwei Beispiele dafür: „Gerade der Kosovo-Krieg hat gezeigt: Moral allein genügt nicht. Die bloß moralische Empörung steht in der Gefahr, mit der Wucht bedingungsloser Imperative und aufwühlender Emotionen die unerlässlichen Prüffragen zu überspringen. Die Lehre vom „gerechten Krieg“ schärft demgegenüber diese Prüffragen gerade ein: Was ist ein Rechtfertigungsgrund für die Anwendung militärischer Gewalt? Wer darf sie anwenden? Welche Ziele und Mittel sind legitim? Sind die Ziele überhaupt erreichbar? Wird bei der Gewaltanwendung die Verhältnismäßigkeit gewahrt? [...]“<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> Aus: Johannes Paul II.: Ansprache beim Neujahrsempfang für das beim HI. Stuhl akkreditierte Diplomatische Korps, 13. 1. 2003, [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/speeches/2003/january/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_20030113\\_diplomatic-corps\\_ge.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/2003/january/documents/hf_jp-ii_spe_20030113_diplomatic-corps_ge.html) [aufgerufen 2010-06-22].

<sup>5</sup> Aus: Evangelische Kirche in Deutschland: Friedensethik in der Bewährung. Eine Zwischenbi-

„Israel hat natürlich ein Recht darauf, sich selbst zu verteidigen, aber [...] entbindet das Recht Israels auf Selbstverteidigung „nicht davon, die Normen des internationalen Rechts zu beachten, besonders was den Schutz der Zivilbevölkerung betrifft.“ Israels Antwort war in mancher Hinsicht militärisch unverhältnismäßig und nicht unterscheidend. Im Licht der traditionellen katholischen Lehre sollen massive Gegenangriffe auf zivile Gebiete und Infrastruktur [...] nicht unterstützt werden. Bestrafung ganzer Völker für nicht zu verteidigende Handlungen militanter bewaffneter Gruppen widersprechen den traditionellen Normen des Gerechten Kriegs.“<sup>6</sup>

Dasselbe gilt für die Frage nach einer gerechten und friedlichen internationalen Ordnung:

Immer wieder wird auf den engen Zusammenhang zwischen Gerechtigkeit und Frieden und dessen Bedeutung für die globale Sicherheitslage hingewiesen.

Die Bedeutung der UN ist unumstritten, eine alternative Ordnung nicht in Sicht. Eine Reform der UN erscheint aber erforderlich, um die vielfältigen Aufgaben im Dienst des Friedens effizienter erfüllen zu können.

In Anbetracht dieser vielfältigen gemeinsamen Herausforderungen möchte ich uns ermutigen, bestehende Synergien in pastoraler Arbeit und berufsethischer Bildung auszubauen und neue Wege einer fruchtbaren Zusammenarbeit zu suchen.

Vortrag bei der Veranstaltung zu 50 Jahre Evangelische Militärseelsorge in Österreich am 1. 2. 2007, in ähnlicher Form abgedruckt in: Klocko, Peter/ Trauner, Karl-Reinhard (Hg): Netzwerk der Betreuung, Wien 2007 (Sonderpublikation Schriftenreihe der Landesverteidigungsakademie), S. 53-61

---

lanz, September 2001, <http://www.ekd.de/EKD-Texte/6334.html> [aufgerufen 2010-06-22].

<sup>6</sup> Aus: Thomas G. Wenski: Vorsitzender des Komitees für Internationale Politik der Katholischen Bischofskonferenz der USA, Brief an Senatoren und Abgeordnete, 20. 7. 2006, aus d. Engl. üs.; engl. Version unter <http://www.usccb.org/sdwp/international/2006%20July%2019%20cover%20note%20to%20congress.pdf> [aufgerufen 2010-06-22].



## Liebe, Gerechtigkeit und militärische Gewalt (2007)

Werner Freistetter



Shelter, Foto: Bundesheer/ Gudrun Geiblinger

Fragt man nach dem Verhältnis von Liebe und Gewalt, dann denken viele Menschen zuerst an die Gewalt in persönlichen Beziehungen, an die manchmal aufsehenerregende, manchmal banale, aber immer tragischen Eskalationen familiärer Gewalt. Dass sich manche Menschen in Situationen enttäuschter, gekränkter oder bedrohter Liebe zur Anwendung mehr oder weniger subtiler Gewalt gedrängt sehen, ist so allgemein bekannt, dass meist übersehen wird, wie wenig wir über diese Prozesse eigentlich wissen: über Gefühle, über die Liebe selbst, über den Zusammenhang ihrer verschiedenen Formen und die mit ihr verbundene Gewalt.

Die folgenden Gedanken werden sich auf einen scheinbar entlegenen und ungewöhnlichen Aspekt dieser Fragestellung beschränken, nämlich auf die Beziehung von Liebe, sozialer Gerechtigkeit und militärischer Gewalt. Sie versuchen einige phänomenal erhobene Dimensionen dieser Beziehung in biblischem und theologischem Kontext zu erörtern und auf aktuelle militäretische Fragestellungen zu verweisen.

## 1. Liebe als Begehren

Mit diesem Ausdruck ist hier nicht die Dimension des Strebens gemeint, die in jeder Form von Liebe mitgemeint ist, sondern hier geht es um eine bestimmte verengte Form von ‚begehren‘ im Sinn von ‚für sich haben wollen‘, um eine verstümmelte Form der Selbstliebe, die nicht über sich hinauskommt. Diese Liebe geht auf Anderes als Objekt der Befriedigung eigener Bedürfnisse, sei es auf Dinge, Ideen oder auf Menschen. Gerechtigkeit ist für diese Form der Liebe nicht relevant. Sie bevorzugt das jeweilige Objekt seiner Begierde vor allen anderen, ohne sich um Ausgewogenheit und Gerechtigkeit zu kümmern, und sie tendiert dazu, sich über die gerechte Ordnung notfalls auch hinwegzusetzen, um sich das Objekt einzuverleiben.

Liebe als Begehren ist eines der wichtigsten Motive für gewalttätiges Handeln von Menschen, auch für militärisches. Das trifft v. a. zu, wenn man die Gründe für militärische Initiativen primär in der individuellen Motivation (v. a. der Herrscher bzw. der Entscheidungsträger) sieht: So steht der Streit um den Besitz von Frauen am Beginn zahlreicher historischer oder mythologisch-literarischer Kriege: Vgl. z. B. die Auseinandersetzung um Helena vor dem Trojanischen Krieg in der Ilias, der Raub der Sabinerinnen etc. Augustinus sah die Kriege des römischen Staates in der Herrschsucht und Ruhmsucht der Herrscher begründet. Thomas von Aquin forderte in der Lehre vom Gerechten Krieg die Einhaltung des Kriteriums der rechten Gesinnung ein. Natürlich werden auch heute Kriege vielfach aufgrund egoistischer, meist nationaler Interessen geführt (geopolitische, wirtschaftliche, manchmal ideologische Motive, Streben nach Macht). Dabei ist es nicht immer einfach, zwischen nicht legitimen Begierden oder egoistischen Motiven und den legitimen ‚vitalen‘ Bedürfnissen eines Staates oder Volks zu unterscheiden. Manchmal werden die Begierden der Elite als die vitalen Bedürfnisse der Bevölkerung ausgegeben, tatsächlich stehen sie ihnen meist entgegen.

## 2. Soziale Liebe

Soziale Liebe umfasst Formen der Zuneigung in den verschiedenen sozialen Bindungen, die die Gesellschaft einen und strukturieren. Im Unterschied zur begehrenden Liebe ist sie immer personal und auf Wechselseitigkeit angelegt. Gemeinsames Ziel ist die direkte oder indirekte Förderung des Wohls der sozialen Gemeinschaft. Beispiele sind die Zuneigung, die die Mitglieder einer Familie miteinander verbindet, Freundschaften, auch die wechselseitige Verantwortung und das Zusammengehörigkeitsgefühl sozialer Gruppen (im Militär besonders Kameradschaft, Führungsverantwortung, Vaterlandsliebe recht verstanden als Einsatz für Sicherheit und Freiheit der Bürger eines Staates).

Soziale Liebe ist Ausdruck und Grundlage moralischen sozialen Verhaltens, von Solidarität und Gerechtigkeit: Ohne soziale Liebe ist keine gerechte Ordnung der Gesellschaft möglich. Umgekehrt ist Gerechtigkeit der Maßstab für die organische Integration der Dimensionen der sozialen Liebe in der Gesellschaft. So können Verengungen und isolierte Formen sichtbar gemacht und bekämpft werden: etwa Mikrosolidarität (ausschließliche Sorge um den kleinen Kreis der Familie, einiger Verwandter und Bekannter), Gruppenegoismen oder Nationalismus.

Als zentrale Voraussetzung für die Gerechtigkeit in der Gesellschaft trägt die soziale Liebe auch zur Erhaltung des Friedens bei: Gelingende Solidarität auf den verschiedenen Ebenen sozialer Zugehörigkeit verhindert Gewalt in der Gesellschaft. Hingegen kann eine verengte bzw. verabsolutierte Form sozialer Liebe, die mit ausschließlicher Parteinahme für eine Gruppe, mit Abgrenzung bzw. Ausschluss einer anderen Gruppe verbunden ist, den Boden für gewaltsam ausgetragene Konflikte bereiten.

Im Alten Testament gründet soziale Liebe letztlich in der Liebe Gottes des Schöpfers zu den Menschen als seinen Partnern: So gründet auch die Gemeinschaft des Volkes Israels im Ganzen in der wechselseitigen Liebe Gottes und seines Volkes. Soziale Liebe ist das Herz der gerechten Ordnung in Israel, wie die Tora, das Gesetz Gottes, sie vorzeichnet. Deshalb ist eine Umkehr des Herzens notwendig, wo Recht und Gerechtigkeit mit Füßen getreten werden. Und: Die Liebe erscheint als einziger Weg aus der tief im Herzen des Menschen verankerten Gewalt: Ohne Liebe und Gerechtigkeit kein wahrer, dauerhafter Friede.

Die Nächstenliebe, die zentrale Forderung Jesu im Neuen Testament für den zwischenmenschlichen Bereich, ist eine besonders tiefe und besonders umfassende Form sozialer Liebe: Sie gilt Jesus als Erfüllung des jüdischen Gesetzes und ist somit auf die Ordnung der Gerechtigkeit in der Gemeinschaft hingeordnet (und damit alles andere als eine Privatsache). Sie ist weiters nicht bloß ein Gefühl, sondern in erster Linie Haltung und Tätigkeit, besteht im konkreten Engagement für soziale Gerechtigkeit.

Der mittelalterliche Theologe Thomas von Aquin arbeitet auf recht originelle Weise den Zusammenhang zwischen (sozialer) Liebe, Gerechtigkeit und Frieden heraus, wenn er fragt, ob der Friede genuine Wirkung der Liebe ist. Er bejaht die Frage. Frieden wird von ihm als Einheit des Strebens eines Menschen und dann als Einheit des eigenen Strebens mit dem Streben anderer Menschen bestimmt. Diese Einheit wird direkt von der Liebe bewirkt, die ja von ihrem Begriff her die einigende Kraft in der Gesellschaft ist. Hingegen wird der Friede indirekt durch die Gerechtigkeit bewirkt, die etwaige Hindernisse für den Frieden – Unrecht, Ungerechtigkeiten – aus dem Weg räumt (Summa theologiae II-II q. 29, a. 3 ad 3).

Der enge Zusammenhang von sozialer Liebe, Gerechtigkeit und Gewalt ist auch angesichts aktueller bewaffneter Konflikte deutlich sichtbar: Wirtschaftliche, politische und soziale Ungerechtigkeiten auf staatlicher wie überstaatlicher Ebene sind für die Eskalation militärischer Gewalt in vielen Gebieten der Erde maßgeblich verantwortlich. Das gilt in besonderer Form für den internationalen Terrorismus der letzten Jahrzehnte. Umgekehrt bildet das wiedererwachte Bewusstsein der Geschwisterlichkeit unter den Menschen aller Nationen die unverzichtbare Grundlage für eine gerechte und friedliche internationale Ordnung.

### **3. Soziale Liebe als Sorge**

Eine besondere Form der sozialen Liebe ist die tätige Sorge um jemanden oder eine Gruppe, für die man sich verantwortlich sieht. Auch bei dieser Liebe geht es nicht nur um ein Gefühl, um eine emotionale Bindung an bestimmte Personen, sondern um eine rechtliche oder moralische Verpflichtung, die mit einer existenziellen Haltung verbunden ist. Beispiele für diese Liebe sind die (bzw. eine Dimension der) Liebe der Eltern zu ihren Kindern (und später umgekehrt), des Lehrers für seine Schüler, eines Kommandanten für seine Untergebenen, eines gewählten Amtsträgers für die Bürger etc. Das Verhältnis dieser Form der Liebe zu Gerechtigkeit und militärischer Gewalt ist ambivalent: Einerseits sorgt sich diese Liebe um Gerechtigkeit für die Menschen, für die man Sorge trägt, sie ist sogar in gewissem Sinn nichts anderes als der Vollzug der Gerechtigkeit für diese Menschen, insofern ihnen das gegeben wird, was sie brauchen. Gerechtigkeit heißt ja nicht allen das Gleiche zu geben, sondern jedem das Seine, das ihm zukommt und dessen er bedarf. Andererseits kann es auch sein, dass man aus Sorge um die Anvertrauten die universale Dimension der Gerechtigkeit (d. h. für alle Menschen) aus den Augen verlieren könnte.

Als ernsthafte Sorge für andere Menschen ist sie immer zugleich Sorge um den Frieden für diese Menschen. Allerdings kann gerade diese Sorge auch die Vorbereitung bzw. den Einsatz militärischer Mittel geboten erscheinen lassen. Genau diese Sorge um den Frieden für seine Bürger veranlasst Staaten, bewaffnete Kräfte zu unterhalten und bei der Bedrohung der inneren und äußeren Sicherheit einzusetzen.

Im Alten Testament wird Gottes Verhältnis zu seinem Volk im Grunde als liebende Sorge a) für sein Volk Israel und b) für alle Völker, alle Menschen gefasst.

Diese liebende Sorge bemüht sich stets um Gerechtigkeit, erhebt die unbedingte Forderung nach Gerechtigkeit und Einhaltung des Gesetzes, das nichts anderes ist als die ausformulierte Sorge der Israeliten füreinander,

besonders für die Benachteiligten in der Gesellschaft: die Armen, Waisen, Witwen und Fremden. Manchmal scheint Gott Israel zu bevorzugen, er hat es auserwählt „aus den Völkern“, manchmal scheint diese Auserwählung ein großer Nachteil zu sein, Israel wird härter bestraft als die anderen. Dahinter steht ein umfassenderes Konzept von Gerechtigkeit: Gott will Israel nicht bevorzugen, sondern er will, dass alle Völker durch Israels Beispiel zu Gerechtigkeit und zur Verehrung Jahwes geführt werden. Israel wird deshalb für sein Versagen härter bestraft, weil bei Israel durch seine Vorbildrolle viel mehr auf dem Spiel steht.

Der Ambivalenz der liebenden Sorge im Verhältnis zu Frieden und Gewalt spiegelt sich in spezifischer Weise auch in den alttestamentlichen Gottesaussagen. Auf der einen Seite ergreift Jahwe in militärischen Auseinandersetzungen zugunsten Israels Partei, er selbst vernichtet in manchen Texten feindliche Völker, erscheint als der eigentlich entscheidende Kriegsherr. Manchmal richtet sich sein Zorn auch gegen sein eigenes Volk, er droht Israel die Vernichtung an bzw. bestraft die Israeliten mit militärischen Niederlagen, sogar mit dem politischen Untergang für ihre Vergehen. Allerdings spiegeln alle diese Texte die faktische Gewalttätigkeit der israelitischen Gesellschaft. Gottes eigentliches Ziel ist es ja, dass Israel diese Gewalttätigkeit überwindet. Zu diesem Zweck durchbricht Gott immer wieder die Logik der Gewalt durch eine ‚Logik der liebenden Sorge‘ (vgl. etwa Hosea 11): Er sagt Israel Heil zu, ohne eine Gegenleistung zu verlangen. Immer deutlicher kommt dadurch zum Vorschein, wer dieser Gott Jahwe wirklich ist und was er mit Israel wirklich vorhat.

Dass der Einsatz militärischer Gewalt aus ethischer Sicht eine Konsequenz liebender Sorge ist, zeigen die Ausführungen Thomas von Aquins über den Gerechten Krieg. Er behandelt den Krieg in der Summa theologiae nicht zufällig und schon gar nicht irrtümlicherweise im Kapitel über die Liebe (!): Die liebende Sorge für seine Untertanen, genauer: die Sorge um den Frieden und die Wiederherstellung der gerechten Ordnung motiviert den moralisch verantwortungsvollen Herrscher zum Einsatz militärischer Gewalt.

Ähnliches gilt für den Dienst des Soldaten: In dem Dokument der internationalen katholischen Soldatenorganisation Apostolat Militaire International „Der katholische Soldat am Beginn des 3. Jahrtausends“ aus dem Jahr 2000 wird der Soldatendienst als christlicher Liebesdienst verstanden: „Wir als gläubige Soldaten finden in der Lehre Christi und der Kirche die grundlegende Antwort für unser ethisches Verhalten: Das Gebot, Gott und den Nächsten zu lieben, das uns verpflichtet, den Menschen in seiner Würde und in seinen Rechten zu achten und zu schützen. Dieses Gebot in allen Dimensionen zu realisieren, ist auch Aufgabe des Soldaten. Kein Mensch lebt für sich alleine. Dies gilt in der Zeit der Globalisierung auch für Völker, Staaten

und Kontinente.“ Besonders deutlich ist die Verbindung von Einsatz für andere im universalen Sinn und Soldatendienst bei den sog. humanitären Interventionen zum Schutz der Bevölkerung in einem anderen Staat vor schweren Menschenrechtsverletzungen wie Völkermord: Die Sorge um das Leben unschuldiger Menschen auf der ganzen Welt verbietet es, gleichgültig zu bleiben und dem Konflikt aus dem Weg zu gehen.

#### **4. Christliche Liebe als Radikalisierung der sozialen Liebe**

Die christliche Liebe stellt eine radikale Form der sozialen Liebe bzw. auch der sozialen Liebe als Sorge dar:

Erstens überschreitet die christliche Liebe jede Gruppenzugehörigkeit und geht sogar so weit, auch und gerade die Feinde zu lieben. Zweitens ist christliche Liebe bedingungslos, sie löst sich von sozialer Wechselseitigkeit, richtet sich auch auf jene, die Unrecht tun, erachtet Verzeihen und Vergeltung als Schlüssel für einen Weg aus der Gewalt und überschreitet die Ordnung des Rechts und der Gerechtigkeit, ohne sie aufzuheben. Grundlage dieser Liebe ist die bedingungslose Liebe Gottes zu allen Menschen.

Diese Liebe ist der eigentlich christliche Beitrag des Christentums zum Frieden auf allen Ebenen menschlichen Zusammenlebens. Christliche Liebe und christliche Hoffnung auf den Frieden gehen über jede Form gewaltbewehrter Ordnung hinaus, d.h. einer Ordnung, die sich auf legitime Formen der Gewalt stützen muss (Staatsgewalt, Rechtssystem mit Sanktionsgewalt). Sie erkennt diese Ordnung als notwendig an, um die Gewalt, die es leider faktisch nach wie vor gibt, einzudämmen. Sie will dieser Ordnung aber nicht das letzte Wort überlassen und setzt sich für deren Überwindung ein (vgl. Die Deutschen Bischöfe, Gerechter Friede, Bonn 2000, 56). Im konkreten Einsatz für den Frieden können Christen entweder gemäß den Weisungen der Bergpredigt den Schwerpunkt auf die Forderung nach Überwindung jeglicher Gewalt (christlicher Pazifismus) legen. Oder sie arbeiten im Rahmen der gewaltbewehrten Ordnung für die Förderung des Friedens und die behutsame Entwicklung von Möglichkeiten, Gewalt und gewalteindämmende Maßnahmen immer überflüssiger werden zu lassen.

Dass Recht und Gerechtigkeit notwendig sind, aber allein nicht ausreichen, um dauerhaften Frieden herzustellen und zu bewahren, zeigt sich am deutlichsten bei der Konfliktnachsorge (Post-Conflict-Problematik). Ohne Verzeihen und Versöhnung, letztlich ohne eine über die wechselseitige Aufrechnung von Recht und Unrecht hinausgehende auch den ehemaligen Gegner einschließende Liebe ist kein dauerhafter gerechter Friede möglich.

## Biblische Feinde (2007)

Werner Freistetter/ Christian Wagnsonner



Kain und Abel (Abbildung aus dem 15. Jh.), British Library

### 1. Feinde im Alten Testament

*A. Im Alten Testament hat die Thematik Feinde und Feindschaft zunächst einmal einfach deswegen einen hohen Stellenwert, weil es zwischen Menschen faktisch Feindschaft gibt.*

Da die Bibel nicht nur eine Sammlung religiöser Anweisungen oder Wunschvorstellungen ist (diese könnten ev. ohne das Phänomen Feindschaft auskommen), sondern zugleich Erzählung der Geschichte Gottes mit seinem

Volk, Reflexion über diese Geschichte und Dokumentation sowie Anregung zur Veränderung, und in der Geschichte Israels Feindschaft sehr wohl eine Rolle spielt, ist Feindschaft konsequenterweise ein zentrales Thema biblischer Texte.

Feindschaft und Gewalt unter den Menschen werden von der Bibel nicht ignoriert, vertuscht oder beschönigt, sondern schrittweise dargestellt, reflektiert, bewertet und konkrete Wege zu deren Überwindung gesucht.

Feinde gibt es also in der Bibel viele, und auf verschiedenen Ebenen: auf außenpolitisch-militärischer (feindliche Völker), narrativer (Rivalen des jeweiligen Helden der Erzählung), persönlich-existenzieller (Feinde des einzelnen Beters) oder – was oft mit letzterer vermennt ist – Feinde des von Gott gesandten Propheten, die ihn und seinen Anspruch in Frage stellen und bekämpfen.

Wenn das Buch Genesis von Feindschaft unter den ersten Menschen erzählt (Adams Sohn Kain ermordet seinen Bruder Abel<sup>1</sup>), dann will es nichts über irgendwelche Urzeitmenschen behaupten, sondern zum Ausdruck bringen, dass Feindschaft und Gewalt die Geschichte der Menschen von Beginn an prägen.

Das Volk Israel muss sich gegen *äußere Feinde* durchsetzen, den ägyptischen Pharaon, der das Volk versklavt hat, die Völker des Gelobten Landes (Palästina), die das gar nicht gern sahen, dass Israel in ihre Gebiete einmarschiert. Später wurde Israel zum Spielball der Großmächte Ägypten, Assur und Babylon, der Griechen zur Zeit des Hellenismus und schließlich der Römer.

An vielen Stellen – besonders aber im Buch der Psalmen, dem Liederbuch Israels – sieht sich der betende Israelit zahlreichen *persönlichen Feinden* ausgesetzt, die ihn bedrohen, schaden, die Lebenskraft rauben.

Das alte Israel kannte zudem über- oder nebenmenschliche Mächte, die die Menschen ernsthaft bedrohen können, die Dämonen, darüber hinaus den personifizierten Widersacher, den Satan, und die Schlange als Versucherin in der Schöpfungsgeschichte.

*B. Das Verständnis von, der Umgang mit und die Überwindung von Feindschaft ist für das Selbst- und Gottesverständnis des Volkes Israel von grundlegender Bedeutung.*

- Israel kann beim Kampf gegen seine Feinde auf seinen Gott Jahwe zählen. Jahwe ist es, der Israel immer wieder in feindlichen Angriffen beisteht und die Gefahr abwendet. Jahwe hält sich dann mitten unter den Israeliten

---

<sup>1</sup> Gen 4.

auf, um den Angriff abzuwehren.<sup>2</sup> Manchmal erscheint Jahwe sogar als der entscheidende oder einzige Krieger, der die Feinde Israels im Alleingang vernichtet, sodass die Israeliten nur noch staunend zuzuschauen brauchen. So versenkt er etwa die ägyptische Streitmacht im Meer und erspart den Israeliten damit den Kampf.<sup>3</sup>

- Die äußeren Feinde sind nicht Feinde, weil sie anders sind bzw. die anderen sind. Die Völker, gegen die Israel bei der Landnahme kämpft, sind nicht Feinde, weil sie sich ethnisch oder sprachlich oder aus einem anderen äußeren Grund von Israel unterscheiden, sondern weil sie Jahwe nicht verehren, weil sie deshalb eine ständige Versuchung für Israel darstellen, von Jahwe abzufallen, und weil sie sich dem Plan Gottes entgegenstellen, den er mit seinem Volk letztlich im Blick auf alle Völker verfolgt (insofern sind sie streng genommen Feinde Jahwes, nicht Israels, und werden deshalb von ihm bekämpft<sup>4</sup>). Wenn man will, könnte man deshalb von einer Theologisierung der Feindschaft oder des Feindbegriffs reden.

- Die Zuordnung: hier Jahwe und sein Volk – da die anderen Völker (bzw. interne Bösewichte) als Feinde wird schon dadurch aufgebrochen, dass Jahwe selbst zum Feind Israels werden kann und auch vielfach wird, und zwar dann, wenn Israel seiner Bestimmung (siehe im nächsten Punkt) nicht gerecht und Jahwe untreu wird. Er kann dann durchaus selbst feindliche Völker aufstacheln, gegen Israel vorzugehen. So werden der Untergang der beiden israelitischen Königreiche (Israel 721 v. Chr. und Juda 586 v. Chr.), die Zerstörung des Landes und die Verschleppung der Oberschicht ins Land des übermächtigen Feindes als eine Strafe Gottes für den Abfall seines Volkes interpretiert, die ursprünglichen Feinde erscheinen als Werkzeug Jahwes gegen Israel.<sup>5</sup>

- Im Lauf der Geschichte kristallisiert sich immer stärker heraus, dass die Erwählung Israels letztlich den Zweck hat, die anderen Völker durch sein Beispiel (als möglichst gewaltfreie Gesellschaft) zu Jahwe zu führen. Feindschaft soll und braucht es am Ende der Zeit nicht mehr zu geben. Deshalb evozieren diese Texte Bilder eines radikalen, umfassenden Friedens und deshalb wird die Völkerwallfahrt aller Völker zum heiligen Berg Zion (Jerusalem) zu einem wichtigen Topos jener späten Texte des Neuen Testaments, die Bilder einer heilen Zukunft der Welt und der Menschheit entwerfen, die

---

<sup>2</sup> Vgl. etwa Dtn 23, 15.

<sup>3</sup> Ex 14.

<sup>4</sup> Schreiner/Kampling 2000, S. 45.

<sup>5</sup> Schreiner/Kampling 2000, S. 40-42.

man angesichts der geschichtlichen Ereignisse als das ganz andere gegenüber dem leid- und schmachvollen Jetzt nur mehr von Jahwe erhoffen darf:

„Am Ende der Tage wird es geschehen: Der Berg mit dem Haus des Herrn steht fest gegründet als höchster der Berge; er überragt alle Hügel. Zu ihm strömen die Völker. Viele Nationen machen sich auf den Weg. Sie sagen: Kommt, wir ziehen hinauf zum Berg des Herrn und zum Haus des Gottes Jakobs. Er zeige uns seine Wege, auf seinen Pfaden wollen wir gehen. [...] Dann schmieden sie Pflugscharen aus ihren Schwertern und Winzermesser aus ihren Lanzen. Man zieht nicht mehr das Schwert, Volk gegen Volk und übt nicht mehr für den Krieg. Jeder sitzt unter seinem Weinstock und unter seinem Feigenbaum und niemand schreckt ihn auf.“<sup>6</sup>

In einem dieser Texte von einer friedlichen Endzeit (aber in dieser Welt, nicht in einem Jenseits) wird sogar die ursprünglichste Feindschaft, jene zwischen der Frau und der Schlange aufgehoben: „Der Säugling spielt vor dem Schlupfloch der Natter, das Kind streckt seine Hand in die Höhle der Schlange“<sup>7</sup> (d.h.: und ihm passiert nichts).

- Im israelitischen Gebetbuch, den Psalmen, finden sich sehr viele Texte, in denen sich der Beter an Gott wendet und ihn nicht nur bittet, er möge ihn vor seinen Feinden beschützen, sondern Gott auch anfleht, seine Feinde zu blamieren, zu zerstören, zu vernichten.<sup>8</sup> Wird hier also in Gebeten, die noch dazu für Judentum wie Christentum als Offenbarung Gottes gelten, normative Bedeutung haben, zu Gewalt aufgerufen?

Dazu ist zunächst Folgendes zu sagen: Die Feinde erscheinen in diesen Texten seltsam blass und bleiben recht unbestimmt.<sup>9</sup> Es handelt sich nicht um identifizierbare Gruppen, Namen werden nie genannt, die Feinde treten meist im Plural auf. Sie verfolgen ihn, verleumden, verspotten ihn oder ziehen Nutzen aus seinem Unglück. Es ist nie ganz klar, welcher Mittel sich die Feinde bedienen, um dem Beter zu schaden: Sicher ist dabei nicht nur an sozialen Druck oder manifeste Gewalt, sondern auch an magische Praktiken zu denken, die der Beter fürchtet und die möglicherweise mit der Ungreifbarkeit der Feinde zusammenhängen.<sup>10</sup>

Manchmal werden sogar die eigenen Freunde zu Feinden, die Leute, die zur eigenen Gruppe, sogar zum eigenen Freundeskreis gehören.<sup>11</sup> Auch Ijobs Freunde, die ihm Trost zusprechen wollen, stellen sich als die eigentlichen

---

<sup>6</sup> Mi 4, 1-4; vgl. Jes 2, 2-4.

<sup>7</sup> Jes 11, 8.

<sup>8</sup> Vgl. etwa Ps 53; 55; 109.

<sup>9</sup> Dhanaraj 1992, 18.

<sup>10</sup> Schreiner/Kamplung 2000, 48f.

<sup>11</sup> Etwa Ps 55, 13-15; Ijob.

Widersacher während des ganzen Buchs heraus, weil sie ständig versuchen, ihm einzureden, er sei an seinem Unglück selbst schuld, solle sich nicht so aufregen.

Das Lesen dieser Texte ist also nicht geeignet, Hassgefühle auf eine bestimmte Bevölkerungsgruppe umzuleiten oder bestimmten Menschen negative Eigenschaften zuzuschreiben, vielmehr ermöglicht es dieser Umstand jedem Beter, der diese Gebete oder Lieder nachvollzieht, seine eigenen Feindmuster in das Gebet einzubringen. Was geschieht dort aber damit? Wird also zu Gewalt gegen eine halt inhaltlich unbestimmte Feindgruppe aufgerufen?

Wenn man so fragt, hat man das Wichtigste übersehen: Es wird kein Mensch zu Gewalt aufgerufen, sondern die Anwendung von Gewalt wird im Gegenteil der Kompetenz von Menschen (des Beters oder irgendwelcher Helfer, die in diesen Texten aber gar keine Rolle spielen) entzogen und in die Hände Gottes gelegt. Und Jahwe, der Gott Israels, ist kein Gott, der sich von Menschen manipulieren lässt. Wenn man die Gewalt also in die Hände Gottes legt, dann bedeutet das, dass man selber drauf verzichtet, aus welchen Gründen auch immer: oft mag es Ohnmacht, Hilflosigkeit, Vereinzelung sein, und abwartet, was von Seiten Gottes her geschehen wird, und das ist aus Sicht der Menschen im Grunde nicht berechenbar.<sup>12</sup> Der vielleicht radikalste Grund, warum der Beter sein Schicksal in die Hände Gottes legt, ist, dass er sich im Guten bzw. Bösen ohnehin in Gottes Hand, negativ ausgedrückt: sich ihm ausgeliefert weiß: Seine Isolation, seine Hilflosigkeit ist deshalb im Grunde von Gott verschuldet, in gewisser Weise steht Gott hinter den Widersachern, die er gewähren lässt, obwohl er das alles längst hätte abstellen können, und der den Beter auf seine eigene Isolation wirft. Deshalb ist er konsequenterweise auch die erste und wichtigste Adresse seiner Klage.<sup>13</sup> Am deutlichsten kommt diese Wendung der Leidfrage zur Frage nach Gott, der das zulässt oder gar initiiert, im Buch Ijob und in prophetischen Klagetexten zum Ausdruck. Ijob sagt zu Gott etwa: „Du wandelst dich zum grausamen Feind gegen mich, mit deiner starken Hand befehdest du mich.“<sup>14</sup> Der Prophet Jeremia beklagt sich bei Gott über die Feindschaft, der er wegen seines Auftrags ausgesetzt ist. Er wendet selbst aber keine Gewalt an, sondern legt sie (in seiner Not) in Gottes Hand, dem er zugleich aber auch die eigentliche Schuld an seiner Misere zuweist: „von deiner Hand gepackt, sitze ich einsam; denn du hast mich mit Groll angefüllt.“<sup>15</sup>

---

<sup>12</sup> Schreiner/Kamplung 2000, 50-53; Bauks 2004, 52-54.

<sup>13</sup> Vgl. dazu etwa Bauks 2004, 52.

<sup>14</sup> Ij 30, 20.

<sup>15</sup> Jer 15, 17.

- Noch weiter gehen die sogenannten Gottesknechtslieder im Buch Jesaja: Die Gewalt der Ungerechten gegen den Einzelnen kommt noch massiver zum Ausdruck als in den Klagepsalmen oder den Klagen der Propheten über ihr Schicksal, aber v. a. ist die Reaktion des Gottesknechtes eine andere: Er überwindet die Feindschaft, nicht indem er sich in Klagen und Verwünschungen Luft macht oder Gott in die Pflicht nimmt, sondern er nimmt die Gewalt freiwillig auf sich, er lädt sogar die Schuld derer auf sich, die gegen ihn vorgehen und durchbricht so den Kreislauf der Gewalt, er macht durch sein Opfer die Vielen gerecht: „Wir meinten, er sei von Gott geschlagen und gebeugt. Doch er wurde durchbohrt wegen unserer Verbrechen, wegen unserer Sünden zermalmt. Zu unserem Heil lag die Strafe auf ihm, durch seine Wunden sind wir geheilt. [...] Mein Knecht, der gerechte, macht die vielen gerecht; er lädt ihre Schuld auf sich. [...] Denn er trug die Sünden von vielen und trat für die Schuldigen ein.“<sup>16</sup> Wer ist mit diesem Gottesknecht gemeint? Schon die Autoren oder Überarbeiter des Textes sehen darin wohl eine kollektive Gestalt, kein Individuum: Das Volk Israel als ganzes ist der Gottesknecht.<sup>17</sup> Die Bedeutung des Todes Jesu wird im Neuen Testament gerade von diesen Texten her verstanden werden.

### *C. Weisungen und Ratschläge zur Überwindung von Feindschaft*

- Eine besonders radikale Form der Feindschaft, die Blutrache, wird von Gott nicht als Bestrafung, sondern als erstes gewalteindämmendes Mittel eingeführt:

Gott selbst schützt den Mörder Kain durch die Blutrache, indem er ihm eine Art Tabu-Zeichen macht, damit ihn keiner für diese Tat erschlägt. Wer sich nicht daran hält, muss mit Blutrache rechnen<sup>18</sup>. So ist die Feindschaft aufgrund der Blutrache eigentlich ursprünglich als gewalteindämmende Maßnahme gedacht. Allerdings funktioniert sie auf lange Sicht nicht, gerade auch weil die Menschen die Blutrache übertreiben und die Menschen sich zunehmend miteinander verfeinden. Später ist in der Tora, dem jüdischen Gesetz, die Möglichkeit vorgesehen, sich der Blutrache durch Flucht in eine der Asylstädte zu entziehen und dadurch eine dauernde, auf wechselseitiger Anwendung von Gewalt beruhende Feindschaft ganzer Familien zu verhindern.<sup>19</sup>

---

<sup>16</sup> Jes 53, 4f.12.

<sup>17</sup> Möglicherweise sind Teile des Textes ursprünglich auf eine Einzelperson hin geschrieben worden. Vgl. Schreiner/Kamplung 2000, 53.

<sup>18</sup> Gen 4, 15f.

<sup>19</sup> Vgl. Num 35; Dtn 19, 1-13; Jos 20, 1-9.

- Israels Gesetz (die Tora = die 5 Bücher Mose) kennt zahlreiche Weisungen, die nichtfeindliches Verhalten gegenüber persönlichen Feinden, feindlichen Völkern (bzw. deren Angehörigen) einmahnen:<sup>20</sup>

a) Der Feind oder Gegner (gemeint ist hier wohl der Prozessgegner) darf im alltäglichen Leben nicht als Feind behandelt werden. Findet man ein verirrtes Rind oder einen Esel aus dessen Besitz, so soll man ihn zurückbringen, bricht dessen Esel unter der Last zusammen, so hat man auch als (Prozess)Gegner Hilfe zu leisten.<sup>21</sup>

b) Fremde (also Angehöriger fremder bzw. feindlicher Völker, die sich in Israel ansiedeln) dürfen nicht ausgebeutet werden.<sup>22</sup> Die Israeliten sind sogar angehalten, den Fremden, der sich bei ihnen aufhält, zu „lieben wie dich selbst“, und immer wird den Israeliten in diesem Zusammenhang eingeschärft, dass sie selbst Fremde in Ägypten waren: Die Befreiung aus der Unterdrückung durch die feindlichen Ägypter soll Israel eine ständige Mahnung sein, selbst nicht in diese Muster struktureller Feindschaft in ihrem Inneren zu verfallen.<sup>23</sup>

c) Bei Feldzügen gegen militärische Feinde sind gewisse Regeln einzuhalten, die der Sorge um das Leben und die zukünftige Versorgung der Bevölkerung auf Seiten des Gegners entspringen: Der Fruchtbaumbestand um eine belagerte Stadt darf nicht geschlägert werden, von seinen Früchten dürfen die Belagerer aber essen, um ihren Hunger zu stillen.<sup>24</sup> Vor der Belagerung muss der Belagerer außerdem zuerst eine friedliche Einigung mit der Stadt suchen<sup>25</sup>, freilich zu den damals üblichen Bedingungen (dass sich die sich Ergebenden zu Frondienst bereiterklären).

d) Bei der oben beschriebenen Regelung bezüglich der Asylstädte wird die Blutfreundschaft von der persönlichen Ebene auf eine institutionelle gehoben und damit aufgehoben: In diesen Städten wird von der Behörde geprüft, ob der Verfolgte tatsächlich einen Mord begangen hat oder lediglich durch Unfall bzw. ohne Vorsatz getötet hat. Mörder werden an den Bluträcher ausgeliefert, weil auf Mord Todesstrafe steht (und nicht weil persönliche Feindschaft Vorrang vor dem Gesetz hätte), die anderen nicht.<sup>26</sup>

- Narrative Modelle für die Überwindung von Feindschaft

---

<sup>20</sup> Natürlich finden sich in der Tora auch zahlreiche Texte der Abgrenzung (des feindlich bleiben Müssens) gegen feindliche Völker (ev. auch gegen solche, die es zur Zeit der Abfassung des biblischen Textes gar nicht mehr gab), ihre Gebräuche, angeblichen Götter.

<sup>21</sup> Ex 23, 4f; vgl. Schreiner/Kamplung 2000, 52.

<sup>22</sup> Ex 22, 20; 23, 9.

<sup>23</sup> Lev 19, 33f.

<sup>24</sup> Dtn 20, 19f.

<sup>25</sup> Dtn 20, 10.

<sup>26</sup> Dtn 19, 1-13.

Das bekannteste Beispiel für Erzählungen von Versuchen, eine tiefe persönliche Feindschaft zu überwinden, sind die Texte von der Verschonung Sauls durch David. König Saul verfolgt David, den er als Rivalen fürchtet, mit erbittertem Hass, David verzichtet allerdings darauf, seinen Feind zu töten oder gefangen zu nehmen, als sich ihm mehrfach dazu die Gelegenheit bietet.<sup>27</sup> Tatsächlich bewirkt das eine gewisse Versöhnung der Gegner, Saul bittet ihn, zurückzukommen, er werde ihm nichts tun, David aber traut ihm nicht recht.<sup>28</sup>

- Ratschläge zum Umgang mit Feinden und Feindschaft in der Weisheitsliteratur:

a) Man soll sich andere Menschen nicht leichtfertig zu Feinden machen, d. h.: die Zurechtweisung eines Zuchtlosen, zu große Vertraulichkeit, unnötiges Gerede, falsche Versprechungen usw. sollten vermieden werden.<sup>29</sup>

b) Hat man Feinde, soll man sich von ihnen fernhalten.<sup>30</sup>

c) Wenn der Feind Hilfe braucht, soll man ihm helfen: „Hat dein Feind Hunger, gib ihm zu essen, hat er Durst, gib ihm zu trinken, so sammelst du glühende Kohlen auf sein Haupt, und der Herr wird es dir vergelten.“<sup>31</sup> Dieses Bild ist in dem Sinn zu verstehen, dass der Feind dann Reue empfinden mag, möglicherweise der Beginn vom Ende der Feindschaft.

## 2. Feinde im Neuen Testament

*A. Auch Jesus und die junge christliche Gemeinschaft, in der die Schriften des Neuen Testaments entstanden sind, waren mit Feindschaft konfrontiert.*

*- Feind Jesus – Feinde Jesu*

In den Texten über Leben, Lehre und Tod Jesu, den sog. Evangelien, wird an zahlreichen Stellen auf Konflikte Jesu mit verschiedenen Personengruppen hingewiesen, die Jesus mit ihrer Feindschaft verfolgten, weil er von ihnen als Bedrohung, damit oft auch als Feind empfunden wurde: Religiöse Experten und jüdische Gruppierungen der damaligen Zeit verwickeln Jesus immer wieder in Streitgespräche, versuchen ihn zu blamieren oder sind sich einig, dass er eliminiert gehört. Pharisäer sind die wichtigsten Kontrahenten in Galiläa, während im Zuge der Ereignisse kurz vor seinem Tod v. a. die

---

<sup>27</sup> 1 Sam 24.26.

<sup>28</sup> 1 Sam 26, 21 bzw. 1 Sam 27, 1.

<sup>29</sup> Die Stellen sind: Spr 9, 8; 25, 17; Sir 19, 8; 20, 23. Vgl. dazu und zum Folgenden Schreiner/Kampling 2000, 51.

<sup>30</sup> Sir 6, 13.

<sup>31</sup> Spr 25, 21.

Hohepriester, Ältesten (die in der Regel zur Gruppe der Sadduzäer gehörten) und Schriftgelehrten aktiv involviert sind. Warum sie sich Jesus gegenüber so feindselig verhalten, mag einerseits darin liegen, dass Jesus sich keiner dieser Gruppen zuordnet und in seiner Radikalität auch massive Kritik an ihnen übt bzw. ihre Autorität vor dem Volk in Frage stellt. So geht er in einzelnen Bereichen weit über die Regeln des jüdischen Gesetzes in sie überbietender Form hinaus, andererseits betont er die Funktionalität des Gesetzes für die Menschen und lehnt rigorose Einhaltung von Reinheitsvorschriften ab.<sup>32</sup> Eifersucht wegen des zeitweiligen Erfolgs Jesu mag auch eine Rolle gespielt haben. Man muss außerdem bedenken, dass die Evangelien in einer Zeit entstanden, als das Christentum gerade in heftigen Auseinandersetzung mit den jüdischen Gruppen stand, die die Katastrophe von 70 n. Chr. überlebt hatten, das waren v. a. die Pharisäer.

Religiösen und staatlichen Amtsträgern (der jüdische Hohe Rat, zwei Könige namens Herodes<sup>33</sup>, der römische Statthalter) war Jesus offensichtlich ein Dorn im Auge. Er wurde unter reger Beteiligung der jüdischen Hohepriester an den Umtrieben gegen ihn vom römischen Statthalter zum Tod am Kreuz verurteilt, eine Strafe, die in der Regel Verbrechern mit politischem Hintergrund vorbehalten war<sup>34</sup>, Aufständischen oder anderen Feinden der staatlichen Ordnung. Vermutlich sahen die römischen Besatzer in Jesus deswegen eine Gefahr, weil er Massen zu mobilisieren vermochte.<sup>35</sup> Von den Evangelien verschwiegene tatsächliche explizit revolutionäre Umtriebe Jesu muss man dabei nicht vermuten.

Jesus, der mit seinen Reden und Wundern zunächst großen Erfolg beim einfachen Volk, bei den ‚Massen‘ hatte, konnte (z. T. genau denselben) ‚Massen‘ auch feindlich erscheinen und von ihnen bekämpft werden. So will ihn eine Menschenmenge, die ihn zuvor in der Synagoge predigen gehört hat, bei seinem Heimatort Nazaret den Berg hinunterstürzen.<sup>36</sup> Es ist auch die den Prozess verfolgende Volksmenge, die – freilich aufgestachelt von den Hohepriestern und Ältesten – letztlich Pilatus’ Amnestieangebot ausschlägt und „Ans Kreuz mit ihm!“ schreit.<sup>37</sup>

Eine sehr eigenartige Begebenheit zeigt uns Jesus im Tempel in Jerusalem kurz vor seiner Verhaftung und seinem Tod, wie er die dortigen Verkaufsstände

---

<sup>32</sup> Gnika 2/1990, 270f.

<sup>33</sup> Mt 2, 1-18: Herodes fürchtet den Knaben, den die Sterndeuter als zukünftigen König erkannt haben wollen, und will ihn töten. Mangels genauerer Informationen lässt er in und um Bethlehem alle Knaben bis zum Alter von 2 Jahren töten. Lk 13, 31: Man sagt Jesus, König Herodes wolle ihn töten.

<sup>34</sup> Gnika 2/1990, 305.

<sup>35</sup> Gnika 2/1990, 272.

<sup>36</sup> Lk 4, 28-30.

<sup>37</sup> Mt 27, 20-25.

umwirft und in offensichtlicher Raserei die Kaufleute und Händler aus dem Tempel hinaustreibt. Viele Freunde wird er sich unter ihnen nicht gemacht haben, auch die jüdischen Behörden ärgern sich, wollen ihn daraufhin sogar umbringen.<sup>38</sup>

Schließlich stellt sich noch heraus, dass Jesus auch einen Feind im innersten Kreis seiner Jünger (der Apostel) hat: Judas wird ihn bei seiner Gefangennahme verraten, indem er ihn küsst – ein größerer Gegensatz zwischen äußerlicher Intimität und Feindseligkeit der Intention der Handlung lässt sich kaum denken.<sup>39</sup>

In den Heilungserzählungen treten oft Dämonen als Gegenspieler Jesu auf. Jesus muss sie bezwingen, um den Menschen von seiner Krankheit zu befreien. Freilich sind sie keine ernstzunehmenden Gegner, einhellig kommen die Texte zu dem Ergebnis: Auch die Dämonen müssen Jesus gehorchen, der mit göttlicher Autorität auftritt. Darum fehlt auch jegliches magisches oder kultisches Brimborium, manchmal wendet sich Jesus direkt an den Dämon und fordert ihn auf zu verschwinden. Jesus hat Gewalt über sie und braucht sie nicht erst durch Äußerlichkeiten erringen. Es geht ihm auch nirgends um die Dämonen als solche, sondern um die Menschen, denen er in erster Linie Heil zusprechen will. Krankenheilung und Dämonenaustreibung (was in vielen Fällen als dasselbe verstanden wurde) sind nur Folge, sichtbares Zeichen seines Zuspruchs ganzheitlichen Heils und seiner Aufforderung zu innerer Umkehr.

Folglich spielen Dämonen in seiner Predigt auch keine Rolle. Es ist nicht notwendig, dass die Menschen mehr über Dämonen erfahren, um zu verstehen, worum es Jesus geht.

#### *- Feinde der jungen Gemeinde*

Die Bibel gibt der Erfahrung Ausdruck, dass auch die ersten Christen auf vielen Ebenen Feindschaft erlebt haben: seitens der jüdischen Gemeinde, die sich von der christlichen Sekte zunehmend abgrenzte, seitens des römischen Staates, der während der jüdischen Aufstände hart gegen die jüdische Bevölkerung durchgriff, und der von den Christen wie von allen Bewohnern des Reiches erwartet hätte, dass sie den einheitsstiftenden Kaiserkult vollzögen. Viele Christen haben sich aus grundsätzlichen religiösen Gründen geweigert und wurden deshalb verfolgt und zum Tod verurteilt, darunter auch viele der hervorragendsten Führer der Gemeinschaft (z. B. die Apostel). Schon in den Evangelien sind diese Erfahrungen greifbar: Jesus kündigt an, dass seine Worte zu Spaltungen bis in die Familien hinein führen werden. Und er spricht den Jüngern Mut in Verfolgungen zu.<sup>40</sup>

---

<sup>38</sup> Mk 11, 15-19.

<sup>39</sup> Mk 14, 10f. 43-46.

<sup>40</sup> Beides findet sich etwa in Mt 10, 16-39.

- *Das Böse in Person? – Zum Feindbild Teufel/Satan*

Das griechische Wort „diabolos“ (‚Durcheinanderwerfer‘, ‚Widersacher‘, davon ist dt. ‚Teufel‘ abgeleitet) entspricht dem etwa gleichbedeutenden hebräischen Wort „Satan“ und bezeichnet im Neuen Testament (neben satan, satanas u.a.) den Widersacher Gottes und der Menschen. Der Teufel als ‚Widersacher‘ eines allmächtigen Gottes ist eine jüdisch-christlich-islamische Besonderheit, Teufel und die religionsgeschichtlich viel weiter verbreiteten Dämonen, d. h. Schadensmächte, sind zunächst zwei ganz unterschiedliche Dinge, es gibt allerdings späte Tendenzen, sie zusammenzusehen (so kann auch im Neuen Testament der Teufel als Herr der Dämonen erscheinen). Im Alten Testament finden sich verschiedene Vorstellungen einer widergöttlichen Macht: u. a. die mythologische Figur der Schlange in der Schöpfungsgeschichte, die später<sup>41</sup> mit dem Teufel in eins gesehen wird, die prophetisch-politische Figur eines Antijahwe, eines Herrschers, der sich gegen Gottes Heilspläne auflehnt. Ein gewisser ‚Satan‘ erscheint in spätalttestamentlichen Schriften zunächst als Mitglied des Hofstaats Jahwes<sup>42</sup>, oft in der Funktion eines Anklägers von Menschen, die sich gegen Gott vergangen haben oder bei denen er das vermutet. Detaillierte Ausgestaltungen der Vorstellung eines neidbehafteten Verführers der Menschen finden sich in frühjüdischen Schriften, deren Vorstellungen sich in neutestamentlichen Texten in ähnlicher Form wiederfinden. Der Teufel/Satan führt die Menschen in Versuchung, v. a. um sie vom Glauben abzubringen, vereitelt Pläne, erscheint manchmal als Herr der Dämonen, die Menschen u. a. körperliche oder psychische Leiden verursachen. Satan versucht auch Jesus selbst an programmatischer Stelle in den Evangelien nach Matthäus und Lukas<sup>43</sup>. Hier wird gezeigt: Anders als in der Geschichte von der Verführung Adams setzt sich der Teufel nicht durch: Jesus bleibt standhaft, und das zeigt schon von Beginn an, dass der Teufel gegen Jesus im Grunde keine Chance hat. Dass Jesus in einer Vision den Satan vom Himmel stürzen sah, bestätigt das weiter.<sup>44</sup> Er tritt dann im weiteren Leben Jesu auch nicht mehr auf, die Versucher Jesu sind in der Folge allesamt Menschen, die ihn auf verschiedene Weise provozieren oder auf falsche Gleise führen wollen (v. a. das jüdische Establishment: Pharisäer, Schriftgelehrte...). In den Paulusbriefen steht die (sehr seltene) Erwähnung Satans meist in Zusammenhang einer Gefährdung der Gemeinden durch Irrlehrer, „Lügenapostel“.<sup>45</sup> An einer schwierig zu deutenden Stelle verweist Paulus auf eine (ev. gottesdienstliche) Praxis,

---

<sup>41</sup> Weish 2, 24.

<sup>42</sup> Ij 1-2; Sach 3, 1-7.

<sup>43</sup> Mt 4, 1-11; Lk 4, 1-13. Bei Markus findet sich nur eine kurze Notiz: Mk 1, 12f.

<sup>44</sup> Lk 10, 18.

<sup>45</sup> Z. B. 2 Kor 11, 13ff.

einen Übeltäter in der christlichen Gemeinde ‚dem Satan zu übergeben‘, damit wenigstens der Geist gerettet werde.<sup>46</sup> Zusammenfassend ist zu sagen, dass die Bibel keine Wesensaussagen über den Teufel macht, sondern sein Wirken gegen die Pläne Gottes zum Schaden der Menschen in sehr unterschiedlichen Bildern und Konzeptionen herausstellt. Festzuhalten ist aber, dass die Aussagen über die Erlösung der Menschen durch Christus auch ohne Teufel verstanden werden könnten, nicht aber ohne die Einsicht in die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen aufgrund der Verstrickung in das Böse, in Sünde und Tod.<sup>47</sup> So kann etwa Paulus von der Erlösung durch Christus sprechen, ohne den Satan/Teufel über weite Strecken auch nur zu erwähnen.

*B. Feindschaft spielt eine zentrale Rolle bei jenem Ereignis, von dem her alle Texte des Neuen Testaments geschrieben sind: Tod und Auferstehung Jesu Christi.*

- Jesus verdankt seine Gefangennahme, seine Verurteilung und seinen Tod dem Zusammenwirken vieler oben aufgezählter Feinde: den jüdischen religiösen Behörden (v. a. den Hohepriestern), dem römischen Staat, dem Verräter aus den eigenen Reihen, dem Volk, das sich von seinen Führern gegen Jesus aufbringen lässt.
- Der Tod Jesu verdankt sich der Feindschaft anderer nicht nur zufällig, er ist gerade die Antwort auf die Verstrickung der Menschen in Feindschaft und Gewalt. Jesus überwindet sie durch seinen Tod. Gerade dadurch, dass er sich seinen Feinden ausliefert, selbst auf Gewalt verzichtet und Gott um Vergebung für seine Henker bittet, eröffnet er einen Weg aus der Gewalt auf endgültigen Frieden hin.
- Er treibt dabei viele Ansätze israelitisch-jüdischer Tradition nicht in erster Linie durch seine Lehre, sondern durch sein persönliches Schicksal auf die Spitze: Er erleidet Feindschaft wie die Beter der Psalmen, legt sein Schicksal wie sie in die Hände Gottes, ohne aber um Vernichtung der Feinde zu bitten, vielmehr dafür, dass ihnen vergeben wird.
- Wie der Gottesknecht nimmt er freiwillig die Schuld der anderen auf sich, um sie davon zu befreien. Im Unterschied zum Gottesknecht ist Jesus aber auch ein konkreter Mensch, er übernimmt gewissermaßen die Aufgabe/Sendung des Volkes Israel, das er ursprünglich sammeln und zu seiner Bestimmung zurückführen wollte, im scheinbaren Scheitern seiner Mission selber. Dadurch öffnet er die Zugehörigkeit zum auserwählten Volk, das sich

---

<sup>46</sup> 1 Kor 5, 4f.

<sup>47</sup> Vgl. zu dieser ganzen komplexen Thematik als Einführung Kertelge 2006, Sp. 1363-1365; dazu ders. 1978, 9-39 und Bründl 2002, 241-285.

nun in der Nachfolge Jesu sammelt, auch auf die anderen Völker, weil er für alle gelitten hat.

- Die Auferstehung bzw. Auferweckung Jesu ist das Offenbarwerden der prinzipiellen Überwindung jeglicher Gegnerschaft, auch von Schuld und Tod.
- Völlig offenbar wird diese Überwindung und auch Jesus selbst als Gestorbener und Auferstandener erst am Ende der Zeit<sup>48</sup>, das Jesus und die ersten Christen als unmittelbar bevorstehend ansahen:

Die Offenbarung des Johannes geht wie die jüdische Apokalyptik davon aus, dass vor dem Ende der Welt, das als Kommen Christi und als Durchsetzung der Herrschaft Gottes auf der ganzen Welt verstanden ist, noch eine Eskalation der Gewalt, eine Zeit äußerster, unheilbar scheinender Feindschaft gegen die christliche Gemeinschaft zu ertragen ist. Die Offenbarung sieht die von den Christen erfahrene Feindseligkeit des römischen Staats<sup>49</sup> mit dem Feind par excellence zusammen, dem Satan oder Teufel, bzw. dem Ungeheuer der Apokalyptik (dargestellt als Hure Babylon, als Tier, als Schlange bzw. Drache, sicher ein Reflex auf die Schlange, die Versucherin der Paradieserzählung)<sup>50</sup>. Er ist von Gott noch zu bezwingen, bevor Christus endgültig kommt.

*C. Jesu Leben und Weisungen stellen eine Radikalisierung alttestamentlicher Weisungen und Bemühungen um Überwindung von Feindschaft, um einen Ausbruch aus dem Kreislauf von Gewalt und Gegengewalt durch bedingungslose Liebe und Zuwendung dar.*

- Grund für die Möglichkeit bedingungsloser Zuwendung und Liebe zwischen den Menschen ist die bedingungslose Zuwendung Gottes zu den Menschen, von der Jesus oft spricht und aus der heraus er selbst lebt. Gott gibt Menschen auch dann nicht auf, wenn sie sich von ihm und seinen Geboten abwenden, er geht ihnen nach wie ein sorgsamer Hirt<sup>51</sup>, er liebt sie und verzeiht ihnen wie ein Vater dem durch eigene Schuld heruntergekommenen verlorenen Sohn<sup>52</sup>. Jesus hält diese Erfahrung bis in die Verzweiflung des zum Tod Verurteilten hinein durch. Das hat natürlich zur Folge, dass nur jene Menschen verstehen können, wer Gott ist, Jesus nachfolgen können, die diese Art der Zuwendung erfahren und weitergeben, wenn sie einander nicht

---

<sup>48</sup> Vgl. dazu etwa 1 Kor 15 über die Auferstehung der Toten am Ende, den Glauben daran, verschiedene Hoffnungsbilder, den Zusammenhang mit Jesu Tod und Auferstehung.

<sup>49</sup> Christenverfolgungen und die Weigerung der Christen, den Kaiserkult zu vollziehen, werden etwa in Offb 13, 15-16 angedeutet.

<sup>50</sup> Vgl. etwa Offb 12, 9.

<sup>51</sup> U. a. Mt 18, 12-14.

<sup>52</sup> Lk 15, 11-32.

nur 7x verzeihen, sondern 77x<sup>53</sup> (also praktisch immer). Jesus fordert das von denen, die ihm nachfolgen<sup>54</sup>, er selbst wendet sich besonders den Sündern und den Außenseitern der jüdischen Gesellschaft zu. Er verurteilt sie nicht, sondern sagt ihnen die Zuwendung Gottes zu, und das ermöglicht vielen von ihnen, frei von Zwängen zu werden, wieder neu anzufangen, ihr bisheriges Leben hinter sich zu lassen.

- Die Liebe soll über die Wechselseitigkeit der Zuwendung (do-ut-des-Prinzip) hinausgehen: Die Liebe zum Nächsten soll bedingungslos sein und keine Gegenleistungen erwarten. Sie soll sich denen zuwenden, die sie wirklich brauchen, unabhängig von persönlichem Vorteil. Die Liebe soll sich nicht nur auf nahe stehende Menschen beschränken, nicht nur auf die eigene (religiöse, soziale, nationale) Gruppe. Da Gott alle Menschen liebt, darf niemand davon ausgeschlossen werden. Jesus sieht sich zwar primär zu den Angehörigen des Volkes Israels gesandt, um sie zu sammeln und wieder an ihre eigentliche Aufgabe zu erinnern, Licht für die Völker zu sein. Aber schon während des irdischen Lebens Jesu<sup>55</sup> und dann ganz deutlich in der Festlegung, dass nicht nur den Juden, sondern auch allen Heiden die frohe Botschaft verkündet werden dürfe<sup>56</sup>, öffnet sich die neue Gemeinschaft für alle Menschen.

- Besonders radikal sind die Forderungen Jesu in der Bergpredigt, auch die Feinde zu lieben und auf jegliche Gegengewalt zu verzichten. In der Bergpredigt greift Jesus zentrale Gebote des jüdischen Gesetzes auf, geht in seinen Weisungen aber weit darüber hinaus: Man soll nicht nur nicht töten, sondern seinem Bruder (d. h. Mitisraeliten) nicht einmal mehr zürnen.<sup>57</sup> Mit dem Prozessgegner soll man sich nach Möglichkeit noch vor dem Gerichtstermin versöhnen<sup>58</sup>, wenn jemand Gewalt gegen einen selbst ausübt, soll man ihm keinen Widerstand leisten, sondern ihm auch die andere Wange hinhalten.<sup>59</sup> Nicht nur den Nächsten soll man lieben, während man den Feind hasst, sondern auch die eigenen Feinde lieben und für sie beten, während man von ihnen verfolgt wird. Ausdrücklich wird das mit Gottes eigener Zuwendung zu allen Menschen begründet.<sup>60</sup>

---

<sup>53</sup> Mt 18, 21f.

<sup>54</sup> Vgl. etwa das Gleichnis vom unbarmherzigen Gläubiger, dem selbst eine viel größere Schuld erlassen wird, der sich aber gegenüber seinen eigenen Schuldnern unbarmherzig zeigt, wenn sie nicht zahlen können Mt 18, 23-35.

<sup>55</sup> Jesus kann sich den Bitten einer heidnischen Frau um Heilung ihrer Tochter nicht entziehen, er anerkennt ihren Glauben und heilt ihre Tochter, die von einem Dämon gequält war: Mk 7, 24-30, Mt 15, 21-28.

<sup>56</sup> Beispielhaft für viele andere Stellen Apg. 11, 1-18.

<sup>57</sup> Mt 5, 21f.

<sup>58</sup> Mt 5, 25f.

<sup>59</sup> Mt 5, 38f.

<sup>60</sup> Mt 5, 43-48; vgl. Schnackenburg 1986, 105-108, 143f; Gnllka 1990, 228ff.

### 3. Fazit

A. Die Überwindung von bestehender Feindschaft und Gewalt ist im Christentum nicht eine von vielen Wunschvorstellungen, eine der Weisungen des ethisch hochstehenden Gründers, sondern mit diesem Anspruch von Jesus her steht und fällt das Christentum und sein Gottesverständnis als solches.

B. Es macht allerdings keinen Sinn, so zu tun, als gäbe es Feindschaft und deren gewalttätige Manifestationen auf der Welt nicht. Auch jeder Christ und die christliche Gemeinschaft als ganze ist mit Feindschaft konfrontiert, ob sie nun von außen komme (Feinde der Kirche, des Christentums, Hass auf bestimmte Eigenheiten der Kirche, berechtigter Zorn über Missstände) oder im Inneren bestehe. Es wäre blauäugig anzunehmen, dass ein Christ mit der Taufe die Fähigkeit oder Bereitschaft verloren hätte, sich mit anderen Menschen zu verfeinden, auch Christen bleiben in den Kreislauf von Gewalt und Gegengewalt verstrickt. Sogar das christliche Bekenntnis selbst kann polarisieren, Freunde und Familienmitglieder zu Feinden werden lassen. Das Bekenntnis zum Christentum bzw. zu einer bestimmten Religion dient leider zudem in einigen aktuellen Konflikten als Abgrenzungskriterium zwischen verfeindeten Parteien.

C. Mit der Lehre, dem Lebensbeispiel, Tod und Auferstehung Jesu ist die Feindschaft allerdings grundsätzlich aufgehoben worden. Kein Christ kann sich jetzt noch darauf berufen, dass Feindschaft gegenüber einer bestimmten Gruppe von Menschen einfach notwendig dazugehört. Jeder Christ ist angehalten, von den faktisch bestehenden Situationen von Feindschaft aus auf deren Überwindung hinzuarbeiten. Die Weisungen der Bergpredigt, die darauf ausgehen, Feindschaft nicht mit Feindschaft, sondern Verständnis und Liebe zu beantworten, sind dabei von nicht zu unterschätzender Sprengkraft. Dabei sind Versöhnung und Verzeihen, die Formen der Liebe im Umgang mit Feinden, kein schwaches, hilfloses, sondern das wahrscheinlich stärkste und effizienteste Mittel zur Überwindung von Situationen, die den Frieden und die Sicherheit eines Gebietes gefährden oder deren Wiederherstellung nicht zulassen.

#### Literatur:

*Brandscheidt, Renate*: Art. „Feind, biblisch“, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Dritter Band, Freiburg-Basel-Wien, Sonderausgabe 2006, Sp. 1211f

*Bauks, Michaela*: Die Feinde des Psalmisten und die Freunde Ijobs. Untersuchungen zur Freund-Klage im Alten Testament am Beispiel von Ps 22, Stuttgart 2004

*Bründl, Jürgen*: Masken des Bösen. Eine Theologie des Teufels, Würzburg 2002

*Dhanaraj, Dharmakkan*: Theological significance of the motif of enemies in selected psalms of individual lament, Glückstadt 1992

*Frankemölle, Hubert*: Art. „Feindesliebe. I. Biblisch“, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Dritter Band, Freiburg-Basel-Wien, Sonderausgabe 2006, Sp. 1212f

*Gnilka, Joachim*: Jesus von Nazareth. Botschaft und Geschichte, Freiburg-Basel-Wien 2/1990

*Kertelge, Karl*: Teufel, Dämonen, Exorzismen in biblischer Sicht, in: *Kaspar, Walter/ Lehmann, Karl* (Hg.): Teufel – Dämonen – Besessenheit. Zur Wirklichkeit des Bösen, Mainz 1978, 9-39.

*Kertelge, Karl*: Art. „Teufel. 3. Neues Testament“, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Neunter Band, Freiburg-Basel-Wien, Sonderausgabe 2006, Sp. 1363-1365.

*Schnackenburg, Rudolf*: Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments. Band 1: Von Jesus zur Urkirche, Freiburg-Basel-Wien 1986

*Schreiner, Josef/ Kampling, Rainer*: Der Nächste – der Fremde – der Feind. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments, Würzburg 2000

*van der Velden, Frank*: Psalm 109 und die Aussagen zur Feindschädigung in den Psalmen, Stuttgart 1997

*Zenger, Erich*: Ein Gott der Rache. Feindpsalmen verstehen, Freiburg 1994.

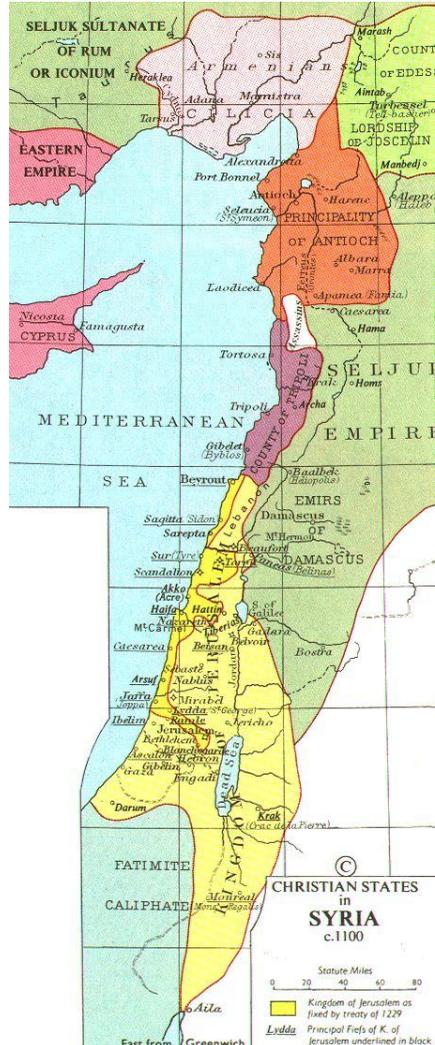
In ähnlicher Form abgedruckt in: Ertl, Paul/ Troy, Jodok (Hg): Der Feind – Darstellung und Transformation eines Kulturbegriffs. Band 2: Ausgewählte Bereiche der Feindkonzeption, Wien 2008 (Schriftenreihe der Landesverteidigungsakademie), S. 39-57

# Kreuzzüge, Inquisition, Hexenverbrennungen. Beispiele aus der sog. „Gewaltgeschichte des Christentums“ (2007)

Christian Wagnsonner

Um zu verstehen, warum religiös motivierte Gewalt gerade im Christentum so anstößig ist, ist es notwendig, auf die Grundlagen, die Botschaft Jesu und das Selbstverständnis der ersten Christen, zurückzugehen.

Jesus sah es als seine zentrale Aufgabe an, das Volk Israel wieder an seine eigentliche Bestimmung zu erinnern: Die liebevolle Zuwendung Gottes zu den Menschen, die Israel seit dem Anfang seiner Existenz erfahren hat (Befreiung aus der Sklaverei in Ägypten!), soll sich im gerechten und liebevollen Umgang miteinander und in der Überwindung zwischenmenschlicher Gewalt zeigen. Jesus radikalisiert diese Forderungen: Christen sollen die Spirale der Gewalt durch radikalen Gewaltverzicht durchbrechen, sie sollen die Feinde sogar lieben, und denen, die sie schlagen, sollen sie auch noch die andere Wange hinhalten. Das hat natürlich nichts mit Lust an Schmerz oder Demütigung zu tun und ist auch kein Zeichen einer Flucht aus dieser Welt in ein Jenseits, wo dem anderen das schon alles heimgezahlt werden wird, sondern das ist ein ausgesprochen provokatives Verhalten mit großer gesellschaftlicher Sprengkraft in dieser Welt.



Kreuzfahrerstaaten, Foto: Muir's Historical Atlas (1911)

In den ersten drei Jahrhunderten waren die meisten Christen überzeugt davon, dass Christentum und Gewaltverzicht eng zusammengehören. Sie beteiligten sich nicht an Aufständen gegen die feindliche römische Herrschaft, leisteten aber konsequenten passiven Widerstand, den viele mit dem Leben bezahlen mussten: Aufgrund ihrer religiösen Überzeugung weigerten sie sich, sich am Kaiserkult zu beteiligen und den Kaiser als Gott zu verehren.

Als das Christentum im 4. Jh. n. Chr. erlaubt und unter Kaiser Theodosius sogar zur Staatsreligion wurde, stellte sich mit großer Dringlichkeit die Frage, wie weit es Christen erlaubt ist, mit der Staatsmacht zusammenzuarbeiten, und ob Christen auch Soldaten werden dürfen. Die Frage wurde schließlich überwiegend mit Ja beantwortet. Die Forderung christlicher Gewaltlosigkeit bedeutet nicht, dass ein Staat auf die Ausübung seiner staatlichen Gewalt und auf die Verteidigung seiner Bürger gegen Angriffe von außen verzichten muss. Bischöfe wie Aurelius Augustinus in Nordafrika nahmen die Staatsgewalt auch bei gravierenden innerkirchlichen Spaltungen, die die Existenz der christlichen Gemeinde bedrohten, zu Hilfe. Es handelt sich aber zunächst um Einzelfälle, keine Grundsatzentscheidung für die spätere Geschichte des Christentums. Gravierender war in der Folge, dass zahlreiche Herrscher zur Zeit der Völkerwanderung die Übernahme des christlichen Glaubens in ihrem gesamten Machtbereichs anordneten – eine Maßnahme, die mit der Freiheit christlichen Glaubens auf keinen Fall zu vereinbaren ist.

Damit haben die Kreuzzüge ins Hl. Land allerdings wenig zu tun: Diese Kreuzzüge hatten viele Ziele, aber um Bekehrung oder gar Ausrottung der Moslems ging es eigentlich nicht.

## **1. Kreuzzüge**

### *Der Begriff*

Von so etwas wie Kreuzzügen sprach man erst ab dem 13. Jh. Davor nannte man die entsprechenden Unternehmungen meist ‚bewaffnete Pilgerfahrt‘ oder ‚bewaffnete Wallfahrt‘.

Hier geht es ausschließlich um die Kreuzzüge, die zumindest ursprünglich zur Befreiung Palästinas unternommen wurden (Kreuzzüge im engeren Sinn). In einem übertragen, weiteren Sinn nannte man auch Maßnahmen gegen Heiden, Ketzer, Aufständische und politische Gegner in Europa „Kreuzzüge“.

### *Worum ging es bei den Kreuzzügen, wie kam es zu dieser Bewegung?*

Die Motive der Kreuzfahrer sind sehr komplex und änderten sich im Lauf der Zeit.

Den Anstoß gab die Synode von Clermont 1095 in Südfrankreich. Bei dieser Synode hielt Papst Urban II. eine berühmte Rede, in der er zur Rückeroberung der heiligen Stätten in Jerusalem aufrief.

Ziel war zunächst die Vertreibung der moslemischen Eroberer des hl. Landes, die angeblich Gräueltaten an der christlichen Bevölkerung verübten sowie christliche Stätten verwüsteten. Kurz vor dem Konzil hatte der oströmische Kaiser den Papst um Hilfe gebeten: Für Ostrom waren die islamischen Reiche tatsächlich eine ständige Existenzbedrohung.

Weitere Motive für die Durchführung von Kreuzzügen waren:

- die Schwächung des Oströmischen Reichs (machtpolitisches Motiv)
- religiöse Schwärmerei, Abenteuerlust
- wirtschaftliche Interessen (bes. 4. Kreuzzug)
- die Abwehr gegen die militärische Expansion des Islam: Spanien, Teile Italiens und ein Großteil des Oströmischen Reichs war bereits von Moslems erobert worden.
- Lösung von eigenen Sicherheitsproblemen durch Ablenkung und Einigung eines machtpolitisch zersplitterten Europa: In Europa stellten die unzähligen meist kleinräumigen Auseinandersetzungen zwischen einzelnen Adligen (Adelsfehden) in vielen Gebieten das größte Sicherheitsproblem dar. Um dieses Problem ging es auch bei der Synode von Clermont. Und nicht zufällig kam der Papst genau bei dieser Gelegenheit auf die Idee, die zerstrittenen Adligen und Fürsten für ein gemeinsames Ziel, für die Verteidigung des Christentums zu begeistern.

#### *Erstes Beispiel: Der 1. Kreuzzug (1096-1099)*

Die Propaganda von teils dubiosen Volkspredigern (am bekanntesten war Peter der Einsiedler) führte zum sog. „Volkskreuzzug“: Unorganisierte Haufen von Bauern und Angehörigen unterer Schichten machten sich auf den Weg nach Palästina. Einige Horden verübten Gemetzel an Juden in Deutschland und Ungarn und erlitten selbst sehr große Verluste. Ein Teil schaffte es schließlich noch bis Kleinasien, wo die letzten Überlebenden von Seldschuken fast völlig aufgerieben wurden.

Schließlich kam es noch im selben Jahr zur besser organisierten militärischen Aktion unter Leitung bekannter europäischer Fürsten: Dieses Heer (anfangs etwa 50000 Mann, ca. 7000 Ritter) kam tatsächlich bis ins hl. Land, eroberte dort einige Städte und errichtete mehrere(!) unabhängige Fürstentümer. Im Jahr 1099 n. Chr. gelang schließlich die Eroberung Jerusalems, das Königreich Jerusalem wurde gegründet.

Dieser Kreuzzug hatte auf den ersten Blick sehr überraschende Folgen:

- Es kam zur Bildung kleiner, untereinander zerstrittener Kreuzfahrerstaaten.
- Das Verhältnis der Kreuzfahrer zum (christlichen!) byzantinischen Kaiser verschlechterte sich zusehends. Er hatte zwar ein Eingreifen der europäischen Fürsten gewünscht, aber die Entwicklungen hatte er so nicht vorhergesehen, und jetzt fürchtete er die politische und militärische Konkurrenz der Europäer.
- Die ebenfalls zerstrittenen lokalen moslemischen Fürsten begannen sich teilweise gegen die Kreuzfahrer zu verbünden.
- Die Kreuzzüge brachten eine Intensivierung der Kontakte mit der islamischen Welt mit sich. Das war einerseits gut für den Handel, andererseits für den kulturellen und wissenschaftlichen Austausch. Die klassische griechische Philosophie (v. a. Aristoteles) nahm erst über die Vermittlung islamischer Gelehrter wieder einen festen Platz in der europäischen Geistesgeschichte ein.
- Gemeinsame europäische Ritterideale entstanden – über die regionalen Grenzen hinweg.

#### *Zweites Beispiel: Der 4. Kreuzzug (1202-1204)*

Dem ägyptischen Sultan Saladin war es mittlerweile gelungen, Jerusalem erneut unter muslimische Herrschaft zu bringen. Die europäischen Fürsten zeigten sich am wiederholten Aufruf des Papstes, doch endlich was zur Wiedereroberung Jerusalems zu unternehmen, wenig interessiert. Unter Leitung des Dogen von Venedig (der die Schiffe bereitstellte) brachen trotzdem rund 10000 Teilnehmer auf, um Ägypten zu erobern. Weil sie die (christliche!) Stadt Zara in Dalmatien für Venedig zurückeroberten, wurde das gesamte Heer vom Papst exkommuniziert. Das hinderte die Kreuzfahrer aber nicht, ihre Unternehmung fortzusetzen – die Reise endete aber in der ebenfalls christlichen Stadt Konstantinopel, wo sie sich in die byzantinischen Thronstreitigkeiten einmischten, schließlich die Stadt plünderten und auch die Bewohner nicht verschonten. Sie gründeten in der Folge das sog. „Lateinische Kaiserreich“ (1204-1261). Auf diese Weise wurde die Handelsgroßmacht Venedig den größten Rivalen im Orienthandel (das Oströmische Reich) los. Dieser Kreuzzug ging also weder gegen die Moslems noch spielten religiöse Gründe bei seinen Anführern eine Rolle. Es ging in erster Linie um politischen und wirtschaftlichen Einfluss (Venedigs).

#### *Drittes Beispiel: Der 5. Kreuzzug (1228/29)*

Kaiser Friedrich II. nützte Streitigkeiten zwischen zwei islamischen Herrschern (von Ägypten und Damaskus) aus und erobert einige Städte nur

durch geschickte Verhandlungen, darunter auch den Großteil Jerusalems. 1229 wird er König von Jerusalem.

Die folgenden beiden Kreuzzüge waren allerdings weniger erfolgreich. Noch im 13. Jahrhundert wurden die Kreuzfahrerstaaten von moslemischen Truppen erobert, 1291 die letzten Kreuzfahrer vertrieben.

### *Fazit*

Aus der Sicht des zeitgenössischen Islam waren die Kreuzzüge kriegerische Aktionen von sehr begrenzter Reichweite. Es waren auch lediglich einige kleinere islamische Staaten darin verwickelt. Es handelte sich auch keinesfalls um eine asymmetrische Aggression der übermächtigen Europäer, wie das heute nach den Erfahrungen des Kolonialismus in diesen Regionen gern behauptet wird. Die Europäer hatten es lediglich geschafft, ein paar Kleinstaaten von sehr begrenzter Dauer in Palästina zu gründen. Dabei waren die Fronten keineswegs eindeutig: Nicht immer haben sich die Christen gegen die moslemischen Fürstentümer verbündet, oft waren sie auch untereinander verfeindet, manchmal standen Christen + Moslems gegen Moslems oder gegen Christen. Eine komplexe politisch-militärisch-wirtschaftliche Problem- und Motivlage verbindet also die Kreuzzüge mit den meisten militärischen Konflikten in Geschichte und Gegenwart. Was die Kreuzzüge unter ihnen hervorhebt, ist das erstmalige gemeinsame Vorgehen vieler prominenter europäischer Fürsten und die Verbindung mit einer religiösen Aufbruchsstimmung und einem ganz bestimmten moralisch-religiösen Pathos, das wir heute nur mehr sehr schwer nachvollziehen können.

## **2. Die Inquisition**

### *Begriff*

Das lateinische Wort „inquisitio“ bedeutet „Untersuchung“. In unserem Zusammenhang bezeichnet es ein Untersuchungs- und Gerichtsverfahren zur Anklage und Verurteilung von Häretikern („Irrgläubigen“) durch eigens dafür ernannte Spezialisten (Inquisitoren). Später wird der Begriff auch für Organisationen verwendet, die mit der Durchführung von Inquisitionsverfahren beauftragt sind.

### *Warum kam es zur Entwicklung eines Inquisitionsverfahrens?*

Auseinandersetzungen um die rechte Lehre gab es seit neutestamentlicher Zeit. In den ersten Jahrhunderten war der östliche Mittelmeerraum das Zentrum dieser Auseinandersetzungen und Abspaltungen („Häresien“). Im

Zusammenhang derartiger Glaubensstreitigkeiten kam es auch zur Anwendung von Zwang gegen christliche Gruppen mit abweichenden Vorstellungen, und es waren vor allem politische Gründe, die dazu führten: Denn wegen der engen Verbindung von Staat und Kirche gefährdeten Glaubensstreitigkeiten zugleich die Einheit des Reichs.

Die westliche Kirche im Frühmittelalter war mit der Heidenmission beschäftigt, die auch teils im Zusammenhang mit militärischen Eroberungen stand (z. B. Sachsenmission, Zwangstaufen etc.).

Erst um die Jahrtausendwende begannen Abspaltungen in der europäischen Christenheit zum Problem zu werden. Um 1000 tauchten erste kleine häretische Gruppen auf, es kam zu vereinzelt Häreterikerprozessen und sogar Todesurteilen (1022 in Orleans).

Die Gregorianische Reform beseitigte viele Missstände in der Kirche und führt zu einem religiösen Aufbruch, der auch am Enthusiasmus der Kreuzzugsbewegung sichtbar ist. Dennoch blieb eine gewisse Unzufriedenheit, weil diese Reform zu klerusbezogen, zu formal-rechtlich war.

Auf diesem Hintergrund und wegen gravierender sozialer Veränderungen (Bevölkerungswachstum, Städte, steigende Mobilität) entstanden neue Massenbewegungen, die oft radikale religiöse Ansichten vertraten und schwärmerisch bzw. asketisch ausgerichtet waren. Fast allen Bewegungen gemeinsam war die Forderung nach einer armen Kirche gemäß dem Evangelium.

Die kirchlichen Führer wussten nicht so recht, wie sie mit diesen neuen Phänomenen umgehen sollten: Teils gelang ihnen die Integration dieser Reformbewegungen (Franziskaner, Dominikaner etc.), was zu einem neuen Reformschub innerhalb der Kirche führte, teils gelang die Integration nicht (Katharer, Waldenser etc.)

Die größte Herausforderung stellten die Katharer dar. Aus diesem Wort entwickelte sich der Begriff „Ketzer“, der später für alle Häretiker verwendet wurde. Das Weltbild der Katharer war von einem strikten Dualismus von gutem Gott und böser Welt gekennzeichnet, konsequenterweise galt ihnen der Teufel als Schöpfer der Welt. Sie traten für radikale Besitzlosigkeit ein, lehnten die meisten Sakramente ab, auch die Ehe, Geschlechtsverkehr und jegliches Töten, und hielten sich an strenge Askese- und Moralvorschriften. Allerdings gab es unterschiedlich strenge Bestimmungen für Vollmitglieder und die Masse der Sympathisanten.

Die Kirche war von diesen neuartigen Entwicklungen zunächst völlig überfordert und probierte mehrere Gegenmaßnahmen aus. Daraus entwickelte sich schließlich langsam ein standardisiertes Verfahren, und dieses Verfahren bekam die Bezeichnung „inquisitio“.

## *Das mittelalterliche Inquisitionsverfahren*

Zunächst wurde das Gottesgericht durch den Papst abgeschafft. Beim Gottesgericht hatte man im Zweifelsfall den Verdächtigen großen Schmerzen oder sogar Lebensgefahr ausgesetzt. Wenn er das überstand, galt er als unschuldig.

Innozenz III. verfügte 1199, dass Ketzerei wie ein Majestätsverbrechen behandelt werden soll, im Fall einer Verurteilung sei der Schuldige an die weltliche Autorität auszuliefern. Zudem legte der Papst konkrete Regeln fest, wie das Verfahren ablaufen solle: Untersuchung waren auch ohne Ankläger möglich, Bischöfe können bei Verdacht selbst initiativ werden. 1231 übernahm Papst Gregor IX. das weltliche Antiketzergesetz Friedrichs II., das die Verbrennung für überführte Ketzer vorsieht.

Im Zuge dieser Entwicklung wurde die Folter erstmals auch für kirchliche Gerichte, die ja für das Inquisitionsverfahren zuständig waren, zugelassen (1251). Die Päpste schicken Sondergesandte (Inquisitoren) zur Aufspürung von Häretikern in viele Gegenden Europas. Dabei gab es aber große regionale Unterschiede: Nur in wenigen Regionen konnte sich die päpstliche Inquisition richtig entfalten. Oft kam es zu Kompetenzstreitigkeiten zwischen den päpstlichen Inquisitoren und den Ortsbischöfen. In Deutschland dominierten bis ins 14. Jh. die bischöflichen Inquisitoren.

Die Gesamtzahl der Angeklagten, Verurteilten bzw. Hingerichteten kann für diesen Zeitraum nicht zuverlässig ermittelt werden. Aufzeichnungen einzelner Inquisitoren oder Gerichte zeigen, dass nur ein sehr geringer Teil der Angeklagten an den weltlichen Arm übergeben (d. h. verbrannt) wurde. Ein Teil wurde freigesprochen, ein Teil musste ins Gefängnis, die meisten aber erhielten leichte Strafen (Wallfahrten, Tragen eines gelben Kreuzes...)

Die bekanntesten Institutionen der Inquisition der Neuzeit waren die spanische und die römische Inquisition. Das Verfahren war dabei ganz ähnlich wie im Mittelalter, „Zielgruppen“ und politischer Hintergrund unterschieden sich aber beträchtlich.

## *Spanische Inquisition der Neuzeit*

Die Spanische Inquisition wurde zwar vom Papst angeregt, der den spanischen Königen die Einsetzung von Inquisitoren erlaubte (1478). Ab diesem Zeitpunkt unterstand sie aber völlig der Kontrolle der spanischen Krone, war also eine staatliche Institution! Innerhalb kurzer Zeit wuchs sie zu einer großen, hierarchisch aufgebauten Behörde. Sie war sowohl für Kastilien wie auch für Aragon zuständig und leistete damit einen entscheidenden Beitrag zur Einigung dieser beiden spanischen Königreiche.

Die aktivste Zeit waren die ersten 50 Jahre (zwischen 1480 und 1530). Zu dieser Zeit richtete sie sich vor allem gegen christlich gewordene Juden („Conversos“), die man verdächtigte, heimlich noch jüdische Praktiken zu pflegen und im Grunde Juden geblieben zu sein, besonders nachdem man 1492 alle Juden, die nicht bereit waren, sich zu bekehren, aus Spanien ausgewiesen hatte. Aus ähnlichen Gründen verfolgte die spanische Inquisition später auch ehemalige Moslems („Moriscos“), die man verdächtigte, nur zum Schein den christlichen Glauben angenommen zu haben. Gegen Ende konzentrierte man sich auf die Altchristen (das waren die, die immer schon Christen waren), wegen religiöser Verfehlungen, aber auch wegen Sitten- und Sexualdelikten.

Nach jedem Verfahren fand ein ‚Autodafe‘ (feierliches Glaubensbekenntnis) statt, das in leichten Fällen auch nicht öffentlich sein konnte.

Nach 1730 kam es kaum noch zu Prozessen. Napoleon schafft die Inquisition in Spanien kurzzeitig ab, seit 1834 gehört sie endgültig der Vergangenheit an.

Die Zahl der verhängten Todesstrafen lässt sich relativ genau bestimmen: ca. 6000 während der gesamten Dauer der Spanischen Inquisition der Neuzeit. Höhepunkt war die Zeit zwischen 1480 und 1530, als rund ein Viertel der verurteilten Conversos hingerichtet wurden. Später ging der Anteil an Todesurteilen stark zurück (auf etwa 2% aller von einem Inquisitionsverfahren Betroffenen).

### *Römische Inquisition der Neuzeit*

Die Päpstliche Inquisition des Mittelalters sah sich für ganz Europa zuständig, auch wenn sie in vielen Gebieten nicht den gewünschten Einfluss hatte. Im 16. Jahrhundert hingegen waren große Teile Nord- und Mitteleuropas protestantisch, und die mächtigen katholischen Staaten ließen sich vom Papst nicht mehr wirklich viel dreinreden, der Kirchenstaat in Italien wurde von den Nachbarn politisch unter Druck gesetzt.

In dieser Situation gründete Papst Paul III. 1542 eine zentrale Inquisitionsbehörde, die er „Kongregation des Hl. Offiziums“ nannte. Sie sollte v. a. als regionales Reforminstrument im politischen Machtbereich des Papstes (dem Kirchenstaat) eingesetzt werden.

Paul IV. (1555-59) verlieh ihr eine Vorrangstellung vor allen römischen Behörden und verhängte strenge Strafen, auch gegen verdiente Kardinäle. Nach seinem Tod befreite die Bevölkerung die Gefangenen und zündete das Gebäude an. Die römische Inquisition überlebte aber diese anfänglichen Schwierigkeiten. Bald gab es in ganz Nord- und Mittelitalien Inquisitionsgerichte, nur ganz wenige außerhalb Italiens. Zielgruppen waren zunächst

Häretiker (v. a. Lutheraner), ab 1600 verstärkt Magiefälle, auch Gotteslästerung etc. Ab 1620 gingen die Anklagen stark zurück. Nach dem 2. Vatikanischen Konzil (1962-65) wurde sie in „Glaubenskongregation“ umbenannt. Im Vollzug zeichnete sich die Römische Inquisition durch große Zurückhaltung aus. Insgesamt wurden wegen Glaubensverfehlungen 1540-1800 von der Inquisition in Rom selbst 97 Personen hingerichtet. Die Urteile der Römischen Inquisition waren in der Regel viel milder als jene der meist sehr grausamen weltlichen Gerichte in Europa. Der prominenteste Hingerichtete war der Philosoph Giordano Bruno (+1600). Galileo Galilei wurde zweimal der Prozess wegen seiner Behauptungen im Sinn des Kopernikanischen Weltbilds gemacht, im 2. Prozess wurde er zum Widerruf gezwungen.

### **3. Die europäischen Hexenverfolgungen**

Die europäischen Hexenverfolgungen waren in überwiegendem Ausmaß ein Phänomen der Neuzeit. Sie fanden etwa von 1450 bis 1750 statt, mit einem Höhepunkt 1550-1650, v. a. während des Dreißigjährigen Kriegs. Hexenbegriff und systematische Hexenlehre wurden erst Ende des Mittelalters entwickelt, mit folgenden Elementen: Teufelspakt als Eheschließung mit Geschlechtsverkehr, Schadenszauber und Hexensabbat.

Die Hexenverfolgungen stellen keinen durchgehenden, systematischen und geplanten Vernichtungsfeldzug gegen eine bestimmte Bevölkerungsgruppe dar. Eher handelt es sich um Phänomene von Massenhysterie, in Kooperation mit staatlichen und (in viel geringerem Ausmaß) kirchlichen Gerichten. Die Wellen von Hexenverfolgungen standen offensichtlich in einem Zusammenhang mit Krisen, Hungersnöten (kl. Eiszeit) und Kriegen (Dreißigjähriger Krieg), also in Zeiten, in denen die Bereitschaft groß war, Schuldige für die allgemeine Misere zu ausfindig zu machen. Dabei richtete sich die Verfolgung nicht ausschließlich gegen Frauen, etwa 20-25% der angeblichen Hexen waren Männer, in manchen Gegenden (z. B. Island) waren sogar überwiegend Männer betroffen.

Dass vor allem staatliche Gerichte für Hexenprozesse zuständig waren, liegt u. a. daran, dass Zauberei/Schadenszauber traditionellerweise (schon in der vorchristlichen Antike) ein staatliches Delikt war. Wo kirchliche Gerichte oder Inquisitoren zuständig waren, übten sie sich meist in großer Zurückhaltung. Das lag vielfach daran, dass viele Bischöfe und Theologen Hexerei für einen Wahn hielten, nicht für eine reale Gefahr. Das galt etwa auch für die Spanische Inquisition: Sie brachte Hexenverfolgungen unter ihre Kontrolle und stellte sie bereits 1526 praktisch ein. Kirchliche Stellen waren freilich nicht ganz schuldlos, teils weil einige geistliche Fürsten die Hexenverfolgung in ihrem Machtbereich besonders förderten, teils weil kirchliche Amtsträger oft

wider ihr besseres Wissen viel zu wenig gegen die Verfolgungen unternommen haben. Denn grundlegende öffentliche Kritik an den Hexenverfolgungen von Seiten der Kirche gab es ziemlich selten. Der bekannteste und wirkmächtigste Kritiker war der Jesuit Friedrich Spee von Langenfeld.

Zur geistigen Grundlage der Hexenverfolgungen wurde der sog. „Hexenhammer“, das Werk einer sehr zwielichtigen Persönlichkeit: Der Inquisitor Heinrich Kramer erreichte 1484, dass der Papst in einer routinemäßigen Bulle auf die Notwendigkeit der Bekämpfung der Zauberei hinwies und ihn beauftragte, Verdächtige zurechtzuweisen, zu inhaftieren und zu bestrafen.

1487 erschien diese Bulle auch in seinem „Hexenhammer“, der tatsächlich wie ein Hammer einschlug und zu dem Handbuch für die Hexenverfolgung in Europa wurde. Er enthält Anleitungen für Hexenprozesse und geschickt zusammengestellte „Belegdokumente“: die Bulle von 1484, ein Gutachten der Uni Köln (wahrscheinlich gefälscht) und ein Privileg des Kaisers.

Auch heute wird vielfach noch auf eine Zahl von 9 Millionen getöteten Hexen verwiesen. Diese Zahl entbehrt allerdings jeder historischen Grundlage. Sie wurde von einer kleinen Region in Deutschland auf ganz Europa und elf Jahrhunderte hochgerechnet. Heutige Schätzungen gehen von insgesamt ca. 50 000 getöteten Hexen aus, davon allein rund 25 000 im Deutschen Reich.

Am Ende sei noch darauf hingewiesen, dass es auch in jüngster Zeit Hexenverfolgungen in beträchtlichem Ausmaß gegeben hat und gibt, u.a. in verschiedenen afrikanischen Ländern wie Tansania.

### **Weiterführende Literatur:**

*Angenendt, Arnold:* Toleranz und Gewalt: Das Christentum zwischen Bibel und Schwert, Münster 2007

*Behringer, Wolfgang:* Hexen. Glaube, Verfolgung, Vermarktung, München 1998

*Fürst, Alfons:* Friede auf Erden? Die Weltreligionen zwischen Gewaltverzicht und Gewaltbereitschaft, Freiburg – Basel – Wien 2006

*Gabrieli, Francesco* (Hg): Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht. Aus den arabischen Quellen ausgew. u. übers. von *Francesco Gabrieli*, Zürich [u.a.] 1973

*Riley-Smith, Jonathan* (Hg): Illustrierte Geschichte der Kreuzzüge, Frankfurt a. M./New York 1999

*Schwerhoff, Gerd:* Die Inquisition. Ketzerverfolgung in Mittelalter und Neuzeit, München 2004

*Thorau, Peter:* Die Kreuzzüge, 2., durchges. Aufl., München 2005

In ähnlicher Form abgedruckt in: „Gewaltmanagement“ (Schriftenreihe der Heeresunteroffiziersakademie 12), Wien 2008, S. 72-86

## **Drei Grundbegriffe militärischer Ethik aus biblischer Sicht: Hoffnung – Moral – Gehorsam (2008)**

Werner Freistetter



Foto: Bundesheer/ G. Grunsky

Zentrale Aufgabe dieses Artikels ist es, nach der möglichen Rolle von Religion für das Verständnis einiger militäretischer Grundbegriffe zu fragen. Er wird sich dabei in zweifacher Hinsicht beschränken: erstens inhaltlich auf die Begriffe Hoffnung – Moral – Autorität, zweitens auf die christlich-biblische Sicht. Denn ein religionswissenschaftlicher Zugang von verschiedenen Religionen her wäre angesichts der komplexen militäretischen Thematik zu umfangreich, die religiösen Traditionen zwar oft kompatibel, aber auch in ihrer Begründung einfach zu unterschiedlich. Religion überhaupt zu behandeln wäre zu abstrakt, weil es „Religion überhaupt“ gar nicht gibt.

### **1. Was ist Religion?**

Die erste Frage fragt nach dem, was alle Religionen gemeinsam haben, nach einem allgemeinen Begriff von Religion. Schon im alltäglichen Verständnis dieses Phänomens gehen die Meinungen weit auseinander.

Für die einen ist Religion ein Gefühl, für die anderen eine Weltanschauung, eine Haltung oder eine Willensentscheidung, eine Liebesbeziehung zu Gott, die Sehnsucht nach dem ganz anderen, die Hoffnung auf eine Zukunft nach dem Tod. Kritiker sehen in ihr den Versuch zu beeinflussen, was man nicht verändern kann, das Relikt eines unwissenschaftlichen Zeitalters, die Vertröstung auf ein besseres Jenseits angesichts katastrophaler ungerechter Zustände in dieser Welt, die Ruhigstellung unzufriedener Massen und den Versuch, Gott zu manipulieren.

Der Blick auf die Herkunft des Wortes fördert ebenfalls keine eindeutigen Zuordnungen zutage. Das lateinische Wort „religio“ war in seiner Herkunft und seiner Grundbedeutung immer schon umstritten: Cicero meint, dass „relegere“ (wieder lesen, sorgfältig beachten) dahinter steht und versteht „religio“ als Einhaltung kultischer Verpflichtungen. Dies entspricht dem römischen Verständnis von Pflichterfüllung, das auch in religiösen Belangen zentrale Bedeutung hat. Laktanz bezieht „religio“ auf „religare“ („zurückbinden“, natürlich zu Gott).<sup>1</sup> Darauf aufbauend deuten es die christlichen Theologen der ersten Jahrhunderte zu „Streben zu dem einen Gott“ um und geben dem Begriff damit eine personale Dimension. Zur Zeit der Aufklärung (17.-18. Jh.) wird zwischen einer natürlichen Religion, die jeder Mensch hat, und den diversen gesellschaftlich-kulturell geprägten Einzelreligionen unterschieden. Drei Tendenzen bestimmen das Bild im 19./20. Jh.: eine rein aus Vernunftensicht begründete Religion (Vernunftreligion), radikale Religionskritik (Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud) und der Versuch zu zeigen, dass Religion ein Phänomen ist, das auf kein anderes zurückführbar ist. In der 2. Hälfte des 19. Jh. entstehen eigenständige Wissenschaften, die sich mit diesem Phänomen beschäftigen: Religionswissenschaft, Religionspsychologie und Religionssoziologie.<sup>2</sup>

Wissenschaftliche Versuche, eine allgemein akzeptierte Definition zu finden, haben bis heute allerdings gravierende Mängel. Definiert man Religion als Orientierungssystem oder Gemeinschaft, die sich selbst als solche bezeichnet, dann ist erstens nicht viel über die Bedeutung dieser Bezeichnung gesagt und zweitens müsste zusätzlich die ernsthafte Absicht bestehen, den Begriff nicht einfach für sich zu missbrauchen. Definiert man Religion von ihrem Transzendenzbezug her, so steht man vor einem Dilemma: Fasst man

---

<sup>1</sup> Vgl. dazu Zirker, Hans: Art. „Religion I. Begriff“, in: Lexikon für Theologie und Kirche, hg. v. Walter Kasper u. a., Freiburg-Basel-Wien, Sonderausgabe 2006, Bd. 8, 1034-1036.

<sup>2</sup> Vgl. dazu Schmidinger, Heinrich M.: Art. „Religion II. Anthropologisch-philosophisch“, in: Lexikon für Theologie und Kirche, hg. v. Walter Kasper u. a., Freiburg-Basel-Wien, Sonderausgabe 2006, Bd. 8, 1036-1039.

dieses Transzendente eng (Gott), so trifft das nicht auf alle Religionen zu, fasst man es weiter (das Absolute, die Transzendenz), so wird der Begriff des Transzendenten immer unbestimmter und umfasst dann mehr als Religion. Definiert man Religion schließlich über ihre Funktion, insofern sie Orientierung gibt über das Ganze der Lebenswelt, Belastungen tragbar macht, Hoffnung eröffnet und Werte sichert, so steht man vor dem Problem, dass das nicht nur auf das zutrifft, was wir Religion nennen, sondern auch auf andere Orientierungssysteme. Einen allgemein akzeptierten Begriff von Religion gibt es also nicht.<sup>3</sup>

## 2. Biblische Religion

Diese Arbeit wird sich daher auf eine bestimmte Religion beschränken, nämlich das Christentum, dem nach wie vor die meisten Soldaten des Österreichischen Bundesheers angehören und das auch unsere europäische Kultur wesentlich geprägt hat. Sie wird sich innerhalb dessen noch einmal auf seine grundlegendsten biblischen Traditionen beschränken und die Frage stellen, was aus biblischer Sicht zu drei grundlegenden Begriffen einer interdisziplinären militärischen Ethik zu sagen ist: zu Hoffnung, Moral und Autorität.

Was ist nun das Besondere der biblischen Religion? Es besteht nicht so sehr in unterschiedlichen Gottes- oder Göttergestalten, Formen, Namen, Geschichten, nicht darin, dass sie besondere Gebräuche oder Verhaltensregeln vorschreibt, obwohl sie das alles tut, sondern darin, dass sie zwar Religion, aber zugleich auch massive Religionskritik ist.

Kennzeichnend für diese Religion ist von Anfang an die ausschließliche Konzentration auf den Gott Jahwe. Ein Israelit darf keinen anderen Gott verehren, obwohl die Israeliten lange noch davon ausgingen, dass es andere Götter wirklich gibt. Aber die gehören zu den anderen Völkern. Jahwe ist also ein eifersüchtiger Gott, der die Verehrung anderer Götter neben sich nicht zulässt.<sup>4</sup> Dahinter steht aber nicht eine Übertragung menschlicher Leidenschaften auf Gott, sondern Kritik an den religiösen Systemen der Nachbarvölker, bei denen Götter und Religion oft im Dienst von innerer und äußerer Gewalt, von ungerechten sozialen und politischen Zuständen standen. Dagegen hat Jahwe Israel aus diesen Systemen herausgerissen (Befreiung aus Ägypten, dem „Sklavenhaus“)<sup>5</sup> und mit ihnen den Versuch

---

<sup>3</sup> Vgl. dazu Zirker, Hans: Art. „Religion I. Begriff“, in: Lexikon für Theologie und Kirche, hg. v. Walter Kasper u. a., Freiburg-Basel-Wien, Sonderausgabe 2006, Bd. 8, 1034-1036.

<sup>4</sup> Exodus 20, 5; Deuteronomium 5, 9.

<sup>5</sup> Deshalb steht der Hinweis auf die Befreiung aus Ägypten etwa vor dem Text Exodus 20, 2

gestartet, eine gerechte Gesellschaft aufzubauen, die dann Vorbildwirkung haben soll für die anderen Völker. Deshalb kommt dem Gesetz, das mit dem Namen Jahwes verbunden ist, (die Tora) so große Bedeutung zu. Jeder Versuch, die Götter der Nachbarvölker zu importieren und sie neben oder statt Jahwe zu verwenden, gefährdet die Einhaltung der sozialen Regeln, auf denen dieses Projekt einer gerechten Gesellschaft aufbaut.<sup>6</sup> Jahwe ist ein Gott, der nicht integrierbar ist in ein handhabbares System politischer Herrschaft: Er ist immer der Entzogene, kann und darf nicht abgebildet werden<sup>7</sup>, ist nicht beeinflussbar, hält im Grunde nichts von Opfern, Gottesdiensten und schönen Gebeten<sup>8</sup>, sondern es liegt ihm vor allem an Gerechtigkeit, Recht – und Frieden. In seinem Namen üben die sog. Propheten immer wieder radikale Kritik am politischen und sozialen Kurs der israelitischen Machthaber.<sup>9</sup>

Später, etwa im 6. und 5. Jh. nach Christus, zieht man die Konsequenz aus diesem Modell: Die Götter der anderen Völker sind gar keine wirklichen Götter, es kann nur einen Gott geben für alle Menschen (Monotheismus). Noch später versucht Jesus von Nazareth, die Israeliten wieder an ihre Bestimmung zu erinnern, scheitert aber scheinbar nach anfänglichen Erfolgen. Es gelingt ihm bis zu seinem Tod nicht, ganz Israel auf diese Bestimmung hin auszurichten. In seiner Nachfolge nach seiner Auferstehung versteht sich die Gemeinschaft der Christen, die Kirche, als Erbe des Volkes Israel. Wie dieses will sie Modell sein für eine gerechte und friedliche Gesellschaft, wählt aber einen anderen Weg und öffnet sich für alle Menschen, die sich freiwillig anschließen wollen.

Die folgenden Beispiele sollen anhand ausgewählter Begriffe militärischer Ethik zeigen, wie die Jahwe-Religion übliche religiöse Schemata immer wieder zu übersteigen gezwungen ist, damit sie ihrer Bestimmung entsprechen kann. Übliche religiöse Schemata in Bezug auf Kampf wären ‚göttliche Hilfe im Krieg‘, ‚Religion als schöne Illusion‘, ‚Letzte Motivation im Kampf durch Hoffnung auf Belohnung auch nach einem Tod‘.

---

(bzw. Deuteronomium 5, 6), der später in der christlichen Tradition zu den 10 Geboten vereinfacht wurde).

<sup>6</sup> Sehr schön zeigt sich dieser Zusammenhang in Deuteronomium 1, 16f: „Entscheidet gerecht, sei es der Streit eines Mannes mit einem Bruder oder mit einem Fremden. Kennt vor Gericht kein Ansehen der Person! Klein wie Groß hört an! Fürchtet euch nicht vor angesehenen Leuten; denn das Gericht hat mit Gott zu tun.“

<sup>7</sup> Exodus 20, 4; Levitikus 26, 1; Deuteronomium 5, 8.

<sup>8</sup> Vgl. Amos 5, 21-24.

<sup>9</sup> Ein schönes drastisches Beispiel dafür ist die Geschichte von der direkten, unverhüllten Kritik des Propheten Elija an einer Enteignung durch den König: 1 Könige 21, 17-28.

### 3. Militär und Hoffnung – Ausgewählte Aspekte

#### A. Hoffnung auf Hilfe Gottes im Krieg

Krieg und Kampf sind für den Einzelnen wie für die Gemeinschaft existenzielle und z. T. lebensbedrohliche Ereignisse. Es ist daher nicht verwunderlich, dass gerade in diesen Situationen religiöse Haltungen, Einstellungen und Vollzüge besondere Bedeutung hatten und zum Teil immer noch haben. Es liegt dabei natürlich nahe, eine besonders nahestehende Gottheit um Hilfe für die eigene Seite zu bitten. Das geschah etwa durch besondere Opfer, Bittgebete, Selbstverpflichtungen oder das Mitführen kultischer Gegenstände (Priester!). Das Modell schaut so aus: Ich mache etwas für den Gott oder ich mache, was er oder sie von mir will, und er oder sie hilft mir im Kampf.

Einen derartigen Zusammenhang belegen viele biblische Texte: Israel hat Gott selbst mit auf dem Feldzug und gewinnt deshalb, ja teilweise kämpft Gott sogar selbst auf der Seite Israels.<sup>10</sup> Israel verliert, weil sie die Gebote Gottes nicht befolgt und gewinnt, wenn sie sie befolgt hat.<sup>11</sup>

Die Frage ist in diesem Zusammenhang nur: Warum will Gott diese Gegenleistung, um im Kampf einzugreifen? Eine Angewiesenheit Gottes auf die Opfer der Menschen ist für den Gott der Israeliten nicht denkbar. Es geht Gott auch nicht um Opfer, sondern um die Hinwendung zu ihm (Liebe!) und seinen Geboten, also um das Modell einer gerechten, friedlichen Gesellschaft: „Wenn du auf die Gebote des Herrn, deines Gottes, auf die ich dich heute verpflichte, hörst, indem du den Herrn, deinen Gott, liebst, auf seinen Wegen gehst und auf seine Gebote, Gesetze und Rechtsvorschriften achtest, dann wirst du leben und zahlreich werden und der Herr, dein Gott, wird dich in dem Land, in das du hineinziehst, um es in Besitz zu nehmen, segnen.“<sup>12</sup>

In dieser Frage von Gerechtigkeit und Frieden ist Gott ganz radikal. Falls Israel diese Bestimmung aus dem Blick verliert, hat es sein Existenzrecht verwirkt, dann ist Jahwe nicht mehr sein Gott. Denn Gott hat sich nicht ein Volk ausgesucht, damit er es vor anderen Völkern bevorzugt und ihm (militärische) Vorteile verschafft, sondern damit es den anderen Völkern ein Vorbild ist.<sup>13</sup> Wenn es das nicht mehr sein will, dann ist es den anderen Völkern ohnehin schon gleich geworden. Die militärische Eroberung und Vernichtung wäre dann nur ein äußeres Zeichen dieser inneren Zerstörung. Und Gott

---

<sup>10</sup> Deutlich etwa im Lied des Mose: „Der Herr ist ein Krieger, Jahwe ist sein Name. Pharaos Wagen und seine Streitmacht warf er ins Meer“ (Exodus 15, 3f).

<sup>11</sup> Sehr drastisch schildert das Levitikus 26.

<sup>12</sup> Deuteronomium 30, 16f.

<sup>13</sup> Das Einhalten der Rechtsvorschriften und Gebote ist Bedingung für die Zuordnung Israels zu Jahwe (Exodus 19, 5).

lässt das zu, so weit, dass beide israelitischen Staaten (Juda und Israel) endgültig zerstört werden, ja an manchen Stellen tritt er sogar selbst als kriegsentscheidende Macht gegen sein eigenes Volk auf, er greift ein gegen sein Volk auf Seiten der Feinde, die mit Jahwe schon überhaupt nichts zu tun haben wollen. Mit genau dieser Begründung droht der Prophet Amos die Vernichtung Israels an: „So spricht der Herr: Wegen der drei Verbrechen, die Israel beging, wegen der vier nehme ich es nicht zurück: Weil sie den Unschuldigen für Geld verkaufen und den Armen für ein Paar Sandalen, weil sie die Kleinen in den Staub treten und das Recht der Schwachen beugen.[...] Seht, ich lasse den Boden unter euch schwanken, wie ein Wagen schwankt, der voll ist von Garben. Dann gibt es auch für den Schnellsten keine Flucht mehr, dem Starken versagen die Kräfte, auch der Held kann sein Leben nicht retten.“<sup>14</sup>

In unserer modernen Gesellschaft ist die Erwartung auf die Hilfe Gottes im Kampf weithin zurückgegangen, Reste bestehen aber noch: Gebete um Gottes Hilfe durch gläubige Soldaten oder einfach das unbestimmte Gefühl, mit einem Militärseelsorger im Gepäck könne man sich möglicherweise der göttlichen Hilfe sicherer sein. Klar und offen geben etwa militante islamistische Gruppen an, auf Gottes Seite zu stehen und von ihm unterstützt zu werden. Sie versuchen sich damit auch die Unterstützung gläubiger Bevölkerungsgruppen zu versichern, denen diese Begründung plausibel erscheint. Gegen all diese Tendenzen richtet sich die biblische Kritik nach wie vor: Gott lässt sich nicht für eine Seite vereinnahmen, er will nicht irgendwen bevorzugen, er hat mit den Menschen etwas anderes vor: nämlich Frieden:

### *B. Hoffnung auf Frieden als Flucht aus trister Realität*

Umfangen wird die Hoffnung auf militärischen Sieg von der Hoffnung auf eine Zeit oder einen Zustand, in dem militärische Siege nicht mehr notwendig sein werden, in dem die Gewalt ein Ende findet, in dem jeder unter seinem Weinstock oder unter seinem Feigenbaum sitzt und niemand ihn aufschreckt.<sup>15</sup> Die biblischen Texte geben dieser Hoffnung auf Frieden oft sehr schönen sprachlichen Bildern Ausdruck. Diese Bilder sind inhaltlich allerdings keineswegs einfach miteinander gleichzusetzen. Manchmal ist die Zukunft einfach ein friedlicher, glücklicher Zustand für das Volk Israel in absehbarer Zeit, in der Geschichte. Israel oder Gott hat die Feinde vorher besiegt oder entmachtet, oder die politischen Verhältnisse haben sich zugunsten Israels geändert. So wird etwa im babylonischen Exil den Israeliten Mut gemacht, dass

---

<sup>14</sup> Amos 2, 6f.13f.

<sup>15</sup> Micha 4, 4.

sie friedlich wieder in ihre Heimat zurückkehren können.<sup>16</sup> Manchmal ist die Situation Israels freilich so hoffnungslos, dass eine Besserung nicht in der Geschichte, sondern nur am Ende der Zeit und nur von Gott selbst durch sein direktes Eingreifen erhofft wird. Diese Texte gehören zur sog. Apokalyp- tik (von apokalypsis „Entbergung“, „Offenbarung“).

Auch darin, was denn dann genau geschieht, unterscheiden sich die Bilder beträchtlich: Bekannt sind die Bilder von der Umwandlung von Kriegs- in Ag- rargeräte (Pflugscharen aus Schwertern<sup>17</sup>), Friede zwischen den Völkern, noch umfassenderer Friede in der ganzen Schöpfung (auch zwischen Tieren und Tier und Mensch!<sup>18</sup>), mit oder ohne Erscheinen des Messias<sup>19</sup>, mit einem oder gar zwei Messiasen<sup>20</sup>, mit oder ohne Wiedererscheinen verstorbener Prophe- ten<sup>21</sup>, mit oder ohne finales Schlachtengetümmel vor dem endgültigen Ende.

Aber was bedeuten diese Zukunftsbilder? Geht es hier darum, den Men- schen eine schöne Illusion aufzubauen, damit sie erstens ruhig sind und sich nicht gegen die Zustände hier und jetzt auflehnen oder sie für militärische Aktionen zu gewinnen mit dem Hinweis, dass Friede eh nur eine Sache einer fernen Zukunft sei?

So einfach ist die Sache freilich nicht. Trost zu geben und Hoffnung auf- rechtzuerhalten gehört zwar sehr wohl zu den Motiven dieser Texte. Denn der Jahweglaube und damit die Identität Israels selbst ist in massiven Kri- senzeiten natürlich immer in Gefahr. Aber die Texte sollen nicht ruhigstellen und passiv machen, sondern im Gegenteil der Hoffnungslosigkeit und Zu- kunftslosigkeit entgegenwirken und den Israeliten wieder eine Perspektive für ihre Zukunft geben, sei das eine sehr konkrete („in wenigen Jahren könnt ihr wieder in eure Heimat zurück“), sei es eine ferne, endzeitliche. Diese Perspektive soll sie wieder zum zielgerichteten Handeln befähigen, zum Einsatz für eine Zukunft in Frieden und Gerechtigkeit. Dabei waren trotz fehlender staatlicher Souveränität sogar begrenzte militärische Operationen (Aufstände etc.) nicht von vornherein ausgeschlossen. Und die gab es auch, und auch sie stützten sich zum Teil auf apokalyptisches Gedankengut.

Im Neuen Testament ist allerdings keine militärische Option mehr im Blick, die christlichen Gemeinden nahmen an den jüdischen Aufständen des ers- ten und zweiten Jahrhunderts nicht mehr teil. Die Friedensvisionen des Alten und Neuen Testaments sind bis heute leitende Visionen eines christlichen Engagements für den Frieden geblieben.

---

<sup>16</sup> Jesaja 40-55.

<sup>17</sup> Jesaja 2, 4, Micha 4, 3.

<sup>18</sup> Jesaja 11, 6-8.

<sup>19</sup> Vgl. Jesaja 5, 1-5.

<sup>20</sup> Sacharja 4.

<sup>21</sup> Etwa Maleachi 3, 23-24.

Ein ganz ähnliches Problem wie dasjenige, das die biblischen Autoren beschäftigt hat, ist heute eines der zentralen und am häufigsten missachteten Grundsätze militärischer Interventionen: Erst wenn eine Vision für die Zukunft, ein politisches Konzept für die Zeit nach dem Einsatz formuliert werden kann, das für alle beteiligten Parteien eine friedliche und gerechte Zukunft zumindest sichern könnte, ist ein militärischer Einsatz sinnvoll und legitim. Die Sorge um den Frieden in der Zukunft auf möglichst lange Sicht ist also keine Ablenkung oder müßige Zeitverschwendung, sondern anerkannterweise notwendige Voraussetzung für einen erfolgreichen Einsatz. Missachtet man dieses Prinzip, kann der Einsatz leicht zeitlich und räumlich ausufern und letztlich scheitern. Dazu kommt als zweites Erfordernis, dass die beteiligten Truppen selbst einen Endpunkt ihrer Operation im Auge haben müssen, auf den hin sie arbeiten und der ihre Bemühungen legitimiert. Fehlt diese Perspektive, dann wird es auch große Probleme mit der Motivation und möglicherweise auch mit moralischen Verfehlungen geben.

### *C. Hoffnung auf Belohnung nach dem Tod als letzte Motivation zu Tapferkeit im Kampf*

Eine weitere Möglichkeit, Religion in militärischer Ethik einzusetzen, bestünde darin, den Soldaten zu sagen: Wenn ihr im Kampf fallt, dann werdet ihr nach dem Tod Belohnung dafür erhalten. Dies könnte helfen, die Motivation von Soldaten auch in sehr aussichtslosen Situationen zu verbessern und bedingungslosen Einsatz zu provozieren.

Das mag auch oft geschehen sein, biblisch ist das nicht. Denn die Schriften des Alten Testaments verweigern fast durchwegs, auf ein Leben nach dem Tod so zu vertrösten wie praktisch alle anderen Religionen in Israels Nachbarschaft. Denn es geht den biblischen Schriften um diese Welt, um Gerechtigkeit und Frieden in dieser Welt, nicht in einem Jenseits. Auch die Apokalyptik stellt sich das Ende der Zeiten in der Regel in dieser Welt vor, Gott wendet dann in dieser Welt plötzlich alles zum Guten. Das Ende der Zeiten gehört noch zur Welt und zur Geschichte. Nur an ganz wenigen meist sehr späten Stellen spricht das Alte Testament von Auferstehung oder einem Leben nach dem Tod: In einigen poetischen Schriften tritt die Vorstellung einer ziemlich tristen, gottfernen Unterwelt auf, in die niemand gelangen will, aber alle müssen.<sup>22</sup> In machen Gebeten wird dem Vertrauen Ausdruck gegeben, dass Gott den Menschen auch im Tod, auch in der Unterwelt nicht im Stich lässt, ohne dass darüber Näheres gesagt würde.<sup>23</sup> In sehr späten Schriften taucht die Vorstellung auf, dass der Gerechte nach dem Tod von

---

<sup>22</sup> Vgl. Ijob 7, 9; 10, 21f. Psalm 6, 6; 49.

<sup>23</sup> Vgl. z. B. Psalm 139, 8.

Gott Gutes zu erwarten hat<sup>24</sup>, desgleichen Märtyrer<sup>25</sup>, nicht aber als Lohn für Soldaten.

Im Neuen Testament ist die Hoffnung auf Auferstehung der Toten und ein künftiges Leben mit Christus allgegenwärtig, allerdings ist hier der Dienst eines Soldaten nicht im Blick, somit gibt es keine Stelle, die von einem Lohn für die Hingabe des Lebens in der Schlacht spricht.

Von dieser biblischen Grundlage her kann es nicht Aufgabe der Kirche sein, Soldaten zu Höchstleistungen zu animieren, indem sie himmlische Belohnung für bestimmte militärische Leistungen zusichert.

#### **4. Moral im Krieg? Kriegsführungsregeln in der Bibel**

In der Tora (hebr. „Weisung“; die 5 Bücher Mose, die ersten 5 Bücher auch der christlichen Bibel) finden sich neben Erzählungen auch eine große Anzahl von gesetzlichen Bestimmungen, die den religiösen wie den staatlichen Bereich betreffen. Sie bilden das jüdische Gesetz und enthalten Regelungen aus unterschiedlicher Zeit und mit unterschiedlicher Geschichte. Das fünfte Buch, das sogenannte Deuteronomium („zweites Gesetz“), umfasst auch eine ganze Reihe spezifischer Bestimmungen für die Kriegsführung der Israeliten.

Zunächst einmal werden die Israeliten zu Tapferkeit ermuntert und verpflichtet: Sie sollen sich nicht fürchten, auch wenn die Gegner zahlreicher sind als sie. In diesem Fall sollen sie daran denken, dass der Gott Jahwe bei ihnen ist, der sie ja auch schon aus Ägypten befreit hat.<sup>26</sup> Wenn einer sich fürchtet, soll er lieber daheim bleiben als auch noch den anderen den Mut zu nehmen. Wer sein Haus noch nicht eingeweiht hat, die erste Lese im Weinberg noch nicht gehalten und seine Verlobte noch nicht geheiratet hat, soll sich eher um diese Dinge kümmern, bevor er wieder zum Kampf einrückt.<sup>27</sup> Man kann daran Vorläufer von psychologischen oder wenn man will sozialen Tauglichkeitskriterien sehen.

Auf den auch heute noch gültigen Grundsatz, dass zuerst alle friedlichen Mittel auszuschöpfen sind, bevor man zu militärischen greift, verweist die Pflicht zur Verhandlung vor der Eroberung einer Stadt. Falls die Stadt sich kampfflos ergibt, dürfen die Einwohner nicht getötet werden, sind aber zu Fronarbeit verpflichtet.<sup>28</sup>

---

<sup>24</sup> Etwa Weisheit 3.

<sup>25</sup> 2 Makkabäer 7, 9.14.29.36.

<sup>26</sup> Deuteronomium 20, 1-3.

<sup>27</sup> Deuteronomium 20, 5-8.

<sup>28</sup> Deuteronomium 20, 10-14.

Dass keine Fruchtbäume bei einer Belagerung geschlögert werden dürfen, entspricht unserem Prinzip der Schonung der Zivilbevölkerung bzw. der Unterscheidung von militärischen und zivilen Zielen: Man darf aber von ihnen essen, um den eigenen Hunger zu stillen.<sup>29</sup>

Es gibt sogar eine Regelung zum Umgang mit weiblichen Gefangenen, die während eines Feldzugs gemacht wurden: Wenn eine den Wunsch des Herren erweckt, mit ihr zusammen zu sein, soll sie die Gefangenenkleidung ablegen, und nach einer gewissen Zeit dürfen sie Mann und Frau sein. Falls der Herr sie später nicht mehr will, ist sie nicht mehr als Sklavin zu kennzeichnen und darf nicht als Sklavin verkauft werden.<sup>30</sup>

Während diese Regelungen zwar heute nicht mehr vorstellbar (z. B. Verbot der Sklaverei!), aber für den damaligen Kontext recht gut nachvollziehbar sind, wirkt eine andere, von Gott befohlene Praxis während der Eroberung des Heiligen Landes mehr als grausam und unangebracht: Es handelt sich um die sogenannte „Vernichtungsweihe“: Erstens treten die Israeliten klar als Aggressoren auf, sie wollen ins Land, und wenn die dort liegenden Völker etwas dagegen haben, sind sie zu bekämpfen. Zweitens töten die Israeliten sehr oft nach der Eroberung einer Stadt alle Einwohner<sup>31</sup>, manchmal wird sogar extra betont: auch Frauen, Kinder, Greise, auch die Tiere, die nun wirklich nichts dafür können.<sup>32</sup> Und drittens geschieht das auf Befehl Gottes.<sup>33</sup> Diese Praxis ist aus mehreren Gründen zu hinterfragen: Die Texte, vor allem aus dem Buch Josua, sind viele Jahrhunderte nach den Ereignissen geschrieben. Die Texte können deshalb keine genauen Protokolle der Ereignisse sein. Weiters belegen archäologische Ausgrabungen für die Zeit der Landnahme die Zerstörungen an der Bausubstanz nicht: Manche dieser Städte gab es damals offenbar nicht mehr, andere wurden damals nicht zerstört.<sup>34</sup> Tatsächlich dürfte die sogenannte „Landnahme“ ein eher friedlicher Vorgang gewesen sein. Bestimmte an den Rand gedrängte Bevölkerungsgruppen aus den Städten haben langsam das Bergland besiedelt und sich offenbar mit einer Gruppe zusammengeschlossen, die eine Befreiung aus Ägypten durch ihren Gott Jahwe erlebt hat. Sicher mag es Konflikte mit Ortsansässigen gegeben haben, aber keine großen Militäraktionen oder

---

<sup>29</sup> Deuteronomium 20, 19-20.

<sup>30</sup> Deuteronomium 21, 10-14.

<sup>31</sup> Z. B. Josua 10, 28-43 gleich für 6 Städte.

<sup>32</sup> Josua 6, 21.

<sup>33</sup> Josua 10, 40; 11, 20 u.ö.

<sup>34</sup> Schmoldt, Hans: Biblische Geschichte. Chronologie – Texte – Analysen, Stuttgart 2000, 85f; Donner, Herbert: Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen 1, Göttingen 1984, 119.

Eroberungen ganzer Städte.<sup>35</sup> Was steht also hinter diesen Texten? Sie wollen jedenfalls nicht ihre Zeitgenossen zu ähnlichen Taten auffordern. Denn zur Zeit der Abfassung der Texte war die militärische Potenz Israels denkbar gering, in der Regel war es einer der Großmächte Mesopotamiens oder Ägyptens untertan. Eine Erklärung wird im Buch Deuteronomium angedeutet: Hier ist auch von einer Vernichtungsweihe die Rede, aber im engen Zusammenhang eines Verbots, sich mit den anderen Völkern zu vermischen und vor allem mit der Aufforderung, ihre Altäre und Kultpfähle zu zerstören.<sup>36</sup> Es soll demonstriert werden: Wir haben uns damals nicht mit den anderen Völkern in religiöser Hinsicht (darum geht es den Autoren hier ganz klar) vermischt und wir dürfen das auch heute nicht tun! Eine andere Erklärung verweist auf die Terrorpropaganda der Assyrer, eine Art psychologischer Kriegsführung, auf die die israelischen Autoren offenbar mit drastischen Beispielen aus ihrer Geschichte antworten wollten, um der Einschüchterung der eigenen Bevölkerung entgegenzuwirken.<sup>37</sup>

Im neuen Testament finden sich keine einschlägigen kriegsrechtlichen oder kriegsethischen Bestimmungen, Palästina befand sich längst unter römischer Herrschaft, die Frage nach jüdischen Kriegsführungsregeln stellte sich nicht. Die radikalen Forderungen Jesu nach Gewaltverzicht<sup>38</sup> und Feindesliebe<sup>39</sup> sind auch auf diesem Hintergrund zu interpretieren. Sie stellen keine bloße Übertreibung dar, sind aber auch nicht in jeder beliebigen Situation als unmittelbare Handlungsanweisungen zu verstehen, zumal Jesus und die ersten Christen Staat und Staatsgewalt nicht einfachhin ablehnen. Eine christliche Militäretik integriert beide Weisungen, Friede wird als höchstes Ziel anerkannt, die Liebe zu den Feinden (nicht als Gefühl, sondern als Tun) entspricht in gewisser Weise den Grundprinzipien des humanitären Völkerrechts: z. B. Schonung sich ergebender, gefangener, verwundeter Gegner, Schonung der Zivilbevölkerung auch im Gebiet des Feindes, Verzicht auf Waffen, die unnötiges Leid verursachen.

## **5. Religiöser und staatlicher Gehorsam – ein Widerspruch?**

Im Alten Testament wird das Gottesverhältnis als persönliche Beziehung dargestellt, nicht im Sinn eines formalen Befehlsgehorsams: Gott spricht und

---

<sup>35</sup> Vgl. Donner, Herbert: Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen 1, Göttingen 1984, 118-127, bes. 126f; Schmoltdt, Hans: Biblische Geschichte. Chronologie – Texte – Analysen, Stuttgart 2000, 85-88.

<sup>36</sup> Deuteronomium 7. Dort gilt die „Vernichtungsweihe“ v. a. den Kultgegenständen, nicht so sehr den Menschen.

<sup>37</sup> Vgl. das Hirtenwort der Deutschen Bischöfe „Gerechter Friede“ (2000), Nr. 28.

<sup>38</sup> Matthäus 5, 38-42.

<sup>39</sup> Matthäus 5, 43-48.

gibt Gebote, der Mensch hört ihn, liebt Gott, folgt den Geboten oder verweigert das alles eben. Die wichtigste griechische Bibelübersetzung des AT übersetzt dieses hebräische „hören (auf Gott)“ mit „ge-horchen“ (griech. „hyp-akouein“, auch in diesem griechischen Wort steckt das Wort „hören“). Im Neuen Testament geht es auch nicht zunächst darum, dass der Mensch einfach zu gehorchen hat, wenn Gott seinen Willen kundtut, sondern der Wille Gottes zeigt sich in Jesus, der selbst gehorsam ist: seinen Eltern<sup>40</sup>, dann Gott bis zum Tod am Kreuz<sup>41</sup>. Die Christen sind deshalb in der Nachfolge Jesu auch zu diesem Gehorsam als Hingabe an Gott angehalten.

Wie verhält sich nun der Gehorsam Gott gegenüber zum Gehorsam der staatlichen Obrigkeit gegenüber, zu der ja auch jeder Soldat verpflichtet ist? Das neue Testament bringt da im Wesentlichen drei Aspekte: Erstens stammt nach einem längeren Text des Apostels Paulus jede Obrigkeit in gewisser Weise von Gott, d. h. Gott will, dass es staatliche Gewalt gibt und dass die Menschen, auch die Christen, deren Anweisungen prinzipiell Folge leisten. Nur die böse Tat muss sich vor dieser staatlichen Gewalt fürchten, die gute nicht.<sup>42</sup> Zweitens: Wenn man versucht, zwischen den Ansprüchen des Staates und Gottes genau zu unterscheiden, stellt sich heraus, dass da in der Regel kein Widerspruch besteht. Als Jesus von den Pharisäern gefragt wurde, ob es erlaubt sei, dem römischen Kaiser Steuern zu bezahlen, verwies er auf das Portrait des Kaisers auf einer Münze und meinte: „So gebt dem Kaiser, was dem Kaiser gehört, und Gott, was Gott gehört!“<sup>43</sup> Klar ist aber immer, dass es sehr wohl zu einem Fall kommen kann, wo die Ansprüche einander in die Quere kommen, und in diesem Fall ist Gott natürlich mehr zu gehorchen als den Menschen, so Petrus und die Apostel vor dem jüdischen Hohen Rat.<sup>44</sup> Eine christliche militärische Ethik wird sich an diesen Eckpunkten orientieren: Der Dienst des Soldaten ist für die Sicherheit und den Fortbestand des Staates notwendig. Deshalb ist auch der besondere Gehorsam der Soldaten der staatlichen Autorität gegenüber, die ihnen in ihren jeweiligen Vorgesetzten entgegentritt, begründet und legitim. Der Gehorsam Gott und dem Gewissen gegenüber hat aber Vorrang, wenn die staatliche Autorität sich direkt gegen den Glauben oder gegen grundlegende moralische Prinzipien richtet und etwa Völkermord anordnet.

In ähnlicher Form abgedruckt in: *Militäretik* (Schriftenreihe der Heeresunteroffiziersakademie 14), 2009, S. 11-22

---

<sup>40</sup> Vgl. Lukas 2, 51.

<sup>41</sup> Philipper 2, 8.

<sup>42</sup> Römer 13, 1-7.

<sup>43</sup> Matthäus 22, 21.

<sup>44</sup> Apostelgeschichte 5, 25-29.

## Dürfen Christen töten? (2009)

Christian Wagnsonner



Foto: Bundesheer/ G. Grunsky

Stellt man die Frage in dieser allgemeinen Form, drängen sich gleich ein paar zustimmende Antworten auf. Ja, Christen dürfen Tiere töten. Ja, sie dürfen in Notwehr töten, wenn das die einzige Möglichkeit ist, das eigene Leben oder das Leben eines anderen Menschen zu schützen. Und ein christlicher Arzt darf einen medizinischen Eingriff vornehmen, den das ungeborene Kind nicht überleben wird, wenn das Leben der Mutter nur auf diese Weise gerettet werden kann. Aber hier handelt es sich um ganz besondere Umstände. Grundsätzlich ist die Tötung eines Menschen verboten. Mord, die widerrechtliche Tötung eines anderen Menschen, gilt wie in allen Religionen als besonders schweres Vergehen.

### **Töten aus biblischer Sicht**

Töten und zwischenmenschliche Gewalt sind ein zentrales Thema aller biblischen Schriften. Es gibt kaum ein Buch, in dem so viel Blut vergossen wird. Aber es geht den biblischen Autoren nicht nur um die Frage, ob man töten darf. Es geht um mehr. Es geht um die Frage, wie man Töten und

zwischenmenschliche Gewalt im Lauf der Geschichte ganz aus der Welt schaffen kann.

Die Autoren der biblischen Schriften sind in dieser Frage sehr realistisch: Sie blenden die Gewalt, die es in der Welt gibt, nicht aus, sondern decken sie auf und denunzieren sie als Ursünde im zwischenmenschlichen Bereich. Bereits das erste Verbrechen nach dem Sündenfall ist ein Mord: Kain tötet seinen Bruder Abel.

Die biblischen Schriften zeigen nun, wie Gott versucht, die Menschen schrittweise aus ihrer Gewaltverstrickung herauszuführen. Ein erster Versuch, den die biblische Urgeschichte beschreibt, ist erstaunlicherweise die Blutrache, die in einer Gesellschaft ohne Rechtssystem dazu dienen soll, Mörder gleich von vornherein abzuschrecken. Als dieser Versuch scheitert und die Gewalt erst recht eskaliert, gibt Gott den Menschen erste Grundregeln für das Zusammenleben und verspricht, sie nicht mehr zu vernichten.

Später wählt Gott das Volk Israel aus und gibt den Israeliten ein detailliertes Gesetz, damit sie auf dieser Grundlage eine gerechte Gesellschaft ohne Gewalt aufbauen. Auch diese Gesellschaftsordnung ist ständig vom Rückfall in Ungerechtigkeit und Gewalt bedroht und funktioniert gar nicht ohne letale Gewalt und Gewaltandrohung: Israel muss sich militärisch gegen die Nachbarvölker behaupten, und auf besonders schwere Verbrechen steht die Todesstrafe. Aber immer klarer werden die Zukunftsbilder formuliert, die von völliger Gewaltlosigkeit sprechen, in denen Kriege und Töten keinen Platz mehr haben.

Jesus sah seine Aufgabe darin, Israel an genau diese seine Bestimmung zu erinnern: Volk Gottes zu sein, d.h. eine gerechte und gewaltfreie Gesellschaft zu werden, ein leuchtendes Beispiel für alle Völker. Und er formuliert diesen Anspruch noch radikaler und deutlicher als die Schriften des Alten Testaments: Israel soll nicht ohnmächtig auf eine friedliche Zukunft warten, sondern das Reich Gottes, das Geschenk des Friedens, beginnt hier und jetzt: Er fordert deshalb Feindesliebe und völligen Gewaltverzicht. Durch sein freiwilliges Erleiden menschlicher Gewalt und seinen Tod durchbricht Jesus und damit Gott selbst den Kreislauf menschlicher Gewalt. Durch seine Auferstehung erkennen seine Jünger die Wirklichkeit und Endgültigkeit dieses Ereignisses.

Mit Jesu Tod und Auferstehung ist die zwischenmenschliche Gewalt jedoch nicht aus der Welt geschafft. Das würde die Freiheit der Menschen nicht ernst nehmen.

Christen verschließen vor den verschiedenen Formen faktischer Gewalt nicht die Augen, die es nach wie vor gibt, auch unter Christen. Sie räumen ein, dass es notwendig ist, diese Gewalt durch eine sanktionierbare Rechtsordnung einzudämmen und dabei auch selbst verantwortungsvoll mitzuarbeiten. Diese Ordnung kann auf Gewalt und Gewaltandrohung nicht ganz verzichten, die im äußersten Fall auch zur Tötung von Menschen führen kann – etwa im Rahmen eines Polizeieinsatzes oder einer UN-Friedensmission.

Andererseits dürfen sich die Christen mit diesem Zustand auch nicht begnügen. Die christliche Hoffnung drängt sie dazu, sich gewaltlos für eine Welt ganz ohne Gewalt einzusetzen. Vollkommenen und endgültigen Frieden können die Menschen freilich nicht allein herbeiführen, sie können ihn nur zugleich als Geschenk Gottes erhoffen.

Die frühen Christen konzentrierten sich ganz auf diese Dimension der Gewaltlosigkeit. Erst als sich das Verhältnis zwischen römischem Staat und Christentum entspannte und das Christentum erlaubt und sogar zur Staatsreligion wurde (4. Jh. n. Chr.), stellte sich die Frage, ob Christen dem ehemals feindlichen Staat auch als Soldaten dienen und im Rahmen ihrer Einsätze Menschen töten dürfen. Diese Frage wurde schließlich überwiegend mit Ja beantwortet und mit christlicher Mitverantwortung für die Sicherheit und den Frieden der Menschen in der Gemeinschaft begründet. Das gilt bis heute für den Großteil der christlichen Kirchen.

### **Darf ein Christ also töten?**

Grundsätzlich ist das menschliche Leben heilig, weil jeder Mensch Abbild Gottes ist. Auf diese Weise ist aus christlicher Sicht das Grundrecht jedes Menschen auf Leben religiös begründet. Das Töten von Menschen ist deshalb in jedem Fall ein Übel.

Nur in ganz wenigen, streng regulierten Ausnahmefällen kann die Tötung von Menschen als kleineres Übel in Kauf genommen werden, um Leben zu schützen:

- zur Abwehr einer unmittelbaren Bedrohung des eigenen Lebens oder des Lebens eines anderen (individuelle Notwehr und Nothilfe)

- im Rahmen von Verteidigungsmaßnahmen gegen einen militärischen Angriff (kollektive Notwehr und Nothilfe)
- im Rahmen polizeilicher Maßnahmen oder im Rahmen von Maßnahmen der internationalen Gemeinschaft bei einer Bedrohung des Weltfriedens oder zur Beendigung schwerster Menschenrechtsverletzungen.

Die direkte und beabsichtigte Tötung von unschuldigen Menschen ist in keinem Fall zulässig, auch nicht zur Rettung einer größeren Zahl von Unschuldigen. Unter bestimmten Bedingungen darf aber der Tod von Unschuldigen als nicht beabsichtigte Nebenwirkung in Kauf genommen werden, etwa um einem Völkermord Einhalt zu gebieten.

Die Todesstrafe ist aus christlicher Sicht abzulehnen, weil diese Form der Tötung nicht der Abwehr eines unmittelbaren Angriffs dient und für die Aufrechterhaltung von Frieden und Rechtsordnung nicht erforderlich ist.

Auch Selbsttötung ist aus christlicher Sicht grundsätzlich falsch, weil der Mensch nicht Schöpfer und Herr des Lebens ist, auch nicht seines eigenen. In den meisten Fällen stellt ein Suizid oder Suizidversuch aus subjektiver Sicht aber keinen Protest gegen Gott dar, sondern entspringt einer großen persönlichen Not, in der die Selbsttötung als einziger Ausweg erscheint. Deshalb ist eine moralische Verurteilung von Menschen, die einen Suizidversuch unternommen haben, in aller Regel fehl am Platz. Es geht vielmehr darum, diesen Menschen bei der Suche nach Alternativen, nach neuen Lebensmöglichkeiten zu helfen, die sie in einer bestimmten Situation nicht sehen können.

Es gibt keine Gründe, die eine Tötung von Menschen aus genuin *religiösen* Gründen rechtfertigen würden. Eine *religiöse* Legitimation von politischen Morden, Kriegen und Terroranschlägen ist in jedem Fall ein Missbrauch von Religion.

In veränderter Form abgedruckt in: LiMa (Liberius Magazin) 10/2009, S. 62-65

## **Publikationen des Instituts für Religion und Frieden:**

### **Ethica. Jahrbuch des Instituts für Religion und Frieden**

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

### **Ethica. Themen**

- Werner Freistetter, Christian Wagnsonner: Friede und Militär aus christlicher Sicht I (2010)  
Stefan Gugerel, Christian Wagnsonner (Hg.): Astronomie und Gott? (2010)  
Werner Freistetter, Christian Wagnsonner (Hg.): Raketen – Weltraum – Ethik (2010)  
Werner Freistetter, Bastian Ringo Petrowski, Christian Wagnsonner: Religionen und militärische Einsätze I (2009)

### **Broschüren und Behelfe**

- Gerhard Dabringer: Militärroboter. Einführung und ethische Fragestellungen  
Christian Wagnsonner: Religion und Gewalt. Ausgewählte Beispiele  
Joanne Siegenthaler: Einführung in das humanitäre Völkerrecht. Recht im Krieg  
Informationsblätter zu Militär, Religion, Ethik (dt, eng, frz)  
Informationsblätter zu Franz Jägerstätter (dt, eng, frz)  
Informationsblätter zum Humanitären Völkerrecht (dt, eng, frz)

ISBN: 978-3-902761-03-3

