

Reinhold Bernhardt
Hansjörg Schmid
Konflikttransformation
als Weg zum Frieden
Christliche und
islamische Perspektiven



T V Z

Beiträge zu einer Theologie
der Religionen. Band 18

Konflikttransformation als Weg zum Frieden

T V Z

Beiträge zu einer Theologie der Religionen 18

Herausgegeben von Reinhold Bernhardt

Eine Liste der bereits in der Reihe BThR erschienenen Titel findet sich am Ende dieses Bandes.

Konflikttransformation als Weg zum Frieden

Christliche und islamische Perspektiven

herausgegeben von

Reinhold Bernhardt und Hansjörg Schmid

T V Z

Theologischer Verlag Zürich

Die Druckvorstufe dieser Publikation wurde vom Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung unterstützt.

Der Theologische Verlag Zürich wird vom Bundesamt für Kultur mit einem Strukturbeitrag für die Jahre 2019–2020 unterstützt.

Bibliografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek

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

Umschlaggestaltung

Simone Ackermann, Zürich

Druck

ROSCH-BUCH GmbH, Scheßlitz

ISBN 978-3-290-18256-4 (Print)

ISBN 978-3-290-18257-1 (E-Book: PDF)

DOI: <https://doi.org/10.34313/978-3-290-18257-1>

© 2020 Theologischer Verlag Zürich

www.tvz-verlag.ch



Creative Commons 4.0 International

Inhalt

Reinhold Bernhardt / Hansjörg Schmid
Einleitung7

I. TEIL INTERDISZIPLINÄRE UND INTERRELIGIÖSE ZUGÄNGE

Markus Weingardt
Ambivalente Potenziale.
Religionen als Konfliktverstärker und Friedensförderer15

Hansjörg Schmid
Konflikttransformation.
Interreligiöse Reflexionen zu einem Paradigma
der Friedensforschung37

Marco Hofheinz
Bezwingende Liebe.
Navid Kermanis eirenopoietisches Narrativ
der Begegnung von Islam und Christentum63

II. TEIL BIBLISCHE UND KORANISCHE PERSPEKTIVEN

Konrad Schmid
Schwert oder Frieden?
Politische Theologien in der Bibel und ihre Rezeptionen87

Nimet Seker
Gewalt- und Friedensverse im Koran.
Eine kontextuelle und chronologische Lektüre
am Beispiel von Sure at-Tawba105

III. TEIL SYSTEMATISCHE REFLEXIONEN

Mohamed Turki

Konflikttransformation und Frieden aus der Sicht
arabisch-islamischer Philosophie 139

Dirk Ansorge

Islamische Friedensethik im Horizont interreligiöser
und säkularer Herausforderungen 159

Michael Haspel

Christliche Friedensethik.
Von einer individuellen Nachfolge- zu einer nationalen Staats-
und schließlich globalen Gerechtigkeitsethik..... 187

IV. TEIL FALLSTUDIEN

Kerim Kudo

Die Rolle der Religionen in Bosnien-Herzegowina.
Ein Balanceakt zwischen Ethnonationalismus
und europäischer Beitrittsperspektive 209

Mathias Tanner

Transformation eines religionsbezogenen
Gewaltkonflikts in Jos, Nigeria 231

Christine Schliesser

Religiöse Akteure und Konflikttransformation.
Potenziale und Probleme am Beispiel christlicher Kirchen
im post-genozidalen Ruanda 249

Herausgeber und Autor/-innen 269

Personenregister 271

Einleitung

Konflikttransformation ist ein gängiger Begriff der aktuellen Friedens- und Konfliktforschung. Konflikte weisen Prozesscharakter auf und mit dem Begriff Transformation wird angezeigt, dass es um die im Konflikt selbst vorhandenen konstruktiven Veränderungspotenziale sowie um eine konstruktive Gestaltung des Konflikts geht. Versteht man Konflikte als Grundmoment sozialer Beziehungen, so sind diese nicht einfach zu beseitigen, sondern bedürfen eines kreativen Konfliktmanagements, um gerade destruktive Konsequenzen zu begrenzen und zu vermeiden. Konflikttransformation ist somit der Gegenbegriff zu Konflikteskalation.

Während manche Positionen die Religionen aufgrund ihres Konfliktpotentials dezidiert aus der Friedensgestaltung ausschließen wollen, wird hier ein anderer Ansatz verfolgt: Religionen werden als Ressourcen der Konflikttransformation betrachtet. Versteht man Konflikttransformation nicht nur als eine analytische, sondern gerade auch als eine normativ-präskriptive Kategorie, so erweist sich der Einschluss religiöser Perspektiven als unverzichtbar. Damit geht aber gerade keine Überschätzung ihrer Potenziale einher. Positiv gesprochen bedarf es dafür einiger Eckpunkte, die den Ansatz dieses Bandes prägen:

1. Religion ist nicht isoliert zu betrachten, sondern immer in Interaktionen mit sozialen und politischen Bedingungen und Kontexten. Daher kommt Fallbeispielen bei der Behandlung dieses Themas eine große Bedeutung zu.
2. Die Reflexionen über Konflikt und Frieden können nicht dadurch befördert werden, dass die eine Religion idealisiert und die andere dieser als Zerrbild entgegengestellt wird. Vielmehr ist ein konstruktiver interreligiöser Ansatz erforderlich.
3. Da der Umgang mit und die Interpretation von Traditionen zentral sind, ist eine kritische hermeneutische Reflexion ein unverzichtbarer Bestandteil eines solchen interreligiösen Dialogs.

Der vorliegende Band greift mit dem Islam und dem Christentum zwei Religionen heraus, die beide starke friedensethische Impulse gesetzt, in

ihrer Geschichte jedoch vielfach auch zur Legitimation von Exklusivitätsansprüchen und daraus resultierender Gewalt gedient haben. In beiden Religionen gibt es Akteure, die Teil von konkreten politischen Konflikten waren und sind. Imperative zur Konflikteindämmung und Friedensstiftung sowie eschatologische Friedensideale weisen aber zugleich darüber hinaus. Aufgrund der Ambivalenz der Religionen reicht es nicht aus, deklamatorisch ihren grundsätzlich friedensstiftenden Charakter zu betonen, sondern es muss konkret gezeigt werden, wie religiöse Ressourcen im Umgang mit Konflikten wirksam werden können.

Der Band dokumentiert die Tagung «Transformation und Frieden – Islamische und christliche Impulse zur Konfliktfähigkeit», die vom «Schweizerischen Zentrum für Islam und Gesellschaft» (SZIG) der Universität Fribourg zusammen mit der Professur für Systematische Theologie / Dogmatik der Universität Basel von 18. bis zum 20. April 2018 auf dem Landgut Castelen in Augst bei Basel durchgeführt wurde. Über den Kreis der Referierenden dieser Tagung hinaus wurden weitere Beiträge in den Band aufgenommen, um das inhaltliche Spektrum zu erweitern.

Während ein Teil der Beiträge interreligiös ausgerichtet ist, beziehen sich andere Artikel auf Themen und Traditionen aus christlicher oder islamischer Perspektive. Die Diskussion der Beiträge im interreligiösen Rahmen der Tagung ist in deren Überarbeitung eingeflossen. Ein dritter Typ von Beiträgen weist den Charakter von länderbezogenen Fallstudien auf. Daraus ergibt sich folgende Struktur des Bandes:

Der *erste Teil* des Bandes umfasst drei Beiträge mit interdisziplinären und interreligiösen Zugängen zur Thematik. Der Politikwissenschaftler Markus Weingardt zeigt zunächst auf, wie Interessenkonflikte durch religiöse Aufladung zu prinzipiellen Wertekonflikten werden können, und stellt dann friedensfördernde Handlungsstrategien religiöser Akteure dar. Er konkretisiert dies an Beispielen von Konfliktmediationen.

Hansjörg Schmid greift in der Friedensforschung gängige Modelle von Konflikt und Konflikttransformation auf und diskutiert sie aus einer interreligiösen Perspektive. Mit Mohammed Abu-Nimer und Wolfgang Huber stellt er je einen muslimischen und einen christlichen Ansatz zur Konflikttransformation vor und entwickelt schließlich ein eigenes Modell der Konflikttransformation. Wenn in Konflikten religiöse Zuschreibungen im Spiel sind, seien mehrdimensionale Herangehensweisen unter Einbezug religiöser Akteure und Ideen erforderlich.

Marco Hofheinz fragt nach pazifistischen Einstellungen in Islam und Christentum. Anhand der Friedenspreisrede von Navid Kermani zeigt er, wie sich im Sufismus Spuren einer Feindesliebe über kulturelle und religiöse Grenzen hinweg finden lassen, die Selbstkritik und Verteidigung des religiös Anderen miteinander verknüpft.

Im *zweiten Teil* geht es um friedensethische Ansatzpunkte in der Bibel und im Koran. Dabei zeigt sich, dass Fragen der Schrifthermeneutik eine wichtige Rolle spielen. Konrad Schmid arbeitet politische Theologien in der Bibel in ihrem historischen Kontext heraus und plädiert für eine Differenzhermeneutik in der Erschließung dieser Ansätze für die Gegenwart. Die Bibel rufe weder zu Friedfertigkeit noch zu Gewalt auf, sie reagiere aber auf Gewalt als menschliche Grunderfahrung.

Nimet Seker stellt zwei Weisen der Koranauslegung gegenüber: eine synchrone, «thematisch-holistische» Lektüre, die den Koran als zeitenthobenes Gotteswort versteht, und die von ihr favorisierte historisch kontextualisierende Lektüre. In der Auslegung der Sure at-Tawba zeigt sie, was die historische Einordnung von Koranversen, die einen Bezug zu Gewalt, Krieg und Frieden haben, austrägt.

Im *dritten Teil* des Bandes werden systematische Reflexionen zum Thema unter Bezugnahme auf die muslimische bzw. die christliche Geistesgeschichte entfaltet. Mohamed Turki weist darauf hin, dass schon die erste Gemeindeordnung der Muslime von einer *Umma wāḥida* sprach, einer einzigen Gemeinde, die auch Nichtmuslime umfasste. Zwischen ihnen sollte friedlich mit Konflikten umgegangen werden. Auf Grundlage dieser Gemeindeordnung, die im Rückblick als Verfassung galt, und in Verbindung mit Schriften von Platon und Plotin entwickelte der Philosoph Abū Naṣr al-Farabi (10. Jh. n. Chr.) seine *al-madīna al-fāḍila*, in der er auch Grundbedingungen zur friedlichen Staatsleitung formulierte. Auch die Ethik der Liebe des Philosophen Naṣīr ad-Dīn Tūsī kann nach Turki für die muslimische Friedensethik fruchtbar gemacht werden.

Dirk Ansorge fragt nach einer islamischen Friedensethik im Horizont interreligiöser und säkularer Herausforderungen und beschäftigt sich dabei mit Positionen zeitgenössischer muslimischer Autoren. Unter Friedensethik versteht er eine in erster Linie sozialetisch ausgerichtete «Ziel-ethik», die im 20. Jahrhundert angesichts von Erfahrungen von Krieg und Gewalt entstanden sei. In Bezug auf den Islam spielten Debatten im Bereich des islamischen Rechts eine zentrale Rolle, in denen es vor allem um die Eingrenzung kriegerischer Handlungen geht. Ein spezifisch ethischer

Diskurs sei hingegen noch im Entstehen begriffen. Dennoch kann der Beitrag hier zahlreiche Autoren, Institutionen und Deklarationen teils mit einer dezidiert pazifistischen Position identifizieren, die auch ein Gegengewicht zu anderen Auffassungen darstellen. Besonders im Bereich der Mystik sind solche Positionen vertreten worden.

Michael Haspel behandelt die Frage nach den Grundlegungen einer Friedensethik im Blick auf die Traditionen des westlichen Christentums. Da die jesuanischen Bewegungen von weltlicher Herrschaft losgelöst gewesen seien, finde sich in den frühchristlichen Schriften weder eine Staatsethik noch eine politische Ethik. Erst im 5. Jahrhundert, als viele Christen in politische Ämter gelangt waren, entwickelte Augustinus eine christliche Kriegsethik, die bis heute nachwirkt, insbesondere hinsichtlich der Trennung von geistlicher und weltlicher Herrschaft. So lassen sich in der Gegenwart nach Haspel zwei Friedensbegriffe unterscheiden: das negative Verständnis von Frieden als Abwesenheit von Gewalt und das positive Verständnis von Frieden als gelingendes Leben und Zusammenleben, einschließlich der dafür erforderlichen politischen und ökonomischen Rahmenbedingungen.

Im abschließenden *vierten Teil* des Bandes werden drei Fallstudien vorgestellt: Kerim Kudo blickt auf die Situation in Bosnien-Herzegowina, wo inzwischen eine weitgehende religiös-nationale Trennung der Bevölkerung in muslimische Bosniaken, römisch-katholische Kroaten und christlich-orthodoxe Serben vorherrscht. Der Beitrag zeigt Verschränkungsprozesse von Religion und Politik in der Zeit vor dem Krieg, während des Krieges und danach auf. Der interreligiöse Dialog könne einen Beitrag zur Konflikttransformation leisten, aber nur, wenn er bei allen Beteiligten Selbstkritik einschließt und nicht für identitäre Zwecke instrumentalisiert wird.

Mathias Tanner analysiert einen bis heute gewaltsam eskalierenden Konflikt zwischen muslimisch und christlich geprägten ethnischen Gruppen in der nigerianischen Stadt Jos. Der Beitrag zeigt beispielhaft, welche Bedeutung Religion in der Identität der Konfliktparteien, ihrem Konfliktverständnis, der Begründung ihrer Positionen sowie bei den Konfliktinhalten und im Konfliktverlauf spielen kann. Der Beitrag macht auch deutlich, dass und wie religiöse Akteure durch verschiedene Massnahmen zur Etablierung und Verbesserung von Beziehungen zwischen den Konfliktparteien beitragen, was deren Bereitschaft erhöhen kann, die eigentlichen Konfliktinhalte zu bearbeiten.

Der Beitrag von Christine Schliesser ist der Situation in Ruanda gewidmet. Tätern und Opfern des Genozids wurden landwirtschaftliche Projekte zur gemeinsamen Bearbeitung zur Verfügung gestellt. Anders als in Bosnien und Nigeria handelt es sich aber in Ruanda um innerchristliche Versöhnungsprojekte, wobei Täter und Opfer die gleiche Kirche besuchen und sich dort oftmals in emotional aufwühlenden Begegnungen miteinander versöhnen.

Die Fallbeispiele zeigen, dass Konflikte und Versöhnungsprozesse stark von ihrem jeweiligen Kontext geprägt sind, was die Möglichkeiten einer Übertragung auf andere Kontexte eingrenzt. In allen drei Fällen werden religiöse Transformationspotenziale sichtbar, die aber häufig mit politischen Anstrengungen und Interessen verbunden sind.

Es bleibt an dieser Stelle noch die angenehme Pflicht zu danken. Zu danken haben wir zunächst den Institutionen, die dieses Publikationsprojekt und die ihm zugrunde liegende Tagung gefördert haben: der Schweizerischen Akademie der Geisteswissenschaften (SAGW), die das Tagungsprojekt in ihr Programm «Islam in der Schweiz» aufgenommen hat, der Freiwilligen Akademischen Gesellschaft Basel (FAG) sowie dem Schweizerischen Nationalfonds (SNF) für die Förderung der Publikation. Ebenso danken wir allen Autorinnen und Autoren, die ihre Beiträge für diese Publikation zur Verfügung gestellt haben. Unser Dank gilt auch Arlinda Amiti, Nadire Mustafi und Anna Zikeli für die Unterstützung bei den Korrekturen. Andrea Klose und Annina C. Völlmy gebühren Dank für die Erstellung der Druckvorlage. Und nicht zuletzt danken wir Dr. Christine Forster für die editorische Betreuung des Bandes.



SCHWEIZERISCHER NATIONALFONDS
ZUR FÖRDERUNG DER WISSENSCHAFTLICHEN FORSCHUNG



Freiwillige Akademische
Gesellschaft Basel

I. TEIL

INTERDISZIPLINÄRE UND INTERRELIGIÖSE ZUGÄNGE

Markus Weingardt

Ambivalente Potenziale. Religionen als Konfliktverstärker und Friedensförderer

1. Einleitung

Das Gewaltpotenzial von Religionen steht außer Zweifel. Täglich wird von Krieg und Terror, Mord und Totschlag im Namen der Religion berichtet. Zwar ist gegenwärtig primär der Islam im Fokus, doch gilt dies ebenso für alle anderen großen Religionen, wovon die Gewaltkonflikte in Teilen Afrikas, in Indien oder Myanmar beredt Zeugnis geben. Übersehen oder vielmehr: übergangen wird dabei, dass religiöse Akteure sich in zahlreichen Konflikten für Frieden und Überwindung von Gewalt einsetzen, und dies mit beachtlichen Erfolgen. Während die konfliktverstärkende Rolle nicht nur Gegenstand der medialen Berichterstattung, sondern auch zahlreicher wissenschaftlicher Studien ist, werden ihre friedensfördernden Aktivitäten kaum beachtet und wenig erforscht. Dabei ist beides nicht voneinander zu trennen: Es gilt, die Rolle von Religionen in Konfliktprozessen zu verstehen, eben um ihre eskalierenden Einflüsse effektiv eindämmen zu können und zugleich ihre deeskalierenden Möglichkeiten noch mehr nutzbar zu machen.

Darum wird der Beitrag zunächst die Bedeutung von Religionen in Konfliktprozessen untersuchen. Nach dem Konfliktmodell nach Volker Rittberger und Andreas Hasenclever werden maßgebliche konfliktlogische Mechanismen identifiziert, in die freilich religiös-theologische Faktoren hineinwirken können, wie im Weiteren skizziert wird. Anschließend werden friedensfördernde Aktivitäten religiöser Akteure vorgestellt und analysiert, wobei die Frage eines Vertrauensvorschlusses als Spezifikum religiöser Akteure besondere Aufmerksamkeit verlangt. Schließlich werden einige Herausforderungen beschrieben, wie Religionsgemeinschaften ihre Gewaltresistenz fördern bzw. ihre Friedenspotenziale stärken können.

2. Die Rolle von Religionen in Konfliktprozessen

Um die Bedeutung von Religionen in Konfliktprozessen zu verstehen, gilt es zunächst, Konfliktmechanismen im Allgemeinen zu erfassen. Dabei hat sich das Konfliktmodell nach Volker Rittberger und Andreas Hasenclever als adäquat und hilfreich erwiesen.¹ Entscheidend für einen gewaltsamen oder gewaltlosen Konfliktverlauf ist demnach die *Wahl der Strategie der Konfliktbearbeitung* durch die jeweiligen politischen Eliten. Sie steht darum auch im Zentrum dieses Konfliktmodells. Eliten werden dabei «als zweckrationale Akteure verstanden, die unterschiedliche handlungsstrategische Optionen unter Kosten-Nutzen-Gesichtspunkten beurteilen und sich für die Strategie entscheiden, von der sie sich die größten Gewinne oder aber die geringsten Verluste versprechen»². Beschränkt werden diese Eliten in ihrer Strategiewahl zum einen vom Wertehorizont ihrer Anhänger, zum anderen durch das Risiko, das mit dem Einsatz von Gewalt in Konflikten immer verbunden ist. Daraus ergeben sich vereinfacht gesagt wiederum zwei maßgebliche Kriterien, die über Erfolg oder Misserfolg von Gewaltstrategien entscheiden und damit die entsprechende Strategiewahl beeinflussen: a) Je höher die *Mobilisierbarkeit der Anhänger* einer Gruppe oder Bewegung, desto wahrscheinlicher ist die Wahl riskanterer, das heißt gewaltförmiger Strategien. b) Je höher die *gesellschaftliche Unterstützung* für die Ziele einer Gruppe und für Gewalt als Austragungsmittel in einem konkreten Konflikt, umso höher sind die Erfolgsaussichten und desto wahrscheinlicher ist folglich der Einsatz von Gewalt; zugleich verringert eine breite Unterstützung des Umfeldes das individuelle Risiko der Niederlage und erhöht damit auch die Mobilisierbarkeit und Einsatzbereitschaft der einzelnen Gruppenmitglieder.

Von dieser Annahme ausgehend konzentriert sich die Analyse der Bedeutung von Religionen in politischen Konflikten also auf die Bedingungen der Strategiewahl, die wiederum wesentlich von der Natur des Konfliktgegenstandes abhängt. Hierbei unterscheiden Rittberger und

¹ Volker Rittberger, Andreas Hasenclever: Religionen in Konflikten – Religiöser Glaube als Quelle von Gewalt und Frieden, in: Politisches Denken (Jahrbuch der Deutschen Gesellschaft zur Erforschung des Politischen Denkens 2000), Stuttgart 2000, 35–60.

² A. a. O., 42.

Hasenclever in erster Linie zwischen Interessenkonflikten und Wertekonflikten. In *Interessenkonflikten* wird um die «Verteilung der verteilbaren Güter»³ gerungen, seien es materielle Güter wie Land oder (Zugang zu) Ressourcen oder auch politische Machtpositionen. In diesen Konflikten sind einerseits zwar Kompromisse durchaus möglich, was die Wahrscheinlichkeit einer gewaltförmigen Bearbeitung verringert; andererseits werden jene, die keinen oder kaum Anteil an diesen knappen Gütern haben, sehr viel leichter Gewalt einsetzen. Indem sie buchstäblich (fast) nichts zu verlieren haben, riskieren sie auch (fast) nichts; eine Niederlage erscheint den Betroffenen nur unwesentlich schlimmer als der bestehende Zustand. In solch einer Situation kann auch eine kleine Chance oder Hoffnung auf Erfolg genügen, um sie zum Kampf zu mobilisieren. Wenn sie keine berechtigte Hoffnung auf gewaltlose Veränderungen haben, wenn ihnen keine überzeugende Perspektive der Umverteilung und Partizipation geboten wird, so wird ihnen früher oder später mit hoher Wahrscheinlichkeit der Einsatz von Gewalt als einziges erfolgversprechendes Mittel erscheinen, ihre Interessen durchsetzen zu können.

Wertekonflikte hingegen betreffen grundsätzliche, existentielle Anschauungen ideologisch-politischer oder auch religiöser Art. Hier «stehen die Grundprinzipien einer legitimen Herrschaftsordnung zur Debatte»⁴ – freilich mit allen Konsequenzen, die eine Herrschaftsordnung auch für die gerechte oder ungerechte Verteilung knapper Güter haben kann. Infolge dieser Grundsätzlichkeit sind Wertekonflikte besonders gewaltanfällig, was im Wesentlichen drei Gründe hat: a) Indem die Gefährdung von Werten der eigenen Gruppe als Bedrohung der eigenen Identität, der eigenen Existenz und Würde aufgefasst wird, werden alle Kräfte und Ressourcen zur Verteidigung derselben mobilisiert. Nachrangige Konflikte innerhalb der Gruppe treten zurück, das Zusammengehörigkeitsgefühl wächst, die drohende Gefahr steigert die Einsatz-, Risiko- und Opferbereitschaft der Anhänger – und damit auch die Bereitschaft, notfalls mit Gewalt um die eigenen Werte zu kämpfen. Durch die empfundene Bedrohung der Existenz wird der gewaltförmige Konfliktaustrag gewissermaßen zur «Notwehr». b) Da es in diesen Konflikten auch um überindividuelle Werte von

³ Peter Graf Kielmannsegg: Verteidigung der Politik, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 2.7.2018, 6.

⁴ Volker Rittberger, Andreas Hasenclever: Religionen in Konflikten (siehe Anm. 1), 43.

Moral, Wahrheit oder Gerechtigkeit geht, die als absolut und richtig angesehen werden, gilt der Einsatz von Gewalt zur Verteidigung dieser Werte auch eher als gerechtfertigt. Im Extremfall kann Gewalt sogar als geboten gelten, und Gewaltlosigkeit wäre dann nicht nur eine Zuwiderhandlung gegen die eigene bzw. kollektive Überzeugung und Existenzgrundlage, sondern – im Falle religiöser Durchdringung der Werte – geradezu eine Sünde, eine Zuwiderhandlung gegen *Gott*. c) In Wertekonflikten liegt ein gewaltförmiger Konfliktaustrag auch darum nahe, dass Kompromisse schwer möglich sind und folglich zu befürchten ist, dass eine Niederlage existenziell und «total» wäre. Geht es bei Interessen «vorwiegend [um] Konflikte des Mehr-oder-Weniger»⁵, so wird nun ein Kampf um «Alles oder Nichts» geführt, und der Verlierer muss sich den Wert- und Ordnungsvorstellungen des Siegers vollständig unterwerfen – eine Aussicht, die im Normalfall mit aller Kraft und Gewalt zu verhindern versucht wird.

Diese in Wertekonflikten beobachtbaren Effekte – steigende Einsatz-, Gewalt- und Opferbereitschaft – führen dazu, dass Konfliktführer eine hochmotivierte und buchstäblich zu allem wild entschlossene Truppe hinter sich scharen können. Dies erhöht ihre Siegchancen in einem Konflikt ganz erheblich. Daher waren und sind politische Machthaber von jeher darum bemüht, Interessenkonflikte ganz bewusst in Wertekonflikte zu transformieren. Dies geschieht zumeist durch säkular-ideologische Anreicherung (Nationalismus, Sozialismus, Nationalsozialismus, auch Ethnizismus u. a. m.), aber häufig – und besonders effektiv – auch durch Nutzung religiöser Argumente und Motive. Es geht dann nicht mehr nur um «meine» Werte und Existenz, vielmehr gerät die Bekämpfung der Andersdenkenden zur *Glaubensfrage*. Die eigenen Ziele und Ansprüche werden religiös überhöht und «heilig», die gegnerischen Ansichten hingegen «zur Gotteslästerung, der jede moralische Berechtigung abgesprochen wird»⁶ – im Extremfall zum Bösen schlechthin, gegen das jedes Mittel gerechtfertigt und geboten ist, das keine Schonung erwarten kann noch erlaubt. Im äußersten Fall wird also die Vernichtung des Gegners als göttliches Gebot

⁵ Albert Hirschman, zitiert nach Helmut Dubiel: Integration durch Konflikt?, in: Jürgen Friedrichs, Wolfgang Jagodzinski (Hg.): Soziale Integration (Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie Sonderheft, 39), Opladen 1999, 132–143, hier 139.

⁶ Volker Rittberger, Andreas Hasenclever: Religionen in Konflikten (siehe Anm. 1), 46.

begriffen, Kompromisse oder Zugeständnisse hingegen als Todsünde wider Gott.

3. Ursachen religiöser Einflüsse in Konfliktprozessen

Die häufig unheilvolle Rolle von Religionen in Konflikten ist also nicht in einer genuinen Aggressions- oder Gewaltneigung der Religionen selbst begründet, sondern in der Logik klassischer Konfliktmechanismen. Die zugrunde liegenden Konfliktursachen sind in aller Regel nicht religiöser Natur, sondern in sozioökonomischen Schief lagen begründet. Zwar erweisen sich Religionen bei der Transformation von Interessen- in Wertekonflikte als effektives Mittel zur Steigerung der eigenen Erfolgsaussichten und werden von politischen oder religiösen Führern zu diesem Zweck gezielt eingesetzt. Gleichwohl wäre es naiv zu glauben, die Welt wäre ohne Religionen friedlicher, denn auch die Transformation in Wertekonflikte erfolgt zumeist nicht durch Religion, sondern durch säkulare Ideologien.⁷ Deren zerstörerische Kraft und Grausamkeit steht jener durch religiöse Aufladung aber in nichts nach: Die weit über 100 Millionen Kriegstoten des 20. Jahrhunderts starben ganz überwiegend nicht im Namen einer Religion, sondern der Nation, des «Führers», des Volkes, des Kommunismus usw. – im Ersten und Zweiten Weltkrieg, in Kambodscha und Vietnam, im Kongo oder in Ruanda und in vielen weiteren säkular begründeten Kriegen und Bürgerkriegen.

Religionen sind also keineswegs notwendig, um Kriege zu führen oder zu rechtfertigen. Und doch ist unbestreitbar, dass *auch* durch Religionen Gewalt und Konflikte erheblich verschärft werden können. Aber warum und wodurch ist es möglich, dass Religionen auf diese Weise genutzt und instrumentalisiert werden?

⁷ Vgl. bspw. das jährliche *Konfliktbarometer* des Heidelberger Instituts für Internationale Konfliktforschung e. V. oder den *Bertelsmann Transformation Index*.

3.1. Theologische Grundlagen

Religiöse Schriften aller großen Religionen enthalten einzelne Verse oder ganze Texte, in denen Gewalt von Gott angeordnet oder gar selbst ausgeübt wird oder in anderer Weise positiv konnotiert ist. Auf solche Überlieferungen religiös legitimierter Gewalt können Konfliktführer verweisen und zurückgreifen. Was damals richtig war, so können sie argumentieren, kann heute nicht falsch sein; was ein ewiger Gott gebietet, verliert auch über Jahrtausende nichts an Gültigkeit. So reklamieren sie für sich das einzig wahre – nämlich wortgetreue – Schriftverständnis. Dass ein solcher Rekurs voraussetzt, den geschichtlichen, theologischen und (religions-)politischen Kontext solcher Texte oder auch widersprechende Überlieferungen in denselben Schriften zu ignorieren, tut der Instrumentalisierbarkeit zunächst aber keinen Abbruch. Die Interpretationsbedürftigkeit religiöser Quellen eröffnet auch und gerade in Fragen der Gewaltlegitimität ein breites Spektrum an Interpretationsmöglichkeiten. Solange die jeweils angesprochenen Anhänger nicht ausreichend (religiös) gebildet sind, um solche Argumente kritisch zu hinterfragen, bleibt der Rückgriff auf religiöse Schriften immer und in allen Religionen ein starkes Legitimationsinstrument.

3.2. Politische, kulturelle und psychologische Aspekte

Auf dem Boden gewaltbejahender religiöser Überlieferungen bzw. Interpretationen gedeihen überdies Kombinationen mit kulturellen, politischen und psychologischen Aspekten, die eine religiöse Rechtfertigung von Gewalt begünstigen. So kann sich in Gesellschaften etwa eine Kultur der Gewalt bzw. Gewaltakzeptanz entwickeln, die von religiösen Autoritäten mitgetragen oder zumindest nicht infrage gestellt wird. So wurde die deutsche Kriegsbegeisterung der beiden Weltkriege von der Mehrheit der Christ/-innen und kirchlichen Würdenträger geteilt und geschürt; nur verschwindende Minderheiten sahen darin einen Widerspruch zu ihrer religiösen Überzeugung. Auch heute noch segnen Geistliche wie selbstverständlich Waffen und Soldaten oder propagieren Gewalt als gerecht und gottgewollt.

In anderen Gesellschaften wiederum kann religiösen Autoritäten qua Amt unmittelbare politische Macht zukommen, wie etwa im Iran. Doch auch wenn in vielen Ländern mittlerweile eine weitreichende *formale* Trennung von Staat und Religion verwirklicht wurde, haben religiöse

Würdenträger vielfach einen erheblichen politischen Einfluss – sei es auf politische Einstellungen in der Bevölkerung oder unmittelbar auf regierende Politiker. Durch persönliche oder institutionelle Verbindungen entsteht eine Nähe zur Macht, die einerseits Einflussnahme ermöglicht, andererseits die Kritikfähigkeit einschränkt. Es entsteht eine gefährliche Komplizenschaft zwischen «Thron und Altar», die nicht selten dazu führt, dass religiöse Führer ein gewaltsames Vorgehen der Mächtigen befördern, indem sie es politisch befürworten, moralisch relativieren oder religiös rechtfertigen. So waren und sind nicht wenige christliche Geistliche Befürworter der feudalherrschaftlichen Strukturen in weiten Teilen Lateinamerikas, anstatt sich zu Fürsprechern der armen und unterdrückten Bevölkerung zu machen. Ebenso waren Kirchenvertreter verschiedener Konfessionen aufs Engste mit dem politischen Machtapparat in Ruanda verflochten und erkannten nicht, dass die jahrelange Hasspropaganda auf den Genozid von 1994 hinsteuerte, oder sie beteiligten sich sogar an der Gewalt, der bis zu einer Million Menschen zum Opfer fielen. In Myanmar oder Sri Lanka sind – auf Initiative oder mit Unterstützung eines Teils der im Volk hoch angesehenen Mönche – buddhistisch-nationalistische Bewegungen entstanden, die tödliche Pogrome an den christlichen oder muslimischen Minderheiten verüben. Gerade religiöse Autoritäten tragen also eine Verantwortung dafür, ob sich in einer Gesellschaft eine Gewaltkultur etabliert, in der gefördert oder zumindest hingenommen wird, dass Menschen aus religiösen, ethnischen oder anderen Gründen unterdrückt und getötet werden.

Schließlich bilden religiöse Gewaltüberlieferungen auch den Nährboden für (individuelle) psychologische Gewaltneigungen. Im Gefühl einer göttlichen Berufung etwa zur «Bestrafung» Andersgläubiger, zur Rettung des eigenen Volkes oder in der Aussicht auf ewiges Leben im Paradies verüben Menschen beinahe wöchentlich Selbstmordattentate. Auch wenn es sich dabei in den letzten Jahren meist um Muslime handelt (auch bei den Opfern!), so ist dies weder eine neuzeitliche noch eine islamische Idee; es gibt dieses Phänomen schon seit Jahrhunderten, in allen Weltreligionen wie auch in nichtreligiösen Ideologien.⁸

⁸ Vgl. Johannes Frühbauer: *Selbstmordattentate als Widerstand und Martyrium*, Baden-Baden 2020 (im Erscheinen).

3.3. Desorientierung und Problemlösungsdefizite

In krisengefährdeten Entwicklungs- und Schwellenländern sind häufig Modernisierungskonflikte zu beobachten, die sozioökonomische Schief-lagen produzieren: Traditionelle Werte und Strukturen werden infrage gestellt, doch haben sich neue Werte noch nicht etabliert und bewährt; vor allem junge Menschen streben nach beruflicher Verwirklichung und beruflichem Aufstieg, doch Misswirtschaft und Korruption rauben ihnen jegliche Perspektiven; ideelle und materielle Grundlagen erodieren, die Kluft zwischen Arm und Reich wächst. Dies provoziert in doppelter Hinsicht das Erstarken religiöser Akteure: Zum einen wächst in solchen unsicheren Übergangsphasen die politische und ethische Desorientierung der Menschen; individuell wie kollektiv sind sie auf der Suche nach Sinn und Halt – und damit besonders anfällig für einfache Erklärungen. Zum anderen erweisen sich die politischen Eliten oder Systeme häufig als unfähig, aufkommende Probleme und Konflikte zu bewältigen; dies verstärkt die Instabilität des Systems und das Gefühl der Unsicherheit.

In dieses Vakuum, entstanden aus Desorientierung und mangelnder Problemlösefähigkeit, stoßen dann religiöse Akteure, die die Gelegenheit bzw. die – politisch, moralisch oder religiös begründete – Notwendigkeit sehen, politische Prozesse und gesellschaftliche Verhältnisse in ihrem Sinne und nach ihren Werten zu gestalten. Dabei können die religiösen Heilslehren ebenso im Gewand quietistischer, moralorientierter Sekten auftreten wie in Form einer «Rückbesinnung» auf althergebrachte Lehren und Traditionen, die dann in radikal-fundamentalistische Bewegungen münden kann. Gemeinsam ist ihnen, dass aus den religiösen Quellen meist simple Antworten auf komplexe Fragen und schlichte Rezepte für politische, gesellschaftliche oder persönliche Probleme hergeleitet werden. Gleichwohl finden sie damit vielfach erhebliche Unterstützung in der Bevölkerung. Im Gegensatz zu den politischen Führern genießen religiöse Akteure also offenbar ein gewisses Maß an Vertrauen und Glaubwürdigkeit, auch in politischen und wirtschaftlichen Fragen. Die Unterstützung, die sie erfahren, fußt allerdings nicht unbedingt in tiefer religiöser Überzeugung, sondern (auch) in der verzweifelten Hoffnung auf eine Verbesserung der sozioökonomischen wie individuellen Lebensbedingungen.

4. Zum Friedenspotenzial von Religionen

4.1. Beispiele religiös geprägter Friedensinitiativen

Wie erwähnt, enthalten die religiösen Schriften aller großen Religionen Gewalt befürwortende Texte, auf die Konfliktführer zur religiösen Legitimierung von Gewalt rekurrieren können. Allerdings enthalten *dieselben* Schriften auch zahlreiche Überlieferungen, in denen Gewalt verurteilt und abgelehnt wird, als Sünde und Schuld bezeichnet wird: Geschichten, in denen Gott *Gewaltlosigkeit* verlangt und praktiziert, Vergebung statt Vergeltung, Versöhnung statt Rache, Gnade statt Recht, Toleranz und Solidarität statt Ab- und Ausgrenzung; Geschichten, in denen die traditionellen Konfliktmechanismen von Gewalt und Gegengewalt durchbrochen werden. Die zentrale *theologische* Bedeutung des Friedens wird denn auch in keiner Religion infrage gestellt. Mag zwar über den *Weg zum* Frieden und die Frage der Gewaltlegitimität *auf* diesem Weg gestritten werden, so sind doch Gerechtigkeit und Frieden als Ziel, als religiöser Kern oder Wesenszug des Göttlichen unbestritten.

Obschon die Berichterstattung von religiösem Gewalthandeln dominiert wird, so sind die friedensorientierten Überlieferungen gleichwohl für die überwältigende Mehrheit aller religiösen Menschen weitaus bedeutender – als Richtschnur ihres Handelns im zwischenmenschlichen Zusammenleben, aber auch als Motivation zu politischem Engagement für Frieden, Gerechtigkeit oder Versöhnung. Dies veranschaulichen die folgenden Beispiele dezidiert religiöser Akteure, die signifikant zur *Deeskalation* von Konflikten und zur *Vermeidung* von Gewalt beitrugen – auf lokaler oder internationaler Ebene, alleine oder mit anderen, in kleinen Initiativen oder Massenbewegungen, in Kriegen und Bürgerkriegen, in Diktaturen oder unter Besatzungsregimes:⁹

- Im kolumbianischen Friedensprozess spielten Vertreter der katholischen Kirchen eine wichtige Rolle als Vermittler hinter den Kulissen; ebenso waren sie wichtige Unterstützer beim Aufbau sogenannter

⁹ Ausführlicher und weitere Beispiele in: Markus Weingardt: Religion Macht Frieden. Das Friedenspotenzial von Religionen in politischen Gewaltkonflikten, Bonn 2010.

- «Friedensdörfer», die sich im Konflikt zwischen Regierung und Rebellen bewusst neutral positionierten.
- In Nigeria entstanden zahlreiche christlich-muslimische Friedensinitiativen, die durch Bildungs- und Vermittlungsarbeit zur Deeskalation beitragen; bekannt geworden ist bspw. das *Interfaith Mediation Center* in Kaduna (Imam Muhammad Ashafa und Pastor James Wuye, Bremer Friedenspreis 2005) oder die *Christian and Muslim Peace Initiative CAMPI* (Michael-Sattler-Friedenspreis 2016).
 - Im bürgerkriegsgeschüttelten Mosambik vermittelte die katholische Laienbewegung *Sant' Egidio* zusammen mit Bischof Goncalves 1992 im Zenit des Bürgerkrieges ein stabiles Friedensabkommen. Zuvor war ein Vermittlungsversuch der UN gescheitert, die Situation schien hoffnungslos. Auch in Guinea/Conakry handelte Sant' Egidio 2010 ein Friedensabkommen aus, das den Weg für die ersten demokratischen Wahlen nach 50 Jahren ebnete. Gegenwärtig engagiert sich die Laiengemeinschaft insbesondere in der Zentralafrikanischen Republik.
 - Dass der Systemwandel zur Demokratie in Benin 1989/90 gewaltlos verlief, ist in erster Linie Bischof Isidore de Souza zu verdanken. Er initiierte im Februar 1990 die *Conférence Nationale des Forces Vives de la Nation* mit fast 500 Delegierten aus allen maßgeblichen gesellschaftlichen und politischen Gruppierungen des Landes. Unter seiner Leitung gelang es dieser Nationalkonferenz in wenigen Tagen, sich auf zentrale demokratische und wirtschaftliche Reformen zu verständigen und alle Kräfte auf einen Gewaltverzicht zu verpflichten. Später stand Isidore de Souza auch der Übergangsregierung und schließlich dem gesetzgebenden *Haut Conseil de la République* vor. Dadurch konnte de Souza unmittelbar zwischen den Konfliktparteien vermitteln und integrieren und so den Systemwandel von Anfang an in friedliche Bahnen lenken, bevor er sich 1993 wieder auf sein geistliches Amt beschränkte.
 - Die Protestbewegung in der DDR hätte sich ohne die Mitwirkung der *evangelischen Kirchen* kaum entwickeln können und wäre möglicherweise weniger friedlich verlaufen. Zum einen boten die Kirchen ein Dach, unter dem unterschiedliche oppositionelle Menschen und Gruppen zusammenkommen konnten – ein Dach, zu dem es in der DDR keine Alternative gab. Zweitens waren kirchliche Vertreter oder

Gruppen wichtige Motoren und Mitgestalter der Oppositionsbewegung. Drittens wirkten Kirchenvertreter als Vermittler zwischen Volk und Staatsgewalt, insbesondere im Herbst 1989, als eine gewaltsame Niederschlagung der Demonstrationen zu befürchten stand. Und vierens waren viele Pastorinnen und Pastoren an den «Runden Tischen» auf allen politischen Ebenen daran beteiligt, den Übergang 1989/90 zu gestalten, und nach der deutschen Wiedervereinigung in verschiedensten politischen Funktionen aktiv.

- Während des Genozids in Ruanda 1994, dem bis zu einer Million Menschen zum Opfer fielen (ca. 80 % Tutsis, 20 % Hutus), widersetzten sich die *ruandischen Muslime* als einzige Bevölkerungsgruppe fast kollektiv der Gewalt. Sie erkannten schon sehr früh, wohin die politische Hass- und Gewaltpropaganda steuerte. Mutig erhoben sie ihre Stimme dagegen, verurteilten die Gewalt als koranwidrig und legten an den muslimischen Schulen Programme auf, um Kinder und Jugendliche zu sensibilisieren und zu immunisieren gegen die Propaganda. Sie verweigerten sich der Gewalt und halfen Flüchtlingen – gleich welcher Religion oder Ethnie –, um den Todesschwadronen zu entkommen, versteckten sie, versorgten sie mit Lebensmitteln, stellten sich schützend vor sie, oft um den Preis des eigenen Lebens.
- Nach jahrzehntelangem Streit um den Grenzverlauf im Beagle-Kanal verhinderte *Papst Johannes Paul II.* 1978 in buchstäblich letzter Sekunde einen blutigen Krieg unkalkulierbaren Ausmaßes zwischen Chile und Argentinien. Sechs Jahre lang arbeiteten päpstliche Gesandte am letztlich erfolgreichen Abschluss eines «Friedens- und Freundschaftsvertrags» zwischen den Nachbarstaaten.
- Nach der Schreckensherrschaft von Pol Pot und den Roten Khmer in Kambodscha, der 2 Millionen Menschen – rund ein Viertel der Bevölkerung – zum Opfer gefallen waren, begann der buddhistische Mönch *Maha Ghosananda* 1979 eine Friedens- und Versöhnungsbewegung, die sich rasch zu einer wichtigen Kraft und unüberhörbaren Stimme in Politik und Gesellschaft entwickelte.
- Die vom protestantischen Pastor Frank Buchman initiierte *Moralische Aufrüstung* (heute *Initiativen der Veränderung*) leistete in vielen Konflikten informelle Vermittlungsarbeit und sogenannte diplomatische

- «Gute Dienste». Maßgeblich trug sie zur Verständigung und Versöhnung zwischen den einstigen Erbfeinden Deutschland und Frankreich nach dem Zweiten Weltkrieg bei, die zudem entscheidend von Kirchenvertretern auf beiden Seiten vorangebracht wurde.
- Die *Liberia Mass Action for Peace*, die erfolgreich für den Sturz des grausamen Präsidenten Charles Taylor kämpfte und deren Mitinitiatorin Leymah Gbowee 2011 mit dem Friedensnobelpreis ausgezeichnet wurde, war ein Zusammenschluss des christlichen *Women in Peacebuilding Network* und der *Liberian Muslim Womens Organization*.
 - Im britisch besetzten Indien zur Zeit Gandhis war es der Muslim *Khan Abdul Ghaffar Khan*, der in der Nordwest-Grenzprovinz eine streng islamische, doch ebenso streng gewaltlose und religiös tolerante Widerstandsbewegung aufbaute, die *Diener Gottes (Khudai Khitmatgaran)*. Ausgerechnet im Volk der Paschtunen, die für ihre Gewaltneigung berüchtigt waren, entwickelte sich eine Opposition, die *friedlich* für ethnische Selbstbestimmung und ein einheitliches, multireligiöses Indien kämpfte. Für einige Jahre vollzog sich eine gesellschaftliche Transformation, die Gandhi staunend als «modernes Märchen» bezeichnete.¹⁰
 - Die weitgehend gewaltlose Überwindung der Unterdrückungsherrschaft des philippinischen Diktators Ferdinand Marcos war 1986 in erster Linie dem Engagement weiter *Teile der katholischen Kirche* zu verdanken. Vor allem Ordensleute und Priester in den Basisgemeinden überzeugten das Volk von einem gewaltlosen Vorgehen und legten den Grundstein für den Erfolg der «Rosenkranz-Revolution». Im Juni 2017 war es der muslimische Clanchef *Norodin Lucman*, der über 70 Christen in der Stadt Manawi unter großen persönlichen Risiken vor der Verfolgung durch philippinische Islamisten schützte und in Sicherheit brachte.¹¹
 - Schon im indisch-pakistanischen Grenzkonflikt in Kaschmir (1965/66) und im blutigen Bürgerkrieg in der nigerianischen Provinz Biafra (1967–1970) waren Vertreter der historischen Friedenskirche der

¹⁰ Vgl. Robert C. Johansen: Radical Islam and Nonviolence. A Case Study of Religious Empowerment and Constraint Among Pashtuns, in: *Journal of Peace Research* 34, 1/1997, 53–71, hier 63.

¹¹ Arne Perras: Gehen wir!, in: *Süddeutsche Zeitung* vom 27.6.2017, 3.

- Quäker* vermittelnd aktiv und sind dies bis heute in zahlreichen gewalttätigen Auseinandersetzungen – jedoch ganz bewusst hinter den Kulissen, abseits der medialen Aufmerksamkeit, in größter Diskretion.
- In Nicaragua, El Salvador, Guatemala und anderen lateinamerikanischen Staaten waren (besonders in den 1980er und 1990er Jahren) *einzelne katholische Bischöfe*, aber auch der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK), der Lutherische Weltbund und mennonitische Vermittler in vielfältiger und entscheidender Weise an der Überwindung von Gewaltkonflikten beteiligt.
 - In Bosnien-Herzegowina und im Kosovo, in Liberia, Sierra Leone und anderen Ländern trugen nationale *Interreligious Councils* durch ganz unterschiedliche Aktivitäten zur konstruktiven und friedlichen Bearbeitung von politischen Konflikten bei, initiiert zumeist von der interreligiösen Friedensorganisation *Religions for Peace* (früher *World Conference on Religion and Peace*). So war es bspw. dem Interreligiösen Rat von Bosnien-Herzegowina gelungen, in Eigenregie einen Gesetzentwurf über Religionsfreiheit und das Verhältnis von Staat und Religion zu erarbeiten, den 2004 alle drei Ethnien bzw. Teilrepubliken mit einhelliger Zustimmung als Gesetz verabschiedeten. Es kann angenommen werden, dass der Politik ein solches Projekt in dem ethnisch wie religiös hoch angespannten Kontext kaum (so reibungslos) gelungen wäre.

Dies sind nur wenige einer Vielzahl von Beispielen, die zeigen, wie durch das Eingreifen religionsbasierter Akteure Konflikte eingedämmt wurden, Gewalt überwunden und Versöhnung praktiziert wurde. Natürlich waren religiös motivierte Männer und Frauen dabei nicht die einzigen Akteure und selten im Alleingang erfolgreich. Aber sie leisteten unverzichtbare Beiträge zur Deeskalation, die sonst niemand zu leisten imstande oder willens war.

4.2. Vertrauen und Vertrauensvorschuss

Das Friedenswirken religiöser Akteure ist empirisch nicht zu leugnen. Die dabei eingesetzten Methoden, Maßnahmen und Wirkungsweisen, die

Aktionsebenen und die Bedeutung religiöser Elemente im Vermittlungsprozess sind so vielfältig wie die Konflikte selbst. Auch die Vermittler sind höchst verschieden: Sie gehören unterschiedlichen Religionen und Konfessionen an, agieren als Einzelne oder in interreligiöser Zusammenarbeit, praktizieren verschiedene Formen von Religiosität bzw. Spiritualität und sind auch hinsichtlich institutioneller Verfasstheit, Bekanntheit, politischem Einfluss und Profil sowie in Bezug auf ihr Verhältnis zum Konflikt ausgesprochen divergent. Gleichwohl lassen sich einige Merkmale bzw. Voraussetzungen erfolgreicher Friedensstifter identifizieren.¹²

Zunächst benötigt ein Vermittler in Konflikten fundierte *fachliche Qualifikationen*, also eine genaue Kenntnis des Konflikts in seiner Breite und Tiefe, verbunden mit Kompetenzen in der konstruktiven, gewaltlosen Konfliktbearbeitung. Die Konfliktparteien müssen darauf vertrauen können, dass die Vermittler sowohl die Materie (Konfliktakteure, Hintergründe, Interessen usw.) kennen als auch ihr Handwerk beherrschen. Unverzichtbar ist ferner die *Glaubwürdigkeit* des Vermittlers, also die Übereinstimmung von Wort und Tat, von theologischem Anspruch und friedenspolitischem Wirken, von Forderungen an andere und eigenem politischen oder ökonomischen Handeln. Sie ist die Basis für das Vertrauen der Kontrahenten in die moralische Integrität der Vermittler, ob es sich nun um Einzelpersonen oder Institutionen handelt. Dabei ist Glaubwürdigkeit nicht gleichzusetzen mit politischer Neutralität; mitunter sind Religionsgemeinschaften ja selbst Opfer und damit Konfliktpartei. Sie erfordert jedoch eine gewisse (innere) Unabhängigkeit von allen Konfliktparteien, wenn denn eine *vermittelnde* Rolle angestrebt wird. Drittes Merkmal schließlich ist die *Verbundenheit* des Vermittlers mit dem Konflikt und den davon Betroffenen. Diese wollen das *Gefühl* haben, dass ein Friedensakteur ihre Situation, ihre Nöte, ihr Leid wirklich begriffen hat; dass er sich bewusst ist, welche praktischen Konsequenzen mit der Forderung nach Gewaltlosigkeit oder bestimmten Lösungsvorschlägen verbunden sind.

Die drei genannten Voraussetzungen gelten im Prinzip freilich ebenso für nichtreligiöse Friedensinitiativen. Im Kern handelt es sich jeweils um Formen des Vertrauens in die Person oder Kompetenzen des Vermittlers. Interessanterweise zeigt die Analyse der Fallstudien jedoch, dass religiöse

¹² Ausführlicher: Markus Weingardt: Religion Macht Frieden (siehe Anm. 9), 394ff.

Akteure vielfach einen *Vertrauensvorschuss* genießen, auch über religiöse oder kulturelle Grenzen hinweg. Dieses Vorab-Vertrauen ist der Schlüssel zu erfolgreicher Konfliktvermittlung. Es kann Türen (zu Konfliktbeteiligten) öffnen, Kontakte ermöglichen, und damit Handlungs- bzw. Verhandlungsspielräume eröffnen. Säkularen Akteuren – ob Politikern oder Nichtregierungsorganisation – bleibt diese Möglichkeit oftmals verschlossen, da in der Regel zunächst erhebliches Misstrauen gegenüber ihren wahren, vielleicht versteckten Interessen besteht, vor allem wenn sie aus dem Ausland kommen oder von dort finanziert werden. Diese Skepsis ist bei religiösen Akteuren durchaus ebenso vorhanden, aber wesentlich geringer – und wird aufgewogen von einem Vertrauensvorschuss. Er kennzeichnet das ganz spezifische Friedenspotenzial *religiöser* Akteure, wobei sie sich des vorab geschenkten Vertrauens im Verlauf der Verhandlungen natürlich stets auch würdig erweisen müssen.

Dieser Vertrauensvorschuss mag aus der Außenperspektive überraschen, wo doch tagtäglich von Leid und Unheil berichtet wird, das im Namen der Religion angerichtet wird. Aus der Sicht der Anführer (aber auch der Anhänger) von Konfliktparteien ist diese Haltung jedoch verständlich, denn:

- Eine religiöse Motivation, Frieden zu stiften, ist *nachvollziehbar*, da Friedenswirken und Gewaltverneinung in allen religiösen Traditionen überliefert und bekannt sind. Selbst wenn Konfliktakteure die religiöse Überzeugung oder gar die Religionszugehörigkeit der Vermittler nicht teilen, so ist dieses Motiv prinzipiell nicht fremd, sondern verstehbar und akzeptabel, es weckt eher Vertrauen als Misstrauen.
- Religiöse Akteure gelten vielfach als *unabhängig*, *uneigennützig* und *fair*. Sie verfolgen keine machtpolitischen oder ökonomischen Interessen, auch werden Korruption, Vetternwirtschaft und Selbstbereicherung in der Regel nicht mit religiösen Friedensakteuren in Verbindung gebracht. Doch gerade dieses positive Vorurteil muss in der Praxis permanent bestätigt werden; der geringste Verdacht versteckter Eigeninteressen (etwa missionarischer Art) würde den Akteur als Vermittler sofort disqualifizieren.
- Religiöse Akteure gelten als *kompetenter*, insbesondere in Bezug auf tiefer liegende Konfliktdimensionen wie Schuld, Versöhnung, Reue,

Schmerz, Ehre, Würde, auch Sünde und Vergebung. Das sind für religiöse Akteure keine fremden Begriffe, sondern Phänomene, die ihnen aus der theologischen Beschäftigung wie auch aus der täglichen Arbeit vertraut sind. Sie haben daher ein stärker ausgeprägtes Sensorium für diese Aspekte als politische Akteure.

- Religiöse Akteure sind *ungefährlich*, da sie nicht unter politischem, wirtschaftlichem oder gar militärischem Druck und Zwang arbeiten, sondern allein auf ihre Überzeugungskraft – durch Wort und Tat – angewiesen sind. Im Falle eines Scheiterns von Verhandlungen müssen die Konfliktführer und -parteien keine negativen Konsequenzen fürchten (Sanktionen, Einstellung von Entwicklungshilfe usw.). Das erleichtert es ihnen erheblich, sich auf religiöse Gesprächsangebote oder Vermittlungen einzulassen, zumal wenn diese diskret geführt werden.
- Religiöse Akteure sind *beharrlich* und *verlässlich*. Auch unter gefährlichen Bedingungen lassen sie die Betroffenen nicht im Stich, zumal sie häufig selbst in der betroffenen Konfliktregion ansässig sind. Von Rückschlägen lassen sie sich nicht leicht entmutigen. Einige Akteure verfügen zudem über die nötigen personellen und finanziellen Ressourcen, um Friedensprozesse auch über mehrere Jahre hinweg zu begleiten.

Der Vertrauensvorschuss für religiöse Akteure entspringt also einer konfliktlogischen Rationalität der Beteiligten. Auch wenn sie ein ernsthaftes Interesse an der Beilegung eines Konfliktes haben, wird und muss es ihr Ziel sein, in Friedensverhandlungen keine unberechenbaren Risiken einzugehen, um so die eigenen Interessen und die ihrer Anhänger möglichst zu wahren. Das Einlassen auf religiöse Vermittler und deren zwang- und gewaltlose Methoden birgt keine Gefahren, verspricht aber erhebliche Chancen – sowohl für die Beendigung eines Konflikts als auch für die Konfliktführer selbst.

5. Friedenspotenziale als Chance und Herausforderung

Das Gespräch über Religion ist im Alltag verwurzelt; es wird am Arbeitsplatz, im Sportverein, am Stammtisch oder in der Moschee- und Kirchengemeinde geführt. Hier können Vorurteile und Abgrenzung gepflegt

werden, hier finden aber auch maßgebliche Integrationsprozesse statt – durch Begegnung, den Abbau von Ressentiments, Annäherung und Freundschaften. Allerdings haben wichtige gesellschaftliche Akteure über den interreligiösen und interkulturellen «Dialog des Alltags» hinaus Möglichkeiten, im Spannungsfeld zwischen Religion und Politik zur Entspannung und Befriedung beizutragen. Neben der Politik, den Medien und nicht zuletzt der Wissenschaft sind insbesondere die *Religionsgemeinschaften* gefordert. Ihre Friedenspotenziale bergen erhebliche Chancen, bedeuten aber auch eine große Verantwortung. Gemessen an ihrem theologisch zentralen *Friedensanspruch*, hinken jedoch alle Religionsgemeinschaften in ihrer konkreten friedenspolitischen *Praxis* weit hinterher. Zwei Herausforderungen sind hier vorrangig: zum einen, die eigenen Gewaltpotenziale einzudämmen, und zum anderen die eigenen Friedenspotenziale zu stärken.

5.1. Gewaltresistenz fördern

Wenngleich viele Religionsgemeinschaften in Konflikten den Weg der Verständigung und Versöhnung einschlagen, so nehmen andere jedoch, unter durchaus ähnlichen Bedingungen, an Gewalthandlungen teil, verschärfen Konflikte und treiben Eskalationen voran. Andreas Hasenclever¹³ identifiziert hierbei drei wesentliche Indikatoren, die die Gefahr politischer Vereinnahmung bzw. die *Gewaltresistenz* von Religionsgemeinschaften maßgeblich beeinflussen:

Religiöse Bildung, sowohl bei Geistlichen als auch bei «einfachen» Gläubigen: Durch die Kenntnis der religiösen Schriften und Lehren wächst «ein Bewusstsein um die Komplexität und Vielschichtigkeit der Überlieferungen»¹⁴, das simplen, gewaltlegitimierenden Interpretationen vorbeugt und dagegen wappnet. Besonders hilfreich ist dabei das Wissen über Gewalt *verneinende* Überlieferungen und über Friedensvorbilder in der Geschichte der eigenen Religionsgemeinschaft. Religiöse Bildung, die über die eigene

¹³ Andreas Hasenclever: Merkmale gewaltresistenter Glaubensgemeinschaften. Überlegungen zum Schutz religiöser Überlieferung vor politischer Vereinnahmung, in: Manfred Brocker, Mathias Hildebrandt (Hg.): *Friedensstiftende Religionen? Religion und die Deeskalation politischer Konflikte*, Wiesbaden 2008, 179–201.

¹⁴ A. a. O., 191.

Religion oder Konfession hinaus auch Kenntnisse anderer Religionsgemeinschaften umfasst, schützt freilich umso besser vor politischer und religiöser Verführung.

Autonomie der Religionsgemeinschaft gegenüber Staat und Gesellschaft: Je enger die institutionellen, wirtschaftlichen oder personellen Verflechtungen einer Religionsgemeinschaft mit politischen Kräften sind, desto größer ist die Gefahr der Vereinnahmung und Instrumentalisierung. Religionsvertreter sind dann aufgrund mangelnder Distanz entweder nicht mehr fähig, problematische politische Entwicklungen überhaupt zu erkennen, oder sie sind durch ihre Abhängigkeit von politischen Kräften gezwungen, bestimmte Entwicklungen mitzutragen. Ohne ein gewisses Maß an innerer und äußerer Unabhängigkeit aber ist eine freimütige, kritik-korrektive Gegenrede nicht mehr möglich, was überdies die Glaubwürdigkeit in der Bevölkerung schmälert. Die Lösung liegt aber nicht in einem quietistischen Heraushalten aus allen politischen Belangen. Vielmehr gilt es, eine Balance aus kritischer Distanz und konstruktiver Nähe zum politischen System zu finden, die es den Religionsgemeinschaften ermöglicht, ihre politische Unabhängigkeit zu wahren, ohne jedoch ihre konstruktive Einflussnahme und Kooperationsfähigkeit einzubüßen.

Transnationale Vernetzung: Die Instrumentalisierbarkeit von Religionsgemeinschaften sinkt «in dem Maße, in dem sich Glaubensgemeinschaften transnational vernetzen und öffentlich unterstützen»¹⁵. Durch die Vernetzung weitet sich – theologisch wie politisch – der Blick; es ergeben sich neue Impulse und Erkenntnisse, man wird gestärkt in der gewaltresistenten Positionierung und gewinnt internationale Unterstützer. Für politische Kräfte wird es zugleich riskanter, eine Religionsgemeinschaft durch Druck oder Zwang auf Kurs zu bringen, weil es internationale Aufmerksamkeit erregen und Gegenmaßnahmen provozieren könnte. Dies gilt umso mehr, wenn die transnationale Vernetzung und Kooperation nicht nur innerreligiös erfolgt, sondern sich auch auf andersreligiöse Partner erstreckt.

5.2. Friedenskompetenzen stärken

Die exemplarisch skizzierten Erfolgsfälle religiös geprägter Konfliktbearbeitung machen die Friedenspotenziale religiöser Akteure deutlich. Die

¹⁵ A. a. O., 195.

vielen Beispiele unterlassener (oder misslungener) Friedensbemühungen hingegen weisen darauf hin, dass diese Potenziale bei weitem noch nicht ausgeschöpft sind. Daher sind alle Religionsgemeinschaften gefordert, ihre Friedenskompetenzen auszubauen:

Erkennen: Zunächst gilt es, sowohl die friedensorientierten Ressourcen in den eigenen Quellen und in der eigenen Geschichte zu erkennen und wahrzunehmen. Dazu gehören ebenso Überlieferungen in den religiösen Schriften wie Beispiele religiöser Friedensstifter oder -initiativen in Geschichte und Gegenwart. Gerade die Beispiele konkreter Friedensakteure der eigenen religiösen Tradition und das Erkennen ihrer Kompetenzen und ihres Mutes, ihrer Methoden und ihrer Erfolge können insbesondere jungen Menschen Orientierung geben und zu eigenem Friedenshandeln ermutigen. Wer sich darüber hinaus mit den Schriften und Beispielen *anderer* Religionen beschäftigt, wird außerdem starke Parallelen finden: Mitmenschlichkeit, Gewaltlosigkeit und Gerechtigkeit sind Werte, die in allen Religionen gelehrt und gelebt werden. Intra- wie interreligiös gilt es hierfür bei Geistlichen und Gläubigen Wissen zu vermitteln und das Bewusstsein zu schärfen.

Entwickeln: Wer sich aus religiöser Motivation für Frieden und gewaltlose Konfliktbearbeitung engagieren möchte, kann zwar auf bereits vorhandene Kompetenzen und Erfahrungen zurückgreifen, doch das genügt nicht. Jeder Konflikt ist anders und bedarf spezieller Instrumente oder Methoden. Darum müssen die vorhandenen Kompetenzen nicht nur wahrgenommen, sondern auch analysiert und weiterentwickelt werden. Dies muss im Austausch mit anderen Friedensakteuren geschehen, mit (anders-)religiösen oder nichtreligiösen zivilgesellschaftlichen Organisationen, mit Institutionen der Entwicklungszusammenarbeit, mit Wissenschaft und Politik. All diese Akteure haben jeweils spezifische Möglichkeiten, Fähigkeiten und Erfahrungen, die sich ergänzen können. Es gilt, voneinander zu lernen und die eigenen Konfliktbearbeitungsfähigkeiten inhaltlich und institutionell zu stärken, auch zu professionalisieren. Das erfordert eine klare theologische und politische Präferenz für Frieden und Versöhnung, aber natürlich auch den Einsatz entsprechender Finanzmittel.

Einbringen: Sind durch Erkennen und Entwickeln der Friedenskompetenzen die nötigen Voraussetzungen gegeben, so müssen religiöse Akteure ihre Expertise in Konflikt- und Friedensprozessen auch selbstbewusst anbieten, sich einbringen. Religiöse Friedensakteure sind kein Ersatz für

säkulare Kräfte, sondern können diese mit ihren spezifischen Kompetenzen und Zugangsweisen *ergänzen*. Noch herrscht bei vielen Politikern eine Scheu, religiöse Partner in Friedensprozesse einzubeziehen, da sie – aufgrund von Unwissenheit und Vorurteilen – Religionen vor allem als Gefahr und Eskalationsfaktor in Konflikten betrachten. Dem gilt es entgegenzuwirken, indem religiöse Friedensakteure ihre Möglichkeiten und Erfahrungen sichtbar machen und aktiv anbieten.

Sich in politische Prozesse einzubringen, erfordert von religiösen Akteuren allerdings auch den Mut, sich politisch klar zu positionieren und damit möglicherweise Anstoß zu erregen, bei Politikern wie in der Bevölkerung anzuecken, gar Hass und Ablehnung auf sich zu ziehen. Wenn diese klare Positionierung aber unterbleibt, riskieren Religionsgemeinschaften sowohl ihre theologische Glaubwürdigkeit als auch ihre gesellschaftspolitische Relevanz – und überlassen die Entwicklung von inner- wie zwischenstaatlichen Konflikten den Brandstiftern und Gewaltbefürwortern, seien sie säkular oder religiös.

Die wirksamste Methode der Gewaltbekämpfung ist indessen noch immer die *Vermeidung* von Krisen und Konflikteskalation. Früherkennung und entsprechende Präventionsmaßnahmen sind maßgeblich für den weiteren Konfliktverlauf. Auch in dieser Hinsicht können Religionsgemeinschaften eine hilfreiche Rolle spielen, reichen ihre Strukturen doch beinahe in jedes Dorf auf dieser Welt. Durch die flächendeckende Präsenz ihrer Mitarbeiter sind sie auch in (potenziellen) Konfliktgebieten vertreten und erfahren dadurch sehr früh von entstehenden Konflikten und deren Eskalationspotenzial. Dank der weitverzweigten Informations- und Kommunikationskanäle von Religionsgemeinschaften könnten diese Erkenntnisse rasch weitergeleitet und in die Politik eingespeist werden. Kein Konflikt entsteht über Nacht, und keine Miliz kann sich von heute auf morgen bürgerkriegsfähig bewaffnen. Würden die Informationen frühzeitig fließen, würden sie vonseiten der Politik ernst genommen und würden umgehend vermittelnde und präventive Maßnahmen ergriffen, dann ließen sich zweifellos zahlreiche Gewaltkonflikte im Keim ersticken.¹⁶

¹⁶ Vgl. Frank-Walter Steinmeier: «Stell Dir vor, es ist Krieg ...». Rede von Außenminister Frank-Walter Steinmeier bei der Arbeitsgemeinschaft für Friedens- und Konfliktforschung am 19.3.2015, abrufbar unter <https://www.auswaertiges-amt.de/de/newsroom/150319-steinmeier-arbeitsgemeinschaft-frieden/270224> (31.7.2018).

6. Schluss

Das Spannungsverhältnis von Religion und Politik ist geprägt von der Möglichkeit ebenso destruktiver wie konstruktiver Einflussnahme religiöser Akteure. Das weltweit beobachtbare Erstarken radikaler religiöser Kräfte verweist einerseits auf Defizite in der staatlichen bzw. politischen Konfliktbearbeitung und Problemlösung. Andererseits verdeutlicht es das Potenzial von Religionen, Orientierung und Halt zu geben – ein Potenzial, das sich auch *konstruktiv* nutzen lässt. Zahlreiche Erfolgsbeispiele religiös motivierter Friedensarbeit veranschaulichen die enorme Bandbreite an Initiativen, Methoden und Möglichkeiten. Diese Kompetenzen müssen ausgebaut und professionalisiert werden, um noch viel häufiger und effektiver in Friedensprozessen unterstützend mitwirken zu können.

Gleichwohl sind die Religionsgemeinschaften auch aufgefordert, die ihnen innewohnenden Gewaltpotenziale zu bearbeiten und ihre Gewaltresistenz zu stärken. So können sie sich wappnen gegen Versuche der konfliktverschärfenden Instrumentalisierung von Religion, die von Konfliktführern insbesondere zur Transformation von Interessen- in (religiös aufgeladene) Wertekonflikte gezielt unternommen werden.

Die friedenspolitische Bedeutung der Religionsgemeinschaften ist von höchster Aktualität und Relevanz. Zahlreiche Gewaltkonflikte, massive weltweite Aufrüstung und unberechenbare politische Führer verunsichern viele Menschen. Europa befindet sich insbesondere durch die Flüchtlingszuwanderung in einer Zerreißprobe. Indem europäische Staaten eine Mitverantwortung für das Schicksal der Flüchtlinge von sich weisen, wird deren Menschenwürde faktisch zur Disposition gestellt. Dies gilt sowohl für deren Schicksal in oder vor den Toren Europas als auch für jenes Schicksal, das Menschen zur Flucht zwingt: Hunger, Krieg, wirtschaftlich-existenzielle Perspektivlosigkeit. Die Ursachen für diese Fluchtgründe und Krisen sind natürlich nicht alleine in den betroffenen Ländern zu suchen, im Gegenteil. Hier stehen auch westliche Staaten in der Pflicht.

Als gesellschaftliche Großinstitutionen tragen gerade die Religionsgemeinschaften respektive die christlichen Kirchen in Europa eine Mitverantwortung für politische und gesellschaftliche Entwicklungen. Ihre Stimme wird gehört, wenn sie klar und deutlich erhoben wird und wenn ihr Taten folgen. Sie haben Einfluss, geben vielen Menschen Orientierung und genießen weithin Vertrauen. Ihre friedensstiftenden Fähigkeiten und Erfahrungen bergen enormes Potenzial für gegenwärtige und zukünftige

Konflikte. Das ist eine Chance für die Religionsgemeinschaften wie für die Politik. Die jeweils unterschiedlichen Kompetenzen in der konstruktiven Konfliktbearbeitung können sich ergänzen und einander stärken. Dazu bedarf es einer neuen Form kritisch-konstruktiver Kooperation von Religion und Politik. Sie ist unerlässlich, um inner- wie zwischenstaatliche Konflikte bzw. Konfliktursachen früh zu erkennen und ihre gewaltsame Eskalation zu verhindern. Hier ist manches auf dem Wege, vieles bleibt noch zu tun. Wir stehen erst am Anfang.

Hansjörg Schmid

Konflikttransformation. Interreligiöse Reflexionen zu einem Paradigma der Friedensforschung

Konflikten wohnt ein bedrohliches Potenzial inne; sie können eskalieren und in gewaltsame Formen der Auseinandersetzung umschlagen. Daher stellt sich die Frage, wie die Dynamik von Konflikten so gelenkt werden kann, dass diese möglichst friedlich und konstruktiv ausgetragen werden. In diesem Sinne wird der Begriff «Konflikttransformation» verwendet. Dabei handelt es sich seit mehr als 25 Jahren um ein zentrales Paradigma der Friedensforschung. Der Fokus auf Transformation legt nahe, dass Konflikte nicht einfach durch Frieden als ihr Gegenbild ersetzt werden müssen, sondern dass es sich um zwei verschiedene Perspektiven auf dieselbe Sache handelt und es somit um einen prozessualen Wandel sowie um Gestaltungsmöglichkeiten geht. Mit dem Fokus auf Transformation geraten besonders die funktionalen und produktiven Merkmale von Konflikten in den Blick, ohne dass dadurch problematische Aspekte geleugnet würden. Vor diesem Hintergrund stellen sich folgende Fragen: Was kennzeichnet das Paradigma der Konflikttransformation? Wie lassen sich damit Konflikte konstruktiv gestalten? Und schließlich: Welchen Beitrag kann Konflikttransformation im Rahmen einer interreligiösen Reflexion leisten?

Auch wenn sie grundsätzliche Züge aufweisen, sind Reflexionen zu Frieden und Konflikt kontextgebunden. Mein Bezugsfeld sind innergesellschaftliche islambezogene Konflikte in Europa. Anhand des Konfliktgegenstands «Islam» geht es dabei um Auseinandersetzungen mit Fragen der Religion wie der gesellschaftlichen Integration. Zentrale Konfliktfelder sind Moscheebau, Kopftuch und Imame.¹ Der Hauptfokus der Friedens-

¹ Vgl. dazu etwa Mathias Tanner, Felix Müller, Frank Mathwig, Wolfgang Lienemann (Hg.): *Streit um das Minarett. Zusammenleben in der religiös pluralistischen Gesellschaft*, Zürich 2009; Anna C. Korteweg, Gökçe Yurdakul: *Kopftuchdebatten in Europa. Konflikte um Zugehörigkeit in nationalen Narrativen*,

und Konfliktforschung liegt gemeinhin auf internationalen Konflikten.² Allerdings zeigen sich hier Anknüpfungspunkte, welche sich in modifizierter Form auf innergesellschaftliche Konflikte anwenden lassen. Islambezogene Konflikte haben – wie manche internationalen Konflikte auch – eine starke identitäre Dimension und lassen sich von daher nur schwer bearbeiten. Es geht hier nicht in erster Linie um Verteilungs- oder Interessenkonflikte, sondern um Anerkennungskonflikte, wobei beide nicht völlig voneinander getrennt werden können.³

In Bezug auf islambezogene Konflikte soll zwischen drei Ebenen unterschieden werden:

- Wie können Konflikte und ihre Gestaltung ein integrativer Teil des herrschenden Gesellschaftsmodells werden?
- Wie und nach welchen normativen Maßstäben können die Konflikte konstruktiv gestaltet werden?
- Wie können Akteure – seien es die unmittelbaren Konfliktparteien oder auch nur indirekt von Konflikten betroffene Personen oder Gruppen – konstruktiv mit Konflikten umgehen und diese transformieren?

Auch wenn hier islambezogene Konflikte von besonderem Interesse sind, so kann in diesem Rahmen keine Analyse solcher Konflikte durchgeführt werden. Ziel ist es jedoch, dafür abschließend einen Ertrag zu formulieren.

Mit dem Fokus auf islambezogenen Konflikten tritt das Thema Religion in seiner ganzen Ambivalenz in Bezug auf Konflikte in die Arena ein. Religion soll hier aber nicht nur als Konfliktgegenstand verstanden werden, sondern auch als potenzielles Deutungsangebot und Motivationsquelle für Akteure, gekoppelt mit Ressourcen zur Konfliktgestaltung. Eine

Bielefeld 2016; Marius Rohrer: Islam als Problem der Gesellschaft. Schwimmverweigerer, Minarettbau und semantische Hürden im Umgang mit gesellschaftlicher Differenzierung in der Schweiz, Bern 2013.

² Dies schlägt sich gerade auch in zahllosen Fallstudien nieder. Im Folgenden werden nicht diese, sondern grundsätzliche theoretische Beiträge aus der Friedens- und Konfliktforschung herangezogen.

³ Vgl. Helmut Dubiel: Integration durch Konflikt?, in: Jürgen Friedrichs, Wolfgang Jagodzinski (Hg.): Soziale Integration, Opladen 1999, 132–143.

Reflexion darüber findet nicht nur im Rahmen der Friedens- und Konfliktforschung, sondern auch in der theologischen Friedensethik statt.⁴

Dabei geht es um einen Dialog in beide Richtungen: Was kann die Friedens- und Konfliktforschung für die theologische Friedensethik beitragen und umgekehrt – mit ihren jeweiligen Schwerpunkten und Profilmertkmalen? Dabei ist die Friedens- und Konfliktforschung stärker auf die Struktur und Funktionalität von Konflikten bezogen, die theologische Friedensethik auf Motivation, Identität und inhaltlich-materiale Fragen.

Den folgenden Überlegungen liegt ein Konfliktverständnis zugrunde, wie es von Georg Simmel und auf seine Überlegungen aufbauenden Denkern entwickelt wurde. Simmel bestimmt Konflikt, den er als «Kampf» bezeichnet, folgendermaßen: «so ist er [der Kampf, H. S.] eigentlich die Abhülfsbewegung gegen den auseinanderführenden Dualismus, und ein Weg, um zu irgend einer Art von Einheit [...] zu gelangen»⁵. Demnach ist Konflikt als Grundform sozialer Beziehungen zu verstehen, durch die Einheit hergestellt wird, auch wenn stets die Gefahr von Desintegration besteht. Einheit setzt wechselseitige Anerkennung voraus, auch wenn diese oft nicht im gleichen Maße gegeben ist und selbst einen zentralen Konfliktgegenstand darstellt. Nach Axel Honneth wohnt dem solidarischen Kampf um Anerkennung eine emanzipatorische, Passivität überwindende Dimension inne, die bereits in der Phase des Konflikts zur Geltung kommt: «Insofern schenkt der individuelle Einsatz im politischen Kampf, weil er genau die Eigenschaft öffentlich demonstriert, deren Missachtung als Kränkung erfahren wird, dem Einzelnen ein Stück seiner verlorengegangenen Selbstachtung zurück.»⁶ Anknüpfend an Simmel und Honneth liegt der Fokus in diesem Beitrag nicht auf Konfliktüberwindung, sondern auf Konfliktodynamik und -gestaltung.

⁴ Vgl. etwa Heydar Shadi (Hg.): *Islamic Peace Ethics. Legitimate and Illegitimate Violence in Contemporary Islamic Thought*, Baden-Baden 2017; Veronika Bock u. a. (Hg.): *Christliche Friedensethik vor den Herausforderungen des 21. Jahrhunderts*, Baden-Baden 2015.

⁵ Georg Simmel: *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Frankfurt a. M. (1912) 2013⁷, 284. Vgl. dazu auch Hansjörg Schmid: *Dialog durch Konflikt? Bausteine einer Theologie des Zusammenlebens aus christlicher Sicht*, in: Bernd Jochen Hilberath, Mahmoud Abdallah (Hg.): *Theologie des Zusammenlebens. Christen und Muslime beginnen einen Weg*, Ostfildern 2018, 149–167.

⁶ Axel Honneth: *Kampf um Anerkennung*, Frankfurt a. M. 1994, 263.

Die positive Sicht auf Konflikte bei Simmel wie bei Honneth erweist sich jedoch als eine von einem bestimmten gesellschaftlichen und politischen Kontext geprägte Annahme, da sie funktionierende gesellschaftliche Interaktionen, Wohlstand und Sicherheit voraussetzt. Simmel zieht zwar bisweilen Beispiele aus anderen Kulturen heran (etwa das indische Kastensystem), tut dies aber eher in einem eklektischen und illustrativen Sinne, ohne dabei eine für die heutige Situation ausreichend fundierte vergleichende Perspektive einzunehmen. Konfliktverständnisse sind in hohem Maße kulturell und kontextuell geprägt. Konflikttransformation basiert auf grundlegenden gesellschaftlichen Strukturen und Mechanismen, die erst einen konstruktiven Umgang mit Konflikten ermöglichen. So weist Mohammed Abu-Nimer darauf hin, dass im von gewaltsamen Auseinandersetzungen geprägten Nahen Osten Konflikt weitgehend negativ verstanden wird.⁷ Daher können die folgenden in einem europäischen Horizont formulierten Überlegungen keinen universalen Anspruch erheben.

Im Bereich der Religionen ist oft weniger von Transformation die Rede als von Versöhnung.⁸ Versöhnung ist zunächst ein interpersonales Geschehen sowohl zwischen Menschen als auch zwischen Gott und Mensch, das sich auf die Gesellschaft insgesamt auswirkt und eine zentrale Form der Konfliktbearbeitung darstellt. Religiöse Ressourcen zur Konflikttransformation stehen also vielfach unter dem Vorzeichen der Versöhnung.

Im Sinne eines Dialogs zwischen Friedens- und Konfliktforschung einerseits und theologischer Friedensethik andererseits umfasst der folgende Beitrag somit drei Teile: Zunächst geht es um sozialwissenschaftliche Perspektiven auf Konflikttransformation (1.). Dann wird dieses Modell in Beziehung zu theologischen Diskussionen über Versöhnung gestellt (2.). Abschließend wird der Ertrag in Bezug auf islambezogene Konflikte festgehalten (3.).

⁷ Vgl. dazu Mohammed Abu-Nimer: Conflict Resolution Approaches: Western and Middle Eastern Lessons and Possibilities, in: *The American Journal of Economics and Sociology* 55, 1/1996, 35–52, hier 46: «Conflict is negative, disruptive, threatening.»

⁸ Vgl. etwa mit einem interreligiösen Fokus: Daniel Philpott: *Just and Unjust Peace. An Ethic of Political Reconciliation*, New York 2015.

1. Konflikttransformation als Paradigma der Friedens- und Konfliktforschung

Der Begriff «Konflikttransformation» wird seit den 1990er Jahren bei Klassikern der Friedens- und Konfliktforschung verwendet. Johan Galtung arbeitet im Dialog mit Gandhi Ansätze der gewaltlosen Konfliktbearbeitung heraus. Dazu gehören für ihn Entkoppelung bzw. Trennung der Konfliktparteien, universale Integration im Sinne einer Synthetisierung von unterschiedlichen Zielen sowie Kompromiss und Transzendenz, die durch einen phantasievollen Perspektivenwechsel zustande kommt.⁹ All diese Herangehensweisen versteht Galtung als Transformation. John Paul Lederach sieht neben gewaltlosem Handeln Mediation als Werkzeug der Transformation, da diese auf unterschiedliche Akteure bezogen ist, gegenseitiges Verständnis befördert und damit Gegnerschaften überwinden kann.¹⁰ Damit geht es ihm um eine Umlenkung negativer Begleiterscheinungen von Konflikten in eine positiv Richtung: «there is the idea that conflict unabated can take destructive patterns that should be channeled toward constructive expression»¹¹. Raimo Väyrynen stellt in Bezug auf Konflikte die Frage «To Settle or to Transform?» und analysiert von da ausgehend unterschiedliche Möglichkeiten, die Konfliktakteure, ihre Beziehungen, aber auch zugrunde liegende Normen und Interessen gewaltfrei zu transformieren.¹² 1995 erschien ein vom srilankischen Friedensforscher Kumar Rupesinghe herausgegebener Sammelband mit dem Titel *Conflict Transformation*, der unterschiedliche Beiträge, teils stärker grundlegend, teils stärker fallbezogen umfasst.¹³ In seinem Beitrag zu diesem Band zeigt Lederach auf, welche Akteure auf ganz unterschiedlichen Ebenen bei den Transformationsprozessen einbezogen werden können

⁹ Vgl. Johan Galtung: Nonviolent Conflict Transformation, in: ders.: Peace by Peaceful Means. Peace and Conflict, Development and Civilization, London 1996, 114–126.

¹⁰ Vgl. John Paul Lederach: Preparing for Peace. Conflict Transformation across Cultures, Syracuse 1998, 15.

¹¹ A. a. O., 18.

¹² Vgl. Raimo Väyrynen: New Directions in Conflict Theory. Conflict Resolution and Conflict Transformation, London 1991, 1–25.

¹³ Vgl. Kumar Rupesinghe (Hg.): Conflict Transformation, New York 1995.

und legt dabei den Akzent auf «indigenous empowerment»¹⁴ im Sinne einer Nutzung von in der Konfliktkonstellation bereits vorhandenen Ressourcen. Galtung's Beitrag trägt den programmatischen Titel *Conflict Resolution as Conflict Transformation* und bezieht dabei ausdrücklich religiöse Ressourcen ein.¹⁵ Diese Beispiele zeigen, dass unterschiedliche Ansatzpunkte der Konfliktgestaltung unter dem gemeinsamen Fokus Transformation subsumiert werden.

Wenn in einem Forschungsüberblick aus dem Jahr 2003 von Johannes Botes von «transformationalists»¹⁶ als einer neuen Schule bzw. Forschungsrichtung die Rede ist, so deutet dies auf einen Paradigmenwechsel hin. Hugh Miall spricht ebenfalls von einem «new approach», der sich von «conflict resolution» oder «management» klar unterscheidet, auch wenn die verschiedenen Paradigmen gemeinsame Züge aufweisen.¹⁷ An dieser Stelle sollen drei grundlegende Merkmale des Paradigmas Konflikttransformation festgehalten werden:

- Es wird besonders im Blick auf langwierige und tief verwurzelte Konflikte verwendet, die Bemühungen um eine Konfliktbearbeitung in besonderer Weise herausfordern. An solchen Beispielen zeigt sich, dass es nicht ausreicht, Konflikte einfach für beendet zu erklären.
- Konflikttransformation bezeichnet zudem zwei Dynamiken, einerseits wie Konflikte selbst transformiert werden können, andererseits wie Akteure, ihre Wahrnehmungen und Beziehungen durch Konflikte transformiert werden. In einem akteursbezogenen Konfliktmodell sind beide Dynamiken untrennbar miteinander verknüpft.

¹⁴ John Paul Lederach: Conflict Transformation in Protracted Internal Conflicts: The Case for a Comprehensive Framework, in: Kumar Rupesinghe: Conflict Transformation (siehe Anm. 13), 201–222, hier 212.

¹⁵ Johan Galtung: Conflict Resolution as Conflict Transformation: The First Law of Thermodynamics Revisited, in: Kumar Rupesinghe, Conflict Transformation (siehe Anm. 13), 51–64.

¹⁶ Johannes Botes: Conflict Transformation. A Debate over Semantics or a Crucial Shift in the Theory and Practice in the Peace and Conflict Studies, in: International Journal of Peace Studies 8, 2/2003, 1–27, hier 14.

¹⁷ Hugh Miall: Conflict Transformation: A Multi-Dimensional Task, 2001, 17, www.berghof-handbook.net (26.07.2018).

- Der Begriff fungiert schließlich sowohl als deskriptive Analyse­kategorie als auch als (meist positiv verstandene¹⁸) normativ-präskriptive Gestaltungskategorie. So kann herausgearbeitet werden, welche Transformationsprozesse stattfinden; gleichzeitig erweist sich Transformation angesichts der Ambivalenz von Konflikten als anzustrebendes Ziel.

Es soll nun dargestellt werden, worin der mit Konflikttransformation verbundene Paradigmenwechsel besteht. Zu diesem Zweck muss es darum gehen, das Verhältnis von Konflikttransformation und Konfliktlösung zu analysieren. Zunächst gibt es hier Auffassungen, welche die verschiedenen Begriffe für mehr oder weniger gleichbedeutend halten. In diesem Sinn beklagt Christopher Mitchell: «this dichotomy between «resolution» and «transformation» is, in many ways, a pity. Firstly, because the addition of yet another term to those already obfuscating the study and understanding of conflict – conflict formation, conflict management, conflict reduction, conflict containment, conflict mitigation – seems unnecessary.»¹⁹ Damit wäre Transformation nur ein neues Etikett für eine längst bekannte Sache. Eine differenzierte konzeptionelle Arbeit kann in Abgrenzung von dieser Sicht zeigen, wo hier unterschiedliche Akzente liegen.

Im Sinne eines Paradigmenwechsels lassen sich idealtypisch drei Positionen unterscheiden:

Die *erste* Position betont die Differenz zwischen Transformation und anderen Schritten der Konfliktbearbeitung und sieht eine Stufung.²⁰ So schreitet die Konfliktbearbeitung von der oft auf die Hauptakteure begrenzten Beilegung – noch ohne Ursachen zu beheben (*settlement*) – über die Kontrolle von Konflikten (*management*) und Lösung (*resolution*) im

¹⁸ Transformation kann im Falle des Einsatzes von Gewalt auch negativ ausfallen. Vgl. Johan Galtung: Frieden mit friedlichen Mitteln. Friede und Konflikt, Entwicklung und Kultur, Münster 2007, 216. Es handelt sich um die deutsche Übersetzung des in Anm. 9 genannten Titels.

¹⁹ Christopher Mitchell: Beyond Resolution. What Does Conflict Transformation Actually Transform?, in: Peace and Conflict Studies 9, 1/2002, 1–23, hier 2; <http://nsuworks.nova.edu/pcs/vol9/iss1/1> (26.07.2018).

²⁰ Vgl. Johannes Botes: Conflict Transformation. (siehe Anm. 16), 3. Auch die Redeweise von «post-conflict transformation» oder von «post-conflict peacebuilding» ist von einem solchen Stufenmodell geprägt. Vgl. Vincent Chetail (Hg.): Post-Conflict Peacebuilding. A Lexicon, Oxford 2009.

Sinne einer tiefgründigen Auseinandersetzung mit Konflikten bis hin zur strukturellen und breit ausgerichteten Transformation als Klimax. In dieser Form leistet die Transformation etwas, was die Konfliktlösung allein nicht leisten kann.

Die *zweite* Position ist etwas vorsichtiger. Sie sieht von einem zusätzlichen weiteren Schritt der Konfliktbearbeitung ab und erachtet Transformation als eine Erweiterung und Vertiefung der Konfliktlösung. So lässt sich in diesem Sinn formulieren, dass eine «solution only through the process of transformation»²¹ möglich ist.

Die *dritte* Position geht von einer grundsätzlichen Fokusverlagerung aus und ist damit radikaler als die beiden anderen. Gemäss dieser ist «Konflikttransformation ein niemals endender Prozess»²² in Bezug auf alle Phasen des Konfliktverlaufs und damit übergreifend. Wenn so verstanden Konflikte nicht enden, muss es darum gehen, sie stets in einem möglichst positiven Sinne zu transformieren. Transformation ist damit der grundlegende Schlüssel jeglicher Konfliktbearbeitung.

So ist zunächst die Unabgeschlossenheit und Prozesshaftigkeit von Transformation zu betonen. Dabei steht das positive Veränderungspotenzial, das dem Konflikt selbst innewohnt, im Vordergrund, wie es das zweite Zitat illustriert. Dabei müssen in einem tiefgehenden Sinn Haltungen und Strukturen der Gesellschaft verändert werden – ein oberflächlicher Machtwechsel reicht bei weitem nicht aus.²³ An dieser Stelle kann festgehalten werden, dass Transformation auch in Bezug auf das Simmel'sche Verständnis von Konflikt als Grundmerkmal von Interaktionen gegenüber Konfliktlösung der angemessenere Begriff ist.

Daran anschließend stellt sich die Frage, wie eine Konflikttransformation vonstattengehen kann. Häufig wird von einer *multitrack*, einer mehrgleisigen Herangehensweise gesprochen. Es reicht in der Regel nicht aus, einen Faktor zu verändern, sondern es ist erforderlich, an allen Dimensionen des Konflikts und mit einer Vielzahl von Akteuren zu arbeiten.²⁴ In diesem Sinne kann die Maxime lauten: «to draw on all

²¹ Raimo Väyrynen: New Directions (siehe Anm. 12), 4.

²² Johan Galtung: Frieden mit friedlichen Mitteln (siehe Anm. 18), 166.

²³ Vgl. Kumar Rupesinghe: Conflict Transformation, in: ders. (Hg.): Conflict Transformation (siehe Anm. 13), 65–92, hier 77: «[...] transformation can be meaningful only if it is not merely a transfer of power, but if sustainable structural and attitudinal changes are also achieved within the society».

²⁴ Vgl. Hugh Miall: Conflict Transformation (siehe Anm. 17), 10f.

ressources available»²⁵. In der Summe geht es darum, die Akteure, ihre Beziehungen, die Konfliktgegenstände, Strukturen, soziale Systeme und Kontexte bis hin zu kulturellen Deutungsmustern im Rahmen eines Transformationsprozesses zunächst zu analysieren, zu hinterfragen und dann zu transformieren.

Vor diesem Hintergrund soll exemplarisch auf zwei breit rezipierte spezifische Modelle der Konflikttransformation geblickt werden, die jeweils auch mit grafischen Darstellungen verbunden sind:

Das *erste* ist das Sanduhr-Modell, wie es von Ramsbotham und Woodhouse unter Aufnahme anderer Modelle (etwa auch des bekannten Eskalationsmodells von Friedrich Glasl, das weitgehend von einer negativen Dynamik geprägt ist²⁶) entwickelt wurde.²⁷ Die Sanduhr visualisiert zum einen den zeitlichen Ablauf in Form von verschiedenen Phasen des Konflikts (ausgehend von Differenzen, die zu einer Polarisierung führen) und der Konfliktbearbeitung, zum anderen auch «Enge» bzw. «Weite», also die Verengung und Erweiterung des Handlungsspielraumes im Laufe der Entwicklung. Das Modell bezieht sich auf potenziell kriegerische Konflikte, weshalb die Konfliktdynamik auch in «War» kulminiert. Will man das Modell auf andere Arten von Konflikten übertragen, die allenfalls von struktureller oder kultureller Gewalt geprägt sind, so ist an die Stelle von «War» die jeweils höchste Eskalationsstufe im Konflikt zu setzen.

²⁵ Kumar Rupesinghe: Conflict Transformation (siehe Anm. 23), 83.

²⁶ Vgl. Friedrich Glasl: Konfliktmanagement. Ein Handbuch für Führungskräfte, Beraterinnen und Berater, Bern 2013¹¹, 238f.

²⁷ Vgl. Oliver Ramsbotham, Tom Woodhouse, Hugh Miall: Contemporary Conflict Resolution. The Prevention, Management and Transformation of Deadly Conflicts, Cambridge 2016⁴, 16.

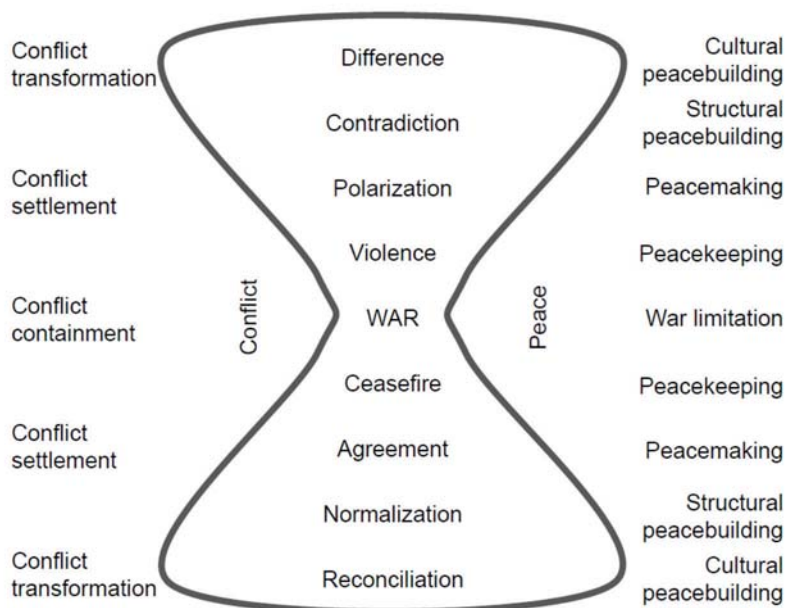


Abbildung 1: Sanduhr-Modell nach Ramsbotham/Woodhouse/Miall, *Contemporary Conflict Resolution* (siehe Anm. 27), 16.

Mit den Konfliktphasen (in der Mitte des Schaubildes) gehen Schritte der Konfliktbearbeitung (links) und Bemühungen um Frieden (rechts) komplementär einher. So kann in der Phase der höchsten Eskalation der Konflikt allenfalls eingedämmt werden. An eine strukturelle Arbeit an den Ausgangsbedingungen des Konflikts im Sinne der Transformation ist nur dann zu denken, wenn im Konflikt zwar Spannungen und Widersprüche zu spüren sind, diese aber nicht gewaltsam ausgetragen werden. Es kommt also zunächst zu einer Entwicklung der Eskalation, dann zu einer Deeskalation. Die verschiedenen Phasen stehen dabei in einer Wechselwirkung: So prägt die Perspektive auf zukünftige Transformation bzw. Versöhnung die Art und Weise, wie der Konflikt ausgetragen wird.²⁸

²⁸ Vgl. Louis Kriesberg: *Coexistence and Reconciliation of Communal Conflicts*, in: Eugene Weiner (Hg.): *The Handbook of Interethnic Coexistence*, New York 1998, 182–198, hier 190.

Transformation ist hier kein Oberbegriff, sondern eine spezifische Phase. Die Perspektive auf eine zukünftige Transformation oder Versöhnung prägt allerdings bereits die Art und Weise, wie der Konflikt ausgeht, und ist somit in den verschiedenen Phasen gegenwärtig.

Das *zweite* Modell ist das berühmte Konfliktdreieck von Galtung, das den Fokus auf die Konfliktstruktur legt und diese in drei notwendigen Bestandteilen analysiert.²⁹ Nach diesem Modell wird zunächst das evidente Konfliktverhalten (1) wahrgenommen, welches konstruktiv oder destruktiv sein kann und auch gewaltsam ausfallen kann. Das Konfliktverhalten liegt auf der manifesten Ebene, wohingegen die beiden anderen Elemente sich laut Galtung auf einer latenten Ebene bewegen. Dem Konfliktverhalten liegen einerseits Einstellungen und Haltungen (2) zugrunde (häufig Feindbilder oder negative Sichtweisen auf Gegner), andererseits Widersprüche und Gegensätze (3), die oft erst durch Analysen und Reflexionen herausgearbeitet werden müssen. Anhand des Konfliktdreiecks lassen sich verschiedene Wege der Eskalation darstellen – etwa beginnend mit einem der drei Elemente und dann über die anderen fortschreitend. Transformation bedeutet davon ausgehend Veränderung von destruktivem Verhalten, Veränderung von Einstellungen und Unterstellungen sowie die Überwindung des Widerspruchs an der Wurzel.³⁰ Damit trägt die Arbeit an allen drei Polen des Dreiecks zur Konflikttransformation bei.

Das Modell von Galtung bedarf jedoch einer Weiterentwicklung. Galtung spricht von Konflikten als «Hypothesen»³¹ und von der Schwierigkeit, einen Konsens darüber herzustellen. Konflikte sind keine vorliegenden Gegebenheiten, sondern Interpretamente und Konstrukte. Es geht dabei um mindestens zwei Konfliktparteien mit ihren unterschiedlichen Wahrnehmungen und Konfliktdeutungen sowie um weitere Akteure, die Konflikte von außen deuten und mit beeinflussen; daher muss das Modell dreidimensional erweitert werden. Dies wird in der modifizierten Darstellung mit mehreren Dreiecken angedeutet. Es bedarf

²⁹ Vgl. dazu: Johan Galtung: Frieden mit friedlichen Mitteln (siehe Anm. 18), 136. Vgl. Dazu: Jolle Demmers: Theories of Violent Conflict. An Introduction, Abingdon 2017, 60–62.

³⁰ Vgl. Johan Galtung, Frieden mit friedlichen Mitteln (siehe Anm. 18), 187, 208.

³¹ A. a. O., 93.

zunächst einer zumindest ansatzweisen Verständigung zwischen den verschiedenen Dreieckskonstruktionen darüber, womit die Pole des Dreiecks überhaupt zu füllen sind, bevor es um Schritte der Transformation geht.

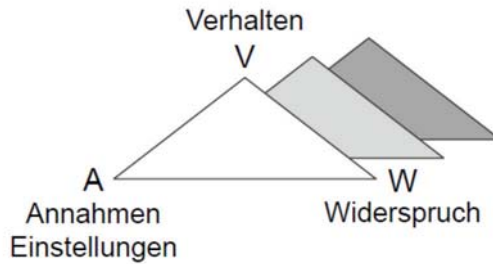


Abbildung 2: Konfliktdreieck nach Galtung, Frieden mit friedlichen Mitteln (siehe Anm. 18), 136, mit dreidimensionaler Erweiterung von Hansjörg Schmid.

Beide Schemata sind letztlich von einem universalen und kosmopolitischen Ansatz geprägt, der aber auch ausgehend von poststrukturalistischen Zweifeln an den Möglichkeiten der Verständigung und eines homogenen Friedens kritisch hinterfragt wird. So übt Oliver Richmond aus interkultureller Perspektive Kritik am zeitlosen universalen Ansatz und Fortbestehen kolonialer Strukturen und hält allenfalls einen momentanen und punktuellen Konsens für möglich. Frieden sieht er als «never a final end state», wobei dieser für ihn folgende Merkmale aufweisen muss: «In this context difference is accepted, others are acknowledged, but not at their own expense or that of hybridity.»³² Noch verstärkt wird diese Kritik von Oliver Ramsbothams in seinem 2017 erschienenen Buch mit dem programmatischen Titel *When Conflict Resolution Fails*, in dem er Analysen zum Palästina-Konflikt mit allgemeinen konflikttheoretischen Überlegungen verknüpft. Ramsbotham plädiert dafür, radikale Uneinigkeiten und Widersprüche nicht nur als vorübergehende Missverständnisse zu betrachten, sondern sie als Gegensätze ernst zu nehmen und davon ausgehend Friedensprozesse als agonistische Polylogie zu verstehen. Sein

³² Oliver Richmond: *Failed Statebuilding. Intervention and the Dynamics of Peace*, New Haven 2008, 147.

neues Paradigma ist «conflict engagement»³³, das die eigene Strategie und die eigenen Ziele der Akteure zum Ausgangspunkt nimmt, und gerade nicht eine vorschnell aufgestellte gemeinsame Vision. Die Reichweite der Uneinigkeiten ist für Ramsbotham grenzenlos, weshalb auch sämtliche Möglichkeiten einer philosophischen Grundlegung scheitern.³⁴ Allerdings bedeutet das berechnete Ernstnehmen von Differenzen nicht, dass es keinerlei Möglichkeiten der Konflikttransformation gibt. Somit ist zu bezweifeln, dass die Ansätze von Richmond und Ramsbotham wirklich völlige Alternativkonzepte darstellen und sich ihre Impulse nicht in ein kritisches Konzept von Transformation integrieren lassen. Hierbei ist es wichtig, nicht allein auf kosmopolitische Grundannahmen wie rationale Verständigung zu bauen, sondern auch deren Grenzen in den Blick zu nehmen.³⁵

Unter Einbeziehung dieser Kritik kann im Anschluss an verschiedene Modelle der Konflikttransformation folgendes Zwischenfazit gezogen werden:

- Das Paradigma «Transformation» entspricht einem Konfliktverständnis, das Konflikt als unabschließbaren Prozess und notwendigen Bestandteil sozialer Beziehungen versteht. Transformation ist dann die ständige Arbeit am Konflikt.
- Im Blick auf Transformation erweist sich ein breiter Ansatz als sinnvoll, der unterschiedliche Akteure, Aspekte und Elemente des Konflikts berücksichtigt.

³³ Oliver Ramsbotham: *When Conflict Resolution Fails. An Alternative to Negotiation and Dialogue. Engaging Radical Disagreement in Intractable Conflicts*, Cambridge 2017, 168.

³⁴ Ramsbothams Skepsis gegenüber sämtlichen philosophischen Ansätzen ist sehr ausgeprägt. Denkbar wäre hingegen eine Anknüpfung an den poststrukturalistischen Ansatz von Chantal Mouffe, die Ramsbotham nur beiläufig erwähnt (a. a. O., 27). Vgl. Chantal Mouffe: *The Democratic Paradox*, London, New York 2000.

³⁵ Vgl. Oliver Ramsbotham, Tom Woodhouse, Hugh Miall: *Contemporary Conflict Resolution* (siehe Anm. 27), 471–486. Somit ist auch Skepsis angebracht gegen den völligen Klarheit insinuerenden Untertitel bei John Paul Lederach: *The Little Book of Conflict Transformation. Clear Articulation of the Guiding Principles by a Pioneer in the Field*, Intercourse 2003.

- Die berechtigte Skepsis gegenüber einer einfachen Konfliktlösung, der Fokus auf die Eigeninteressen unterschiedlicher Konfliktpartei und darauf aufbauend ein Dialog der Gegensätze müssen in ein tragfähiges Konzept der Konflikttransformation integriert werden.

2. Versöhnung im Verhältnis zu Konflikttransformation

Von diesen Überlegungen ausgehend wird nun der Blick auf Fragen der Versöhnung und damit auf religiöse Positionen gerichtet. Im Sanduhr-Modell wird der Begriff Versöhnung allerdings in einem völlig säkularen Ansatz verwendet. Versöhnung ist ein Begriff, der in einem besonders ausgeprägten Maße zwischen verschiedenen säkularen und religiösen Verwendungskontexten hin- und hergewandert ist. Dies war bereits in der Antike der Fall, als Paulus einen durch politische Diskurse geprägten Begriff aufgriff, der in einem politischen Sinn die Überwindung von Feindschaft bezeichnete.³⁶ Vor diesem Hintergrund soll im Folgenden danach gefragt werden, wie sich Transformation und Versöhnung zueinander verhalten.

Da es hierbei um die Rezeption weitgehend englischsprachiger Forschungsbeiträge geht, müssen auch sprachliche Nuancen beachtet werden: Während im Deutschen Versöhnung stark christlich-religiös konnotiert ist, erweist sich das Bedeutungsspektrum von *reconciliation* im Englischen als weiter und umfasst auch Schlichtung und Beilegung von Auseinandersetzungen.³⁷ Im Folgenden soll der Begriff Versöhnung entsprechend in einem breiteren und interreligiös offenen Sinn verwendet werden.

Aufgrund der religiösen wie säkularen Verwendungsweisen eignet sich der Begriff Versöhnung für Konflikttransformation im postsäkularen Kontext,³⁸ der von einer Neuentdeckung religiöser Positionen und Akteure geprägt ist. Die Friedens- und Konfliktforschung macht im *multitrack-*

³⁶ Vgl. Martin Karrer: *Jesus Christus im Neuen Testament*, Göttingen 1998, 116.

³⁷ Vgl. Reiner Meyer: *Reconciliation in der Post-Konfliktphase. Diskrepanz zwischen Theorie und der Realpolitik*, Baden-Baden 2007, 30–34.

³⁸ Vgl. dazu Hansjörg Schmid: *Christian-Muslim Dialogue in a Post-Secular Age. Reflections from a European Perspective*, in: Mortaza Shams (Hg.): *Dialogue in Action. Interfaith and Transfaith Partnership for Social Justice*, Dordrecht 2020 (im Erscheinen).

Ansatz darauf aufmerksam, dass sich Konflikte am besten von innen heraus und nicht durch Interventionen von außen transformieren lassen. Dabei erweist sich der Einbezug kultureller und religiöser Denkmuster und Akteure als sinnvoll und notwendig.³⁹ Eine postsäkulare Religionspolitik wendet sich ebenfalls wieder verstärkt religiösen Akteuren zu, um deren Feld nicht sich selbst zu überlassen, sondern es konstruktiv mitzugestalten.⁴⁰ Dies erweist sich aber als in hohem Maße ambivalent, da Religionspolitik in eine autoritäre Kontrolle umschlagen kann, die gerade die freie Entfaltung religiöser Ressourcen verhindert. Von da aus ist selbstkritisch auf einen universalen säkularen Ansatz der Konflikttransformation zu blicken, der religiöse Sinnsysteme und Institutionen als «Mobilisierungsressource(n)»⁴¹ in negativer wie positiver Richtung außen vor lässt. Religion ist somit wieder neu im öffentlichen Raum der Konfliktbearbeitung präsent, muss sich aber auch gegenüber anderen Akteuren als kommunikationsfähig erweisen.

Die Werke von Johan Galtung und Paul Lederach sind Beispiele dafür, wie unterschiedliche religiöse Deutungen breiten Eingang in die Friedensforschung gefunden haben. Scott Appleby macht gleichermaßen auf die umgekehrte Rezeptionsrichtung aufmerksam: «elements of the emerging theology of reconciliation are openly borrowed from secular ideas and

³⁹ Vgl. etwa Mohammed Abu-Nimer: *Alternative Approaches to Transforming Violent Extremism. The Case of Islamic Peace and Interreligious Peacebuilding*, in: Beatrix Austin, Hans J. Giessmann (Hg.): *Transformative Approaches to Violent Extremism* (Berghof Handbook Dialogue Series 13), Berlin 2018, 15f., www.berghof-handbook.net (26.07.2018); Oliver Ramsbotham, Tom Woodhouse, Hugh Miall: *Contemporary Conflict Resolution* (siehe Anm. 27), 31. Zu Transformation und Religion vgl. Atalia Omer, R. Scott Appleby (Hg.): *The Oxford Handbook of Religion, Conflict, and Peacebuilding*, New York 2015, 4ff., 339–349, 430–441, 470–483, 519f. Speziell zur Rolle religiöser Akteure vgl. Nukhet A. Sandal: *Religious Leaders and Conflict Transformation. Northern Ireland and Beyond*, Cambridge 2017.

⁴⁰ Vgl. Antonius Liedhegener, Gert Pickel (Hg.): *Religionspolitik und Politik der Religionen in Deutschland. Fallstudien und Vergleiche*, Wiesbaden 2016.

⁴¹ Andreas Hasenclever, Alexandre De Juan: *Kriegstreiber und Friedensengel. Die ambivalente Rolle von Religionen in politischen Konflikten*, in: Irene Dingel, Christiane Tietz (Hg.): *Das Friedenspotenzial von Religionen*, Göttingen 2009, 101–118, hier 102.

authorities»⁴². In seinem 2007 erschienenen Buch *Religion Macht Frieden* stellt Markus Weingardt «einige theoretische Defizite im Blick auf die (friedenspolitische) Bedeutung von Religionen in Konflikten»⁴³ fest. Die Debatten der letzten zehn Jahre haben hier sicher einiges bewegt, wobei diese Frage selbst in der Forschung weiterhin höchst konflikthaft bleibt.

Versöhnung ist ein Ziel von Konfliktbearbeitung und steht daher zunächst in einer funktionalen Entsprechung zu Konflikttransformation. Versöhnung kann nicht erzwungen werden, sondern setzt die Bereitschaft der Konfliktparteien und wechselseitige Schritte der Annäherung voraus. Dies erfordert einen gewissen Konsens hinsichtlich der Deutung des Konflikts. Angesichts einer Gefahr, dass dabei Konflikte verdrängt werden, stellt sich die Herausforderung, konflikthafte Aspekte in Versöhnungsprozesse zu integrieren. Gerade aus der Perspektive von Opfern und Leidtragenden von Konflikten erweist sich dies als unverzichtbar. Ein theologischer Zugang zur Versöhnung, der die Vorordnung von Gottes Handeln und die eschatologische Unabgeschlossenheit von Versöhnung herausstellt,⁴⁴ kann sich im Blick darauf als besonders sensibel erweisen. Umgekehrt lenkt ein Dialog mit Ansätzen der Konflikttransformation den Blick auf die Gestaltbarkeit von Konflikten in unterschiedlichen Phasen eines langen Prozesses.

Hinsichtlich der Frage von Versöhnung und Konflikt bildet hier zunächst das 1991 erschienene Buch *Versöhnung statt Konflikt* des Paderborner Sozialethikers Theodor Herr den Ausgangspunkt. In seiner kritischen Auseinandersetzung mit der lateinamerikanischen Befreiungstheologie sieht Herr die Gefahr eines in seinen Augen einseitigen Konfliktfokus, der für ihn mit marxistischen Bezügen der Befreiungstheologie zusammenhängt. Allerdings versucht Herr dann wiederum, Befreiung und Versöhnung in Einklang zu bringen, was ihm allerdings nur auf Kosten von Befreiung gelingt. So versteht er Versöhnung und Befreiung nicht als

⁴² R. Scott Appleby: Toward a Theology and Praxis of Reconciliation, in: *Journal of Ecumenical Studies* 39, 1–2/2002, 132–140, hier 139.

⁴³ Markus Weingardt: *Religion Macht Frieden*. Das Friedenspotential von Religionen in politischen Gewaltkonflikten, Stuttgart 2007, 414.

⁴⁴ Vgl. etwa Wolfgang Vögele: Versöhnung, Mediation und zivile Konfliktberatung. Theologische Überlegungen zu neuen Entwicklungen in der Rechts- und Friedensethik, in: Hans-Richard Reuter u. a. (Hg.): *Freiheit verantworten* (FS Wolfgang Huber zum 60. Geburtstag), Gütersloh 2002, 328–339, hier 334.

«gegensätzliche, sondern [...] zwei korrespondierende theologische Konzeptionen. [...] Die Theologie der Befreiung geht, wie allseits bekannt, vom Kampf um Befreiung aus [...]. Die Theologie der Versöhnung geht von der Sendung der Kirche aus, das Evangelium der Versöhnung zu verkünden und das Versöhnungswerk Jesu Christi in der Welt fortzusetzen.»⁴⁵ Eine Vermittlung zwischen beiden Paradigmen gelingt Herr jedoch nicht.

Die von Herr aufgeworfene Frage soll nun neu in einem interreligiösen Rahmen aufgegriffen werden. Dabei liegt der Fokus exemplarisch auf vier zeitgenössischen Autoren, zwei christlichen und zwei muslimischen, zwei mit Fokus auf Versöhnung und zwei mit Fokus auf Befreiung. Diese Auswahl ist keinesfalls als repräsentativ zu verstehen. Es handelt sich jedoch um breit rezipierte Denker, die sich intensiv mit diesen Fragen auseinandergesetzt haben.

Der Sozialethiker Wolfgang Huber legt den Fokus auf Verantwortung und eine rechtliche Gestaltung des Friedens. Er vertritt ein universales, neutestamentlich inspiriertes Verständnis von Versöhnung.⁴⁶ Der Friedensforscher Mohammad Abu-Nimer zielt darauf hin, angesichts einer auf Krieg und Gewalt bezogenen Islamdebatte muslimische Ressourcen für Frieden, Versöhnung und Dialog in den Mittelpunkt zu stellen. So betrachtet er etwa *iğtihād* als Ressource für Konflikttransformation. Der lateinamerikanische Befreiungstheologe Gustavo Gutiérrez geht von einer konfliktbeladenen Welt und Politik aus und zielt auf eine revolutionäre Befreiung auf Basis einer Option für die Armen.⁴⁷ Der südafrikanische Befreiungstheologe Farid Esack erachtet Konflikte als notwendig und stellt besonders die Grenzen von Versöhnung und Verständigung heraus.⁴⁸

⁴⁵ Theodor Herr: Versöhnung statt Konflikt. Sozialethische Anmerkungen zu einer Theologie der Versöhnung, Würzburg 1991, 166.

⁴⁶ Vgl. Wolfgang Huber, Hans-Richard Reuter: Friedensethik, Stuttgart 1989, 223–235.

⁴⁷ Vgl. Gustavo Gutiérrez: Theologie der Befreiung, München 1973. Zu Gutiérrez vgl. Elmar Klinger, Gustavo Gutiérrez (geb. 1928), in: Gregor Maria Hoff, Ulrich H. J. Körtner (Hg.): Arbeitsbuch Theologiegeschichte. Diskurse, Akteure, Wissensformen, Bd. 2, Stuttgart 2013, 375–390.

⁴⁸ Vgl. Farid Esack: An Islamic View of Conflict and Reconciliation in the South African Situation, in: Jerald D. Gort, Henry Jansen, Hendrik M. Vroom (Hg.): Religion, Conflict and Reconciliation. Multifaith Ideals and Realities, Amsterdam 2002, 290–297; Farid Esack: Qur'an, Liberation and Pluralism: An

Gottes Identifikation mit den Unterdrückten ist für ihn der entscheidende Impuls zum Aufbau einer interreligiösen Solidarität.

Im Unterschied zu Theodor Herr stehen diese Autoren einer am Status quo orientierten hierarchischen Versöhnung kritisch gegenüber und halten einen konflikthafter Prozess der Befreiung für unverzichtbar, der einen strukturellen Wandel bewirkt. So spricht Gutiérrez kritisch von einer «billige[n] Versöhnung», die für ihn eine «Ideologie der grundsätzlichen Unterordnung»⁴⁹ ist. Mit Robert Schreiter lässt sich zugespitzt formulieren: «no reconciliation without liberation»⁵⁰. Befreiung ist also eine Voraussetzung für Versöhnung. Farid Esack bestimmt Befreiung folgendermaßen: «A theology of liberation, for me, is one that works towards freeing religion from social, political and religious structures and ideas based on uncritical obedience [...]. Liberation theology tries to achieve its objectives through a process that is participatory and liberatory.»⁵¹ Befreiungstheologie stellt sich die Aufgabe, die dialektische Struktur der Gesellschaft aufzeigen, die nie in eine bequeme Situation gerät, sondern sich stets mit neuen Strukturen der Ungerechtigkeit auseinandersetzen muss.

Auch bei den Autoren mit Fokus auf Versöhnung zeigt sich eine Nähe zu dieser Position. So hebt Wolfgang Huber gerade den Zusammenhang von Versöhnung und Befreiung hervor: «Versöhnung als Vereinigung des Getrennten verlangt jedoch nicht Anpassung, sondern gründet in Befreiung. Versöhnung bedeutet nicht Einvernahme, sondern Anerkennung des Nicht-Integrierbaren.»⁵² Abu-Nimer betont die Transformation der Beziehung und das Neue, das aus einem Versöhnungsprozess hervorgeht: «When reconciliation is achieved, the relationship between the parties is transformed or changed from its conflictual pattern into a new mode of interaction. Under the new conditions, the parties have developed a new sense of awareness for their dependent relationship. The norm is now to

Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression, Oxford 1997, 179–203.

⁴⁹ Gustavo Gutiérrez: Theologie der Befreiung (siehe Anm. 47), 113.

⁵⁰ Robert J. Schreiter: Reconciliation. Mission and Ministry in a Changing Social Order, Maryknoll 1992, 22.

⁵¹ Farid Esack: Qur'an, Liberation and Pluralism (siehe Anm. 48), 83.

⁵² Wolfgang Huber, Hans-Richard Reuter: Friedensethik (siehe Anm. 46), 235.

include rather than to exclude the other.»⁵³ Beide Autoren geben somit dem Strukturwandel besonderes Gewicht. Versöhnung wird bei Abu-Nimer als Inklusion statt als Exklusion verstanden. Die Konfliktparteien werden sich ihrer Abhängigkeit bewusst. Huber betont ebenfalls die Integrationsleistung und erforderliche Anerkennung von Gegensätzlichkeit. Zunächst spricht er zwar von «Vereinigung des Getrennten», dann aber von zugleich wechselseitiger Abhängigkeit und fortbestehender Unabhängigkeit in einem paradoxen Sinn.

Daran anknüpfend soll ein eigenes synthetisches Modell vorgestellt werden, das Aspekte der Befreiung und der Versöhnung aufgreift und mit Impulsen der im ersten Teil des Beitrags diskutierten Modelle der Konflikttransformation verknüpft. Dabei soll die Auseinandersetzung mit dem Konflikt in das Zentrum des Versöhnungsprozesses gestellt werden – sowohl hinsichtlich des Verlaufs (wie im Sanduhr-Modell) als auch der Struktur des Konflikts (wie im Konfliktdreieck). Anknüpfend an Peter Phan liegt dem Modell eine zeitliche Struktur zugrunde, die von der Vergangenheit über die Gegenwart bis hin zur Zukunft reicht.⁵⁴ Dabei ist Versöhnung notwendigerweise auf alle drei zeitlichen Bezugshorizonte angewiesen und lässt sich wie die anderen Elemente des Prozesses nicht auf einen zeitlichen Horizont eingrenzen: «Reconciliation seeks to anticipate the future while acknowledging and memorializing the past».⁵⁵ Versöhnung bezeichnet den Gesamtprozess und zeigt, wie im Sanduhr-Prozess eine Wende möglich ist. Erinnerung und Antizipation der Zukunft gehen so miteinander einher.

⁵³ Mohammed Abu-Nimer: Education for Coexistence in Israel: Potential and Challenges, in: ders. (Hg.): Reconciliation, Justice, and Coexistence, Lanham 2001, 235–254, hier 246.

⁵⁴ Peter C. Phan: Peacebuilding and Reconciliation. Interreligious Dialogue and Catholic Spirituality, in: Robert J. Schreiter, R. Scott Appleby, Gerard F. Powers (Hg.): Peacebuilding. Catholic Theology, Ethics, and Praxis, Maryknoll 2010, 332–365, hier 355.

⁵⁵ Adrian Little, Sarah Maddison: Reconciliation, Transformation, Struggle: An Introduction, in: International Political Science Review 38, 2/2017, 145–154, hier 149.

Daraus ergibt sich das folgende Schema:

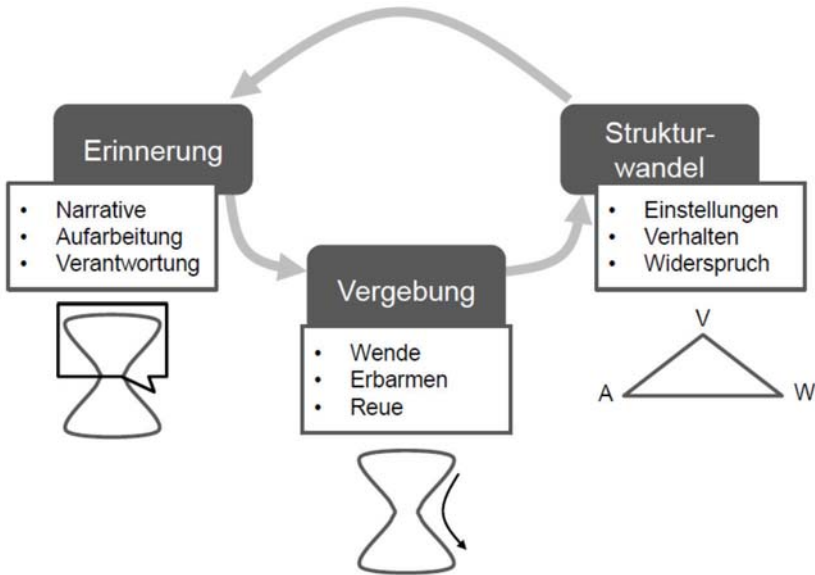


Abbildung 3: Transformative Versöhnung als struktureller Prozess im Konflikt (Darstellung Hansjörg Schmid).

Nun zu den drei Elementen, die keine scharf voneinander getrennte Abfolge darstellen, sondern einander überlappen und in einem zirkulären Verhältnis stehen. Auch wenn Erinnerung zunächst an die Vergangenheit anknüpft, ist sie dennoch auf die Zukunft ausgerichtet – ebenso verbinden Vergebung und Strukturwandel die zeitlichen Horizonte:

- Zunächst geht es um *Erinnerung* an vorausgehende Konfliktphasen (im Modell der Sanduhr mit einer Sprechblase visualisiert), die in unterschiedlichen Narrativen greifbar werden. Außerdem findet eine Aufarbeitung der Konfliktgeschichte und der Konfliktursachen statt, obgleich hier in den meisten Fällen kein vollständiger Konsens zu erreichen sein wird.⁵⁶ Dabei geht es auch um die Verantwortung

⁵⁶ Vgl. Sarah Maddison: Can We Reconcile? Understanding The Multi-level Challenges of Conflict Transformation, in: International Political Science Review 38, 2/2017, 155–168, hier 163. Vgl. auch dies.: Conflict Transformation and

unterschiedlicher Akteure für den Konfliktverlauf, wobei in einem religiösen Horizont Schuld eine zentrale Rolle spielt. Das Aufdecken von Schuld kann die Verfeindung von Konfliktparteien vertiefen, sodass weitere Schritte der Reflexion und der Transformation erforderlich sind.

- *Vergebung* bedeutet nicht Vergessen und Leugnung der Erinnerung, sondern ihre Transformation: «In forgiving, we do not forget; we remember in a different way.»⁵⁷ Dabei geht es um eine Arbeit an Selbst- wie Fremdbildern sowie an Beziehungen, die durch eine Korrektur eigener Perspektiven sowie durch Verständnis für das Handeln anderer neue Impulse erfahren.⁵⁸ In religiösen Zusammenhängen werden dafür auch Begriffe wie Reue und Erbarmen verwendet, die eine Wende ermöglichen.⁵⁹ Hier kommt es zum Wendepunkt in der Sanduhr-Dynamik, die auch durch zunächst einseitige Schritte der Vergebung (analog zum göttlichen Erbarmen) eingeleitet werden können. Der Handlungsspielraum weitet sich wieder aus und neue Perspektiven werden auf diese Weise eröffnet.
- Der zukunftsorientierte *Strukturwandel* – Phan spricht von «social reconstruction»⁶⁰ – erfolgt nach dem Grundprinzip der *Gerechtigkeit*, die in diesem Zusammenhang als «transformative Gerechtigkeit»⁶¹ bezeichnet werden kann. Umgekehrt wirken sich Strukturen der Ungerechtigkeit negativ auf die Konfliktodynamik aus. Lederach sieht daher

Reconciliation. Multi-level Challenges in Deeply Divided Societies, London 2016.

⁵⁷ Robert J. Schreiter: *The Ministry of Reconciliation. Spirituality & Strategies*, Maryknoll 1998, 66.

⁵⁸ Vgl. Louis Kriesberg, *Coexistence and Reconciliation* (siehe Anm. 28), 184.

⁵⁹ Vgl. dazu aus interreligiöser Perspektive Amitai Etzioni, David E. Carney (Hg.): *Repentance. A Comparative Perspective*, Lanham 1997; Muna Tatari: *Gott und Mensch im Spannungsverhältnis von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit. Versuch einer islamisch begründeten Positionsbestimmung*, Münster 2016.

⁶⁰ Peter C. Phan, *Peacebuilding and Reconciliation* (siehe Anm. 54), 357.

⁶¹ Fernando Enns: *Transformative Gerechtigkeit als Möglichkeitsraum zur Versöhnung*, in: *Kirchliche Zeitgeschichte* 26, 1/2013, 23–35. Zur Gerechtigkeit im Versöhnungsprozess vgl. Robert J. Schreiter: *A Practical Theology of Healing, Forgiveness, and Reconciliation*, in: Robert J. Schreiter, R. Scott Appleby, Gerard F. Powers (Hg.): *Peacebuilding* (siehe Anm. 54), 366–397, hier 388f.

eine Veränderung im Sinne von Gerechtigkeit als zentral an: «When justice ceases to be the goal, any particular role, activity, or strategy must be questioned.»⁶² Es geht nun darum, im Sinne des Konflikt-dreiecks an Einstellungen, Verhaltensweisen und Widersprüchen zu arbeiten und eine Gesellschaft aufzubauen, in der die unterschiedlichen Menschen und Gruppen friedlich zusammenleben können. Dabei wird die Arbeit an den Strukturen nicht auf eine ungewisse Zukunft hin vertagt, sondern startet bereits in der Gegenwart.

Dieses Modell legt den Fokus auf Versöhnung als einem tiefschichtigen strukturellen Prozess, der weit über eine formale Konfliktbeilegung hinausgeht. Deshalb spreche ich von «transformativer Versöhnung». Dabei ist erneut die von Oliver Ramsbotham, Oliver Richmond und Sarah Maddison vorgetragene Grundskepsis an Einigung und Konsens aufzunehmen. Alle drei im Schema visualisierten Elemente bedürfen des Dialogs zwischen antagonistischen Positionen und der Anerkennung alternativer Konfliktwirklichkeitskonstruktionen. Dabei müssen auch Machtstrukturen kritisch analysiert werden, die sowohl die Erinnerungskultur als auch die Vergebung und den Strukturwandel prägen.⁶³

Die Pfeile deuten weder einen Automatismus noch eine Teleologie an, sondern sind lediglich als Richtungsanzeige zu verstehen in dem Sinne, dass die Auseinandersetzung mit Vergangenheitsnarrativen unverzichtbar ist und sich als Einstieg in transformative Prozesse eignet, die aber letztlich ungeschlossen bleiben und unabschließbar sind. Versöhnung ist somit ein tiefschichtiger struktureller Prozess.

Damit lassen sich folgende Ergebnisse dieses zweiten Teils zusammenfassen:

- Versöhnung bedeutet Arbeit am und mit dem Konflikt in seiner Komplexität. Eine Versöhnung, die dies – vom Wunsch nach einer schnellen Lösung geleitet – ausblendet, erweist sich nicht als nachhaltig. Vielmehr erfordert Versöhnung eine grundlegende Transformation im

⁶² John Paul Lederach, *Conflict Transformation* (siehe Anm. 14), 14.

⁶³ Vgl. Christine Schliesser: Die Pflicht zur Erinnerung als Pflicht zur Gerechtigkeit (Paul Ricoeur). Erinnerung und Versöhnung im Blick auf das postgenozidale Ruanda, in: *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 60, 2/2016, 117–130.

Sinne von Gerechtigkeit, wobei der Konflikt stets präsent bleiben wird.⁶⁴

- Es zeigt sich zunächst eine grundsätzliche Korrespondenz von Konflikttransformation und Versöhnung. Elemente beider Paradigmen können ineinander übersetzt werden. So korrespondiert beispielsweise Vergebung der Überwindung von feindseligen Haltungen und Vorannahmen.
- Beide Paradigmen weisen einen Mehrwert auf: Konflikttransformation bringt vor allem Prozesshaftigkeit, Vieldimensionalität und Komplexität zum Ausdruck. Bei Versöhnung in einem religiösen Sinn spielt die vorausgehende göttliche Dimension eine zentrale Rolle, die mit einer besonderen Option für die Opfer und die Entrechteten verbunden ist.⁶⁵ Versöhnung ist somit mehr als eine Strategie oder Technik. Insofern können die beiden Paradigmen einander ergänzen.

Es handelt sich dabei um einen Synthetisierungsversuch, der Potenziale wie auch Grenzen aufweist. Somit können Religionen mit ihren Versöhnungspotenzialen als wichtige Ressourcen für Konflikttransformation dienen. Dabei muss darauf hingewiesen werden, dass auch Versöhnung ideologisch instrumentalisiert werden kann, indem sie dazu benutzt wird, bestimmte Subjekte und Objekte verbunden mit Machtbeziehungen zu konstruieren und dabei Opfer zu einem Vergessen von Erfahrungen der Ungerechtigkeit zu nötigen.⁶⁶ So warnt Adrian Little davor, Versöhnung als Allheilmittel zu verstehen, da sie gerade keine umfassende «panacea to

⁶⁴ Vgl. Sarah Maddison, Can we reconcile? (siehe Anm. 56), 165, die von Versöhnung «as a complex, multi-level, process of constitutional, institutional and relational transformation, in which conflict will always be present» spricht.

⁶⁵ Vgl. Hans-Richard Reuter: Ethik und Politik der Versöhnung. Prinzipielles zu einem aktuellen Thema, in: Hans-Richard Reuter, Gerhard Beestermöller (Hg.): Politik der Versöhnung, Stuttgart 2002, 15–36; Peter C. Phan, Peacebuilding and Reconciliation (Anm. 54), 355.

⁶⁶ Vgl. Claire Moon: Narrating Political Reconciliation: Truth and Reconciliation in South Africa, in: Social & Legal Studies 15, 2/2006, 257–275, hier 273.

problems of political conflict and competing identities»⁶⁷ sein kann. Das prozesshafte Konzept einer unabschließbaren transformativen Versöhnung erweist sich hier gerade als Korrektiv zu jeglichem Versöhnungstriumphalismus.⁶⁸

3. Ertrag in Bezug auf islambezogene Konflikte

Wie bereits zu Beginn angedeutet, wäre die Anwendung all dieser Überlegungen auf islambezogene Konflikte ein eigenes Thema, das hier nicht ausführlich behandelt werden kann. Dennoch sollen abschließend einige Impulse dafür festgehalten werden.

Dabei soll zunächst nochmals an die Überlegungen zur postsäkularen Konflikttransformation angeknüpft werden. Im postsäkularen Kontext ist eine mehrdimensionale Herangehensweise erforderlich mit unterschiedlichen säkularen und religiösen Elementen und Akteuren. Dabei erweist sich ein Fokus auf Versöhnung und Transformation in unterschiedlichen Interpretationen als weiterführend. Auch wenn Religionen nicht primäre Konfliktursachen sind, bedarf es religiöser Akteure und Ideen, gerade weil zahlreiche religiöse Zuschreibungen im Raum sind. Um hierzu ein aktuelles Beispiel zu nennen: Es ist für muslimische Organisationen schwierig bzw. kaum möglich, nicht zu Fragen von Radikalisierung und Extremismus Stellung zu beziehen, auch wenn sie in ihren eigenen Reihen damit keine unmittelbaren Berührungspunkte haben.⁶⁹ Der gesellschaftliche Diskurs nötigt sie jedoch, sich dazu zu äußern, sei es durch eine klare Distanzierung, sei es durch eine Beteiligung an Aktivitäten zur Radikalisierungsprävention.

⁶⁷ Adrian Little: Disjunctured Narratives: Rethinking Reconciliation and Conflict Transformation, in: *International Political Science Review* 33, 1/2012, 82–98, hier 95.

⁶⁸ Vgl. auch die kritische Einschätzung von Sarah Maddison, *Can we reconcile?* (siehe Anm. 56), 156: «[...] conflict transformation is more complex and open-ended than is generally acknowledged in the reconciliation literature».

⁶⁹ Vgl. Hansjörg Schmid, Mallory Schneuwly Purdie, Andrea Lang: *Radikalisierungen vorbeugen. Zusammenarbeit zwischen Staat und muslimischen Organisationen* (SZIG-Papers 2), Freiburg 2018, 29f., www3.unifr.ch/szig/de/assets/public/uploads/Recherche/A5_SZIG_Papers_2_Radikalisierung_WEB.pdf (13.7.2018).

Das folgende Zitat von Jürgen Ebach aus einer Lektüre der Josefserzählung als Versöhnungsgeschichte betont zugleich Chancen und Grenzen zunächst partikularer religiöser Deutungen: «Ihr [der Christinnen und Christen, H. S.] Versöhnungshandeln und ihre Versöhnungsbedürftigkeit können in Staat und Gesellschaft nicht zur allgemeinen Regel erhoben werden, doch sie können dort zum Ferment eines Zusammenlebens werden [...].»⁷⁰ Entsprechendes trifft auf andere Akteure zu.

Zum Schluss sollen noch einige Konsequenzen aus den Reflexionen zu Transformation und Versöhnung für den Umgang mit islambezogenen Konflikten festgehalten werden:

- In einer Art Doppelbewegung werden einerseits Akteure durch Konflikte geprägt, andererseits werden Konflikte durch Akteure transformiert. Letzteres hebt hervor, dass Konflikte nicht statisch vorgegeben, sondern gestaltbar sind.
- Der Mehrebenen-Ansatz zeigt, dass eine mehrdimensionale Herangehensweise erforderlich ist anstatt eine, die sich nur auf eine Dimension des Konflikts bezieht. So kann es etwa gleichzeitig um feindselige Bilder und Vorannahmen, Verhaltensweisen und Strukturen von Konflikten gehen.
- Der prozessuale Ansatz zeigt eine schrittweise Dynamik der Eskalation und der Deeskalation auf und deutet diese. Vor diesem Hintergrund erweist sich Konflikttransformation nicht als punktuelle Intervention, sondern als Daueraufgabe.
- Versöhnung im Konflikt kann als Gegennarrativ zu negativen Konfliktwirkungen und -dynamiken fungieren und somit ein Teil von «deep peacemaking»⁷¹ sein. Dieses kann durch inklusive Narrative sowie Schritte der Anerkennung und der strukturellen Integration zum Ausdruck kommen.

Im Sinne der beiden Schritte Erinnerung und Strukturwandel im zuletzt dargestellten Modell der transformativen Versöhnung geht es darum,

⁷⁰ Jürgen Ebach: Versöhnung. Biblische Erinnerungen und Intuitionen, in: *EvTh* 74, 2014, 337–348, hier 346.

⁷¹ Oliver Ramsbotham, Tom Woodhouse, Hugh Miall: *Contemporary Conflict Resolution* (siehe Anm. 27), 16.

Erfahrungen von Leid und Diskriminierung anzuerkennen, die viele Muslime in Europa machen. Außerdem sollten antagonistische Identitätskonstruktionen möglichst überwunden werden. Eine Anwendung dieser Impulse auf Strukturen und Beispiele islambezogener Konflikte wäre nun der nächste erforderliche Schritt.⁷²

⁷² Vgl. zu einigen Ansatzpunkten: Hansjörg Schmid: Dialogue in Conflict – Conflict in Dialogue. Unexpected loci of Interreligious Theology, in: Studies in Interreligious Dialogue 27, 2017, 95–115.

Bezwingende Liebe. Navid Kermanis eirenopoietisches Narrativ der Begegnung von Islam und Christentum¹

1. Einleitung in einen pazifistischen Beitrag

Dass Konflikttransformation als Weg zum Frieden verstanden werden kann, dürfte trotz aller Divergenzen in den Konflikttheorien² mehr oder weniger unstrittig und eingängig sein. Die Friedens- und Konfliktforschung, die nach Innovationen in der Forschung zur zivilen Konfliktbearbeitung fragt, thematisiert unter dieser Prämisse auch die Konflikttransformation und zwar nicht zuletzt auf der Suche nach konzeptionellen Innovationen.³ Inwiefern christliche und islamische Perspektiven hier weiterführen können, dürfte weitaus strittiger sein. Der Beitrag der Religionen im Allgemeinen wird sicherlich nicht zu Unrecht als ambivalent eingeschätzt.⁴ Gilt das auch für Christentum und Islam im Besonderen? Kann man christliche und islamische Perspektiven überhaupt unter einen Hut bringen? Stehen beide Größen nicht jeweils unverbunden nebeneinander? Kommen sie überhaupt miteinander in Berührung? Oder haben wir es mit zwei Konstellationen bzw. zwei Religionen zu tun, die jeweils für sich betrachtet werden müssen? Wo und wie kommen Islam und

¹ Der Vortragsstil dieses ursprünglich als Vortrag präsentierten Beitrages wird bewusst beibehalten.

² Vgl. Thorsten Bonacker (Hg.): Sozialwissenschaftliche Konflikttheorien. Eine Einführung (Friedens- und Konfliktforschung, Bd. 5), Wiesbaden 2008⁴.

³ Vgl. etwa Tobias Debiel, Holger Niemann, Lutz Schrader: Zivile Konfliktbearbeitung, in: Peter Schlotter, Simone Wisotzki (Hg.): Friedens- und Konfliktforschung, Baden-Baden 2011, 312–342, hier 320–323.

⁴ So z. B. Berthold Meyer: Konfliktregelung und Friedensstrategien. Eine Einführung, Wiesbaden 2011, 354–363. In historischer Perspektive einführend: Heinz-Günther Stobbe: Religion, Gewalt und Krieg. Eine Einführung (Theologie und Frieden, Bd. 40), Stuttgart 2010. Vgl. indes: William Cavanaugh: *The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*, Oxford 2009.

Christentum, wo und wie kommen Transformation und Frieden zusammen und zwar so, dass aus ihrem Zusammenkommen eine Konflikttransformation hin zum Frieden resultiert?

So werden wir fragen müssen; jedenfalls dann, wenn wir an dem «Telos Frieden» interessiert sind. Wie uns die historische Friedensforschung lehrt, ist es dieses Telos, welches den Pazifismus zum Pazifismus macht; zumindest dann, wenn man einem weiten statt einem enggeführten Pazifismus-Begriff folgt. Eine aus vielen historischen Beispielen gewonnene Arbeitsdefinition, die Karl Holl, der Nestor der deutschen historischen Friedensforschung, geprägt hat, bezeichnet den Pazifismus als «die Gesamtheit individueller und kollektiver Bestrebungen [...], die eine Politik friedlicher, gewaltfreier zwischenstaatlicher Konfliktaustragung propagieren und den Endzustand einer friedlich organisierten, auf das Recht gegründeten Staaten- und Völkergemeinschaft zum Ziel haben»⁵. Gegenüber einer vereindeutigenden gesinnungsethisch-prinzipialistischen Einführung, wie sie etwa Max Weber mehr oder weniger flächig dem Pazifismus zuschrieb,⁶ gilt hingegen: «Der (1901 geprägte) Begriff «Pazifismus» ist nicht auf den individuellen, unbedingten Gewaltverzicht beschränkt.»⁷

Es kann also nicht darum gehen, dass wir uns aus den Weltreligionen jeweils Gruppen und/oder Einzelpersönlichkeiten herausuchen und betrachten, die die Kraft ihrer Religion als Beitrag zu einem *unbedingten* Gewaltverzicht verstehen. Dass es solche Gruppen und/oder Einzelpersönlichkeiten indes gibt, und zwar in allen Weltreligionen, darf als

⁵ Karl Holl: Pazifismus, in: *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 4, hg. von Otto Brunner u. a., Stuttgart 1978, 767–787, hier 768.

⁶ Vgl. Max Weber: *Wissenschaft als Beruf* (1917/1919); *Politik als Beruf* (1919), in: *Max Weber-Gesamtausgabe Abteilung I: Schriften und Reden*, Bd. 17, hg. von W. J. Mommsen und W. Schluchter, Tübingen 1992, 235: «Der nach dem Evangelium handelnde Pazifist wird die Waffen ablehnen oder fortwerfen, wie es in Deutschland empfohlen wurde, als ethische Pflicht, um dem Krieg und damit: jedem Krieg, ein Ende zu machen.»

⁷ Hans-Richard Reuter: *Recht und Frieden. Beiträge zur politischen Ethik*, Leipzig 2013, 33. Vgl. Marco Hofheinz, Wolfgang Lienemann: *Art. Frieden und Pazifismus*, in: Hans Joachim Gießmann, Bernhard Rinke (Hg.): *Handbuch Frieden*, Wiesbaden 2019², 571–580.

ausgemacht gelten.⁸ Ich möchte stattdessen ein Beispiel für das projizierte Zusammenkommen von Islam und Christentum wählen, bei dem im Sinne der genannten weiten Pazifismusdefinition das «Telos Frieden» gleichsam visionär sichtbar und anschaulich wird.⁹

2. «Über die Grenzen – Jacques Mourad und die Liebe in Syrien», oder: Navid Kermanis eirenopoietisches Narrativ

2.1. Die These: Kermanis Friedensbuchpreisrede als pazifistischer Beitrag

Ich wähle als Beispiel eines, das mich selbst besonders bewegt hat, und zwar die vielbeachtete Friedenspreisrede des deutschen Schriftstellers, Publizisten und habilitierten Orientalisten Navid Kermani aus dem Jahr 2015. Kermani, Sohn iranischer Einwanderer, der sich selbst als einen Wanderer «zwischen Koran und Kafka»¹⁰ bezeichnet, stammt, ebenso wie ich, aus dem nordrhein-westfälischen Siegerland und ist in meinem Geburtsort Siegen zur Schule gegangen. Auch er ist – ebenso wie ich – in einer bilderlosen Religion groß geworden, mit dem Unterschied, dass seine Religion die eines aufgeklärten Islam, meine hingegen die eines pietistischen Calvinismus war bzw. ist.¹¹ In seinem vielbeachteten Buch *Ungläubiges*

⁸ Der Indologe und Islamwissenschaftler Hagen Berndt (*Gewaltfreiheit in den Weltreligionen. Vision und Wirklichkeit*, Gütersloh 1998) hat Porträts solcher Persönlichkeiten aus einer Auswahl verschiedener Religionen zusammengestellt.

⁹ Zu den globalen Visionen in den Weltreligionen vgl. Miroslav Volf: *Von der Ausgrenzung zur Umarmung. Versöhnendes Handeln als Ausdruck christlicher Identität*, übers. von Peter Aschoff, Marburg 2012, 377–288; ders.: *Zusammen wachsen. Globalisierung braucht Religion*, übers. von Hans-Georg Türistig, Gütersloh 2017, 56–58.

¹⁰ Navid Kermani: *Zwischen Koran und Kafka. West-östliche Erkundungen*, München 2014.

¹¹ Vgl. Marco Hofheinz: *Wider die Nostrifikation Gottes. Religionskritik als bleibend wichtige theologische Aufgabe*, in: Marco Hofheinz, Thorsten Paprotny (Hg.): *Religionskritik interdisziplinär. Multiperspektivische Annäherung an eine bleibend wichtige Thematik*, Leipzig 2015, 15–42.

Staunen. Über das Christentum (2015) bearbeitet Kermani auf faszinierende Weise seinen «Siegerland-Komplex», indem er von seinen ausgedehnten Bilderentdeckungsreisen berichtet. Mit diesem Buch ohne wissenschaftlichen Anspruch intendiert Kermani – wie er selbst schreibt – «eine frei assoziierende Meditation – ein Staunen eben – über vierzig Bilder und Begriffe, Heilige und Rituale»¹². Als Angehörige unserer jeweiligen Religionsgemeinschaft, Kermani als Muslim und ich als reformierter Christ, stehen wir beide gewissermaßen unter dem Generalverdacht, «Glaubenskrieger» zu sein; jedenfalls dann, wenn Max Weber mit seinem bekannten Diktum recht hat: «Der Calvinismus [...] kannte prinzipiell die Gewalt als Mittel der Glaubensverteidigung, also den Glaubenskrieg, der im Islam von Anfang an Lebenselement war.»¹³

Hätte Weber tatsächlich mit seinem historischen Urteil recht, wäre eine Rede, wie sie Kermani hielt, umso erstaunlicher. Denn was er dort narrativ entwickelt, ist nicht weniger als ein eirenopietisches und ethopietisches Narrativ der Begegnung von Muslimen und Christen. Anders gesagt: Wir werden in der Friedenspreisrede von Kermani einer narrativen Gestalt des Friedens(ethos)stiftens ansichtig. Diese These möchte ich im Folgenden erläutern und im Sinne einer transparenten bzw. konzidierten Einseitigkeit stark machen.

Navid Kermani hat in der Frankfurter Paulskirche vor drei Jahren die Geschichte des Paters Jacques Mourad erzählt, eines «Liebhabers des Islam», der in Syrien in seinem Kloster gefangen genommen und von Muslimen befreit wurde. Das ist gleichsam die Rahmenhandlung von Kermanis Narrativ. Ich möchte dieses Narrativ nun nicht, wie bei Erzähltexten üblich, im Detail mit gleichsam philologischem Interesse analysieren und dabei etwa die Perspektiven, Figuren, Handlungen und schließlich den Erzählraum in den Blick nehmen.¹⁴ Mich interessiert ohnehin nicht die Frage, ob sich Kermanis Narrativ in die «postklassische» Narratologie einfügt. Nein, mich interessiert der friedensstiftende Impuls, den dieses Narrativ gibt.

¹² Navid Kermani: *Ungläubiges Staunen. Über das Christentum*, München 2015², 292.

¹³ Max Weber: *Wissenschaft als Beruf* (siehe Anm. 6), 244.

¹⁴ Vgl. Sönke Finnern, Jan Rüggebauer: *Methoden der neutestamentlichen Exegese. Ein Lehr- und Arbeitsbuch*, Tübingen 2016, 173–235.

2.2. Das Narrativ Kermanis als datiertes und lagebewusstes Narrativ

Kermani entwickelt sein Narrativ als Reisebericht. Sein Narrativ ist ein datiertes und verortetes Narrativ. Kermani berichtet, er habe Pater Jacques Mourad im Herbst 2012 bei einer Reportage während einer Reise durch das bereits kriegsgeschüttelte Syrien kennengelernt. Dort betreute Pater Jacques die katholische Gemeinde von Qaryatein mitten in der Wüste nördlich von Damaskus. Er gehörte dem Orden von Mar Musa an, den der italienische Jesuit Paolo Dall'Oglio Anfang der 1980er Jahre in einem verfallenen frühchristlichen Kloster gründete.¹⁵ Im Kloster Mar Musa lebe eine besondere und wohl einzigartige christliche Gemeinschaft, die sich der Begegnung mit dem Islam und der Liebe zu den Muslimen verschrieben habe. Von ihr ist als dem «Taizé des Orients» gesprochen worden. So gewissenhaft die Nonnen und Mönche die Gebote und Rituale ihrer eigenen, katholischen Kirche befolgen würden, ohne sie zu verwässern, so ernsthaft würden sie sich mit dem Islam beschäftigen. Elemente aus der muslimischen, speziell der sufischen Glaubenspraxis seien in den religiösen Alltag aufgenommen worden. Im Ramadan faste man im Kloster gemeinsam mit den Muslimen der umliegenden Dörfer.

Kermani kommentiert:

«Das klingt verrückt, ja, aberwitzig: Christen, die sich nach ihren eigenen Worten in den Islam verliebt haben. Und doch war diese christlich-muslimische Liebe noch vor kurzem Wirklichkeit in Syrien und ist es in den Herzen vieler Syrer noch immer. Mit ihrer Hände Arbeit, ihrer Herzen Güte und ihrer Seelen Gebete schufen die Nonnen und Mönche von Mar Musa einen Ort, der mich utopisch anmutete und für sie selbst nichts Geringeres als die endzeitliche Versöhnung – sie würden nicht sagen: vorwegnahm, aber doch vorausfühlte, die kommende Versöhnung voraussetzte: ein Steinkloster aus dem siebten Jahrhundert mitten in der überwältigenden Einsamkeit des syrischen Wüstengebirges, das von Christen aus aller Welt besucht wurde, an dem jedoch zahlreicher noch Tag für Tag Dutzende, Hunderte arabische Muslime anklopften, um ihren christlichen Geschwistern zu begegnen, um mit ihnen zu reden, zu singen, zu

¹⁵ Zur Geschichte des Gründers, von dem seit März 2013 jede Spur fehlt und der vermutlich von Mitgliedern der Organisation «Islamischer Staat» entführt und vielleicht sogar hingerichtet wurde, berichtet Navid Kermani in: ders.: Ungläubiges Staunen (siehe Anm. 12), 168–186.

schweigen und auch, um in einer bilderlosen Ecke der Kirche nach ihrem eigenen, islamischen Ritus zu beten.»¹⁶

«Verrückt» und «aberwitzig» – so charakterisiert Kermani das Setting seines Narrativs, einen Schauplatz, der gegenüber der Wirklichkeit des Krieges in Syrien, aber auch des Mit- oder besser: Gegeneinanders der Religionen als «normaler» Ausgangsposition als *ver*-rückt und *ver*-schoben erscheint. Seine Koordinaten sind auf einer regulären religionskundlichen Landkarte kaum bestimmbar. Dennoch befindet sich dieser Ort, das Kloster Mar Musa, keineswegs außerhalb der Wirklichkeit, wie Kermani betont. Er ist nicht *u*-topos – wörtlich: ohne Ort, sondern in der vorfindlichen Wirklichkeit, mithin kein Wolkenkuckucksheim, kein Phantasma.¹⁷ Das Odium des Utopischen nimmt Kermani ihm bereits durch den Verweis auf seinen Reisebericht und zwar anhand des Stichwortes «Reportage». Allein dieses Genus bannt bereits die Fiktionalität und unterstreicht stattdessen die Faktualität¹⁸ der Erzählung – im Sinne von: «Ich bin dagewesen, ich habe die Gemeinde von Qaryatein mit eigenen Augen gesehen, die Gebäude des Ordens von Mar Musa mit eigenen Händen angefasst und kann die Realisierung dieser Utopie eines friedlichen Zusammenlebens der Religionen aus eigener Wahrnehmung heraus bezeugen.»

Nach der Schilderung des Settings berichtet Kermani von der direkten Begegnung, seinem Gespräch mit Pater Jacques. Das Setting wird in dem Bericht über das Gespräch gleichsam geweitet und die Umwelt tritt in Gestalt der politisch-gesellschaftlichen Großwetterlage in Syrien in Erscheinung. Das Narrativ Kermanis ist nicht nur ein datiertes, es ist zugleich auch ein lagebewusstes Narrativ. Die Lage sei eine verzweifelte. «Wir bedeuten ihnen nichts»¹⁹, so lautet das Fazit, das Pater Jacques aus einer

¹⁶ Navid Kermani: Ansprachen aus Anlass der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels, Frankfurt a. M. 2016⁵, 50f.

¹⁷ Zum Utopischen vgl. Marco Hofheinz: «Er ist unser Friede». Karl Barths christologische Grundlegung der Friedensethik im Gespräch mit John Howard Yoder (FSÖTh 144), Göttingen 2014, 231f.

¹⁸ Zur Differenz zwischen faktualem und fiktionalem Erzählen vgl. Matías Martínez, Michael Scheffel: Einführung in die Erzähltheorie, München 2012⁹, 11–22.

¹⁹ Navid Kermani: Ansprachen aus Anlass der Verleihung (siehe Anm. 16), 54.

Menge von Beobachtungen ableitet: Der Westen, der hier gänzlich undifferenziert als inaktiv, indifferent, ja phlegmatisch identifiziert wird,²⁰ habe sich nicht um die Millionen Syrer geschert, die quer durch alle Konfessionen für Demokratie und Menschenrechte demonstrierten, habe den Irak zugrunde gerichtet, Assad sein Giftgas geliefert, sei mit Saudi-Arabien, dem Hauptsponsor des Jihadismus, im Bunde und Sorge sich nicht einmal um die arabischen Christen. Der Westen wird in einem fast schon aristotelischen Sinne als Phlegmatiker charakterisiert, d. h. als in ethischer Hinsicht unzulänglich und damit in seinem Handeln sittlich minderwertig.²¹

2.3. Das paradigmatische Differenzierungsvermögen des Protagonisten in Kermanis Narrativ

Gegenüber dem Phlegma des Westens hebt Kermani das mustergültige Differenzierungsvermögen von Pater Jacques hervor. Ein solches in seiner Advokatorik²² paradigmatisches Differenzierungsvermögen spreche aus dem Satz: «Die Bedrohung durch den IS, dieser Sekte von Terroristen, die ein fürchterliches Bild des Islam abgeben, ist in unserer Gegend angekommen.»²³ Mustergültig sei Pater Jacques mit seiner undifferenzierten Selbstkritik am Westen und seiner fürsprechenden Verteidigung des Islam entgegen dessen Entstellung durch den «Islamischen Staat», und zwar gerade darin, dass er die fremde Gemeinschaft verteidige und die eigene kritisiere:

«Ich würde jedem Muslim widersprechen, dem angesichts des ›Islamischen Staates‹ nur die Floskel einfällt, dass die Gewalt nichts mit dem Islam zu tun habe. Aber ein Christ, ein christlicher Priester, der damit rechnen muss, von Andersgläubigen vertrieben, gedemütigt, verschleppt oder getötet zu werden, und dennoch darauf beharrt, diesen anderen Glauben zu

²⁰ Vgl. dazu auch Miroslav Volf's Bestimmung der Fehlfunktionen des Glaubens u. a. im Sinne der Untätigkeit (Öffentlich glauben in einer pluralistischen Gesellschaft, übers. von Peter Aschoff, Marburg 2015, 58–62, 68–83). Volf stellt dem einen «engagierten Glauben» gegenüber. Vgl. a. a. O., 127–200.

²¹ Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1107b-1109a.

²² Vgl. Micha Brumlik: Advokatorische Ethik. Zur Legitimation pädagogischer Eingriffe, Berlin, Wien 2004².

²³ Navid Kermani: Ansprachen aus Anlass der Verleihung (siehe Anm. 16), 54.

rechtfertigen – ein solcher Gottesdiener legt eine Größe an den Tag, die ich sonst nur aus den Viten der Heiligen kenne.»²⁴

Aufgrund dieses Grundsatzes der ungleichen Verteilung von Selbstkritik und Fremdverteidigung könne er, Navid Kermani, als Muslim nicht den Islam verteidigen, ja er dürfe es nicht:

«Die Liebe zum Eigenen – zur eigenen Kultur wie zum eigenen Land und genauso zur eigenen Person – erweist sich in der Selbstkritik. Die Liebe zum anderen – zu einer anderen Person, einer anderen Kultur und selbst zu einer anderen Religion – kann viel schwärmerischer, sie kann vorbehaltlos sein. Richtig, die Liebe zum anderen setzt die Liebe zu sich selbst voraus. Aber verliebt, wie es Pater Paolo und Pater Jacques in den Islam sind, verliebt kann man nur in den anderen sein. Die Selbstliebe hingegen muss, damit sie nicht der Gefahr des Narzissmus, des Selbstlobs, der Selbstgefälligkeit unterliegt, eine hadernde, zweifelnde, stets fragende sein. Wie sehr gilt das für den Islam heute! Wer als Muslim nicht mit ihm hadert, nicht an ihm zweifelt, nicht ihn kritisch befragt, der liebt den Islam nicht.»²⁵

Und im Sinne dieser non-reziproken Fremdverteidigung und Selbstkritik geht Kermani hart mit dem Islam, seiner eigenen und ihm doch so fremden Religion, ins Gericht. Er befinde sich – so Kermanis Analyse – nicht im Krieg gegen den Westen, sondern im Krieg gegen sich selbst und zwar in globaler Erstreckung und dies auch nicht erst seit gestern:

«Unter Berufung auf den Islam werden in Afghanistan Frauen gesteinigt, in Pakistan ganze Schulklassen ermordet, in Nigeria Hunderte Mädchen versklavt, in Libyen Christen geköpft, in Bangladesch Blogger erschossen, in Somalia Bomben auf Marktplätzen gezündet, in Mali Sufis und Musiker umgebracht, in Saudi-Arabien Regimekritiker gekreuzigt, in Iran die bedeutendsten Werke der Gegenwartsliteratur verboten, in Bahrein Schiiten unterdrückt, im Jemen Sunniten und Schiiten aufeinander gehetzt.»²⁶

²⁴ A. a. O., 55. Zum Verhältnis von Islam und Gewalt vgl. auch Navid Kermani: *Wer ist wir? Deutschland und die Muslime*, München 2009, 99–111.

²⁵ Navid Kermani: *Ansprachen aus Anlass der Verleihung* (siehe Anm. 16), 55.

²⁶ A. a. O., 56.

Kermani macht dafür die Ideologie des Wahhabismus²⁷ verantwortlich, der heute als Salafismus vielen Jugendlichen in Europa attraktiv erscheine, in Wirklichkeit aber in Gestalt des religiösen IS-Faschismus nur den vorläufigen Endpunkt eines langen Niedergangs religiösen Denkens im Islam markiere. Im Vergleich zu der reichen Vergangenheit des Islam sinke der Koran gegenwärtig zu einem Vademekum herab, das man mit der Suchmaschine nach diesem oder jenem Schlagwort abfrage, statt den Koran als poetischen Text zu begreifen, der nur mit den Mitteln und Methoden der Poetologie, also literaturwissenschaftlich begriffen werden könne. Das traditionelle Schrifttum sei bisweilen moderner als der theologische Gegenwartsdiskurs und die Vergangenheit des Islam mithin viel aufklärerischer gewesen, als diejenigen es wahrhaben möchten,²⁸ die fordern würden, dass der Islam durch das Feuer der Aufklärung gehen und die Moderne sich dort gegen die Tradition durchsetzen müsse.²⁹

Auch gebe es gegenüber dieser langen Fehlentwicklung eine innerreligiöse Opposition, die keineswegs marginal sei:

«Gewiss lehnen die allermeisten Muslime Terror, Gewalt und Unterdrückung ab. Das ist nicht nur eine Floskel, sondern das habe ich auf meinen Reisen genau so erlebt: Wem die Freiheit keine Selbstverständlichkeit ist, der ermisst erst recht ihren Wert. Alle Massenaufstände der letzten Jahre in der islamischen Welt waren Aufstände für Demokratie und Menschenrechte, nicht nur die versuchten, wenn auch meist gescheiterten Revolutionen in fast allen arabischen Ländern, ebenso die Protestbewegungen in der Türkei, in Iran, in Pakistan und nicht zuletzt der Aufstand an den Wahlurnen der letzten indonesischen Präsidentschaftswahl. Ebenso zeigen die Flüchtlingsströme an, wo sich viele Muslime ein besseres Leben erhoffen als in ihrer Heimat: jedenfalls nicht in religiösen Diktaturen.»³⁰

²⁷ Vgl. einführend: Peter Antes: *Der Islam als politischer Faktor*, hg. von der Niedersächsischen Landeszentrale für politische Bildung, Hannover 2001⁴, 26f.

²⁸ Vgl. Mohamed Turki: *Einführung in die arabisch-islamische Philosophie*, Freiburg, München 2016.

²⁹ Vgl. Navid Kermani: *Moderne und Islam*, in: Dieter Grimm in Zusammenarbeit mit Reinhart Meyer-Kalkus (Hg.): *25 Jahre Wissenschaftskolleg zu Berlin 1981–2006*, Berlin 2006, 229–242.

³⁰ Navid Kermani: *Ansprachen aus Anlass der Verleihung* (siehe Anm. 16), 56.

2.4. Das Gebot der Feindesliebe als Sujet des Narrativs Kermanis

Es gibt nach Kermanis Auffassung eine Art Gegengift (Antidot) im Islam – und auch dieses zu benennen, gehört zu Kermanis Narrativ. Dieses Gegengift neutralisiert nicht einfach nur das Gift, sondern heilt im Sinne von Feindschaft überwindender Liebe. Mit seinem Insistieren auf dem Gebot der Feindesliebe macht Kermani deutlich, dass sein Narrativ weder explizit noch implizit als Kriegsaufruf verstanden werden dürfe. Er könne und wolle vielmehr zur Beendigung des Krieges aufrufen und damit zugleich eindringlich an die Verantwortung des Westens appellieren, die eine zivilgesellschaftliche einschließe. Kermani recurriert auch diesbezüglich auf die islamische Mystik, den Sufismus, der keineswegs eine randständige Untergrundkultur sei, sondern bis ins 20. Jahrhundert hinein die Grundlage islamischer Volksfrömmigkeit und Hochkultur bildete.

Kermanis Narrativ avanciert ohne Larmoyanz, aber mit viel Nostalgie gepaart zu einem regelrechten «Hohelied» auf den Sufismus, wenn er in seiner Paulskirchenrede ausführt:

«Als die geläufigste Form der Religiosität bildete der Sufismus das ethische und ästhetische Gegengewicht zur Orthodoxie der Rechtsgelehrten. Indem er an Gott vor allem die Barmherzigkeit hervorhob, im Koran hinter jeden Buchstaben sah, in der Religion stets die Schönheit suchte, die Wahrheit auch in anderen Glaubensformen erkannte und ausdrücklich vom Christentum das Gebot der Feindesliebe übernahm, durchdrang der Sufismus die islamischen Gesellschaften mit Werten, Geschichten und Klängen, die aus einer Buchstabenfrömmigkeit allein nicht abzuleiten gewesen wären. Der Sufismus als der gelebte Islam setzte den Gesetzesislam nicht etwa außer Kraft, aber er ergänzte ihn, machte ihn im Alltag weicher, ambivalenter, durchlässiger, toleranter und durch die Musik, den Tanz, die Poesie vor allem auch sinnlich erlebbar.»³¹

Der Sufismus übt in Kermanis Narrativ die Funktion einer Repräsentanz von Schönheit in der Religion aus.³² Zugleich steht er für Feindesliebe und damit für die Offenheit in der Rezeption anderer Religionen und ihrer

³¹ A. a. O., 62. Vgl. Navid Kermani: Folgt nicht den Dichtern! Der Koran und die Poesie, in: ders.: Zwischen Koran und Kafka (siehe Anm. 10), 19–43.

³² Vgl. Navid Kermani: Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Koran, München 1999, bes. 365–424. Fernerhin: ders.: Eine Reise zu den Sufis, in: ders.: Ausnahmezustand. Reisen in die beunruhigte Welt, München 2013, 73–102.

Praktiken. Und genau daran ist auf das Engste die Hoffnung gekoppelt, die Hoffnung, «dass die Liebe über die Grenzen der Religionen, Ethnien und Kulturen hinaus wirkt»³³. An diese Tradition habe Pater Jacques bezeichnenderweise mit seinem Plädoyer für einen «Dialog der Barmherzigkeit» angeknüpft. Es gebe immer Hoffnung, auch angesichts scheinbarer Ausweglosigkeit wie in Syrien und angesichts der Expansion des sogenannten «Islamischen Staates»: *Dum spiro, spero*. Dies habe bereits Pater Paolo, der Gründer der Gemeinschaft von Mar Musa gelehrt, den Kermani darum zum Schluss seiner Rede geradezu einreihet in die Phalanx der großen Hoffnungstheologen³⁴ und -philosophen³⁵ der Gegenwart. Für Pater Jacques persönlich habe sich die Hoffnung vor wenigen Tagen in einer religionsübergreifenden, liebetheologischen Zeichenhandlung realisiert, als er von Muslimen aus seiner IS-Zelle befreit wurde, von denen jeder einzelne sein Leben für einen christlichen Priester riskiert habe.

3. Der Ertrag: Kermanis eirenopoietisches als ethopoietisches Narrativ

Ist Kermanis Beitrag ein Beitrag zur Friedensethik? So kann man fragen. Dass an seiner Friedensgesinnung nicht zu zweifeln ist, dürfte ausgemacht sein. Wie diese Frage suggeriert, wird unter Friedensethik freilich in der Regel etwas anderes verstanden, nämlich die Reflexion auf das Friedensethos und die Friedensmoral einer Gemeinschaft von Menschen.³⁶ Greift man diese Definition auf, so ist Kermanis Narrativ keine Reflexion, also weniger Friedensethik als vielmehr praktiziertes Friedensethos oder Friedensmoral. Zugleich bedient Kermani mit seinem Narrativ die Ästhetik. Ja, Ethik und Ästhetik werden von Kermani auf das Engste zusammengerückt.

Geradezu schwärmerisch spricht er in Frankfurt vom Sufismus als «ethische[m] und ästhetische[m] Gegengewicht zur Orthodoxie der

³³ Navid Kermani: Ansprachen aus Anlass der Verleihung (siehe Anm. 16), 64.

³⁴ Vgl. Jürgen Moltmann: *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, München 1985¹².

³⁵ Vgl. Ernst Bloch: *Das Prinzip Hoffnung*. Bd I-III, Frankfurt a. M. 1979⁶.

³⁶ Vgl. Marco Hofheinz: «Er ist unser Friede» (siehe Anm. 17), 643–647.

Rechtsgelehrten». Man mag hier das bekannte Diktum des russisch-amerikanischen Literaturnobelpreisträgers Joseph Brodsky (1940–1996) assoziieren: «Aesthetics is the mother of ethics.»³⁷ Der Philosoph Wolfgang Welsch zitiert dieses Diktum zu Beginn seines wortspielerischen Aufsatzes *Ästhet/hik – Ethische Implikationen und Konsequenzen der Ästhetik* in seinen *Grenzgängen der Ästhetik*. Es ist der Zusammenhang von Ethik und Ästhetik, der in Kermanis Narrativ aufleuchtet. Insofern liegt man mit der Behauptung sicherlich nicht daneben, dass Kermanis Narrativ an einer «Ethico-Ästhetik» partizipiert, von der etwa Gerhard Gamm³⁸ gesprochen hat. Im Nachwort zu seinem Buch *Ungläubiges Staunen* schreibt Kermani: «Nicht nur ist mein Buch an der geglaubten und auch ästhetischen Wahrheit meist mehr interessiert als an dem, was heute für historisch wahr gehalten wird; es ist selbst Ausdruck eines religiösen und ästhetischen Erlebens.»³⁹

Worin besteht nun die besondere, wenn man so will «ethico-ästhetische» Valenz von Kermanis eirenopoietischem Narrativ? Als Narrativ bezeichnet man bekanntlich eine sinnstiftende Erzählung, die in einem Kulturkreis oder einer gesellschaftlichen Gruppe Orientierung vermittelt. Darin besteht, allgemein gesprochen, ihre ethico-ästhetische Valenz. Um es nun konkret im Blick auf Kermanis Narrativ auf den Punkt zu bringen: In ihm formiert sich so etwas wie ein Kontratext – nicht nur gegen den Aufruf zum Krieg, einen solchen Aufruf lehnt er explizit ab, sondern auch ein Kontratext zu all jenen «Vergegnungen» der Religionen, insbesondere von Christentum und Islam, die in Krieg und Gewalt münden. Der vom jüdischen Religionsphilosophen Martin Buber stammende Begriff der «Vergegnung» scheint mir in der Tat angemessen zu sein, um dasjenige zu umschreiben, gegen das sich Kermanis Narrativ wendet. Oder um es positiv zu pointieren: Kermanis Narrativ ist ein Narrativ der Begegnung.

³⁷ Zit. nach Wolfgang Welsch: *Ästhet/hik – Ethische Implikationen und Konsequenzen der Ästhetik*, in: ders.: *Grenzgänge der Ästhetik*, Stuttgart 1996, 106–134, hier 106.

³⁸ Vgl. Gerhard Gamm: Einleitung, in: Gerhard Gamm, Gerd Kimmerle (Hg.): *Ethik und Ästhetik. Nachmetaphysische Perspektiven* (Tübinger Beiträge zu Philosophie und Gesellschaftskritik 2), Tübingen 1990, 1–10. Vgl. auch Christoph Wulf, Dietmar Kamper, Hans Ulrich Gumbrecht (Hg.): *Ethik der Ästhetik*, Acta humaniora, Berlin 1994; Martin Seel: *Ethisch-Ästhetische Studien*, Frankfurt a. M. 1996.

³⁹ Navid Kermani: *Ungläubiges Staunen* (siehe Anm. 12), 293.

Martin Buber, der nach der Trennung seiner Eltern bei den Großeltern aufwuchs, erzählt in seinen autobiografischen Fragmenten *Begegnung*, dass er – als er nach vielen Jahren der Mutter wieder begegnete – «in ihre immer noch schönen Augen nicht blicken»⁴⁰ konnte, ohne dass ihm das Wort «Vergegnung» eingefallen wäre. Begegnung und Vergegnung – es ist ein wunderbares Wortspiel, das Buber in seiner Gegenüberstellung bemüht. Vergegnung bezeichnet «das Verfehlen einer wirklichen Beziehung zwischen Menschen»⁴¹. Und wir alle können sicherlich viele Momente aus unserer eigenen Lebensgeschichte benennen, in denen es eben nicht zu Begegnungen kam, in einem lebendigen unverfügbaren Sinne, sondern zu Vergegnungen im Sinne verspielter Beziehungen. Beziehungen, die nichts erbrachten außer einem flüchtigen, kurzfristigen Kontakt. Buber überträgt dies auf den Dialog der Religionen und bemerkt, dass viele Begegnungen von Menschen verschiedenen Glaubens, etwa Juden – Christen – Muslimen, ja keineswegs *Begegnungen* seien, sondern vielmehr solche *Vergegnungen*. Sie sollten indes *Begegnungen* sein und zwar im Sich-Öffnen für den anderen. Doch man gehe aneinander vorbei oder monologisiere vor sich hin und so komme es nicht zu einer wirklichen Begegnung. Hingegen gelte: «Alles wirkliche Leben ist Begegnung.»⁴²

Kermani zeichnet demgegenüber mit seinem Narrativ ein Gegenbild zu den Vergegnungen. Die Klostergemeinschaft von Mar Musa und Pater Jacques Mourad stehen nämlich für Begegnung. Sie bilden gelungene Beispiele, deren Paradigmatik nacherzählt werden muss. Gerade in der Nacherzählung solcher gelungenen Beispiele performiert sich Friedensstiftung. Genau das macht die besondere friedens-ethico-ästhetische Valenz von

⁴⁰ Martin Buber: *Begegnung. Autobiographische Fragmente*, Heideberg 1986⁴, 11. Vgl. dazu Karl-Josef Kuschel: *Martin Buber – seine Herausforderung an das Christentum*, Gütersloh 2015², 31–34.

⁴¹ Martin Buber: *Begegnung* (siehe Anm. 40), 10f. Vgl. Michael Weinrich: *Grenzgänger. Martin Bubers Anstöße zum Weitergehen*, München 1987, 160: «Der Begriff ‹Vergegnung› steht bei Buber für eine Begegnung, in der sich das Ich nicht von der Beziehung bestimmen lässt, sondern sich nur vorbehaltlich anreden lässt und so auch nur vorbehaltlich und unzulänglich antwortet.» Zur Vergegnung vgl. auch Andreas Pangritz: *Vergegnungen, Umbrüche und Aufbrüche: Beiträge zur Theologie des christlich-jüdischen Verhältnisses*, Leipzig 2015.

⁴² Martin Buber: *Das dialogische Prinzip*, Heidelberg 1979⁴, 15.

Kermanis Narrativ aus. Es geht ihm mit anderen Worten um eine mimesische Praxis,⁴³ eine Friedenspraxis, die auf die Nachahmung der Beispiele von Mar Musa und Pater Jacques zielt. Kermani erzählt ja – wie wir bereits festgestellt hatten – nicht mit einem historischen, sondern einem thematischen, genauer noch: mit einem praktischen Interesse.

Man kann dieses Erzählen im Anschluss an den Philosophen Alasdair MacIntyre als Praxis bestimmen. MacIntyre versteht unter einer Praxis eine «kohärente und komplexe Form sozial begründeter, kooperativer menschlicher Tätigkeit, durch die dieser Form von Tätigkeit inhärenten Güter [...] verwirklicht werden»⁴⁴. Das inhärente Gut bzw. Ziel dieser kommunikativen Sprachhandlung des Erzählens wäre hier als das des Friedens zu begreifen.

Wenn man die scharfe aristotelische Unterscheidung zwischen Praxis und Poiesis hinsichtlich der Zweckgebundenheit der Handlung, also des Erzählens, zugrunde legt, lässt sich vielleicht jedoch noch sachgemäßer von Poiesis anstelle von Praxis sprechen. Poiesis bezeichnet bekanntermaßen das zweckgebundene Tun. Man darf im Blick auf narrative Strategien zur Erzeugung von ethischer Signifikanz⁴⁵ im Anschluss an Michel Foucault

⁴³ Vgl. dazu Hans-Georg Geyer: *Wahre Kirche? Betrachtungen über die Möglichkeit der Wahrheit einer christlichen Kirche* (1978), in: ders.: *Andenken. Theologische Aufsätze*, hg. von Hans Theodor Goebel u. a., Tübingen 2003, 227–256, bes. 235ff.; dazu Marco Hofheinz: «Werdet meine Nachahmer». Zur Grundlegung einer Freiheits- als Nachfolgeethik bei Huldrych Zwingli, Karl Barth und Hans-Georg Geyer, in: Wolfgang Thönissen (Hg.): *Freiheit woher? Freiheit wozu?*, Paderborn 2019 (im Erscheinen); Marco Hofheinz: *Freiheit als mimetische Praxis des Lebens mit Gott. Eine Erinnerung an einen Ansatz reformatorischer Ethik*, in: Magdalene L. Frettlöh, Frank Mathwig, Matthias Zeindler (Hg.): *Unsere grossen Wörter. Reformatorische ReVisionen*, Zürich 2020 (im Erscheinen).

⁴⁴ Alasdair MacIntyre: *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*, übers. von Wolfgang Rhiel, Frankfurt a. M. 1997², 251. Vgl. dazu: Marco Hofheinz: *Urteilen im Raum der Kirche. Theologische Einsichten des sogenannten «kirchlichen Kommunitarismus»*, in: Ingrid Schoberth, Christoph Wiesinger (Hg.): *Urteilen lernen III – Räume des Urteilens in der Reflexion*, in der Schule und in religiöser Bildung, Göttingen 2015, 43–67, hier 53.

⁴⁵ Zur Begriffsprägung vgl. Johannes Fischer: *Ethik als rationale Begründung der Moral?*, in: *ZEE* 55, 2011, 191–204, hier 193.

vielleicht den Begriff der Etho-Poietik⁴⁶ gebrauchen. Kermanis Narrativ ist dann ein solcher ethopoietischer Narrativ. Bislang entbehrt freilich das Nachdenken über Ethik, das ästhetischen Darstellungs- und Reflexionsformen ein Eigengewicht einräumt, vielfach noch einer tragfähigen Begrifflichkeit. Foucault hat in einer Vorlesung am Collège de France im Jahr 1981/82 unter dem Titel *L'Herméneutique du Sujet* (*Hermeneutik des Subjekts*) dazu ausgeführt: «Ethopoiein bedeutet: ethos machen, ethos hervorbringen, den ethos, die Seinsweise, die Lebensweise eines Individuums verändern, umgestalten. Ethopoios ist etwas, das die Eigenschaft hat, die Seinsweise, die Lebensweise eines Individuums zu verändern.»⁴⁷

Kermanis Narrativ ist ein eirenopoietisches, ein friedensstiftendes Narrativ und zwar in diesem ethopoietischen Sinne. Es geht ihm um die Veränderung der Seins- und Lebensweise von uns Menschen und zwar in der Begegnung, nicht zuletzt in der Begegnung von Menschen unterschiedlicher Religionen, insbesondere von Christen und Muslimen. Eine solche Begegnung ereignet sich narrativ, hier in der Erzählung von Pater Jacques und der Gemeinschaft von Mar Musa. Dieses Narrativ bringt geradezu ein Friedensethos der Begegnung hervor. Darin ist es im wörtlichen Sinne eireno-*poietisch* bzw. etho-*poietisch*. Die Rezipienten des Narrativs treffen gleichsam Pater Jacques in Kermanis Erzählung von der Begegnung, werden durch diese und von dieser Begegnung geprägt und geformt. Die Eireno-Poietik bzw. Etho-Poietik, wie sie in Kermanis Narrativ ansichtig wird, hat mit der Formierung des Charakters des Rezipienten im Sinne der Friedfertigkeit zu tun. Sie ist darin, wenn man so will, in starker Weise tugendethisch anschlussfähig.

Instrument einer solcher Eireno-Poietik bzw. Etho-Poetik ist wie in der Tugendethik das gelungene Beispiel. Apropos Beispiel: Navid Kermani

⁴⁶ Zum Begriff vgl. Ruben Zimmermann: Metaphorische Ethik. Ein Beitrag zur Wiederentdeckung der Bibel für den Ethik-Diskurs, in: ThLZ 141, 2016, 295–310, hier 297–302; Bernhard Greiner, Maria Moog-Grünwald (Hg.): Etho-Poietik. Ethik und Ästhetik im Dialog: Erwartungen, Forderungen, Abgrenzungen (ZAAK Beiheft 7), Bonn 1998.

⁴⁷ Michel Foucault: Vorlesung vom 10. Februar. Zweite Stunde, in: ders. (Hg.): Hermeneutik des Subjekts. Vorlesung am Collège de France (1981/82), Frankfurt a. M. 2004, 288–307, hier 297f.

gilt vielen als «Vorzeige»-Muslim.⁴⁸ Doch ist dies ein stichhaltiger Einwand gegen das von ihm Ausgeführte? Selbst wenn er damit nicht die Mehrheitshaltung und -überzeugung muslimischer Mitbürgerinnen und Mitbürger repräsentieren sollte, setzt ihn dies noch keineswegs ins Unrecht, ja relativiert dies nicht einmal den Aussagewert seiner Ausführungen. Im Gegenteil! Ohne Kermani mit Paulus vergleichen zu wollen, lässt sich festhalten: Gerade wir Christen können und sollen «Modellapostel» wertschätzen, fordert doch niemand geringeres als Paulus selbst uns dazu auf: «Werdet meine Nachahmer, so wie ich ein Nachahmer Christi bin» (1Kor 11,1).⁴⁹ «Vorzeige»-Muslime sollten uns wohl nicht unliebsamer sein als der «Vorzeige»-Apostel. Vorbilder spornen an, insbesondere dann, wenn sie nicht überfordern, wie dies bei Paulus der Fall sein dürfte, der sich seiner Schwachheit rühmt (2Kor 11,30; 12,5) und von sich als einem «Narren um Christi willen» (1Kor 4,10) spricht.

4. (K)ein Nachtrag: Jesus und die bezwingende Liebe, die keinen Unterschied macht

Der Name Jesus taucht interessanterweise in Kermanis Narrativ, zumindest wie er ihn in der Frankfurter Paulskirche entfaltet hat, nicht auf. Sowohl den Eigennamen Jesus als auch den Christus-Titel wird man dort vergeblich suchen. Das ist insofern interessant, als dass er es ja war, der die Friedensstifter, die Eirenopoieten, zu Beginn der Bergpredigt selig gepriesen hat. Es dürfte bekannt sein, dass «[d]ie Ursprünge des P[azifismus] bis in die Anfänge des Christentums zurück[reichen]»⁵⁰. Der Begriff «Pazifismus» leitet sich bekanntlich etymologisch als Kompositum aus den lateinischen Begriffen *pax* (Friede) und *facere* (machen, tun) ab. Der ursprüngliche Ort des Pazifismus-Begriffs ist die siebte Seligpreisung der Bergpredigt. Jesus beglückwünscht die Friedensstifter (lat. *pacifici*; griech.

⁴⁸ So auch Andreas R. Batlogg SJ, Norbert Reck: Neu staunen lernen von Navid Kermani. Ein Muslim interessiert für das Christentum, in: Stimmen der Zeit 3, 2016, 201–204, hier 201.

⁴⁹ Vgl. Ruben Zimmermann: Die Logik der Liebe. Die «implizite Ethik» der Paulusbrieve am Beispiel des 1. Korintherbriefs (BThSt 162), Neukirchen-Vluyn 2016, 201–203.

⁵⁰ Karl Holl: Pazifismus, in: EKL III, Göttingen 1992³, 1104–1110, hier 1105.

eirenopoietes): «Selig sind die Friedensstifter» (Mt 5,9). Dabei geht es gewiss nicht «um ›die dummen Friedenslämmer‹, die alles mit sich – und anderen! – machen lassen, sondern um diejenigen, die ›Frieden fertigen‹»⁵¹. Nicht zufällig verweist diese Seligpreisung auf das Gebot der Feindesliebe (Mt 5,44–48). Unter Friedensstiftern sind solche zu verstehen, «die zwischen verfeindeten und streitenden Menschen schlichten, sie miteinander versöhnen und so ein Zusammenleben im friedlichen Miteinander gestalten helfen»⁵². Geht diese Seligpreisung auf Jesus bzw. Matthäus zurück, so sollte nicht verkannt werden: Die siebte Seligpreisung «atmet jüdisches Kolorit. Die Mahnung, Frieden zu stiften, hat in weisheitlicher und rabbinischer Paränese einen zentralen Platz.»⁵³

Es ist nun interessant zu beobachten: Wenn auch nicht der Name Jesus bei Kermani auftaucht, so doch das jesuanische Ethos der Feindesliebe, in dem der Pazifismusbegriff wurzelt. Kermanis Narrativ ist ein Narrativ der Feindesliebe. In Gestalt der invertierten, ja kontraintuitiven Logik von Apologie der fremden und Kritik der eigenen Religion prägt sich nach dem Empfinden Kermanis so etwas wie das Paradigma der Nächsten- bis hin zur Feindesliebe aus.

Während ein Mann wie Max Weber eher verächtlich von der «akosmistischen Liebesethik»⁵⁴ Jesu spricht und seine Bergpredigt eher mitleidvoll der Gesinnungsethik zuordnet, zumal sie mit ihrer einseitigen Akzentuierung der Handlungsabsichten und -grundsätze an der ethischen Irrationalität der Welt scheitert, steht Kermani gleichsam mit offenem Mund staunend vor dieser Liebe. Kermanis Narrativ ist erkennbar ein anderes als das der Weber'schen Differenzierung zwischen Gesinnungs- und Verantwortungsethik, die bis heute wirkmächtig ist und immer wieder polemisch gegen ein pazifistisches Friedenszeugnis ins Feld geführt wird.

Besonders deutlich wird dies in der Beschreibung der «bezwingenden Liebe» in Kermanis Buch *Ungläubiges Staunen*:

⁵¹ Klaus Wengst: Das Regierungsprogramm des Himmelreichs. Eine Auslegung der Bergpredigt in ihrem jüdischen Kontext, Stuttgart 2010, 48.

⁵² A. a. O., 49f.

⁵³ Ulrich Luz: Das Evangelium nach Matthäus (Mt 1–7) (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament, Bd. I/1), Düsseldorf, Zürich, Neukirchen-Vluyn 2002⁵, 287.

⁵⁴ Max Weber: Wissenschaft als Beruf (1917/1919) (siehe Anm. 6), 235.

«Wenn ich etwas am Christentum bewundere, oder vielleicht sollte ich sagen: an den Christen, deren Glaube mich mehr als nur überzeugte, nämlich bezwang, aller Einwände beraubte, wenn ich nur einen Aspekt, eine Eigenschaft zum Vorbild nehme, zur Leitschnur auch für mich, dann ist es nicht etwa die geliebte Kunst, nicht die Zivilisation mitsamt der Musik und Architektur, nicht dieser oder jener Ritus, so reich er auch sein mag. Es ist die spezifisch christliche Liebe, insofern sie sich nicht nur auf den Nächsten bezieht. In anderen Religionen wird ebenfalls geliebt, es wird zur Barmherzigkeit, zur Nachsicht, zur Mildtätigkeit angehalten. Aber die Liebe, die ich bei vielen Christen und am häufigsten bei jenen wahrnehme, die ihr Leben Jesus verschrieben haben, den Mönchen und Nonnen, geht über das Maß hinaus, auf das ein Mensch auch ohne Gott kommen könnte: Ihre Liebe macht keinen Unterschied.»⁵⁵

In diesem Zusammenhang wird nun auch offenkundig, dass zu Kermanis Narrativ der Name Jesus eben doch gehört. Kermani kann ihn denn auch explizit gebrauchen, wenngleich er ihn indirekt einspielt, vermittelt über die Christen, die sich an sein Leben und Vorbild halten. Kermani spricht von der Liebe, die keinen Unterschied macht, und spielt dabei unverkennbar auf Jesu Gebot der Feindesliebe an, das sich in der Fürbitte für die Verfolger bewährt: «Nicht-selektive Liebe ist eine Verhaltensweise, durch welche die Jünger und Jüngerinnen als Gottes Kinder erkennbar und damit als Salz und Licht wirksam werden. Nicht-selektive Liebe verweist auf Gott, weil Gott selbst uneingeschränkt liebt»⁵⁶: «Er lässt seine Sonne aufgehen über Böse und Gute und lässt regnen über Gerechte und Ungerechte» (Mt 5,45b; vgl. Ps 145,9). Sonne und Regen werden zu Gleichnissen der Liebe Gottes, die alle umfasst und die gesamte Schöpfung einschließt.⁵⁷ In der Tat hat Kermani recht: Jesu Gebot zielt auf ungeteilte, unterschiedslose Liebe, «die auf die Einseitigkeit der erfahrenen Feindschaft mit einer unkalkulierten Einseitigkeit der Liebe antwortet. In

⁵⁵ Navid Kermani: Ungläubiges Staunen (siehe Anm. 12), 169.

⁵⁶ Moisés Mayordomo: Gewaltvermeidung in der Bergpredigt, in: ZNT 12, 2009, 12–21, hier 20.

⁵⁷ Vgl. Marco Hofheinz: «Selig sind die Friedensstifter». Der radikale Pazifismus der Täufer und Neutäufer in Geschichte und Gegenwart, in: KZG 31, 2018, 245–271, hier 264–271.

dieser das natürliche Ethos überschreitenden Einseitigkeit liegt das ›Ausserordentliche‹ (*perisson*, Mt 5,47), durch das sich das Handeln des Jüngers auszeichnet.»⁵⁸

Es ist fernerhin erstaunlich und – wenn man an die Berücksichtigung des Gebotes der «Feindesliebe» im antiken Judentum denkt – traditions- geschichtlich regelrecht unkorrekt,⁵⁹ dass Kermani die Liebe, die keinen Unterschied macht, als diejenige Liebe identifiziert, die den Unterschied macht, nämlich im Sinne eines christlichen Propriums⁶⁰ zwischen den Religionen:

«Gewiß findet sich der Gedanke, daß die Menschenkinder alle Brüder sind, ›aus einem Stoff wie eines Leibes Glieder‹, wie es bei Saadi heißt, durchaus im Islam und geht das tätige Erbarmen zumal im Sufismus über die Grenzen der eigenen Gemeinschaft hinaus. Bezeichnend allerdings ist, daß selbst die Sufis die Hinwendung zum Fremden, zum Andersgesinnten, zu den Angehörigen anderer Gemeinschaften – und die sind mit der Feindesliebe schließlich gemeint, die nicht die Liebe des Schafes zum Schlachter ist – christlich konnotieren und ausdrücklich das Vorbild Jesu anführen. Auch wenn sie keine Christen sind, nehmen sie ihre Liebe als ›christlich‹ wahr.»⁶¹

⁵⁸ Wolfgang Huber: Feindschaft und Feindesliebe. Notizen zum Problem des «Feindes» in der Theologie, in: ZEE 26, 1982, 128–158, hier 153.

⁵⁹ Vgl. zur «Feindesliebe» und zum Vergeltungsverzicht im Alten Testament und antiken Judentum u. a. Matthias Konrad: «... damit ihr Söhne eures Vater im Himmel werdet». Erwägungen zur ›Logik‹ von Gewaltverzicht und Feindesliebe in Mt 5,38–48, in: ders.: Studien zum Matthäusevangelium, hg. von Alida Euler (WUNT 358), Tübingen 2016, 348–380, hier 350–358.

⁶⁰ Vgl. zur Suche nach einem formalen und materialen Proprium Marco Hofheinz: Das gewisse Etwas. Zur Frage nach dem Proprium christlicher-theologischer Ethik, in: Gerhard Büttner, Hans Mendl, Oliver Reis, Hanna Roose (Hg.): Jahrbuch für konstruktivistische Religionsdidaktik, Bd. 4: Ethisches Lernen, Hannover 2013, 33–46, hier 34–37.

⁶¹ Navid Kermani: Ungläubiges Staunen (siehe Anm. 12), 169f.

5. Zum Abschluss: Gebets- statt Kriegsaufruf

Kermani hat seine Friedenspreisrede mit einem Gebets- statt einem Kriegsaufruf geschlossen. So und nicht anders endet die Dramaturgie seines Narrativs:

«Ein Friedenspreisträger soll nicht zum Krieg aufrufen. Doch darf er zum Gebet aufrufen. [...] Und so bitte ich Sie, meine Damen und Herren, beten Sie für Jacques Mourad, beten Sie für Paolo Dall'Oglio, beten Sie für die Christen von Qaryatein, beten Sie oder wünschen Sie sich die Befreiung aller Geiseln und die Freiheit Syriens und des Iraks. Gern können Sie sich dafür auch erheben, damit wir den Snuffvideos der Terroristen ein Bild unserer Brüderlichkeit entgegenhalten.»⁶²

Der Gebetsaufruf Kermanis in der Paulskirche hat *contra intentionem auctoris* nicht nur viele Christen beschämt, sondern im säkularen Umfeld auch Proteste ausgelöst. Kermani konzidiert: «Die Unsicherheit, ob das richtig war oder nicht, die ist auch meine eigene. Die Angriffe kamen im Übrigen nicht von Christen oder Muslimen, sondern ganz dezidiert von denen, die jede Religion ablehnen.»⁶³ Hinsichtlich seiner eigenen Motivation bemerkt Kermani: «Ich habe über einen eigenen Orden gesprochen, über Menschen, die als Christen verfolgt und entführt worden sind. Beim Schreiben der Rede merkte ich, dass ein Gebet ein Zeichen des Respekts und auch der Kommunikation wäre, das jenen Christen am meisten entspricht.»⁶⁴

Die Anfrage, gepaart mit Kermanis eigener Unsicherheit, scheint indes nicht ganz unberechtigt zu sein und provoziert zumindest Rückfragen: Beten?⁶⁵ Warum gerade beten? Warum nicht Kampf? Warum nicht Auf-

⁶² Navid Kermani: Ansprachen aus Anlass der Verleihung (siehe Anm. 16), 70.

⁶³ Frieden auf Erden! Ein Gespräch mit Navid Kermani über die Macht der Feindesliebe und das Geheimnis Gottes, in: Publik-Forum vom 18.12.2015, 30–35, hier 35.

⁶⁴ Ebd.

⁶⁵ Zur Gebetsthematik vgl. Marco Hofheinz: Gewalt und Gewalten im Kontext von Barmen V. Eine friedensethische Annäherung an das «Just Policing», in: KZG 29, 2016, 149–170, hier 167–169; ders.: How to Intervene? The Vision of Just Peace and our Responsibility to Protect, in: Gerard C. den Hertog, Ad de

stand gegen die Ungerechtigkeit, Arbeit an einer besseren Welt, Engagement für Frieden und Gerechtigkeit? Auch viele Christen möchten oft lieber trommeln statt beten, «blechtrommeln» – *so wie* Oskar Matzerath in Günter Grass' Roman. Und weil es uns oft nicht gelingt, selber gegen das Unrecht in der Welt anzutrommeln, haben wir nicht selten das Bedürfnis, wie der Sonderling Oskar in der Szene in der Kirche, dem Jesuskind die Blechtrommel umzuhängen,⁶⁶ damit es «richtig», also meinungsverstärkend trommeln kann, um so den Aufstand zu proben.

Dagegen lässt sich einwenden: «Aber wer sagt eigentlich, dass Beten keine Form des Aufstandes ist? Ein hoher Stasioffizier aus Leipzig hat im Rückblick auf den Mauerfall gesagt: «Auf alles waren wir vorbereitet, nur nicht auf Kerzen und Gebete.» Beten gegen die Mächte der Welt – die Bedrängten sagen uns, dass sie auf solche Gebete warten. Und dass Gebet Arbeit ist, harte Arbeit sogar, das weiß jeder, der es ernsthaft versucht.»⁶⁷

Es ist bezeichnend, dass Jesus ausgerechnet im Blick auf seine renitentesten Gegner, nämlich die Dämonen, im Zusammenhang einer Dämonenaustreibung sagt: «Von dieser Art können Menschen nur durch das Gebet geheilt werden» (Mk 9,29). Vom Basler Theologen Karl Barth ist der treffliche Satz überliefert: «Die Hände zum Gebet falten, ist der Anfang der Auflehnung gegen die Unordnung der Welt.»⁶⁸ Ein anderer Basler Theologe und ehemaliger Rektor der Universität, nämlich Jan Milič Lochman, hat diesen Satz Barths als einen Satz mit zwei Brennpunkten, also als eine elliptische Konstellation, ausgelegt, von denen keiner missachtet werden dürfe. Wenn der zweite überhört werde, würde das Gebet zum Ersatz für die verantwortliche Tat; und wenn der erste überhört werde, würden die Taten aufgrund von Überforderung freudlos und gesetzlich, richte sich

Bruijne (Hg.): The Present «Just Peace / Just War»-Debate: Two Discussions or One? (Beihefte zur ÖR 121), Leipzig 2018, 94–113.

⁶⁶ Vgl. Günter Grass: Die Blechtrommel. Roman, Werkausgabe in zehn Bänden, Bd. 2, hg. von Volker Neuhaus, Darmstadt, Neuwied 1987, 425ff.

⁶⁷ Peter Bukowski: Beten gegen die Mächte der Welt, in: ders., Sylvia Bukowski: Etwas zum Mitnehmen. Reden von Gott in der Welt, Neukirchen-Vluyn 2008, 175–184, hier 175.

⁶⁸ Jan M. Lochman: Wahrheitssuche und Toleranz. Lebenserinnerung eines ökumenischen Grenzgängers, übers. von Rudolf Bohren, Zürich 2002, 288.

die letzte Hoffnung doch auf die Überwindung der Unordnung dieser Welt durch Gottes Treue. Es brauche beides: «Beten und Trommeln.»⁶⁹

Beides führt Kermani in der Frankfurter Paulskirche vor. Auch das Beten für den Frieden ist demnach eine unverzichtbare Friedenspraktik. Auch für «religiös Unmusikalische»⁷⁰? Kermani bemerkt dazu in der Paulskirche an sein Auditorium gewandt abschließend:

«Und wenn Sie nicht religiös sind, dann seien Sie doch mit Ihren Wünschen bei den Entführten und auch bei Pater Jacques, der mit sich hadert, weil nur er befreit worden ist. Was sind denn Gebete anderes als Wünsche, die an Gott gerichtet sind? Ich glaube an Wünsche und dass sie mit oder ohne Gott in unserer Welt wirken. Ohne Wünsche hätte die Menschheit keinen der Steine auf den anderen gelegt, die sie in Kriegen so leichtfertig zertrümmert.»⁷¹

⁶⁹ Jan M. Lochman: Beten und trommeln. Das Gebet in einer säkularisierten Zeit, in: Hans Dürr, Christoph Ramstein (Hg.): Basilea (FS Eduard Buess), Basel 1993, 233–251, hier 250. Siehe auch ders.: Unser Vater. Auslegung des Vaterunsers, Gütersloh 1988, 9–12.

⁷⁰ Vgl. zu dieser von Jürgen Habermas (Glaube und Wissen. Die Rede des diesjährigen Friedenspreisträgers des Börsenvereins des deutschen Buchhandels, in: FAZ Nr. 239, 15. Oktober 2001, 9; ders.: Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?, in: ders., Joseph Ratzinger (Hg.): Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion, Bonn 2005, 15–37, hier 35) im Anschluss an Max Weber popularisierte Metapher: Edgar Thaidigsmann: Religiös unmusikalisch. Aspekte einer hermeneutischen Problematik, in: ZThK 108, 2011, 490–509.

⁷¹ Navid Kermani: Ansprachen aus Anlass der Verleihung (siehe Anm. 16), 70f.

II. TEIL

BIBLISCHE UND KORANISCHE PERSPEKTIVEN

Schwert oder Frieden? Politische Theologien in der Bibel und ihre Rezeptionen

1. Ruft die Bibel zu Gewalt oder zu Frieden auf?

Es ist eine Illusion zu glauben, eine Welt ohne Religion wäre eine friedfertigeren Welt. Gewalt liegt der Religion voraus und Religion als Deutesystem reagiert auf Grunderfahrungen wie diejenige von Gewalt.¹ Und jede Religion, die einen ernstzunehmenden Welt- oder Lebensbezug hat, muss Gewalt in einer – wie auch immer näher zu bestimmenden Art – realistischen Weise thematisieren und kann sie nicht weginterpretieren oder überspielen.

Doch auch das Gegenteil ist wahr: Konfliktbewältigung und Friedensstiftung sind ebenso elementare menschliche Erfahrungen und Religion deutet und befördert auch diese Prozesse, wie etwa die prominente Verwendung des Slogans «Schwerter zu Pflugscharen» in den Friedensbewegungen der 1980er Jahre des letzten Jahrhunderts zeigt, oder die prononcierten Aufrufe zur Gewaltlosigkeit in Martin Luther Kings Predigten.

Was heißt dies für die Frage des Friedens- oder Gewaltpotenzials der christlichen Bibel? Ist die Bibel ein friedensstiftendes Buch oder schürt sie Konflikte?

Auf diese etwas naseweise Frage lässt sich am besten mit Thomas von Aquin antworten:

«Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur.»
(Summa Theologiae, 1a, q. 75, a. 5)

«Was immer rezipiert wird, wird nach der Art und Weise des Rezipienten rezipiert.»

¹ Vgl. die Diskussion in Rolf Schieder, Jan Assmann (Hg.): Die Gewalt des einen Gottes, die Monotheismus-Debatte zwischen Jan Assmann, Micha Brumlik, Rolf Schieder, Peter Sloterdijk u. a., Berlin 2014.

Diese formale Maxime lässt sich auch auf die Bibel und ihr friedensstiftendes und konfliktschürendes Potenzial anwenden. Ja, mit der Bibel lässt sich Frieden schaffen und ja, mit der Bibel lässt sich Gewalt ausüben. Die Bibel ist – textpragmatisch gesehen – ein schwacher Text, der auf seine Auslegerinnen und Ausleger angewiesen ist. Dass die Bibel vielfach missbraucht worden ist, um Gewalt, Ausgrenzung, Diskriminierung und anderes zu legitimieren, lässt sich anhand der Kreuzzüge, Hexenverfolgungen, der Inquisition, ja der Koppelschlösser der deutschen Uniformen im ersten Weltkrieg, die die Inschrift «Gott mit uns» trugen, leicht belegen, auch wenn die konkreten Texte der Bibel hier nur mittelbar eine Rolle spielen.

Der Umstand, dass das Christentum in Mitteleuropa heute eine weitgehend friedfertige Religion ist – in den USA trifft dies angesichts von militanten Abtreibungsgegnern und bestimmten gewaltbereiten Vertretern der *evangelical right* nur mit Einschränkungen zu² – ist allerdings kaum einer ihm eigenen, friedfertigen Bibelhermeneutik zu verdanken. Vielmehr ist es die einschneidende Erfahrung der unentschieden ausgegangenen Glaubenskriege des 17. Jahrhunderts gewesen, die den Europäern auf schmerzvolle Weise beigebracht haben, dass sich religiöse Wahrheitsansprüche nicht auf militärische Weise vereindeutigen lassen.

Oder mit anderen Worten gesagt: Dass man die Bibel in Europa heute nicht (mehr) als gewalttreibendes Dokument liest, versteht oder gar anwendet, ist die Folge eines spezifischen Umgangs mit ihr, der sich aufgrund von besonderen Erfahrungen ergeben hat – doch die Verwendung der Bibel könnte auch anders aussehen und sie sieht andernorts und sie sah in anderen Zeiten auch anders aus.

Rezeptionsgeschichtlich gesehen – über die Jahrhunderte hinweg – ist es also ein Faktum, dass man mit der Bibel zu Friedfertigkeit oder Gewalttätigkeit aufrufen kann. Doch das heißt nicht, dass dies die Bibel selbst auch tut.

Literaturwissenschaftlich gesehen ist die Frage, ob die Bibel zu Frieden oder Gewalt aufruft,³ stark zu relativieren, denn die Bibel ist von ihren

² Vgl. Robert B. Horwitz: *America's Right. Anti-Establishment Conservatism from Goldwater to the Tea Party*, Cambridge, Malden 2013.

³ Vgl. Johannes Schnocks: *Das Alte Testament und die Gewalt. Studien zu göttlicher und menschlicher Gewalt in alttestamentlichen Texten und ihren Rezeptionen* (WMANT 136), Neukirchen-Vluy 2014, 161–163.

Sprachformen her in der Regel nicht appellativisch oder gar imperativisch gestaltet, sondern eher narrativ oder deskriptiv. Wenn die Bibel Aufrufe enthält, dann erfolgen diese in aller Regel in der Welt des Textes, und bezieht sich nicht auf die Welt der Leserinnen oder Leser oder die Welt des Autors. Wenn es etwa in Ex 34,12f heißt:

«Hüte dich davor, mit den Bewohnern des Landes, in das du kommst, einen Bund zu schließen, damit sie nicht zu einem Fallstrick werden in deiner Mitte. Vielmehr sollt ihr ihre Altäre niederreißen, ihre Malsteine zerschlagen und ihre Ascheren umhauen»,

so spricht hier Gott zu Mose am Sinai und nicht die Bibel zu ihren Leserinnen und Lesern. Oder wenn in Mt 5,39 zu lesen steht:

«Ich aber sage euch: Leistet dem, der Böses tut, keinen Widerstand! Nein! Wenn dich einer auf die rechte Backe schlägt, dann halte ihm auch die andere hin»,

so spricht hier Jesus zu seinen Jüngern, und es ist nicht die Stimme des Autors, die sich unmittelbar an die Leserschaft richtet.

Das trotzdem recht weit verbreitete Verständnis, dass die Bibel ihre Leserinnen und Leser dazu aufruft, bestimmte Dinge zu tun oder zu lassen, ist also nicht in ihrem eigenen Sprachduktus begründet, sondern beruht auf einer aktiven Rezeption – härter gesagt: einer Uminterpretation. Die Logik dahinter ist: Die Bibel spricht zu mir, deshalb gilt auch alles, was Gott zu Moses sagt, was Jesaja zu den Jerusalemern sagt, was Jesus zu seinen Jüngern sagt, mir selbst.

Doch die Bibel als solche ruft zu nichts auf, nur ihre Auslegerinnen und Ausleger rufen zu bestimmten Aktionen auf, die sie in der Bibel wiederfinden.

Wer die Bibel in dieser Weise gegenwartsbezogen versteht, liest sie als ein prophetisches Buch, als ein Buch, durch das Gott zu mir spricht. Sie ist ein Buch, das nicht nur zu ihrer Zeit spricht, sondern zur Zeit ihrer Leserinnen und Leser. Ihre Botschaft ist nicht geschichtlich gebunden, sondern von übergeschichtlicher Natur.

Die durchgängige prophetische Qualität, die der Bibel zugeschrieben wird, ist, historisch gesehen, erst ein Phänomen des 1. und 2. nachchristlichen Jahrhunderts: Die Vorstellung, dass die Bibel inspiriert sei, findet

sich erst in Texten wie 4Esra 14 oder 2Tim 3,14.⁴ Natürlich hat diese Vorstellung eine Vorgeschichte, die bis in die Niederschrift der frühesten Prophetentexte hineinreicht: Es war die Überzeugung, dass Propheten nicht nur in die Zeit, in der sie selber lebten und wirkten, hineinsprachen, sondern auch in spätere Zeiten hineinsprechen konnten, die es überhaupt erst möglich machte, dass die Prophetensprüche für weitere Generationen überliefert wurden.

Von hierher scheint diese Vorstellung dann auch auf andere Teile der Bibel ausgegriffen zu haben, sodass man etwa auch das narrative, legislative oder liturgische Material als jeweils gegenwartsbezogen auffasste.

Das Aufkommen der historischen Bibelkritik im 17. und 18. Jahrhundert veränderte diese Situation – jedenfalls im Bereich der akademischen Hermeneutik – grundlegend. Es wurde deutlich, dass die Bibel ein historisch bedingter Text ist, der nicht nur zu einer bestimmten Zeit entstanden ist, sondern vor allem auch durch bestimmte zeitgebundene Vorstellungen geprägt ist, die nicht mit modernen Erkenntnissen übereinstimmen.

Im Blick etwa auf das Gespräch mit den Naturwissenschaften war dies ein entscheidender Fortschritt:⁵ Dadurch, dass die Bibel als zeitgebunden und nicht mehr universalgültig verstanden wurde, konnte die Naturwissenschaft freigegeben werden. Die biblische Kosmologie ist nicht unwissenschaftlich, sie ist nur nicht kongruent mit der modernen Wissenschaft. Sie ist 2500 Jahre alt und deshalb ein Beispiel historischer Wissenschaft, aber nicht allzeit gültiger Wissenschaft. Dasselbe gilt für die kulturgeschichtlichen, politischen und sozialen Vorstellungen der Bibel: Die Bibel ist zu einer Zeit entstanden, als es Sklaven gab, als Frauen und Ausländer nicht als gleichberechtigte Bürger galten, als die Todesstrafe noch gang und gäbe war, als Behinderte als minderwertig galten, als Krieg noch ein akzeptiertes Mittel in der Politik und Ökonomie war usw. Natürlich überschreitet die Bibel diese Positionen hier und dort, aber andernorts reproduziert sie diese auch fraglos.

Mit der Herausbildung des Bewusstseins historischer Bedingtheit biblischer Texte wurde so jedenfalls in der akademischen Theologie deutlich, dass die Aussagen der Bibel weltbildhaft und epochenspezifisch geprägt

⁴ Vgl. Lee Martin McDonald: *The Formation of the Biblical Canon*. Vol. 1: *The Old Testament, Its Authority and Canonicity*, London 2017, 341–371.

⁵ Vgl. Hans Schwarz: *400 Jahre Streit um die Wahrheit: Theologie und Naturwissenschaft*, Göttingen 2012.

sind und dass sie sich nicht in übergeschichtlich gültiger Weise an ihre jeweiligen Leserinnen und Leser richtet.

Eine einfache Bibelhermeneutik, die die interne Kommunikationsstruktur der Bibel mit dem an mich gerichteten Wort Gottes verwechselt, hat nicht nur das historische Bewusstsein und die Grammatik gegen sich, sondern auch die christliche Traditionsbildung selbst, die in nahezu all ihren Spielarten zwischen Schrift und Wort Gottes unterschieden hat und nach wie vor unterscheidet: Wer die Bibel aufschlägt, findet nicht einfach das Wort Gottes darin, sondern die Bibel kann in bestimmten Verwendungs- und Auslegungszusammenhängen allenfalls zum Wort Gottes werden. Deshalb wird im Christentum die Bibel nicht einfach verlesen, sondern gepredigt, ausgelegt und gelehrt.

Gleichwohl: Die akademische Relativierung der Bibel ist ein geistesgeschichtlicher Spätling. Sie hat auch bei weitem nicht alle Strömungen des gegenwärtigen Christentums erfasst.

De facto wird die Bibel nach wie vor in vielen Teilen der Welt unhistorisch und unkritisch als ewig gültiger Text gelesen und verstanden. Das gilt für die Hebräische Bibel, aber auch ihre Filiationen, die christliche Bibel oder auch den Koran.

Doch weshalb konnte sich die Bibel überhaupt als ein Rezeptionsgegenstand für die Themen Gewalt oder Frieden anbieten? Weshalb liefert sie Gedanken, die von ihren Rezipienten als Aufrufe zu Gewalt oder Frieden gestaltet werden konnten? Weshalb kann man sich auf sie berufen als politisches Manifesto, sei es nun in friedvoller oder gewalttätiger Absicht?

2. Die Bibel als politisch-theologisches Dokument

Dieser Umstand hängt mit einer bestimmten Eigenart der Bibel zusammen, und hier insbesondere des Alten Testaments, die sich so zusammenfassen lässt:

Die Bibel ist der erste prominente Text der Weltliteratur, der das Verhältnis von Gott und seinen Verehrern in politischen Begrifflichkeiten und Konzeptionen interpretiert. Und diese Konzeptionen sind ihrerseits

den Ideologien der damaligen imperialen Großmächte entlehnt.⁶ Die Bibel hat so angefangen, Religion gewissermaßen «politikförmig» zu denken.

Man stößt dabei auf den überraschenden Befund, dass sich für die historischen Begründungszusammenhänge der biblischen Religion in der Antike in gewisser Weise das Gegenteil dessen nahelegt, was Carl Schmitt für die Moderne meinte beobachten zu können, dass nämlich «alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre [...] säkularisierte theologische Begriffe» seien⁷: Ob Schmitts Überlegungen nun zutreffen oder nicht, muss hier nicht diskutiert werden. Im antiken Israel lassen sich jedenfalls deutliche Korrelationen zwischen prägnanten Begriffen der intellektuellen Ausgestaltungen seiner Religion und entsprechenden politischen Ideologien der jeweiligen Hegemonialmächte feststellen, sodass man hier deutlich von einer Theologisierung politischer Begriffe in der Bibel sprechen kann.⁸

Diese Erkenntnis ist in ihren Grundzügen keineswegs revolutionär, sondern ergibt sich gewissermaßen von selbst aufgrund des Umstandes, dass die Vorstellungen von Ordnungen und Strukturen der numinosen Sphäre in allen Kulturen der Menschheit in einer gewissen Korrelation zu den irdischen Gegebenheiten konzipiert worden sind. Das ist die *particula veri* der Religionskritik von Ludwig Feuerbach bis Sigmund Freud, die sich im Übrigen auch mit einem Grundelement im Denken Karl Barths trifft und nur schon insofern keineswegs im Geruch des theologisch Illegitimen steht: Religion ist, wie Barth sich ausdrückt, «Menschenwerk»⁹. Religionen sind selbstredend historisch gewachsene und kulturell determinierte Systeme und insofern kann es keine Überraschung sein, dass sie von

⁶ Vgl. David M. Carr: Einführung in die Bibel. Biblische Texte – imperiale Kontexte, Stuttgart 2012; vgl. auch Wolfgang Oswald: Staatslehre im alten Israel. Der politische Diskurs im Pentateuch und in den Geschichtsbüchern des Alten Testaments, Stuttgart 2009.

⁷ Carl Schmitt: Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität, Berlin 2004⁸, 43.

⁸ Vgl. Jan Assmann: Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa, München 2000; Konrad Schmid: Literaturgeschichte des Alten Testaments. Eine Einführung, Darmstadt 2014².

⁹ Karl Barth: Die Kirchliche Dogmatik. Die Lehre vom Wort Gottes – Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik I,2, Zürich 1993, 358.

den entsprechenden zeitgeschichtlichen politischen Gegebenheiten maßgeblich beeinflusst sind.¹⁰

3. Die imperiale Zeichnung Gottes

Im Blick auf die Anfänge der politischen Prägung der Bibel ist das erste Imperium der Weltgeschichte, das assyrische Weltreich, von entscheidender Bedeutung.

Mit dem Beginn der assyrischen Vorherrschaft im Vorderen Orient, die in der Mitte des 8. Jahrhunderts v. Chr. ihren ersten Höhepunkt erreichte und die sich bis zum Ende des 7. Jahrhunderts v. Chr. halten konnte, bevor sie den Neubabyloniern weichen musste, kamen Israel und Juda in den Einflussbereich einer imperialen Großmacht, die einen außerordentlich starken politischen, militärischen, aber mehr und mehr auch religiösen und kulturellen Druck ausübte. Die Assyrer dürften als eine der ersten Mächte gelten, die dezidiert die politische, wirtschaftliche und militärische Kontrolle über die damals bekannte alte Welt anstrebten.¹¹

In dieselbe Zeit, das 8. Jahrhundert v. Chr., fällt nach neueren Erkenntnissen die erste Ausbildung eines gewissen Grades von Staatlichkeit in Israel und Juda, sodass Israel und Juda in dieser Hinsicht von Anfang an unter assyrischem Einfluss gestanden haben.¹² Für das Nordreich Israel war es nach wenigen Jahrzehnten allerdings auch der militärische Druck aus Assur, der diesen erst jungen Staat 722 v. Chr. wieder untergehen liess und zur assyrischen Provinz machte.¹³ Das Südreich Juda konnte im

¹⁰ Vgl. zum Folgenden: Konrad Schmid: Anfänge politikförmiger Religion. Die Theologisierung politisch-imperialer Begriffe in der Religionsgeschichte des antiken Israel als Grundlage autoritärer und toleranter Strukturmomente monotheistischer Religionen, in: Antonius Liedhegener u. a. (Hg.): Religion – Wirtschaft – Politik. Forschungszugänge zu einem aktuellen transdisziplinären Feld, Zürich, Baden-Baden 2011, 161–177.

¹¹ Vgl. Heribert Münkler: Imperien. Die Logik der Weltherrschaft – vom Alten Rom bis zu den Vereinigten Staaten, Berlin 2005.

¹² Vgl. Angelika Berlejung: The Assyrians in the West. Assyrianization, Colonialism, Indifference, or Development Policy?, in: Martti Nissinen (Hg.): Congress Volume Helsinki 2010 (VT.S 148), Leiden 2012, 21–60.

¹³ Vgl. Bob Becking: The Fall of Samaria. An Historical and Archaeological Study (SHANE 2), Leiden u. a. 1992.

7. Jahrhundert v. Chr. als assyrischer Vasallenstaat überleben. Mit dem Niedergang der Assyrer am Ende des 7. Jahrhunderts v. Chr. bildeten sich dort allerdings dezidiert antiassyrische Konzeptionen aus, die die assyrische Reichsideologie rezipierten, aber in der Sache auf den Kopf stellten.¹⁴ Hier ist besonders das Buch Deuteronomium zu nennen,¹⁵ das als eine subversive Rezeption des neuassyrischen Vasallenvertragswesens verstanden werden kann: Gemäß dem Deuteronomium gebührt nicht dem assyrischen Großkönig absolute Loyalität, sondern dem Gott Israels. Die Verwandtschaft des Deuteronomiums mit diesen Vasallenverträgen lässt sich nur schon am Aufbau des Deuteronomiums ablesen: Es besteht aus einer historischen Einleitung, einem Gesetzeskorpus und wird beschlossen durch die Ankündigung von Segen und Fluch – je nachdem, ob die im Hauptteil genannten Stipulationen eingehalten werden oder nicht. Diese Struktur entspricht derjenigen der assyrischen Vasallenverträge: Unterwarf sich die assyrische Großmacht bestimmte Völker, so wurden sie zu Vasallen erklärt, die im Wesentlichen auf bedingungslose Loyalität gegenüber dem assyrischen Großkönig verpflichtet wurden. Loyale Vasallen trafen den Segen des Imperiums, illoyale Vasallen fielen der assyrischen Militärmaschinerie zum Opfer.

Und mit dem Thema der Loyalität ist auch bereits der entscheidende inhaltliche Gesichtspunkt genannt, der die biblische Übernahme dieses Konzepts bestimmt: Auch das Buch Deuteronomium fordert bedingungslose Loyalität, nicht aber dem assyrischen Großkönig, sondern dem eigenen Gott gegenüber. Am deutlichsten lässt sich dies im ersten Gebot des Dekalogs in Dtn 5,6 erkennen:

¹⁴ Diese heute breit abgestützte Erkenntnis geht im Grundzug zurück auf Moshe Weinfeld: *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, Oxford 1972. Siehe auch Eckart Otto: *Treueid und Gesetz. Die Ursprünge des Deuteronomiums im Horizont neuassyrischen Vertragsrechts*, in: *Zeitschrift für altorientalische und biblische Rechtsgeschichte* 2, 1996, 1–52; Bernard M. Levinson: *Deuteronomy and the Hermeneutics of Legal Innovation*, New York 1997. Kritisch Carly L. Crouch: *Israel and the Assyrians. Deuteronomy, the Succession Treaty of Esarhaddon, and the Nature of Subversion*, Atlanta 2014.

¹⁵ Vgl. im Überblick Karin Finsterbusch: *Deuteronomium. Eine Einführung*, Göttingen 2012.

«Ich bin Jhwh, dein Gott, der ich dich aus dem Land Ägypten, aus einem Sklavenhaus, herausgeführt habe. Du sollst keine anderen Götter neben mir haben.»

Doch auch das sogenannte *Schma Israel* («Höre Israel») in Dtn 6,4f ist hier zu nennen:

«Höre, Israel: Jhwh, unser Gott, ist ein Jhwh. Und du sollst Jhwh, deinen Gott, lieben, von ganzem Herzen, von ganzer Seele und mit deiner ganzen Kraft.»

Namentlich die Forderung, Gott zu «lieben» ist in der Welt des alten Orients politisch konnotiert: «Lieben» ist kein emotionaler, sondern ein politischer Terminus, der die treue Gefolgschaft bezeichnet. In den assyrischen Vasallenverträgen erscheint denn auch prominent jeweils die Aufforderung, den assyrischen Großkönig zu «lieben».¹⁶ Das Deuteronomium hält dagegen fest: Diese Form von «Liebe», von absoluter Loyalität, kommt nur Gott allein zu.

Aufgrund dieser Berührungen wird ein Doppelpes deutlich: Zum einen ist erkennbar, dass das Buch Deuteronomium mit seiner Theologie assyrisch inspiriert ist. Zum anderen aber ist festzustellen, dass diese Beeinflussung gleichzeitig mit einer fundamentalen Uminterpretation einhergeht: Das Vertragsverhältnis wird vom assyrischen Großkönig nun auf Gott selbst übertragen. Loyalität ist ihm, nicht mehr dem König gegenüber gefordert. Selbstverständlich spielen Gottheiten auch in den assyrischen Verträgen eine Rolle, dort aber immer als Garanten, nicht aber als Partner des Vertrages. Im Buch Deuteronomium ist dies anders: Das antike Israel hat das Vertragsverhältnis nun auf einen Vertrag zwischen Gott und seinem Volk umgedeutet.¹⁷

Das subversive Potenzial dieses Vorgangs liegt auf der Hand: Er ist zutiefst kritisch gegenüber dem assyrischen Imperium eingestellt. Entsprechend liegt die Annahme nahe, dass er historisch erst in einer Zeit möglich

¹⁶ Vgl. William L. Moran: The Ancient Near Eastern Background of the Love of God in Deuteronomy, in: Catholic Biblical Quarterly 25, 1963, 77–87, siehe auch Konrad Schmid: Von der Liebe zu Gott zur Liebe Gottes zu Israel. Die theologiegeschichtliche Genese der Erwählungsvorstellung, in: Manfred Oeming (Hg.): Ahavah: Die Liebe Gottes im Alten Testament (AG 55), Leipzig 2018, 93–105.

¹⁷ Vgl. oben Anm. 14.

geworden ist, als das assyrische Reich selbst bereits im Niedergang begriffen war – also in der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts v. Chr., bevor die Hauptstadt Ninive 612 v. Chr. fiel – und keine Kraft mehr hatte, solch dissidenten Strömungen in der Peripherie des Reiches mit militärischen Mitteln Einhalt zu gebieten.

Die theologische Bewertung der imperialen Interpretation Gottes, die das Buch Deuteronomium vornimmt, mag hier auf sich beruhen bleiben – dass sie zumindest ambivalente Züge trägt, dürfte offenkundig sein. Sie ist aber eine der elementarsten Wurzeln religiösen Eifers in der späteren Geschichte des Judentums, des Christentums und des Islam, die Anhänger dieser Religionen immer wieder dazu verleitet hat, in bedingungsloser Abhängigkeit von ihrem Gott Taten zu vollbringen, die einer kritischen Begutachtung wohl nicht immer standhalten.

Diese Traditionslinie des Deuteronomiums hat eine Gotteskonzeption entwickelt, die man als exklusiven Monotheismus bezeichnen kann: So wie der assyrische Großkönige keine anderen Autoritäten neben sich duldet, so kann es auch neben dem biblischen Gott keine anderen Götter geben.¹⁸

4. Theokratie als Weltordnung

Neben der subversiven Rezeption von Traditionsbeständen des assyrischen Imperiums in der Bibel lässt sich aber in Bezug auf andere Imperien auch das Gegenteil feststellen. Das ist besonders im Blick auf das Perserreich der Fall, das sich nach dem babylonischen Exil als Vormacht in der alten Welt etablieren konnte. Die Perser werden im gesamten Alten Testament erstaunlich positiv gesehen. So fällt etwa auf, dass es in dessen Textbestand kein einziges Völkerorakel gibt, das sich gegen die Perser richtet. Dieser

¹⁸ Vgl. Erich Zenger: Der Monotheismus Israels. Entstehung – Profil – Relevanz, in: Thomas Söding (Hg.): Ist der Glaube Feind der Freiheit? Die neue Debatte um den Monotheismus (QD 196), Freiburg i. Br. u. a. 2003, 9–52; Konrad Schmid: Differenzierungen und Konzeptualisierungen der Einheit Gottes in der Religions- und Literaturgeschichte Israels. Methodische, religionsgeschichtliche und exegetische Aspekte zur neueren Diskussion um den sogenannten «Monotheismus» im antiken Israel, in: Manfred Oeming, Konrad Schmid (Hg.): Der eine Gott und die Götter. Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel (AThANT 82), Zürich 2003, 11–38.

Umstand gründet darin, dass die Perser – anders als die Vorgängerreiche – eine vergleichsweise tolerante Politik gegenüber den von ihnen unterworfenen Völkern pflegten und ihnen in weitgehender Weise sprachliche, kultische, rechtliche und kulturelle Autonomie zubilligten – wohl eher aus schierer Notwendigkeit, die die Größe des Reiches mit sich brachte, als aus (prä-)humanistischen Überlegungen der Toleranz heraus.¹⁹

Diese persische Reichsideologie eines befriedeten Vielvölkerstaates unter Wahrung der jeweiligen kulturellen und religiösen Eigenarten, wie sie ihren Ausdruck etwa in der Behistun-Inschrift Dareios' I. fand,²⁰ die – wie Funde ihrer aramäischen Fassung in Elephantine belegen – auch als Schultext umlief, ist in verschiedenen Konzeptionen der perserzeitlichen Literatur des Alten Testaments positiv aufgegriffen und angeeignet worden, so etwa in der Priesterschrift – das ist eine der Quellschriften des Pentateuch²¹ – oder der Chronik.

Diese Schriften gehen davon aus, dass mit der Perserherrschaft nachgerade das heilvolle Ziel der Geschichte Jhwhs mit Israel und der Welt – zugespitzt gesagt, im Sinne einer «realized eschatology»²² – erreicht ist. Die Perserzeit ist – mit Fukuyama gesprochen – the «end of history». Natürlich bedarf dieses heilvolle Ziel an verschiedenen Stellen noch der Vervollständigung, doch grundsätzlich gilt die Heilswende als vollzogen. Diese Position ist im Grunde genommen nichts anderes als die jüdische Rezeption der offiziellen persischen Reichsideologie. In der Chronik kann man David und Salomo in ihrer Eigenschaft als Initiatoren und Erbauer des Tempels geradezu als die «urgeschichtlichen» Vorbilder für Kyros und Dareios lesen, die einerseits den Tempelbau ermöglichten (Kyros durch sein Edikt) und andererseits ausführen ließen (Dareios).

Innerhalb der zeitgenössischen priesterschriftlichen Literatur findet sich dieses perserzeitlich inspirierte Bild einer geordneten Welt in der sogenannten Völkertafel in Gen 10, die die Wiederbevölkerung der Welt

¹⁹ Vgl. Peter Frei, Klaus Koch: Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich (OBO 337), Fribourg, Göttingen 1996².

²⁰ Vgl. TUAT I, 419–450.

²¹ Vgl. Albert de Pury: P^s as the Absolute Beginning, in: Thomas Römer, Konrad Schmid (Hg.): Les dernières rédactions du Pentateuque, de l'Hexateuque et de l'Ennéateuque (BETHL 203), Leuven 2007, 99–128 = ders.: Die Patriarchen und die Priesterschrift (ATHANT 99), Zürich 2010, 13–42.

²² So eine Begriffsprägung von Charles H. Dodd: The Parables of the Kingdom, London 1935, 35, dort allerdings auf die Verkündigung Jesu bezogen.

nach der Sintflut (Gen 6–9) beschreibt. Sie verfügt über einen Refrain, der die sprachlich und kulturell diversifizierte Ordnung der Welt beschreibt:

«Das sind die Söhne Jafets in ihren Ländern, je nach ihrer Sprache, nach ihren Sippen, in ihren Völkerschaften. [...]»

«Das sind die Söhne Hams nach ihren Sippen, ihren Sprachen, in ihren Ländern, nach ihren Völkerschaften. [...]»

«Das sind die Söhne Sems nach ihren Sippen, ihren Sprachen, in ihren Ländern, nach ihren Völkerschaften.» (Gen 10,5.20.31)

In den konzeptionellen und historischen Rahmen dieser theokratischen Weltansicht gehören auch die auffälligen Bezeichnungen von Fremdherrschern als Verehrer, ja Auserwählte des biblischen Gottes. So wird etwa der babylonische Großkönig Nebukadnezar, der immerhin Jerusalem und seinen Tempel zerstörte, in Jer 25,9; 27,6; 43,10 als Gottes «Knecht» tituliert, der persische Großkönig Kyros kann in Jes 44,28 als «mein Messias» angesprochen werden.

Dies ist historisch betrachtet frühestens vor dem Hintergrund der Perserzeit verständlich, in der die Vorstellung entwickelt worden ist, dass Gott sich auch fremder Könige bedienen kann, um über die Welt zu herrschen. Dieses «theokratische» Konzept setzt die Loslösung der Religion des antiken Israel von einem am eigenen Staat und Königtum orientierten Denkrahmen sowie dessen universalisierende Ausweitung voraus, die erst von der Perserzeit an gegeben ist.

Die Erfahrung der Perserzeit bot also für prominente Texte in der Bibel den Anlass zur Aussage, dass Gott nun als Weltenherrscher den Kosmos befriedet hat. In der Folge hat dies auch zu Aussagen geführt, dass Gott im Wesentlichen für die Befriedigung der elementaren Lebensbedürfnisse der Menschen zuständig ist – ein klassischer theokratischer Text dieser Zeit ist zum Beispiel Ps 145,13–16:

«Dein Reich ist ein Reich für alle Zeiten, und deine Herrschaft währt von Generation zu Generation. Jhwh stützt alle, die fallen, und richtet alle Gebeugten auf. Aller Augen warten auf dich, und du gibst ihnen Speise zur rechten Zeit. Du tust deine Hand auf und sättigst alles, was lebt, mit Wohlgefallen.»

Natürlich war diese Position damals nicht unumstritten: Andere Autoren der Bibel waren überzeugt, dass das Heil noch nicht gegenwärtig sein

könne, wenn nicht die Davidsdynastie in Juda wiederhergestellt sei oder die Diaspora heimgekehrt sei. Sie findet sich vor allem in prophetischen und deuteronomistischen Texten der Bibel, sie erklärt sich aber vor allem als Reaktion auf den theokratischen Mainstream der damaligen Zeit.

Die theokratische Position der Perserzeit kennt ebenfalls eine ihr eigentümliche Gotteskonzeption, die des *inkluisiven* Monotheismus: Gott ist einer, aber Gott ist unter verschiedenen Gestalten verehrbar und mit unterschiedlichen Namen anrufbar. In der Bibel wurde der exklusive Monotheismus, den man aus dem Deuteronomium oder der Deuterocesaja-überlieferung kennt, nicht etwa ersetzt, sondern vielmehr ergänzt durch diese inklusive Vorstellung. Es ist durchaus bezeichnend für die Bibel, dass sie alte Positionen nicht aufgibt, sondern über einen Prozess der Aufschichtung diese beibehält, aber hermeneutisch differenziert und so transformiert.

5. Politische Theologie des Neuen Testaments

Wenden wir uns abschließend – sehr kurz – dem Neuen Testament zu.²³ Es ist zwischen 50 und 150 n. Chr. entstanden und damit ein Literaturdokument aus der römischen Kaiserzeit. Selbstverständlich sind seine Schriften in unterschiedlicher Weise durch diesen imperialen Kontext geprägt. Nur schon die Grundaussage der neutestamentlichen Schriften – Jesus ist der Christus – ist ein politischer Slogan, wenn man ihn vor diesem Hintergrund versteht: Nicht der römische Kaiser, sondern Jesus Christus ist der Gesalbte und Sohn Gottes, der die letzte Autorität auf Erden darstellt. Auch wenn die Ableitung des Christustitels aus dem römischen Kaiserkult, wie sie etwa Wilhelm Bousset klassisch begründet hatte,²⁴ heute so nicht mehr vertreten wird, so bleibt doch der inhaltliche Antagonismus zwischen Christusglaube und Kaiserkult offensichtlich. Es handelt

²³ Vgl. Gerd Theißen: Die politische Dimension des Wirkens Jesu, in: Wolfgang Stegemann u. a. (Hg.): Jesus in neuen Kontexten, Stuttgart 2002, 112–122; Eckart Reinmuth (Hg.): Politische Horizonte des Neuen Testaments. Darmstadt 2010; ders., Neues Testament und Politische Theorie. Interdisziplinäre Beiträge zur Zukunft des Politischen, Stuttgart 2011.

²⁴ Wilhelm Bousset: *Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus*, Göttingen 1913.

sich letztlich um eine Wiederauflage der kritischen Rezeption der assyrischen Reichsideologie im Deuteronomium, die – wenn man so will – als «spätdeuteronomistisch» bezeichnet werden kann.

Allerdings hat das Christentum nie zu einem so offenen Konfliktverhältnis mit der römischen Obrigkeit gefunden, wie das beim Judentum der Fall war, das nach den jüdischen Aufständen mit dem Verlust des Tempels und der Zerstörung Jerusalems durch die Römer 70 n. Chr. eine unfassbare Katastrophe erlitt. Diese Differenz zwischen Judentum und Christentum dürfte letztlich darin begründet sein, dass das Judentum mit der Tora auf eine grundlegende Autorität im legalen Sinn bezogen war, die ein schiedlich-friedliches Verhältnis mit den Römern, anders als dies unter den Persern der Fall war, nicht mehr zuließ.²⁵ Das Christentum kannte zwar mit Christus auch eine solche Autorität, doch war diese nicht schriftlich fixiert und vor allem war und ist sie mit unterschiedlichen politischen Systemen kompatibel,²⁶ oder mit dem johanneischen Jesus gesagt: «Mein Reich ist nicht von dieser Welt» (Joh 18,36).

Das hängt nicht zuletzt auch mit dem langzeitigen Einfluss perserzeitlicher theologischer, d. h. theokratischer Positionen auf breite Teile des Neuen Testaments zusammen.

Wenn es etwa im Unservater heißt: «Gib uns unser tägliches Brot heute!» und nicht «Befreie uns von den Römern!», so zeigt sich darin eine ähnliche Geistigkeit wie in Ps 145: Gott ist für die Gewährung elementarer Lebensbedingungen zuständig, nicht für Fragen der politischen Souveränität Israels.²⁷

Oder wenn Paulus in Röm 13 jede Obrigkeit als von Gott gegeben ansieht, so steht auch das in grundsätzlicher Konkordanz mit einer theokratischen Weltsicht: Eigentlicher Weltenherrscher ist Gott und er kann sich unterschiedlicher irdischer Herrscher als Werkzeuge bedienen, auch

²⁵ Vgl. Ernst Baltrusch: Die Juden und das römische Reich. Geschichte einer konfliktreichen Beziehung, Darmstadt 2002.

²⁶ Vgl. aber z. B. die gegen den römischen Triumphkult gerichtete, subversive Zeichnung Jesu im Markusevangelium. Siehe dazu: Markus Lau: Der gekreuzigte Triumphator. Eine motivkritische Studie zum Markusevangelium (NTOA), Fribourg, Göttingen 2018. Sie zeigt deutlich Strukturparallelen zur subversiven Rezeption assyrischer Ideologie im Deuteronomium.

²⁷ Vgl. Reinhard Gregor Kratz: Die Gnade des täglichen Brots. Späte Psalmen auf dem Weg zum Vaterunser, in: ZThK 89, 1992, 1–40.

wenn seine Wahl – wie bei den Römern – nicht ohne weiteres theologisch evident ist.²⁸

Natürlich kennt und bezeugt auch das Neue Testament andere, gegenläufige Positionen: Die berühmte Aussage aus Mt 10,34 zählt dazu: «Ich bin nicht gekommen, um Frieden zu bringen, sondern das Schwert!», oder etwa Mt 15,24, in politisch-partikularer Engführung auf Israel: «Ich bin nur zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel gesandt worden.»

Doch die theokratische Linie hat im Neuen Testament und auch in der Geschichte des Christentums weitgehend die Oberhand behalten – wobei Theokratie hier immer *politisch vermittelte* Theokratie bedeutet: Außer im Kirchenstaat hat das Christentum keine unmittelbare Priestertheokratie gekannt. Explizit christliche oder christlich geprägte Königreiche oder Staaten haben sich als Institutionen von Gottes Gnaden verstanden, aber nicht als Gottesstaaten.

Es liegt auf der Hand, dass das christliche Gottesbild die exklusiven und inklusiven Monotheismen der Hebräischen Bibel noch einmal grundlegend transformiert. Aus islamischer Sicht handelt es sich beim Resultat dieser Transformation gar nicht mehr um einen Monotheismus. Das Neue Testament kennt zwar noch keine Trinitätslehre, aber es zeigt schon den entschiedenen Willen, Gott nicht mehr unter Absehung von Jesus Christus, dem gekreuzigten Messias, zu thematisieren.²⁹ Gottes Macht ist ganz von der Ohnmacht des Gekreuzigten her gedacht und offenbar hat dieser Gedanke dem Christentum immerhin soweit eingeleuchtet, dass es sich über die Jahrhunderte und Jahrtausende hinweg zur stärksten Weltreligion entwickelt hat.

²⁸ Vgl. Stefan Krauter: Studien zu Röm 13,1–7. Paulus und der politische Diskurs der nderonischen Zeit (WUNT 243), Tübingen 2009, z. B. 240.

²⁹ Vgl. Jan Dochhorn: Zu den religionsgeschichtlichen Voraussetzungen trinitarischer Gottesvorstellungen im frühen Christentum und in der Religion Israels, in: Volker H. Dreccoll (Hg.): Trinität (TdT 2), Tübingen 2011, 11–79; Volker H. Dreccoll: Entwicklungen und Positionen in der Geschichte des Christentums, in: ders. (Hg.): Trinität (TdT 2), Tübingen 2011, 81–162; Larry W. Hurtado: Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity, Grand Rapids 2003.

6. Schwert oder Frieden?

Blicken wir zurück: Die Bibel ruft weder zu Gewalt noch zu Frieden auf, denn sie ist nicht im literarischen Genre eines an ihre Leserinnen und Leser gerichteten Imperativs gehalten.

Doch ihre Texte sind zutiefst politisch geprägt,³⁰ da sie sich mit den altorientalischen Imperialismen ihrer Entstehungszeit kritisch, aber auch zustimmend auseinandergesetzt haben. Diese Auseinandersetzung hat dazu geführt, Gott politikförmig zu denken, als absolute Autorität, der unbedingte Loyalität gebührt, aber auch als Versorger seiner Welt, der seine Geschöpfe ernährt und am Leben erhält.

Auch die vom Neuen Testament entwickelte Christologie hat elementare politische Dimensionen, sie denkt den Schöpfer der Welt mit dem gescheiterten Messias zusammen und verdreht die Logik von Macht einerseits und Ohnmacht andererseits, Gewalt ausüben einerseits und Gewalt erleiden andererseits.

Las man die Bibel als prophetisches Dokument, so boten natürlich diese unterschiedlichen Positionen verschiedentlich Handhabe zu politischem Handeln – im gewaltbefördernden, aber auch im friedensstiftenden Sinn.

Historisch und kritisch gelesen kann die Bibel heute nicht mehr unbezweifelbar als handlungsbestimmende Autorität gelten. Sie entstammt einer fernen Zeit und bestimmte Dinge wissen wir besser als ihre Autoren, etwa, dass sich die Erde um die Sonne dreht oder dass die Diskriminierung bestimmter Menschen aufgrund von Herkunft, Rasse, oder Geschlecht nicht hinnehmbar ist.

Soll man die Bibel deshalb nicht mehr lesen? Natürlich nicht. Gerade unter bewusstem Einschluss ihrer positiven und problematischen Wirkungen kann sie einen geistigen Orientierungsraum entwerfen, der nicht eo ipso normativ ist, aber wichtige Problemdifferenzierungen politischer Theologien aufzeigt.³¹

Zentral scheint mir die Aufklärung darüber zu sein, dass die Bibel insgesamt nicht über einen Appellcharakter verfügt, sondern einen Denkraum entwirft, der ein Verstehensangebot für ihre Leserinnen und Leser

³⁰ Vgl. oben Anm. 6.

³¹ Vgl. Johannes Fischer: Die Bedeutung der Bibel für die Theologische Ethik, in: ZEE 55, 2011, 262–273.

darstellt. Im Rahmen christlicher Theologie – und zwar katholischer wie protestantischer Theologie – würde ich dies als das *evangelische* Grundmoment einer Bibelhermeneutik bezeichnen: Die Bibel tut ihren Leserinnen und Lesern keine Gewalt an, sondern sie ist darauf angewiesen, dass diese zu ihrem eigenen Urteil kommen. Ein solches Verständnis ist nicht Ausdruck postmoderner Beliebigkeit, sondern stimmt einerseits mit den – ökumenisch verstandenen – «evangelischen» Grundüberzeugungen des Christentums überein und ist andererseits sprachtheoretisch, ethisch, historisch und sachlich gefordert.

Nimet Seker

Gewalt- und Friedensverse im Koran. Eine kontextuelle und chronologische Lektüre am Beispiel von Sure at-Tawba

«Der Koran spricht nicht von sich aus; die Menschen sind es, die ihn zum Sprechen bringen.»

‘Alī b. Abī Ṭalīb

1. Einleitung

Der Koran ist nach muslimischem Glauben die direkte Rede Gottes, die an den Propheten Muhammad vermittelt und von diesem zwischen den Jahren 610 und 632 n. Chr. innerhalb und im Umkreis der Städte Mekka und Medina auf der arabischen Halbinsel verkündet wurde. Auch wenn der heute vorliegende kanonische Text weiterhin als die unverfälschte Rede Gottes (*kalām Allāh*) gilt, gehen muslimische Exegetinnen und Exegeten in ihrer Auslegung von dem Wissen aus, dass der vorliegende Text die Niederschrift einer mündlichen Verkündigung ist, die in konkreten Situationen des Offenbarungsgeschehens an eine bestimmte Hörschaft gerichtet worden ist. Die Exegese orientiert sich folglich zunächst am schriftlichen Text (*muṣḥaf*, gebundene Blätter), der die Worte Gottes wiedergibt, nicht aber den Kontext ihrer Kommunikation. Aus diesem Kontextverlust durch die Niederschrift ergibt sich nicht nur die Deutungsoffenheit des Koran, sondern grundsätzlich die Notwendigkeit seiner exegetischen Erläuterung.

Die zeitgenössische Exegese des Koran lässt sich oftmals von einer synchronen Lektüre des Texts leiten. Dabei werden Verse des Koran, die thematisch zusammenzugehören scheinen, ohne ihren Bezug auf die historische Offenbarungssituation, als eine Einheit gelesen. Dieses Lektürevorgehen wird oftmals mit der Frage nach der überzeitlichen thematisch-holistischen Botschaft des Koran verknüpft. Bei diesem Ansatz wird die ursprünglich mündliche Kommunikationssituation des Koran – der sich im Verkündigungsmodus auf bestimmte sich verändernde Situationen

und Ereignisse und auf konkrete Adressaten in diesen Ereignissen bezog – wenig berücksichtigt. Verse, die in ganz unterschiedlichen Situationen im Offenbarungskontext herabgesandt wurden, werden zusammen betrachtet. Mit diesem Lektüreverfahren wird angestrebt, überzeitliche Anweisungen zum rechten Handeln aus dem Korantext abzuleiten.

Bei der historischen Kontextualisierung wird hingegen davon ausgegangen, dass der Koran ohne eine Berücksichtigung der geschichtssituativen Einbettung seiner Kommunikation nicht korrekt verstanden werden kann. Aus diesem Grunde wird hierbei versucht, die ursprüngliche Kommunikationssituation von Texteinheiten zu rekonstruieren und sie in den Verlauf der Ereignisse um die Offenbarung und Verkündigung des Koran im Leben des Propheten Muhammad einzuordnen. Dafür wird die Literatur über das Leben des Propheten Muhammad nach einer kritischen Lektüre einbezogen und die Frage gestellt, wer die Erstadressaten der untersuchten Textpassage sind. Des Weiteren wird die Frage nach der Chronologie der Offenbarungen des Koran gestellt, da eine thematische, stilistische und inhaltliche Entwicklung des Koran im Laufe seiner Genese und Offenbarung angenommen wird.¹

¹ In einigen zeitgenössischen exegetischen Beiträgen wird die historische Kontextualisierung von Versen und Suren des Koran, die Genese des schriftlichen Korantexts, die Chronologie des Textwachstums sowie die kritische Lektüre der Überlieferungen zum Leben Muhammads zunehmend ins Zentrum der methodologischen Diskussionen gerückt. All diese Methoden dienen dazu, die Bedeutungen des Koran aus seinem Entstehungskontext heraus zu verstehen. Siehe etwa Naşr Hāmid Abū Zayd: *Mafhūm an-naşş. Dirāsa fī ‘ulūm al-Qur’ān*, Beirut 2011⁸, 24–26; Ömer Özsoy, *Das Unbehagen der Koranexegese*, in: *Frankfurter Zeitschrift für islamisch-theologische Studien* 1, 2014, 40–42; Ömer Özsoy: *Die Geschichtlichkeit der koranischen Rede und das Problem der ursprünglichen Bedeutung von geschichtlicher Rede*, in: Felix Körner (Hg.): *Alter Text, neuer Kontext. Koranhermeneutik in der Türkei heute*, Freiburg i. Br. 2006, 78–89; Mustafa Öztürk: *Geschichtlichkeit und Übergeschichtlichkeit im koranischen Kontext*, in: *Frankfurter Zeitschrift für islamisch-theologische Studien* 3, 2016, 37–64. Zur Begründung einer historischen Kontextualisierung in der Exegese siehe Nimet Seker: *Geschichtlichkeit in der Koranexegese. Die Kontextgebundenheit der Bedeutungen des Koran*, in: Abbas Poya (Hg.): *Koranexegese als ‹Mix and Match›. Zur Diversität aktueller Diskurse in der tafsīr-Wissenschaft*, Bielefeld 2017, 131–162.

In diesem Beitrag soll der Versuch unternommen werden, Koranverse mit Bezug zu Gewalt, Krieg und Frieden mithilfe des hermeneutischen Ansatzes der historischen Kontextualisierung zu lesen. Insgesamt liegen im Koran 287 Verse vor, die Anweisungen zum Kampf beinhalten, bei Friedensversen beläuft sich die Zahl auf mindestens 173. Bei einer synchronen Lektüre dieser Verse scheinen sich einige Aussagen zunächst zu widersprechen. Damit stellt sich aus ethisch-rechtlicher Perspektive die Frage, was bei einem angenommenen Widerspruch gelten soll. Vor allem lässt sich mit einem synchronen Lektüreverfahren die Frage, welche dieser Normen heute für Muslime noch gültig sein sollen, schwierig beantworten. Um die Besonderheit und Andersheit der Ergebnisse einer historisch-kontextualisierenden Lektüre verständlicher darzustellen, wird zunächst der thematisch-holistische Ansatz rezipiert. Der zweite Ansatz zur historischen Kontextualisierung wird in diesem Beitrag von mir an einem Textbeispiel aus der Sure at-Tawba/9² entwickelt.

2. Der thematisch-holistische Ansatz

Die thematisch-holistische Lektüre des Koran hinsichtlich der beschriebenen Fragestellung soll hier am Beispiel des Werks *Understanding the Qur'an* des englischen Koranwissenschaftlers Muhammed Abdel Haleem³ diskutiert werden. Zunächst sollen sein Vorgehen und seine wichtigsten hermeneutischen Annahmen bei der Lektüre des Koran erläutert und im Anschluss seine Ausführungen zum Thema «Krieg und Frieden im Koran» zusammengefasst werden.

2.1. Methodische Erläuterungen

Abdel Haleem erläutert im Kapitel *War and Peace in the Qur'an*, dass der Koran und die textuellen Überlieferungen über das ethische Vorbild des

² Alle Verse aus dem Koran werden aus der Übersetzung von Hartmut Bobzin wiedergegeben. Hartmut Bobzin: *Der Koran*, München 2010.

³ Muhammad Abdel Haleem ist Professor für Islamische Studien an der School of Oriental and African Studies der University of London. Seine Koranübersetzung erschien 2010. Zugleich ist er der Herausgeber des *Journal of Qur'anic Studies*, dessen Artikel in englischer und arabischer Sprache erscheinen.

Propheten Muhammad die primären normativen Quellen für die islamische Glaubens- und Lebenspraxis von Muslimen seien. Aus diesem Grunde greift er gelegentlich zur Untermauerung der koranischen Aussagen auf Belege aus der Hadithliteratur zurück, insbesondere bei der exegetischen Erläuterung von Koranpassagen, bei denen der Wortlaut alleine nicht zum Verstehen ausreicht und somit einer weiteren Kontextualisierung bedarf.

Diese beiden normativen Quellen würden ergänzt vom Gelehrtenkonsens (*iğmā'*) und schließlich vom Analogieschluss (*qiyās*) von bestehenden Prinzipien auf neue Rechtsfälle. Alle Meinungen und Auslegungen der normativen Texte seien als – wenn auch legitime und anerkannte – Einzelmeinungen von Gelehrten zu werten und für den Glauben und das Handeln von gläubigen Muslimen nicht bindend. Damit könnten die subjektiven Meinungen und Exegesen von einzelnen Gelehrten innerhalb der von Muslimen entwickelten Methodologie der Rechtsfindung niemals als absolute Wahrheiten verstanden werden.⁴ Dieser von Abdel Haleem in groben Zügen beschriebene Ansatz wird fast ausnahmslos von allen Strömungen des Islam geteilt. Er reflektiert jedoch an dieser Stelle vor allem das Erkenntnisinteresse Abdels Haleems an der Thematik. Dieses Interesse ist *ethisch-rechtlicher* Natur und ist somit geprägt von der Suche nach Antworten auf die Frage, welche überzeitlich gültigen normativen Aussagen aus dem Koran und den Hadithen zum muslimischen Verhalten in Kriegs-, Gewalt- und Friedenssituationen abzuleiten sind.⁵

Abdel Haleem berücksichtigt für seine synchrone Lektüre die innertextuelle Rahmung von Koranversen und ihren extratextuellen Bezug zum Entstehungskontext des Koran. Die Betrachtung des innertextuellen

⁴ Muhammad Abdel Haleem: *Understanding the Qur'an. Themes and Style*, London, New York 2001, 61.

⁵ Eine ausschließlich koranexegetische Perspektive hingegen würde sich auf die Frage konzentrieren, welche Bedeutung die Verse des Koran haben. Beim exegetischen Ansatz wird versucht, die Bedeutungen von Koranversen aus ihrem historischen Verkündigungskontext heraus zu eruieren und zu beschreiben. In der Koranexegese wird somit mit *deskriptiven* Methoden gearbeitet; die Suche nach *normativen* Antworten, die handlungsweisend für gläubige Muslime sind, findet dagegen in der islamischen Ethik und im islamischen Recht (*fiqh*) statt. Aus diesem Grunde wird bei der Klassifikation der klassischen islam-theologischen Disziplin die Koranexegese (*at-tafsīr*) gelegentlich als eine Hilfsdisziplin für die Rechtsfindung eingeordnet.

Bezugs dient ihm zur Argumentation gegen verkürzende und missbräuchliche Interpretationen von Versen mit Bezug zu Kriegs- oder Kampfsituationen. Allerdings sind seine extratextuellen Bezüge zu historischen Ereignissen selten und insgesamt vage. Die Entwicklung des Konflikts zwischen Muhammad und den polytheistischen Mekkanern wird nicht im Detail referiert und die konkreten Ereignisse werden nicht mit Zeit und Ort benannt, obwohl dazu Überlieferungen in der frühislamischen Literatur tradiert sind.

2.2. Krieg und Frieden im Koran

Abdel Haleems *ethisch-rechtliches* Erkenntnisinteresse widerspiegelt sich in den Subthemen, nach denen er seinen Text gliedert. Hierbei bietet er eine generelle Zusammenfassung der Themen, die in Bezug auf Gewalt und Frieden im Koran zur Sprache kommen. An den Anfang stellt er den Regelfall («normal relations»):

«The Islamic relationship between individuals and nations is one of peace. War is a contingency that becomes necessary at certain times and under certain conditions. Muslims learn from the Qur'an that God's objective in creating the human race in different communities was that they should relate to each other peacefully (Sure 49:13).»⁶

Demzufolge gilt im Normalfall der Frieden zwischen Individuen und verschiedenen Völkern, wobei hier mit dem Begriff «nations» auch Glaubensgemeinschaften gemeint sind. Krieg und Gewalt dürfen nach islamischem Recht nur unter bestimmten Bedingungen stattfinden. Zur Untermauerung dieser Aussage zitiert Abdel Haleem weitere Koranverse, die jedoch aus unterschiedlichen Offenbarungskontexten stammen, und sich daher ursprünglich auf spezifische Situationen in Verkündigungskontexten beziehen. Diese Kontexte werden jedoch hier zugunsten von generalisierenden Aussagen nicht berücksichtigt.

Im weiteren Verlauf reflektiert Abdel Haleem einige Verse, die er unter den Überschriften «justification and conditions of war», «righteous intention», «*ġihād* as an obligation», «cessation of hostilities», «treaties», «prisoners of war», «resumption of peaceful relations» und «humanitarian intervention» zusammenfasst.

⁶ Muhammad Abdel Haleem: Understanding the Qur'an (siehe Anm. 4), 62.

Mit Versen zum Kampf Davids gegen Goliath (al-Baqara/2:251) argumentiert der Autor, der Kampf diene der Überwindung von zerstörerischem Übel.⁷ Weder im Koran noch in den Hadithen werde eine Bekämpfung von Menschen aufgrund ihres Glaubens angeordnet, noch seien Glaubenskriege im Islam legitimierbar. Dies leite sich aus Versen ab wie «Es gibt keinen Zwang im Glauben»⁸ (al-Baqara/2:256) und «Hätte Gott gewollt, so hätte er euch [Juden, Christen, Muslime und andere Eingottgläubige] zu einer Gemeinschaft gemacht» (al-Mā'ida/5:48). Alle Schlachten im Leben Muhammads seien Verteidigungskriege oder Präventivschläge⁹ gegen drohende Angriffe gewesen. Der Koran habe den Muslimen trotz andauernder Folter und Verfolgung in der mekkanischen Periode keine Erlaubnis zum Kampf gegeben. Dieser sei erst in der Umbruchphase während und nach der Migration der verfolgten Mekkaner nach Medina (622 n. Chr.) zugelassen worden (al-Ḥağğ/22:39–40, siehe 3.2).

Zur Bezeichnung von Kämpfen verwende der Koran den Begriff *qitāl* in Abgrenzung zum Begriff *ğihād*. Es gebe, anders als oftmals angenommen, keinen «heiligen Krieg» im Islam. Der *ğihād* sei vielmehr eine Anstrengung auf dem Weg Gottes, die verschiedene Formen annehmen könne. Er diene der Verteidigung von Glaubensfreiheit (al-Ḥağğ/22:39–40), der Verteidigung schwacher Menschen vor Gewalt und Unterdrückung (an-Nisā'/4:75) und der Selbstverteidigung (al-Baqara/2:190). Zudem müsse der *ğihād* stets dem islamischen Gebot der Gerechtigkeit folgen. Es gebe keinen Vers, der die Gläubigen zum Kampf zwingt.¹⁰ Sobald die Feindseligkeiten und Gewalttaten der gegnerischen Seite aussetzten, müsse auch die muslimische Seite die Kampfhandlungen unterlassen.¹¹ Bezüglich der Beendigung von kriegerischen Handlungen

⁷ Diese Auslegung Abdel Haleems bezieht sich auf den Versteil «Hätte Gott die Menschen nicht zurückgehalten, die einen durch die anderen, die Erde wäre ganz gewiss verdorben». A. a. O., 63.

⁸ Aus Platzgründen wird in diesem Beitrag auf die Wiedergabe des arabischen Wortlauts der Koranverse verzichtet.

⁹ Hier meint Abdel Haleem vermutlich die Feldzüge gegen Ḥaybar (7 n. H./628 n. Chr.) sowie gegen die Byzantiner in Mu'ta (8 n. H./629 n. Chr.) und in Tabūk (8 n. H./630 n. Chr.).

¹⁰ A. a. O., 65.

¹¹ Al-Baqara/2:193: «Hören sie aber auf, hört auch das Kampfgeschehen auf», al-Anfāl/8:39: «Und wenn sie aufhören [dann lasst von ihnen ab].»

durch Friedensvereinbarungen verweist Abdel Haleem auf die zahlreichen Friedensverträge, die Muhammad mit seinen Gegnern schloss, und nennt eine Reihe von Koranversen, welche die Gläubigen zur Einhaltung ihrer Bündnisse ermahnen (al-Mā'ida/5:1, an-Nahl/16:91–92). Die Frage des Umgangs mit Kriegsgefangenen, die in der Spätantike in der Regel versklavt wurden, werde in al-Anfāl/8:70–71 und Muḥammad/47:4 geregelt. Demnach sollen Kriegsgefangene freigelassen oder gegen Lösegeld freigekauft werden.¹²

2.3. «Tötet sie, wo immer ihr sie antrefft» (al-Baqara/2:191) und «Tötet die Beigeseller» (at-Tawba/9:5)

Der Autor legt besonderen Wert auf die Beseitigung von missverständlichen Auslegungen zweier Koranverse, die häufig von Islamkritikern zitiert werden. Er kommentiert, dass beide Verse dekontextualisiert und missinterpretiert worden seien.¹³ Beim ersten Vers (al-Baqara/2:190) erkläre der Wortlaut bereits selbst, dass nicht willkürliche Ziele angegriffen, sondern bestehende Angriffe abgewehrt werden sollen, und Zivilisten – Frauen, ältere Menschen, Kinder und Menschen im Gottesdienst – nicht angegriffen werden dürften. Die Kampfzonen und -ziele würden immer wieder durch göttliche Ermahnungen mit Worten wie «Doch begeht dabei keine Übertretungen! Siehe, Gott liebt die nicht, die Übertretungen begehen» (2:190) klar definiert. In der häufig zitierten Stelle «Tötet sie, wo immer ihr sie antrefft» (2:191) beziehe sich das «sie» eindeutig auf die im Vers zuvor angesprochene Gruppe von Kämpfern, welche die Muslime angriffen. Den Wortlaut «wo immer ihr sie antrefft» erläutert Abdel Haleem durch eine historische Kontextualisierung: Die Muslime unter den Hörern um den Propheten hätten befürchtet, das göttliche Recht zu brechen, wenn sie Vergeltung übten für die Angriffe ihrer Feinde in der Schutzzone Mekkas, in dem das Kämpfen verboten war. Der Passus «wo immer ihr sie antrefft» hob somit das Verbot, in den heiligen Stätten zu kämpfen, vorübergehend auf. Abdel Haleem resümiert, dass aus dem innertextuellen Kontext der Passage al-Baqara/2:190–195¹⁴ der Bezug auf

¹² Muhammad Abdel Haleem, *Understanding the Qur'an* (siehe Anm. 4), 69.

¹³ A. a. O., 65.

¹⁴ Al-Baqara/2:190–195: «(190) Kämpft auf dem Wege Gottes gegen die, die euch bekämpfen! Doch begeht dabei keine Übertretungen! Siehe, Gott liebt

eine konkrete Situation klar hervorgeht. Durch die Umrahmung dieses Passus mit Bestimmungen zum Zeitpunkt und Ablauf der Pilgerfahrt in den heiligen Stätten seien diese Verse als Bestimmung zur Reaktion der Muslime auf Bestrebungen der Mekkaner einzuordnen, die Muslime von der Pilgerfahrt in der heiligen Schutzzone Mekkas auszuschließen. Eine ähnliche Rahmung zur Verbannung der Muslime aus der Pilgerfahrt lasse sich auch bei den Gewaltversen in Sure al-Ḥaǧǧ/22:25–41 finden.¹⁵

Zum sogenannten «Schwertvers» (at-Tawba/9:5) kommentiert der Autor, dass die Erlaubnis, die sogenannten Beigeseller zu töten, wo auch immer sie sich befinden, sich wieder auf einen spezifischen Zeitpunkt im Leben Muhammads beziehe. Die Verfolgung der Muslime durch die polytheistischen Mekkaner und ihre konstanten Brüche von Friedensvereinbarungen hatten einen Höhepunkt erreicht, als die Mekkaner die Muslime entweder vollständig vertreiben, töten oder zur Rückkehr zu ihrem alten polytheistischen Glauben zwingen wollten. Dies entnimmt Abdel Haleem wieder aus dem innertextuellen Kontext des Verses, wo in den Versen at-Tawba/9:1–15 die Vergehen dieser Gruppe gegen die junge muslimische Gemeinde aufgezählt werden, mit Ausnahme der Gruppe von Polytheisten, welche die Vereinbarungen nicht brachen.¹⁶ So heißt es

die nicht, die Übertretungen begehen. (191) Tötet sie, wann immer ihr sie antrifft, und vertreibt sie, von wo sie euch vertrieben haben! Denn die Versuchung ist schlimmer als das Töten. Kämpft jedoch nicht gegen sie bei der heiligen Anbetungsstätte, bis sie auch dort gegen euch kämpfen; und wenn sie gegen euch kämpfen, dann tötet sie! Genauso ist der Lohn der Ungläubigen. (192) Hören Sie hingegen auf [...]. Siehe, Gott ist bereit zu vergeben, barmherzig. (193) Kämpft gegen sie, bis keine Versuchung mehr besteht und die Verehrung Gott gilt! Hören Sie aber auf, hört auch das Kampfgeschehen auf, außer gegen die Frevler. (194) Der heilige Monat für den heiligen Monat! Auch für Geheiligtetes gilt die Wiedervergeltung. Wer euch also angreift, den greift auf gleiche Weise an, wie er auch angegriffen hat. Fürchtet Gott! Und wisst: Gott ist mit den Gottesfürchtigen! (195) Spendet für den Weg Gottes! Stürzt euch nicht mit eigenen Händen ins Verderben! Tut Gutes! Siehe, Gott liebt die, die Gutes tun.»

¹⁵ Muhammad Abdel Haleem: *Understanding the Qur'an* (siehe Anm. 4), 66f.

¹⁶ At-Tawba/9:3–4: «[...] Verkündige denen, die ungläubig sind, schmerzhaftes Strafe! Mit Ausnahme der Beigeseller, mit denen ihr einen Bund geschlossen habt, die euch gegenüber daran nichts geschmälert und niemanden gegen euch unterstützt haben. Erfüllt also ihnen gegenüber ihren Bund bis zu ihrer Frist. Siehe, Gott liebt die Gottesfürchtigen».

dort etwa: «Sie achten einem Gläubigen gegenüber weder Vertrag noch Schutzverhältnis. Sie sind es, die Übertretungen begehen» (9:10) und «Doch wenn sie, nachdem sie einen Bund geschlossen haben, ihre Eide brechen und eure Religion angreifen, dann bekämpft die Anführer des Unglaubens!» (9:12).¹⁷

Zusammenfassend lässt sich über Abdel Haleems thematisch-holistische Lektüre des Koran sagen, dass er dazu neigt, Verse zum Frieden und Gewaltverzicht als überzeitlich gültige Aussagen zu verstehen und gewalt- und kriegsbezogene Verse als spezifische Bestimmungen zu lesen, die an konkrete Adressaten im Offenbarungskontext gerichtet sind.

3. Eine historisch-chronologische Einordnung von Sure at-Tawba/9

Im Folgenden soll eine an der Chronologie der Offenbarungseinheiten und an der islamischen Geschichtsschreibung orientierte Lektüre der medinensischen Sure at-Tawba unternommen werden. Für die Rekonstruktion der Chronologie des Korantexts¹⁸ lege ich die Arbeit von Mahdī Bāzargān¹⁹ zugrunde. Bāzargāns Arbeit auf Grundlage von mathematischen Berechnungen und statistischen Auswertungen richtet sich nach den bestehenden Rekonstruktionsversuchen und ihren gemeinsamen Ergebnissen (siehe 3.3). Für die Darstellung der Ereignisse im Leben Muhammads und der während der Verkündigung sich um ihn herum bildenden Gemeinde orientiere ich mich an der Geschichtsschreibung von Muḥammad Ibn Ishāq (gest. 151 n. H./768 n. Chr.) in der Bearbeitung und Überlieferung von ‘Abd al-Malik Ibn Hišām (gest. 218 n. H./833 n. Chr.). Dieses Material wird nur soweit berücksichtigt wie sich darin

¹⁷ Muhammad Abdel Haleem: *Understanding the Qur’an* (siehe Anm. 4), 67f.

¹⁸ Zur Begründung einer chronologischen Lektüre siehe Angelika Neuwirth: *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang*, Berlin 2013, 48–50.

¹⁹ Bāzargān (gest. 1995 in Zürich) war ein iranischer liberal-demokratischer Denker und Politiker, der von April bis November 1979 übergangsweise Premierminister der iranischen Regierung war. Er verfasste unter anderen das Werk *Und Jesus ist sein Prophet. Der Koran und die Christen*, hg. von Navid Kermani, München 2006.

Korrelationen zum Korantext finden lassen. Diese Vorgehensweise erwächst aus meiner hermeneutischen Prämisse, wonach der Koran die Ereignisse in der frühislamischen Gemeinschaft nicht nur widerspiegelt, sondern Kenntnisse von ihnen für das richtige Verstehen der Offenbarungen voraussetzt. Der an vielen Stellen ohne exegetisches Wissen unklare Wortlaut der Sure at-Tawba deutet auf den starken Orts- und Zeitbezug ihrer Verse und damit auf die kontextuell-situative Einbettung der Sure im Kommunikationsprozess der Offenbarung hin.

Zugleich verstehe ich die Ergebnisse meiner Lektüre nicht als definitive Aussagen über die Bedeutungen des Koran, sondern als Versuch einer Annäherung an die vom göttlichen Urheber intendierten Bedeutungen.

3.1. Friedensverse: Aufruf zu Gewaltverzicht unter Verfolgung in Mekka

Die Entstehung des Islam und die Genese des Koran sind, angesichts des Mangels an zugänglichen historischen und archäologischen Quellen und Materialien, ohne Kenntnisse der Lebensumstände des Propheten Muhammad und seiner Gefolgschaft in Mekka und Medina schwer nachvollziehbar. Der islamischen Geschichtsschreibung zufolge begann Muhammad in Mekka mit den Verkündigungen der ersten Offenbarungen, die ihm der Erzengel Gabriel als Übermittler der göttlichen Botschaft brachte. Zunächst trat Muhammad noch nicht öffentlich als Prophet auf und verrichtete beispielsweise das rituelle Gebet mit den ersten Muslimen heimlich außerhalb der Stadt. Auch enthielten die mekkanischen Offenbarungen noch keinen öffentlichen Aufruf, dem Propheten zu folgen. Mit zunehmender Gefolgschaft und Bekanntwerden seines Wirkens trat Muhammad drei Jahre nach dem Empfang der ersten Offenbarung öffentlich als Prophet auf und verkündete die göttliche Botschaft, die hier noch von Themen wie die Einheit Gottes (*tawḥīd*), die Schilderung von eschatologischen Szenen und die Warnung vor dem Jüngsten Gericht handelte.²⁰ Mit den zunehmenden Konversionen zum Islam nahmen in Mekka auch die Feindseligkeiten gegen die neue Glaubensgemeinschaft

²⁰ ‘Abd al-Malik Ibn Hišām al-Ḥimyarī: *as-Sīra an-nabawiyya li-Bn Hišām*, hg. von Mušṭafā as-Saqqā, Ibrāhīm al-Ibyārī und ‘Abd al-Ḥāfiẓ Šalabī, Bd. 1, Kairo 1375², 262–269.

zu, angeführt von angesehenen Mitgliedern der mekkanischen Stadtelite.²¹ Diese Anführer ließen teilweise ihre eigenen Clanmitglieder foltern, andere verschonten ihre eigenen muslimischen Familienangehörigen, ließen jedoch die schwächeren Mitglieder der mekkanischen Gesellschaft, die Muhammad folgten, schwere Qualen erleiden.²² So wird berichtet, dass Abū Ġahl von den Banū Maḥzūm seine eigenen Clanmitglieder Yāsir b. ‘Āmir und seine Frau Sumayya bint Ḥabbāṭ misshandelte, damit sie wieder zu ihrem alten Glauben zurückkehrten. Der Überlieferung zufolge soll Abū Ġahl selbst Sumayya schließlich mit dem Speer getötet haben.²³ Der Handel und auch die Heirat mit Muslimen wurden verboten.²⁴ Der Prophet selbst wurde beleidigt, bespuckt, mit Müll und Tierabfällen beworfen, verlacht und beim Gebet an der Kaaba getreten und gesteinigt. Unter dieser Verfolgung kehrten einige Muslime zu ihrem alten polytheistischen Glauben zurück, eine andere Gruppe wanderte nach Abessinien aus.²⁵ Die Situation verschärfte sich mit dem Tode Ḥadiġas, der ersten Ehefrau des Propheten, und seines Onkels Abū Ṭalib (619 n. Chr.), unter dessen Stammesführerschaft Muhammad stets Schutz genossen hatte. An Abū Ṭalibs Stelle trat nun der feindlich gesonnene Abū Lahab. Die mekkanische Elite fasste in dieser Situation der Schutzlosigkeit Muhammads den Entschluss, ihn zu ermorden. Dies war der Anlass für Muhammad und seine Gefolgschaft, Mekka endgültig zu verlassen.

Anders als in den medinensischen Offenbarungen enthalten die Koranverse, die in der mekkanischen Phase herabgesandt wurden, jedoch keine Erlaubnis zum Kampf und gewaltsamen Widerstand. Vielmehr sind sie geprägt von der Ermahnung, geduldig und friedlich auszuhalten. Chronologisch betrachtet nimmt mit zunehmender Unterdrückung und

²¹ Dazu gehörten beispielsweise al-Walīd b. Muġīra, sein Sohn Ḥālid b. al-Walīd (gest. 21 n. H./642 n. Chr.), der später den Islam annahm, ‘Amr b. Hišām (gest. 2 n. H./624 n. Chr.), bekannt als Abū Ġahl, und Muhammads Erzfeinde Ṣaḥr b. Ḥarb (gest. zwischen 30–34 n. H./652–656 n. Chr.), bekannt als Abū Sufyān, und Abū Lahab (gest. 2 n. H./624 n. Chr.), der ein Onkel väterlicherseits war.

²² A. a. O., 317–321.

²³ Siehe a. a. O., 319 f.; Muḥammad Ibn Manī‘ Ibn Sa’d az-Zuhrī: Kitāb at-ṭabaqāt al-kabīr, hg. von ‘Alī Muḥammad ‘Umar, Bd. 10, Kairo 2001, 251.

²⁴ Ibn Hišām: Sīra, Bd. 1, 350–352.

²⁵ A. a. O., 321–330.

Folter der Aufruf an die Muslime, auf Gewalt zu verzichten, sogar zu.²⁶ In Bezug auf den Umgang mit Andersgläubigen unter besonderer Berücksichtigung von Gewalt- und Friedensversen kann ein vierphasiges Modell der Offenbarungschronologie rekonstruiert werden. Demnach ist die erste Phase von «Respekt und Güte» sowie «Nachsicht und Vergebung» geprägt. In der zweiten Phase des «friedlichen Miteinanders» stehen die Themen «Glaubensfreiheit», «Distanzierung von Götzendienern» und die «Koexistenz und Nichteinmischung» im Mittelpunkt. Im dritten Stadium – «Standhaftigkeit und Aufschub» – werden die Muslime zu Geduld ermahnt: «Insgesamt 32 Verse rufen die Muslime dazu auf, ihre Gegner noch gewähren zu lassen und die vorübergehende Zwangslage geduldig zu ertragen»,²⁷ wie in den folgenden Beispielen, in denen der Prophet adressiert wird:

«So siehe es ihnen nach, und sprich: ‹Friede!›.» (az-Zuḥruf/43:89)

«Sei standhaft gegenüber dem, was sie sagen, und lobpreise deinen Herrn vor dem Aufgang der Sonne und vor ihrem Untergang.» (Qāf/50:39)

«Wir [Gott] wissen ganz genau, was sie sagen. Du bist kein Gewaltherrscher über sie [...]» (Qāf/50:45)

«Vertreibe das Böse mit dem, was besser ist.» (al-Mu'minūn/23:96)

«Die gute und die schlechte Tat sind nicht einander gleichzusetzen. Entgegne mit etwas Besserem!» (Fuṣṣilat/41:34)

«Rufe auf zum Weg deines Herrn mit Weisheit und mit schöner Predigt, und streite mit ihnen auf gute Weise!» (an-Naḥl/16:125)

Erst in der letzten Phase wird die Erlaubnis zur «angemessenen Gegenwehr» erteilt, damit sich die Muslime «gegen ihre Peiniger zur Wehr setzen».²⁸ Diese letzte Phase fällt in die medinensische Zeit, in der die

²⁶ Omar Hamdan: Zur Gewaltdebatte in der klassischen und modernen Koranexegese, in: Ina Wunn, Beate Schneider (Hg.): *Gewaltpotenzial der Religionen*, Stuttgart 2015, 57–74, hier 73.

²⁷ A. a. O., 73.

²⁸ A. a. O., 73.

Rolle des Propheten wie auch die der muslimischen Gemeinschaft sich grundlegend wandelten und zahlreiche Konflikte auftraten (siehe 3.2).²⁹

3.2. Friedensvereinbarung und Chronologie der Konflikte in Medina

Vor der Migration nach Medina hatte Muhammad mit den medinensischen Stämmen der Banū Ḥazrağ und Banū Aws Kontakt aufgenommen. Auf diese Weise war die Huldigung Muhammads (*bay'a*) durch zwei medinensische Delegationen in den Jahren 621–622 n. Chr. in 'Aqaba außerhalb von Mekka zustande gekommen.³⁰ Die polytheistischen Stämme der Ḥazrağ und Aws hatten in den Jahrzehnten zuvor einen langen bewaffneten Konflikt gegeneinander ausgetragen. Einige von ihnen waren in der Hoffnung, dass Muhammad zwischen ihnen vermittele, an ihn herantreten.³¹ Die Huldigung beinhaltete nicht nur, dass Muhammads neue Anhängerschaft ihm in allem folgen wird, sondern auch die Zusage, für sein Leben einzustehen. Mit der Huldigung hatte sich Muhammad zugleich in ein Schutzverhältnis mit den Banū Ḥazrağ begeben, wodurch seine Stammesbindung in Mekka aufgehoben wurde. Nach diesem Ereignis begannen einige Muslime mit der Auswanderung aus Mekka, während

²⁹ In der klassischen Exegese wird zudem überliefert, dass auch in der medinensischen Phase nicht durchgehend der Befehl zum Kampf galt, sondern auch hier göttliche Anweisungen zum Gewaltverzicht offenbart wurden. So sollen sich die Verse an-Naḥl/16:126–128 auf die Rachegeleüste der Prophetengefährten nach der Schlacht von Uḥud bezogen haben. Es wird überliefert, dass sie den Anblick der verstümmelten Leiche ihrer gefallenen Glaubensgeschwister nicht ertragen konnten und die Mekkaner dafür bestrafen wollten. Die Verse ermahnen sie dazu, nicht nach Rache zu sinnen, sondern Vergebung und Geduld zu üben: «Wenn ihr straft, dann straft genauso wie man euch bestrafte. Doch fürwahr, wenn ihr geduldig seid – dann ist das wahrhaft besser für die Geduldigen. Sei geduldig! Doch deine [Muhammads] Geduld – sie liegt bei Gott allein. Sei nicht traurig über sie [die mekkanischen Gegner], und sei auch nicht bedrückt ob dessen, was sie sich an Ränkespiel ausdenken! Siehe, Gott ist mit denen, die Gott fürchten, und denen, die rechtschaffen handeln» (an-Naḥl/16:126–128), siehe Abū Ġa'far Muḥammad b. Ġarīr aṭ-Ṭabarī: Ġāmi' al-bayān 'an ta'wīl āy al-Qur'an. Tafsīr aṭ-Ṭabarī, hg. von 'Abd Allāh b. 'Abd al-Muḥsin at-Turkī, Bd. 14, Kairo 1422, 402–404.

³⁰ Ibn Hišām: Sīra, Bd. 1, 431–434, 438–451.

³¹ Jonathan Brown: Muhammad. A Very Short Introduction, Oxford, New York 2011, 25.

Muhammad unter Lebensgefahr dort noch verweilte. Als die letzten Verbündeten in Mekka verstarben, brach Muhammad mit seinem Gefährten Abū Bakr heimlich nach Medina auf. Schon vor seiner Auswanderung hatte er während der zweiten Huldigung von 'Aqaba bereits Offenbarungen erhalten, welche die Bestimmungen zum Gewaltverzicht unter der Verfolgung in Mekka aufhoben und nun erstmals zum Kampf gegen die Peiniger aufriefen.

«Denen, die [in Mekka] bekämpft wurden, wurde es [der Kampf] erlaubt, weil man ihnen Unrecht tat – siehe, Gott hat die Macht, ihnen beizustehen –, die ohne Recht aus ihren Wohnstätten vertrieben wurden, nur weil sie sprachen: ‚Unser Herr ist der *eine* Gott. Und hätte Gott nicht die Menschen, die einen durch die anderen, zurückgehalten, zerstört worden wären dann Klausen, Kirchen, Bethäuser und Anbetungsstätten, in denen man des Namens Gottes oft gedenkt (al-Ḥaḡḡ/22:39–40).»³²

Kurz nach dem Eintreffen in Medina vereinbarte der Prophet einen ausführlichen Vertrag zwischen allen medinensischen Stämmen und den Immigranten (*muḥāḡirūn*) aus Mekka. Unter anderem wurde geregelt, dass im Fall des Konflikts zwischen zwei Parteien Muhammad, «der Gesandte Gottes», als Vermittler konsultiert werden muss.³³ Durch den Vertrag von Medina veränderte sich Muhammads Rolle: Nun war er nicht nur der Verkünder einer göttlichen Botschaft mit einer wachsenden Anhängerschaft, sondern auch die politische und juristische Autorität in Medina. Medina war, anders als Mekka, eine Stadt, in der Schriftbesitzer aus der abrahamischen Tradition lebten. Vor allem jüdisches Leben soll das Stadtleben dominiert haben, sodass selbst für die polytheistischen Einwohner teilweise das jüdische Recht gegolten habe und ihre Kinder Bildung in jüdischen Schulen erhielten.³⁴

Trotz dieser Vereinbarung brachen alte und neue Konflikte in der veränderten medinensischen Stadtgesellschaft hervor. Die Konflikte unter den verfeindeten Stämmen waren noch nicht beigelegt, und es herrschte

³² Ibn Hišām: *Sira*, Bd. 1, 467. «Und hätte Gott nicht die Menschen, die einen durch die anderen, zurückgehalten, zerstört worden wären dann Klausen, Kirchen, Bethäuser und Anbetungsstätten, in denen man des Namens Gottes oft gedenkt» bedeutet, dass die Zerstörung von Gotteshäusern verhindert wurde, weil Gott die Muslime in Mekka zuvor zum Gewaltverzicht aufgerufen hatte.

³³ A. a. O., 501–504.

³⁴ Jonathan Brown: Muhammad (siehe Anm. 31), 25.

Unmut zwischen den Medinensern und den muslimischen Immigranten. Während die Juden dazu aufgerufen wurden, den Islam anzunehmen (Āl ‘Imrān/3:64–74), sollen einzelne Personen aus der jüdischen Gemeinschaft – so berichtet es die islamische Literatur – den Propheten beleidigt und theologisch herausgefordert haben.³⁵

Auch der Konflikt mit den mekkanischen Qurayṣ hielt weiter an und führte zu einer Reihe von bewaffneten Auseinandersetzungen und Kriegen. Bei der großen Schlacht am Brunnen von Badr entlang der Karawanenroute (2 n. H./624 n. Chr.) besiegten die Muslime die Mekkaner, obwohl letztere in der Überzahl waren. Die Überlieferung berichtet, dass eine große Anzahl von Erzfeinden Muhammads in Badr getötet wurde.³⁶ Ein Jahr später zogen die Mekkaner bewaffnet gen Medina, um sich für die in Badr gefallenen Männer aus der mekkanischen Elite zu rächen. Der Kampf am Berg Uḥud (3 n. H./625 n. Chr.) nördlich von Medina stand jedoch unter anderen Vorzeichen. Schnell verbreitete sich das Gerücht, dass Muhammad, der im Kampf verletzt wurde, getötet worden sei. Zudem wurde Muhammads Onkel Ḥamza im Auftrag von Hind bint ‘Utba vom Stamm der Qurayṣ in der Schlacht getötet. Hinds Vater ‘Utba bin Rabī‘a war in Badr von ‘Alī b. Abī Ṭālib und Ḥamza erschlagen worden. Der Überlieferung zufolge soll sie Ḥamzas Leiche mit eigenen Händen zerstückelt und seine Leber gekaut haben. Auch die Leichen von gefallenen Prophetengefährten soll sie zerstückelt haben.³⁷ Die Muslime gerieten in Panik und wurden in der Schlacht von Uḥud besiegt.

Vor und nach diesen beiden Schlachten entflammten Konflikte mit den Juden in Medina. Es wird berichtet, dass die Juden zunehmend Unruhe stifteten, Muslime erschlugen und sich nicht an die Vereinbarungen im Vertrag von Medina hielten, nachdem ein Muslim von einem jüdischen Stamm ermordet worden war.³⁸ Als Konsequenz ließ Muhammad zuerst den jüdischen Stamm der Banū Qaynuqā‘ und dann die Banū n-Naḍīr aus Medina vertreiben. Teile von den letzteren verbündeten sich nun in 5 n. H./627 n. Chr. mit den Mekkanern, um Medina einzunehmen. Dies gelang ihnen jedoch nicht, da die Medinenser einen

³⁵ A. a. O., 30.

³⁶ Ibn Hišām: Sīra, Bd. 1, 708–716.

³⁷ A. a. O., Bd. 2, 91.

³⁸ Jonathan Brown: Muhammad (siehe Anm. 31), 36

Graben (*ḥandaq*) um die Stadt zogen, und die Mekkaner nach wochenlanger Belagerung ermüdet aufgaben. Während der Belagerung brachen auch die jüdischen Banū Qurayza den Vertrag von Medina und schlugen sich auf die Seite der Mekkaner. Daraufhin ließ Muhammad die Entscheidung über die Bestrafung der Qurayza von Sa'd b. Mu'ād, einem Anführer des ehemals mit den Qurayza verbündeten Stammes der Aws, fällen. Dieser befahl, dass die Männer getötet und die Frauen und Kinder versklavt werden sollen.³⁹

Vom Erfolg des «Grabenkriegs» ermutigt, brach der Prophet im Jahr 6 n. H./628 n. Chr. mit einer Anhängerschaft im heiligen Monat Dū l-Qa'da auf eine Pilgerfahrt nach Mekka auf, wohl wissend, dass die Mekkaner nicht gewillt waren, den Muslimen den Eintritt in die heilige Stätte zu gewähren. Da keine Partei mehr kämpfen wollte, wurde im Vertrag von Ḥudaybiyya ein zehnjähriger Frieden beschlossen. Als die Mekkaner nach einiger Zeit die Friedensvereinbarungen brachen, nahmen die Muslime schließlich Mekka ein (siehe 3.4). Nachdem das Bündnis der Qurayš und ihrer Alliierten nach der Eroberung Mekkas an Kraft verlor, begann der Erfolg der muslimischen Eroberungen in den arabischen Gebieten.

Die Offenbarungen der medinensischen Periode in Bezug auf Gewalt und Frieden müssen stets mit Blick auf die Dynamiken dieser verschiedenen Konflikte gelesen werden:

«Zwei grundsätzliche Konflikte kennzeichnen Mohammeds Wirken in Medina: die Opposition der Juden innerhalb der Stadt und die kriegerische Auseinandersetzung mit den Polytheisten Mekkas. [...] Christen, die im Hedschas weitaus weniger zahlreich waren als die Juden, kamen erst während der letzten Lebensjahre Mohammeds mit den Muslimen in Konflikt, als diese in nordarabische und südsyrische Städte (Mu'ta, Tabūk, Dūmat al-Ġandal) einzogen, doch kam es dort schnell zu vertraglichen Regelungen. Dasselbe gilt von den nomadisch und halbnomadisch lebenden Stämmen im Hedschas [...]. Eine besondere Gruppe waren schließlich die sogenannten «Heuchler» (*munāfiqūn*) in Medina, meist jüdische Konvertiten, die den Islam innerlich ablehnten. Ihre genaue Rolle innerhalb der medinensischen Gesellschaft und ihr Einfluss auf den Gang der Ereignisse ist aus den Quellen nur schwer zu rekonstruieren.»⁴⁰

³⁹ Ibn Hišām: *Sīra*, Bd. 2, 240f.

⁴⁰ Marco Schöller: *Mohammed*, Frankfurt 2008, 46.

3.3. Chronologie und Datierung der Suren

Die Berücksichtigung der Surenchronologie gehört in der zeitgenössischen historisch-kritischen sowie in der historisch-kontextualisierenden Koranforschung zu den wichtigsten Methoden.⁴¹ Mithilfe der Chronologie wird versucht, das Textwachstum des vorliegenden Korankorpus zu rekonstruieren, um präzisere Aussagen über die Geschichte des Korantexts selbst wie auch über die Geschichte der um Muhammad wachsenden Gemeinde vornehmen zu können. Ein weiterer Zweck dieser Rekonstruktion ist die Datierung von textuellen Einheiten bzw. Offenbarungseinheiten. Für die folgenden Ausführungen werden die mathematischen sowie statistischen Berechnungen von Mahdī Bāzargān zum Textwachstum des Koran zugrunde gelegt. Bāzargān nimmt – gemäß des klassischen Offenbarungsverständnisses muslimischer Gelehrter und der Idee von der Genese des Texts in der zeitgenössischen islamwissenschaftlichen Forschung⁴² – an, dass das vorliegende Textkorpus nicht die Reihenfolge der Offenbarung von textuellen Einheiten reflektiert. Nicht ganze Suren wurden demnach nacheinander offenbart,⁴³ sondern zunächst in der Regel separate Texteinheiten,⁴⁴ die zu einer Sure als literarische Einheit zusammengefügt wurden. Bāzargāns mathematische Methode erlaubt ihm aber nicht nur den Verlauf des Textwachstums zu rekonstruieren, sondern auch Aussagen über die Datierung von Offenbarungseinheiten zu tätigen. Damit kann er aufzeigen, ob eine Sure als Ganzes entstanden ist, und wenn nicht, wann die verschiedenen Einheiten einer Sure entstanden sind.

⁴¹ Hadiye Ünsal, Mustafa Öztürk: *Kur'an Tarihi*, Ankara 2015, 249–322; Marianna Klar: *Text-Critical Approaches to Sura Structure: Combining Synchronicity with Diachronicity in Sūrat al-Baqara. Part One*, in: *Journal of Qur'anic Studies* 19, 1/2017, 1–40; Marianna Klar: *Text-Critical Approaches to Sura Structure: Combining Synchronicity with Diachronicity in Sūrat al-Baqara. Part Two*, in: *Journal of Qur'anic Studies* 19, 2/2017, 64–107.

⁴² Angelika Neuwirth: *Der Koran als Text der Spätantike* (siehe Anm. 18), 24–34.

⁴³ Dies wird beispielsweise noch von Theodor Nöldeke in seiner Rekonstruktion der Chronologie des Korantexts angenommen.

⁴⁴ Seine Unterteilung der Suren in einzelne textuelle Einheiten folgt den Kriterien thematische Kohärenz, Reimschema, historische Information und schließlich durchschnittliche Verslänge, Mahdī Bāzargān: *Sayr-i taḥawwul-i Qur'ān*. 2 Bde., Bd. 1, Teheran 1355, 35–71; Marianna Klar: *Text-Critical Approaches to Sura Structure. Part Two* (siehe Anm. 41), 65f.

Durch weitere statistische Berechnungen zeigt er, dass in der mekkanischen Periode Verse zum Kampf in Vergleich zur medinensischen Periode sehr gering waren. Mit der Auswanderung nach Medina änderte sich die Rolle Muhammads und damit die Dynamiken innerhalb der muslimischen Gemeinde; insbesondere aber die Konfliktfähigkeit und die Konflikte nahmen sprunghaft zu. Im dritten Jahr nach der Auswanderung erreicht die statistische Berechnung der Verse zum *ġihād* ihren Höhepunkt. In diese Phase der Offenbarung fallen Texteinheiten aus sechs verschiedenen langen Suren.⁴⁵ Dies steht in Kongruenz mit der islamischen Geschichtsschreibung, wonach den Muslimen nach der Auswanderung die Erlaubnis zum Kampf gegen ihre mekkanischen Peiniger gegeben wurde. Das dritte Jahr nach der Auswanderung war vor allem geprägt durch die kriegerischen Auseinandersetzungen während der Schlacht von Uḥud (Šawwāl 3 n. H./März 625 n. Chr.), der zweiten großen Schlacht zwischen den medinensischen Muslimen und den polytheistischen Mekkanern. Wenn die Thematisierung von Kampfhandlungen in Koranversen als Spiegel historischer Ereignisse verstanden wird, dann muss der Höhepunkt der Konflikte zwischen Muslimen und Nichtmuslimen in diesen Zeitraum datiert werden.

3.4. Gewalt und Frieden in Sure at-Tawba/9:1–37

Die folgende Diskussion konzentriert sich auf den ersten Teil der Sure at-Tawba/9 («Die Buße»). Laut Bāzargān wurde die Sure in drei Etappen offenbart. Zuerst erfolgte im vierten Jahr nach der Auswanderung die Offenbarung der Verse 38–71, die das Verhalten der sogenannten «Heuchler» (*munāfiqūn*)⁴⁶ kommentieren. Bei der zweiten Offenbarungseinheit

⁴⁵ Darunter Ausschnitte aus den Suren Āl ‘Imrān/3, al-Ḥaġġ/22, al-Ḥaṣr/59 und schließlich at-Tawba/9, Bāzargān: Sayr, Bd. 2, 26, 119–124.

⁴⁶ Der koranische Ausdruck *munāfiq* bezeichnet eine Person, die sich äußerlich zum Glauben bekennt, aber innerlich dem Unglauben (*kufr*) anhängt (al-Baqara/2:8). Nahe daran bewegt sich die zweite Bedeutungsdimension des Ausdrucks, wonach *munāfiq* eine Person ist, die aufgrund von verschiedenen Charaktereigenschaften wie Willensschwäche oder einem verworrenen Geist zwischen Glaube und Unglaube schwankt (an-Nisā’/4:137, 4:143, at-Tawba/9:44–55). Diese «Heuchler» (*munāfiqūn*) gelten dem Ungläubigen näherstehend als dem Gläubigen.

handelt es sich um die Verse 72–130, die im siebten Jahr nach der Auswanderung herabgesandt wurden. Die letzten Offenbarungen, welche der Sure 9 zugeordnet werden, sind die Verse 1–37, die im achten Jahr nach der Auswanderung Muhammad mitgeteilt wurden. Dieses Beispiel verdeutlicht sehr gut, dass die ersten Verse in einer Sure chronologisch gesehen nicht die ersten Offenbarungen gewesen sein müssen.

Nach den Berechnungen Bāzargāns fällt die zeitliche Einordnung der Offenbarungen von at-Tawba/9:1–37 in das letzte Viertel des Jahres 8 nach der Auswanderung. Gemäß der islamischen Geschichtsschreibung ist davon auszugehen, dass dies in die Zeit der Eroberung Mekkas im Monat Ramaḍān (Januar 630 n. Chr.) fällt. Damit wären die in den Versen getätigten göttlichen Aussagen als Reaktion, Kommentar und Bestimmungen von ethisch-rechtlichen Normen in Bezug auf die Ereignisse um die Eroberung Mekkas durch die Muslime zu verstehen.⁴⁷

Der Surenabschnitt 1–37 bezieht sich damit auf die konkrete Konfliktsituation während der Eroberung Mekkas, in der sich die medinensischen

⁴⁷ Oftmals wird in der Literatur die Offenbarung der gesamten Sure at-Tawba auf die Zeit *nach* der Eroberung Mekkas und damit auf die Zeit des Militärszugs der Muslime nach Tabūk datiert, wo sie gegen ein Bündnis der byzantinischen Armee mit arabischen Stämmen in den Kampf traten. Aḥmad b. ‘Umar al-Qurṭubī: al-Ġāmi‘ li-aḥkām al-Qur’ān. Tafsīr al-Qurṭubī, hg. von ‘Abd Allāh b. ‘Abd al-Muḥsin at-Turkī, Bd. 10, Beirut 1427, 93; Abū Bakr Muḥammad b. ‘Abd Allāh Ibn al-‘Arabī: Aḥkām al-Qur’ān, hg. von Muḥammad ‘Abd al-Qādir ‘Aṭā, Bd. 2, Beirut 1424/2003, 444. Diese Datierung scheint jedoch nicht zuzutreffen, da die Unterteilung der Offenbarungseinheiten nach Bāzargān auch thematische Unterschiede aufweisen. Die zuletzt offenbarte Einheit der Sure (Verse 1–38) nimmt Bezug auf den Bruch von Friedensvereinbarungen der gegnerischen Seite, die als polytheistisch beschrieben wird. Ein derartiges Bündnis bestand nicht zwischen Muhammad und den Byzantinern, als er mit seiner Armee nach Tabūk an der nordarabischen Grenzregion aufbrach. Vielmehr muss dies als der Bruch der mekkanischen Polytheisten mit dem Friedensvertrag von Ḥudaybiyya, den sie mit Muhammad geschlossen hatten, verstanden werden. Dass diese Verse sich auf Kämpfe in einem mekkanischen Kontext beziehen, geht auch aus den textuellen Bezügen auf die Kampfhandlungen in der Schutzzone (*ḥarām*) an der Kaaba hervor. Der Zug nach Tabūk fand nach islamischer Geschichtsschreibung im neunten Jahr nach der Auswanderung (630 n. Chr.) statt. Es lässt sich in Bāzargāns Datierungen keine Zuordnung von Textteilen der Sure at-Tawba zu diesem Zeitabschnitt finden.

Muslime mit den mekkanischen Polytheisten in Kampfhandlungen befanden. Die Passage enthält wichtige Aussagen dazu, wie sich die Muslime in dieser Situation verhalten sollen, wen sie bekämpfen und wen sie verschonen sollen. Sie beinhaltet auch Hinweise auf den im Hintergrund schwebenden Konflikt bezüglich den Bruch der Mekkaner mit der bestehenden Friedensvereinbarung. Der Friedensvertrag von Ḥubaybiyya (Dū l-Qa'da 6 n. H./März 628 n. Chr.), den Muhammad mit den mekkanischen Qurayšiten verhandelt hatte und der zehn Jahre lang andauern sollte, galt den Muslimen als großer Erfolg. Der Koran kommentiert dieses Ereignis in der Sure al-Fatḥ/48 («Der Sieg») als den Durchbruch der Muslime.⁴⁸ Dieser Durchbruch besteht somit nicht etwa in der kriegerischen Überlegenheit der Muslime, sondern im Erfolg Muhammads in den Friedensverhandlungen. Der Vertrag von Ḥudaybiyya umfasste auch die Alliierten beider Parteien und beinhaltete die Vereinbarung, auf Kampfhandlungen und Überfälle zu verzichten, sodass Reisen wieder aufgenommen werden konnten. Zudem wurde den Muslimen der Eintritt in Mekka garantiert, damit sie die jährliche Pilgerfahrt ohne Angst um Leib und Leben absolvieren konnten. Als ein Zugeständnis Muhammads an die Qurayš wurde festgelegt, dass jeder Mann, der sich von den Qurayš löste, um sich auf die muslimische Seite zu stellen, wieder zu den Mekkanern zurückgeschickt werden sollte. Dies wurde für den umgekehrten Fall aber nicht vereinbart.⁴⁹ Der Sureabschnitt at-Tawba/9:1–37 kommentiert somit sowohl kriegerische als auch friedensfördernde Handlungen. Die Rede von den «Ungläubigen» und den «Beigesellern» in dieser Sure ist keine kollektive Bezeichnung für Menschen außerhalb des Islam, sondern meint an dieser Stelle diejenigen Mekkaner, die in diesem spezifischen Konflikt den Muslimen bewaffnet gegenüberstanden.

An mehreren Stellen wird zudem deutlich, dass der Aufruf, die Polytheisten zu töten, sich nicht auf die Polytheisten als eine Glaubensgruppe bezieht, sondern mit der Feindseligkeit der Mekkaner gegen die Muslime begründet wird. Diese hielten sich nicht an die Regel Gottes – die hier im Übrigen auch dem arabischen Brauch der Mekkaner selbst entspricht –,

⁴⁸ Aṭ-Ṭabarī: Ġāmi' al-bayān, Bd. 21, 239f.; al-Qurṭubī: al-Ġāmi' li-aḥkām al-Qur'ān, Bd. 19, 295–297.

⁴⁹ Abū Ġa'far Muḥammad b. Ġarīr aṭ-Ṭabarī: Tārīḥ ar-rusul wa-l-mulūk. Tārīḥ aṭ-Ṭabarī, hg. von Muḥammad Abu l-Faḍl Ibrāhīm, Bd. 2, Kairo 1387/1967², 634f.

wonach in vier Monaten des Jahres⁵⁰ keine Kriege und bewaffneten Auseinandersetzungen ausgetragen werden dürfen. Mit diesen Einschränkungen werden in dieser Passage die Muslime nicht nur zu Kampfeshandlungen, sondern zugleich zu friedenswirksamen Maßnahmen aufgerufen. Zudem deutet die mehrmalige Nennung der heiligen Schutzzone um die Kaaba darauf hin, dass die Verletzung des Tötungsverbots in den heiligen Monaten vonseiten der Polytheisten sich störend auf die Pilgerreisenden in Mekka auswirkte. Die Einnahme Mekkas durch die Muslime soll damit zur Wiedererrichtung des Friedens und der alten Ordnung in der heiligen Stätte – die nun zur göttlichen Ordnung deklariert wird – dienen. Die Einordnung der Textpassage auf die Zeit der Eroberung Mekkas scheint damit ebenfalls durch textuelle Hinweise bestätigt zu werden.

«1 Eine Aufkündigung von seiten Gottes und seines Gesandten an jene Beigeseller, mit denen ihr [die Muslime] einen Bund geschlossen hattet.

2 Zieht frei im Land umher, vier Monate! Doch wisst, dass ihr Gottes Tun nicht vereiteln könnt und dass Gott die Ungläubigen erniedrigen wird.

3 [...] Verkündige [Muhammad] denen, die ungläubig sind, schmerzhaft Strafe!

4 Mit Ausnahme der Beigeseller, mit denen ihr [die Muslime] einen Bund geschlossen habt, die euch gegenüber daran nichts geschmälert und niemanden gegen euch unterstützt haben. Erfüllt also ihnen gegenüber ihren Bund bis zu ihrer Frist. Siehe, Gott liebt die Gottesfürchtigen.»

Die Sure beginnt unvermittelt ohne die Anrufung des Gottesnamens (*basmala*), die am Anfang aller anderer Koransuren steht.⁵¹ Der erste Vers ist nicht als eine einfache Aussage, sondern als ein göttlicher Sprechakt über die Aufkündigung der Friedensvereinbarungen zu verstehen. In der exegetischen Literatur wird berichtet, dass der Vertragsbruch durch einen wieder ausbrechenden Konflikt zwischen zwei arabischen Stämmen zustande kam. Demnach soll der Stamm der Banū Bakr, die mit den Qurayš alliiert waren, den Stamm der Banū Huzā‘a, die mit den Muslimen alliiert

⁵⁰ Es handelt sich dabei um die Monate Dū l-Qa‘da, Dū l-Ḥiǧǧa, Muḥarram und Raǧab.

⁵¹ In der exegetischen Literatur herrschen unterschiedliche Meinungen für die Ursache des Fehlens der *basmala* am Anfang dieser Sure, siehe al-Qurṭubī: *al-Ġāmi‘ li-aḥkām al-Qur‘ān*, Bd. 10, 94f.

waren, attackiert und einen Mann getötet haben. Dabei sollen die Banū Bakr von den Qurayš unterstützt worden sein.⁵² Der zweite Vers gewährt den Mekkanern nach der Aufkündigung des Friedensvertrags eine viermonatige Schutzzeit, in der sie nicht bekämpft werden. Zusammen mit dem dritten und vierten Vers kann er auch als ein Ultimatum verstanden werden: Sie sollen in dieser Zeit zum Frieden zurückkehren, und falls sie dies nicht tun, werden die Muslime die Kampfhandlungen gegen sie wieder aufnehmen. Der vierte Vers («Erfüllt ihnen gegenüber den Bund bis zu ihrer Frist») ruft die Muslime gleichzeitig dazu auf, sich gegenüber denjenigen Polytheisten, die den Vertrag nicht verletzt haben, friedlich zu verhalten.

«5 Sind die heiligen [wörtlich «verbotenen»] Monate abgelaufen, dann tötet die Beigeseller, wo immer ihr sie findet, ergreift sie, belagert sie, und lauert ihnen auf aus jedem Hinterhalt! Doch wenn sie sich bekehren, das Gebet verrichten und die Armensteuer geben, dann lasst sie laufen! Siehe, Gott ist bereit zu vergeben, barmherzig.

6 Wenn einer von den Beigesellern dich [Muhammad] um ein Nachbarschaftsbündnis bittet, so gewähre es ihm, auf dass er das Wort Gottes hören kann, dann lasse ihn an einen Ort gelangen, der für ihn sicher ist! Dies, weil sie Menschen sind, die kein Wissen haben.

7 Wie sollten denn die Beigeseller einen Bund mit Gott und seinem Gesandten haben – mit Ausnahme derjenigen, mit denen ihr bei der heiligen Anbetungsstätte [*masǧid al-ḥarām*, die Moschee um die Kaaba] einen Bund geschlossen habt. Was sie euch gegenüber eingehalten haben, das haltet auch ihr ihnen gegenüber ein! Siehe, Gott liebt die Gottesfürchtigen.»

Mit den «heiligen Monaten» sind die vier Monate aus dem zweiten Vers gemeint, der den Polytheisten nach Aufhebung des Friedens eine Schutzzeit gewährt. Der Vers beinhaltet einen klaren Aufruf zum Kampf gegen die Polytheisten und deren Alliierte, die den Vertrag von Ḥudaybiyya gebrochen hatten. Der Passus «wo immer ihr sie findet» ist als eine Aufhebung des Kampfverbots in den heiligen Stätten um die Kaaba zu verstehen.⁵³ Der eindeutige Kontextbezug dieser Gewaltverse muss damit als

⁵² «Die [...] niemanden gegen euch unterstützt haben» in at-Tawba/9:4 deutet auf die Unterstützung der Banū Bakr durch die Qurayš hin, a. a. O., 97.

⁵³ Ähnliches hatte Abdel Haleem bereits für al-Baqara/2:191 erläutert, siehe Abschnitt 2.3.

ein göttlicher Kommentar zu den historischen Ereignissen um die Eroberung Mekkas verstanden werden und nicht als ein universeller Aufruf an Muslime auf der Welt, beliebig «Ungläubige» zu töten. Wer von Gott als ungläubig bewertet wird, geht aus dem textuellen wie auch extratextuellen Kontext dieser Verse eindeutig hervor: Es sind die historischen Antagonisten Muhammads in und um Mekka. «Doch wenn sie sich bekehren [...] dann lasst sie laufen» deutet darauf hin, dass es sich bei dem Kampf hier nicht um einen Religionskrieg handelt und dass die Mekkaner nicht zur Annahme des islamischen Glaubens gezwungen werden sollen. Die hier angesprochene Konversion ist eine freiwillige und nicht eine, die durch Kämpfe erzwungen wird. Dies erschließt sich aus dem darauffolgenden Vers: Hier wird der Prophet dazu aufgefordert, Polytheisten Schutz zu gewähren, die bei ihm Sicherheit suchen. Zugleich sind die Verse 6 und 7 eine göttliche Aufforderung an die Muslime, nicht willkürlich mit den mekkanischen Kämpfern umzugehen, sondern ihr Friedensgesuch zu respektieren und sie zu verschonen, wenn sie sich an die Friedensvereinbarungen halten.⁵⁴ Dies läuft auf eine Einschränkung der Kampfhandlungen hinaus, und bedeutet, dass nur die Polytheisten angegriffen werden dürfen, die den Frieden nicht einhalten und die medinensischen Muslime angreifen.

«8 Wie? Und wenn sie über euch siegen und weder Vertrag noch Schutzverhältnis euch gegenüber beachten? Sie stellen euch mit ihrer Rede zu Frieden, doch ihre Herzen lehnen ab. Die meisten von ihnen sind ruchlos.

9 Sie verkauften die Zeichen Gottes um geringen Preis und hielten von seinem Wege ab. Wie schlimm ist es, was sie immer taten!

10 Sie achten einem Gläubigen gegenüber weder Vertrag noch Schutzverhältnis. Sie sind es, die Übertretungen begehen.

⁵⁴ Es gibt unterschiedliche Meinungen darüber, welche Gruppe hier im Offenbarungsumfeld gemeint sein könnte. Der ersten Meinung zufolge sind die Banū Ġuḍayma b. ad-Du'īl gemeint, die zum Stamm der Banū Bakr gehörten; zweitens der Stamm der Qurayš, die mit den Muslimen den Vertrag geschlossen hatten, jedoch die Banū Bakr im Kampf unterstützten; drittens eine Gruppe aus dem Stamm der Banū Ḥuzā'a. Aṭ-Ṭabarī vertritt die Meinung, dass hier eine Gruppe des Stamms Banū Bakr von Kināna gemeint ist, aṭ-Ṭabarī: Ġāmi' al-bayān, Bd. 11, 350–353.

11 Doch wenn sie sich bekehren, das Gebet verrichten und die Armensteuer geben, dann sind sie eure Brüder in der Religion. Wir [Gott] legen die Zeichen Menschen aus, die Wissen haben.»

In den Versen 8–10 kommentiert der göttliche Sprecher die Charaktereigenschaften der kriegerischen Polytheisten. Sie werden als «ruchlos», Lügner, Heuchler und «Übertreter» der Vereinbarungen beschrieben. «Sie verkauften die Zeichen Gottes» bedeutet, dass sie ihre weltlichen Absichten über die göttliche Wahrheit stellen. Vers 11 ist wieder ein Aufruf an die Muslime, nicht an allen Polytheisten willkürlich Rache zu üben, und diejenigen zu verschonen, die den Islam annehmen. Dieser Aussage ist zu entnehmen, dass die Rachegefühle der Muslime auch nach den Konversionen anhielten.

«12 Doch wenn sie, nachdem sie einen Bund geschlossen haben, ihre Eide brechen und eure Religion angreifen, dann bekämpft die Anführer des Unglaubens. Siehe, für sie gelten keine Eide. Vielleicht lassen sie ja ab.

13 Wollt ihr nicht gegen Leute kämpfen, die ihre Eide gebrochen haben und den Gesandten zu vertreiben suchten? Sie haben doch gegen euch ein erstes Mal begonnen. Fürchtet ihr euch vielleicht vor ihnen? [...]

14 Bekämpft sie, so wird sie Gott durch eure Hände strafen und erniedrigen und euch gegen sie helfen und die Herzen der gläubigen Leute heilen

15 und den Zorn ihrer Herzen vergehen lassen! Gott wendet sich gnädig zu, wem er will, und Gott ist wissend, weise.

16 Oder rechnet ihr damit, dass ihr in Frieden gelassen werdet, ohne dass Gott wüsste, wer von euch gekämpft hat und keinen außer Gott, seinem Gesandten und den Gläubigen sich zum Vertrauten nahm? Gott ist kundig dessen, was ihr tut.»

Hier wird in Vers 13 ganz deutlich gesagt, dass die ersten Aggressionen von den Mekkanern ausgegangen sind. Die Aussage, «den Gesandten zu vertreiben», ist eine Andeutung und kann sich auf zwei Ereignisse beziehen: entweder auf den alten Konflikt in Mekka, der Muhammad dazu bewog, nach Medina auszuwandern, oder auf die kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen Muhammad und den Qurayş, durch die letztere stets versucht hatten, Muhammad als politischen und spirituellen

Anführer in Medina zu entthronen.⁵⁵ Der Passus «Wollt ihr nicht kämpfen» bzw. «Fürchtet ihr euch vielleicht vor ihnen?» kann auf zweierlei Arten verstanden werden: Entweder als eine Anfeuerung der Muslime, sich in den Kampf zu begeben, oder als die Reflexion einer realen Sorge oder Furcht unter den muslimischen Kämpfern, den Qurayš in dieser Schlacht entgegenzutreten.⁵⁶

«17 Den Beigesellern darf es nicht erlaubt sein, die Anbetungsstätte Gottes [in Mekka] zu unterhalten, da sie den Unglauben gegen sich selbst bezeugen. Das sind die, deren Werke zuschanden werden; ewig werden sie im Höllenfeuer bleiben.

18 Die Anbetungsstätte Gottes soll nur unterhalten, wer an Gott und den Jüngsten Tag glaubt, wer das Gebet verrichtet und die Armensteuer entrichtet und keinen fürchtet außer Gott. Vielleicht gehören jene zu denen, die sich leiten lassen.

19 Wollt ihr denn die Tränkung der Pilger und den Unterhalt der geheiligten Anbetungsstätte auf die gleiche Stufe stellen wie die Werke dessen, der an Gott und den Jüngsten Tag glaubt und auf dem Wege Gottes kämpft? Bei Gott sie sind nicht alle gleich. Gott leitet frevlerische Menschen nicht recht.

20 Doch die glaubten, [von Mekka nach Medina] auswanderten und auf dem Wege Gottes kämpften, mit ihrem Gut und ihrem Leben, die haben den höchsten Rang bei Gott. Das sind die Gewinner.»

Die Fortsetzung des Themas schlägt hier in die Konsequenz um, dass die heilige Stätte in Mekka von den Muslimen eingenommen werden soll. Hier geht es um den Kampf um die Hoheit über die Kaaba. Die Eroberung

⁵⁵ Al-Qurṭubī: al-Ġāmi' li-aḥkām al-Qur'ān, Bd. 10, 128. Zum Hintergrund des Passus «den Gesandten zu vertreiben suchten» in 9:13 nennt der Exeget Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī drei Deutungsmöglichkeiten: Erstens ist damit der Konflikt in Mekka gemeint, der Muhammad dazu bewog, nach Medina auszuwandern; zweitens der Versuch, den Propheten in Medina zu ermorden; drittens: Der Vertragsbruch war Anlass für den Propheten, Medina zu verlassen, um gegen die Polytheisten zu kämpfen (ar-Rāzī: Tafsīr al-Faḥr ar-Rāzī al-muštahir bi-t-tafsīr al-kabīr wa-mafātīḥ al-ġayb, Bd. 15, Beirut 1401/1981, 243).

⁵⁶ Siehe a. a. O., 244; al-Qurṭubī: al-Ġāmi' li-aḥkām al-Qur'ān, Bd. 10, 128.

Mekkas dient nicht nur dem Sieg über die polytheistischen Feinde, sondern auch dem Triumph des islamischen Glaubens über dieses Gebiet. Die Kaaba als das von Adam erbaute und von Abraham⁵⁷ wiedererrichtete heilige «Haus» (*bayt*) Gottes⁵⁸ soll nach göttlicher Anordnung in muslimische Schutzherrschaft und Verwaltung übergehen.

Die Verse 21–27 führen aus, welcher Lohn für die Rechtgläubigen bereitsteht. Vers 28 beinhaltet wieder eine konkrete Regelung über den Zeitraum von einem Jahr, in dem die Polytheisten sich der Schutzzone an der Kaaba nähern dürfen. Die Zuschreibung von «Unreinheit» an die Polytheisten ist als ein aus ihrer Idolatrie entstehender, moralisch verwerflicher Charakterzug gemeint und nicht als eine körperliche oder rituelle Unreinheit.⁵⁹

«28 O ihr, die ihr glaubt! Die Beigeseller sind doch unrein. Daher sollen sie sich, nach Ablauf dieses Jahres, nicht der geheiligten Anbetungsstätte nahen. Wenn ihr [wegen der ausfallenden Einnahmen von den Pilgern] Verarmung fürchtet – Gott wird euch gewiss aus seiner Huld Reichtum schenken, wenn er will. Siehe, Gott ist wissend, weise.»

Die folgenden Verse 29–35 beinhalten polemische Aussagen über Juden und Christen,⁶⁰ den Besitzern von göttlicher Offenbarung. Es handelt sich dabei um einen thematischen Einschub, der nicht mit der Einnahme Mekkas und dem Konflikt mit den Qurayš korreliert. Die Aufforderung, die Ungläubigen zu bekämpfen, wird an dieser Stelle auf eine Gruppe von Juden und Christen erweitert. Sie werden beschrieben als Menschen, «die nicht an Gott glauben und auch nicht an den Jüngsten Tag, die das, was

⁵⁷ Zur Bedeutung Abrahams als Gründervater des Eingottglaubens im Koran siehe Hanna Nouri Josua: *Ibrahim, der Gottesfreund. Idee und Problem einer abrahamischen Ökumene*, Tübingen 2016, 559–596.

⁵⁸ *Al-Baqara*/2:127: «Damals, als Abraham die Fundamente von dem Haus errichtete mit Ismael»; *Āl ‘Imrān*/3:96–97: «Siehe, das erste Haus, das für die Menschen errichtet wurde, ist das in Bekka [Mekka], als Segen und als Leitpunkt für die Weltbewohner! In ihm sind klare Zeichen: Abrahams Platz. Wer es betritt, ist sicher.»

⁵⁹ Mustafa Öztürk: *Kur’an-ı Kerim Meali, Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, Istanbul 2011, 260.

⁶⁰ In diesem Passus wird die Schlacht von *Ḥunayn* namentlich im Text genannt. In der islamischen Historiografie wird diese Schlacht unmittelbar nach der Eroberung Mekkas datiert.

Gott und sein Gesandter verboten haben, nicht verbieten und die nicht der Religion der Wahrheit angehören» (9:29). Was sich zunächst wie eine klare Ansage liest, auch Juden und Christen zu bekämpfen, erscheint bei näherer Betrachtung der Frage, wer im historischen Offenbarungsumfeld denn diese Juden und Christen gewesen sind, schließlich wie eine äußerst vage Aussage. Die islamwissenschaftliche Forschung kann diese Gruppen – insbesondere ihr Glaubensbekenntnis – aufgrund des Mangels an historisch belastbarem Material und der Vagheit der koranischen Aussagen nicht mit Gewissheit bestimmen.⁶¹

«Except for a few cases [...] the *ahl al-kitāb* [«Schriftbesitzer», Juden und Christen] in the Qurʾān does not necessarily refer to either Jews or Christians. Even if such identifications can be made, especially in the case of the Jews, it is not clear to what kind of Jews or Christians the text refers, unless there is a clear reference to past history. It is very possible that, in addition to rabbinic Jews (from Yemen and Babylonia?), the Prophet came into contact with messianic groups who identified themselves as *yahūd* [«Juden»]. Based on the Qurʾānic text it is impossible to be more specific about the identity of the *ahl al-kitāb* with whom the Prophet had ideological, doctrinal and physical confrontation.»⁶²

⁶¹ Clare Wilde, Jane D. McAuliffe: Religious Pluralism in the Qurʾān, in: Jane D. McAuliffe (Hg.): *Encyclopaedia of the Qurʾān*, Bd. 4, Leiden 2004, 405f.

⁶² Moshe Sharon: People of the Book, in: Jane D. McAuliffe (Hg.): *Encyclopaedia of the Qurʾān*, Bd. 3, Leiden 2003, 42 f. Dass es sich zumindest bei der jüdischen Gruppe um eine messianische Glaubensrichtung handelte, die möglicherweise nur auf der Arabischen Halbinsel zurzeit Muhammads gelebt hat, wird aus der folgenden Aussage in Vers 9:30 deutlich: «Die Juden sagen: Esra ist der Sohn Gottes, die Christen sagen: Christus ist der Sohn Gottes». Zugleich ist diese Aussage als ein Vorwurf des Polytheismus (*širk*) an die Schriftbesitzer und damit auch als ein Aufruf an sie zu verstehen, zum Kernglauben der islamischen Lehre zurückzukehren, a. a. O., 38. Dieser Kernglaube besteht im Glauben an die Einheit Gottes und an den Jüngsten Tag sowie in der Achtung des offenbarten göttlichen Rechts. Der Name Esra (arabisch *ʿuzayr*, hebräisch *ʿozēr*) bezeichnete mit großer Wahrscheinlichkeit nicht eine Person, sondern fungierte als ein Titel, den die arabischen Juden um Muhammad dem Messias, dem «Sohn Gottes», verliehen: «The Qurʾān, when speaking about Jews and Christians as those to whom the book was given, speaks about two similar groups, both of whom believed in the son of God as the savior, with only one difference: each referred to him under

Die letzten beiden Verse der Passage schließlich kehren zum Thema der vier heiligen Monate, in denen ein Kampfverbot herrscht, zurück.

«36 Siehe, die Zahl der Monate bei Gott ist zwölf – Vorschrift Gottes, von dem Tage an, da er die Himmel und die Erde erschaffen hat. Unter ihnen sind vier [Monate] heilig. Das ist die Religion, die Bestand hat. Tut euch selber in ihnen kein Unrecht an! Kämpft gegen die Beigeseller insgesamt, wie sie euch insgesamt bekämpfen! Wisst, dass Gott auf Seiten derer ist, die gottesfürchtig sind!

37 Das «Einschieben» ist ein Übermaß an Gottlosigkeit (wörtlich «Unglaube», *kufṛ*). Die ungläubig sind, werden dadurch in die Irre geführt. Die erklären ihn das eine Jahr für profan, das andere Jahr für heilig, um die Anzahl dessen, was Gott für heilig erklärt hat, anzupassen und dann für profan zu erklären, was Gott für heilig erklärt hat. Die Bosheit ihrer Taten erschien ihnen in schönstem Licht. Gott leitet ungläubige Menschen nicht auf dem rechten Weg.»

Das Kalenderjahr mit den zwölf Monaten wird als Teil der von Gott erschaffenen natürlichen Ordnung beschrieben. Die zwölf Monate – und damit auch die vier heiligen Monate des Friedens – werden hier mit der Schöpfung von Himmel und Erde assoziiert, und die «Religion, die Bestand hat» wiederum mit der natürlichen, von Gott erschaffenen kosmologischen Ordnung. An dieser Stelle erfolgt ein Aufruf an die Muslime, in den Friedensmonaten gegen die Polytheisten zu kämpfen: «Tut euch selber in ihnen kein Unrecht an! Kämpft gegen die Beigeseller insgesamt, wie sie euch insgesamt bekämpfen.» Dieser Vers beinhaltet wieder eine Einschränkung des Kampfs: Er ist zulässig als eine Verteidigung, wenn die Polytheisten in den heiligen Monaten die Muslime angreifen. Der letzte Vers spricht von der Praxis des «Einschiebens» (*an-nasī*)⁶³ von Monaten in den Zeitraum der Friedensmonate und meint möglicherweise auch das Verschieben von heiligen Monaten innerhalb des Kalenderjahrs.⁶⁴ «Die

a different title, the Jews called him 'ozēr («Helfer, Messias») and the Christians *maṣīḥ* («Messias»), a. a. O., 39.

⁶³ *Nasī* ist die Zwischenschaltung von Monaten im Kalenderjahr, Axel Moberg; *Nasī*, in: Clifford E. Bosworth (Hg.): *Encyclopaedia of Islam*. New Edition, Bd. 7, Leiden 1993, 1031.

⁶⁴ Aṭ-Ṭabarī: *Ġāmi' al-bayān*, Bd. 11, 449; al-Qurṭubī: *al-Ġāmi' li-aḥkām al-Qur'ān*, Bd. 10, 201f.; ar-Rāzī: *Mafātiḥ al-ġayb*, Bd. 16, 57f.

erklären ihn [einen heiligen Monat] das eine Jahr für profan, das andere Jahr für heilig, um die Anzahl dessen, was Gott für heilig erklärt hat, anzupassen und dann für profan zu erklären, was Gott für heilig erklärt hat» ist eine weitere Spezifikation dieser Handlung, die zum Unglauben führt.

4. Schlussbetrachtung

In diesem Beitrag wurde der Frage nachgegangen, wie in der zeitgenössischen Koranexegese nach zwei unterschiedlichen Ansätzen Gewalt- und Friedensverse im Koran gelesen werden.

Der thematisch-holistische Ansatz verfolgt dabei eine synchrone Lektüre des Korantexts, indem der vorliegende kanonische Text auf überzeitliche ethisch-rechtliche Aussagen von Koranversen hin befragt wird. Das Erkenntnisinteresse liegt hier auf der Frage, welche offenbarten Normen auch heute noch für Muslime gültig sind. Dabei kommt die vorgestellte Lektüre Muhammad Abdel Haleems zu dem Ergebnis, dass im Regelfall ein friedliches Verhalten gottgewollt sei, die Muslime sich bei einem Angriff aber verteidigen dürfen. An kritischen Stellen wie dem sogenannten «Schwertvers» wendet Abdel Haleem die historische Kontextualisierung an, um zu argumentieren, dass solche Passagen sich auf bestimmte, in der Vergangenheit liegende Ereignisse des Offenbarungskontexts beziehen und damit keine überzeitliche Gültigkeit besitzen. Der historische Kontext wird bei dieser Lektüre nur dann relevant, wenn die Botschaft von Gewalt- und Kampfversen für ungültig erklärt werden soll. Die selektive Bewertung von einzelnen Versen als historisch-partikulare und von anderen als überzeitlich gültige ist jedoch ein problematisches Unterfangen, da sie keinen definierten Kriterien folgt und einer apologetischen Haltung den Weg ebnet.

Bei dem zweiten vorgestellten Ansatz wurde ein bekannter Ausschnitt aus der Sure at-Tawba mithilfe der klassischen Literatur zum Leben des Propheten kontextualisiert und anhand der Chronologie der Offenbarungsfolge nach Mahdī Bāzargān datiert. Dadurch wurde eine Diskussion der Textpassage zu ihrem extratextuellen Ereignisbezug im Offenbarungskontext möglich. Es stellte sich heraus, dass die Passage at-Tawba/9:1–37 nicht in einem zeitlichen Zusammenhang mit der restlichen Sure steht, und anders als in einigen Werken der klassischen Exegese angenommen, nicht auf die Schlacht von Tabūk bezogen zu lesen ist. Vielmehr stehen

die Verse 1–37 wahrscheinlich in Relation zu den Ereignissen der Kämpfe um die Eroberung Mekkas. Meine Lektüre stellt damit auch die klassische Darstellung, wonach die Mekkaner sich bei der Eroberung ihrer Stadt nahezu kampflos dem Propheten ergeben hätten, infrage.⁶⁵

Um die Passage und das Ereignis dieser Eroberung historisch-kontextuell einzuordnen, wurde der Verlauf der Konflikte im Leben des Propheten zusammengefasst. Mit dieser Form der historischen Kontextualisierung wird die Bezogenheit der Aussagen in der untersuchten Textpassage auf eine spezifische Situation des Konflikts zwischen den Mekkanern und den medinensischen Muslimen im Kontext des Offenbarungsgeschehens sichtbar. Zunächst ist ein deutlicher Orts- und Zeitbezug in diesen Versen gegeben. Auch die Erstadressaten dieser Verse – und hier wird nicht zwischen den kriegerischen und friedensfördernden Aussagen in diesem Passus unterschieden – sind im Offenbarungskontext zu suchen und nicht im hier und heute. Damit werden die Gewalt- und Kriegsverse im untersuchten Textabschnitt als auf konkrete Situationen hin ausgerichtete Aussagen verstanden, und nicht zunächst als ahistorische normative Aussagen. Die überzeitliche Normativität ergibt sich erst aus einer ethisch-rechtlichen Deduktion, die nicht Gegenstand von exegetischen Wissenschaften ist. Die Exegese bildet die Grundlage für islamrechtliche Reflexionen, ersetzt diese aber nicht. Eine auf normative Handlungsanweisungen ausgerichtete Deduktion müsste auch die Bedingungen der Konfliktsituationen zwischen Muhammad und den Polytheisten reflektieren und danach fragen, inwiefern und ob diese Bedingungen für alle Gläubigen nach der Offenbarungszeit vorauszusetzen sind.

Die Forderung nach einer historischen Auslegung gilt ebenso für die Friedensverse und die Aufrufe zum Gewaltverzicht, die – wie oben dargestellt – auch im mekkanischen Kontext sich an den Propheten und seine Gefährten in ihrer prekären Situation richteten. Der Wandel der koranischen Botschaft von der prinzipiellen Gewaltfreiheit hin zur Legitimierung von Gewalt gegen eine Gruppe von Feinden gewinnt als solcher erst an Kontur, wenn die Veränderung der Rolle Muhammads und die

⁶⁵ Ibn Hišām: *Sīra*, Bd. 2, 389–421; Omar Hamdan: *Gewaltdebatte* (siehe Anm. 26), 74. Einige der Aussagen in dieser Sure über den Kampf in den heiligen Stätten und die kriegerischen Handlungen in den heiligen Monaten passen zu dieser Lektüre: bestimmte Monate, in denen der Kampf verboten war, galten sowohl den polytheistischen Mekkanern als auch den Muslimen als heilig, aber die Polytheisten hielten sich im Konflikt mit den Muslimen nicht an diesen Brauch.

Dynamiken innerhalb der muslimischen und nichtmuslimischen Gemeinschaften im Verkündigungskontext mitbetrachtet werden. Anders als bei der thematisch-synchronen Lesart wird beim diachronen und kontextuellen Ansatz vom kommunikativen Kontext der koranischen Offenbarung ausgegangen. Aus exegetischer Perspektive lassen sich daher keine allgemeinen Aussagen wie «Der Koran ruft zu Frieden auf» oder «Der Koran ruft zu Gewalt auf» tätigen. Im Koran sind sowohl Verse zu finden, die zum Frieden aufrufen, als auch Verse, die zu Gewalt aufrufen. Eine historisch-kontextualisierende Lektüre kann die Intention hinter diesen Einzelaussagen klären, sie verdeutlicht aber vor allem, dass jeder Vers einen inneren und einen extratextuellen Bezug hat und daher nicht aus diesen Kontexten losgelöst gelesen werden kann.

III. TEIL

SYSTEMATISCHE REFLEXIONEN

Konflikttransformation und Frieden aus der Sicht arabisch-islamischer Philosophie

«Unser gemeinsames Menschsein wird brutal in Frage gestellt, wenn man die vielfältigen Teilungen in der Welt auf ein einziges, angeblich dominierendes Klassifikationsschema reduziert, sei es der Religion, der Gemeinschaft, der Kultur oder der Zivilisation.»¹

1. Einleitung

Seit vier Jahrzehnten, und genauer gesagt, seit der «iranischen Revolution» Ende der 1970er Jahre steht die islamische Welt im Rampenlicht der Öffentlichkeit als Bedrohung für den Westen. Aber erst nach dem Fall der Berliner Mauer und der Auflösung des kommunistischen Systems in der Sowjetunion zu Beginn der 1990er Jahre wurde der Islam als Kultur und Religion zu einem Hauptfeind des Westens stilisiert.² Die beiden Irakkriege und der Afghanistankrieg sowie die Anschläge islamistischer Gruppen in den westlichen Städten führten zu einer Konflikteskalation. Diese Anschläge verstärkten die Debatte über den Islam als Quelle der Gewalt, die auch einen starken medialen Wiederhall fand.³ In dieser Debatte versuchten nur wenige Denker und Friedensforscher, eine kritische Position zu beziehen.⁴

¹ Amartiya Sen: Die Identitätsfalle. Warum es keinen Krieg der Kulturen gibt, München 2010, 9.

² Bekanntes Beispiel dafür ist das Buch von Samuel P. Huntington: Kampf der Kulturen, die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert, München, Wien 1996, das die Feindseligkeit auf eine zivilisatorische und kulturelle Ebene übertragen hat.

³ Rüdiger Lohlker: Islam und Gewalt, in: Wolfgang Palaver, Andreas Exenberger und Kristina Stöckl (Hg.): Aufgeklärte Apokalyptik. Religion, Gewalt und Frieden im Zeitalter der Globalisierung, Innsbruck 2007, 68–83.

⁴ Exemplarisch für diese Literatur sind hier nur einige Beispiele zu erwähnen: Werner Ruf: Der Islam, Schrecken des Abendlands. Wie sich der Westen

Einer dieser Denker ist Georg Cavallar, der sich in seinem Buch *Islam, Aufklärung und Moderne* mit dem Verhältnis von Religion, Gewalt und Moderne näher befasst und eine differenzierte Analyse liefert. Demnach verstärkt sich in den letzten zwei Jahrzehnten und besonders seit der Entstehung des «Islamischen Staates» die These, «dass der Monotheismus im Allgemeinen und der Islam im Speziellen gewalttätig seien. Der Koran sei ein Buch, das zur Gewalt anleite oder diese zumindest rechtfertige.»⁵ Dabei wird auf einige Suren Bezug genommen, um diese These zu rechtfertigen. Gegen eine solche Behauptung, die sogar in einigen seriösen Medien Verbreitung findet,⁶ weist der Autor auf die komplexe und vielschichtige Koranexegese hin und erklärt:

«Der Koran ist kein Steinbruch, aus dem Suren herausgenommen und gegen andere Stellen oder moderne rechtsstaatliche Grundsätze ausgespielt werden können. Er sollte in seiner Gesamtheit und unter Berücksichtigung der «Anlässe der Offenbarung» in seinem historischen Kontext gelesen werden.»⁷

Gleichzeitig räumt er ein, dass es zweifellos viele Suren gibt, in denen zum Kampf und zum Krieg gerufen wird.⁸ Doch nur zehn von 41 Stellen im Koran beziehen sich eindeutig darauf. Der Begriff *ǧihād*, der meistens im Sinne von Anstrengung und Einsatz für den Glauben in nichtkriegerischer Form gebraucht wird, fällt oft bei der Argumentation aus. Hier sieht Cavallar einen Bedarf an Aufklärung und betont mit Berufung auf Olivier Roy:

«Die Schlüsselfrage lautet nicht, was der Koran sagt, sondern was der Koran nach Auffassung der Muslime sagt. Es ist nicht überraschend, dass sie

sein Feindbild konstruiert, Köln 2012; Alexander Flores: *Islam. Zivilisation oder Barbarei?* Berlin 2015.

⁵ Georg Cavallar: *Islam. Aufklärung und Moderne*, Stuttgart 2017, 101.

⁶ A. a. O., 103. Der Autor nennt in diesem Zusammenhang das Nachrichtenmagazin *Der Spiegel*, Nr. 13/2016, 18, in dem es heißt: «Besonders gut eignen sich offenbar die monotheistischen Religionen für Hasspropaganda und die Abgrenzung von Andersgläubigen.» Zum selben Thema siehe: Jan Assmann: *Monotheismus und die Sprache der Gewalt*, Wien 2006.

⁷ A. a. O., 108.

⁸ Zum Thema «Krieg und Gewalt» im Koran siehe: Willi Steul (Hg.): *Koran erklärt*, Berlin 2017, 165–181.

uneinig sind, obwohl sie zugleich einhellig betonen, die Worte des Koran seien klar und eindeutig.»⁹

Diese Ambiguität bei der Auslegung des Koran und bei der Interpretation der religiösen Schriften im Hinblick auf die Frage nach der Gewalt bildet den Ausgangspunkt für die folgenden Reflexionen zu Konflikttransformation und Frieden aus der Sicht arabisch-islamischer Philosophie.¹⁰ Dabei werden historisch und philosophisch einige Beispiele ausgeführt, in denen nicht das Problem der Gewalt und des Krieges im Mittelpunkt steht, sondern vielmehr die Konzeption des Friedens in den Vordergrund tritt. So wird in einem ersten Schritt auf die *Gemeindordnung von Medina* als Idealmodell für die islamische Gemeinde nach der Flucht des Propheten Muhammad aus Mekka nach Medina im Jahre 622 n. Chr. eingegangen. Hier geht es zunächst um die Deutung des ersten Entwurfs für ein friedliches Zusammenleben von Gruppen unterschiedlicher Glaubensrichtungen in einer Gemeinschaft und um die Erklärung seiner grundlegenden Prinzipien. Danach wird die Konzeption von al-Fārābī, dem Begründer der arabisch-islamischen Philosophie, zur perfekten Gestaltung des Staates, wie er sie in seinem Werk *Die Prinzipien der Ansichten der Bewohner der vortrefflichen Stadt* entfaltet hat, dargestellt und kritisch diskutiert. In einem weiteren Schritt kommen die Thesen von Nasīr ad-Dīn Tūsī zur Ethik und Politik ebenso wie seine Vorstellungen vom Staat und seinen Aufgaben zum Ausdruck. Dabei steht vor allem sein Prinzip der Liebe im Hinblick auf den Frieden im Mittelpunkt. In einem letzten Schritt werden zwei Beispiele aus der Gegenwart vorgestellt, die sich mit dem Thema Gewalt und der Friedensproblematik beschäftigen.

⁹ Olivier Roy: *Der islamische Weg nach Westen. Globalisierung, Entwurzelung und Radikalisierung*. München 2006, 43.

¹⁰ Thomas Bauer: *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams*, Berlin 2011. In seiner ausführlichen Studie zeichnet Thomas Bauer eine Geschichte des Islam nach, in der die Ambiguität oft präsent war, sei es in der Auslegung des koranischen Textes oder in der Vielfalt der Interpretation der historischen Ereignisse. Sie kann für das Verstehen der Problematik der Gewalt heute und der Konflikttransformation hilfreich sein.

2. Die Gemeindeordnung von Medina und ihre Auswirkung

Eine philosophische Reflexion über Transformationsprozesse und Frieden aus der Perspektive der islamischen Welt lässt sich geschichtsphilosophisch bis an den Ursprung des Islam verfolgen. Diese findet ihre Grundlage in der *Ṣaḥīfa* bzw. im *Miṭāq al-Madīna*, der sogenannten «Gemeindeordnung von Medina»,¹¹ die der Prophet Muhammad nach seiner Flucht aus Mekka mit den Bewohnern von Medina (ehemaliger Yathrib) im ersten Jahr der *Higra* (622 n. Chr.) geschlossen hatte. Darin wurden die Verhältnisse zwischen den jeweiligen religiösen Gemeinschaften definiert und die verschiedenen Modalitäten für ein Zusammenleben festgelegt. Die Rede war nicht mehr von Clans und Stämmen, sondern von religiösen Gruppen, die eine «einzige Gemeinde» (*Umma wāḥida*) bilden und nebeneinander in Eintracht leben. Das geht bereits aus dem Artikel § 2 des Textes hervor.¹² Ihre Konflikte sollen sie auf friedlichem Weg lösen (§ 42). Die *Ṣaḥīfa* verbietet ebenso den Blutzoll wie die Rache, wie sie zuvor unter den Stämmen galt, und fordert im Kriegsfall Solidarität unter den Gruppen. Dadurch sollen die Handlungen aufgrund von Blutverwandtschaften vermindert und neue Werte für Gerechtigkeit und Frieden geschaffen werden. Nach der Ansicht des Historikers Hichem Djait

«reglementiert das Dokument auf wunderbarer Weise insgesamt die Verhältnisse zwischen den Gruppen bzw. die zwischenmenschlichen Beziehungen und beweist wahrlich einen großen legislativen und juristischen Geist»¹³.

Historisch betrachtet, darf man nicht vergessen, dass der Prophet Muhammad nach Medina gegangen ist, nicht nur weil er dort einen Zufluchtsort gefunden hat, sondern auch weil er von seinen Unterstützern (*Al-Anṣār*)

¹¹ Julius Wellhausen: Mohammeds Gemeindeordnung von Medina. Skizzen und Vorarbeiten, Bd. IV, Berlin 1889, 65–83.

¹² A. a. O., 67. Zur weiteren Erklärung des Begriffs «Umma» siehe: Nasif Nassar: *Mafhūm al-Umma bayna ad-Dīn wa at-Tārīḥ. Dirāsa fī Madlūl al-Umma fī at-Turaṭ al-ʿarabī al-islāmī* (Der Begriff der Gemeinschaft zwischen Religion und Geschichte. Studie zur Bedeutung der Gemeinschaft im arabisch-islamischen Kulturerbe), Beirut 2003.

¹³ Hichem Djait: *La vie de Muhammad. Le parcours du Prophète à Médine et le triomphe de l'islam*, Paris, Tunis 2012, 90 (Übersetzung M. T.).

in dieser Stadt gerufen wurde, um zwischen den dort rivalisierenden Stämmen zu schlichten, und die vorherrschenden Konflikte zu beenden. Das Ziel der *Ṣaḥīfa* war also, die Feindseligkeiten und Stammesrivalitäten unter den Unterzeichnern zu unterbinden und diese gegen Drohungen von außen zu einigen. Das lässt sich zumindest aus § 17 entnehmen. Darin heißt es:

«Der Friede der Gläubigen ist ein einziger und allgemeiner; kein Gläubiger kann für sich, mit Ausschluss eines anderen Gläubigen, Friede schließen im Kampf um Gottes Sache; sondern die Bedingungen müssen für alle gleich sein.»¹⁴

Der Prophet nutzte aber dieses Anliegen, um sein eigenes Projekt vorwärtszutreiben, nämlich die Islamisierung der Stadt und später der gesamten Region im Ḥiğāz zu realisieren, was nicht ohne Spannungen unter den jeweiligen Stämmen vonstattenging.¹⁵ Das erforderte von ihm ebenso Geschick und Überzeugungskraft wie auch Durchsetzungsvermögen und eine gewisse List, damit er seinem Ziel näher kam. Das größte Problem für Muhammad lag zunächst in der Erfüllung sowohl der religiösen als auch der politischen Erwartungen seiner Gemeinde und deren Einklang mit seiner eigenen Absicht, die in erster Linie auf eine Verbreitung des Glaubens tendierte. Als Zeichen des guten Willens gegenüber den Juden ordnete er das Gebet für die Muslime in Richtung Jerusalem statt in Richtung Mekka an.

Bei näherer Betrachtung dieses Vertrags spielt jedoch darin die religiöse Dimension des Islam mit ihrer Verheißung und Drohung vor Gottes Strafe im Jenseits eine wichtige Rolle (§ 22). Diese nutzte Muhammad gezielt, um den Bund der Gemeinschaft zu kitten und einen Bruch mit der vorislamischen Tradition zu vollziehen. So machte er den ersten Schritt zur Überwindung der alten Denkstrukturen, die für segmentäre Gesellschaften charakteristisch waren, und schuf neue staatliche Institutionen, deren Tragweite in den darauffolgenden Jahren sichtbar wurde. Folglich konnte er «als politischer und charismatischer Prophet»¹⁶ die notwendige Anerkennung in Medina und später im gesamten Ḥiğāz

¹⁴ Julius Wellhausen: Mohammeds Gemeindeordnung von Medina (siehe Anm. 11), 69.

¹⁵ Hichem Djait: La vie de Muhammad (siehe Anm. 13), 19.

¹⁶ A. a. O., 21.

gewinnen. Nicht ohne Grund wurde die *Ṣaḥīfa* von der Überlieferung als das erste Beispiel für eine Verfassung im Islam angesehen.

Allerdings zeigten die nachfolgenden Ereignisse, dass die Kluft zwischen dem Anspruch, ein friedliches Zusammenleben zwischen den jeweiligen Gruppen zu erreichen, und der Wirklichkeit unüberbrückbar war, ja sogar zu neuen Konflikten führte. Die Enttäuschung des Propheten über die Weigerung der Juden, dem Islam beizutreten, veranlasste ihn zu einer Veränderung der Gebetsrichtung von Jerusalem nach Mekka und zu einem Rückgriff auf die abrahamitische Tradition als Ursprung des Islam.¹⁷ Außerdem begann er die Juden aus Medina zu vertreiben und die anderen arabischen Stämme, die sich dem Islam widersetzen, zu bekämpfen.

Mit dem Sieg über seinen Stamm Qurayš und der Kapitulation von Mekka ein Jahr vor seinem Tod endete für den Propheten der gewaltsame Einsatz. Doch der Kampf um seine Nachfolge, vor allem nach der Ermordung des dritten Kalifen 'Uṭmān ibn 'Affān (656 n. Chr.) löste eine große Zwietracht (*al-fitna al-kubrā*)¹⁸ unter den Muslimen selbst aus, die bis heute zwischen Sunniten und Schiiten fortbesteht. Dennoch blieb die *Ṣaḥīfa* bzw. der *Miṭāq al-Madīna* im Volksgedächtnis und in der Überlieferung als Muster für einen islamischen Friedensvertrag erhalten. Es fragt sich nun, ob es später andere konstruktive Ansätze für Konflikttransformation aus philosophischer Sicht in der arabisch-islamischen Welt gab, und wenn ja, welche Auswirkungen diese auf das politische Denken und Handeln hatten. Diese Frage lässt sich durch den philosophischen Entwurf von al-Fārābī beantworten, der dem Prinzip der «Vernünftigkeit» folgend die Richtlinien für praktische Handlungen innerhalb der Gemeinschaft und des Staates darlegte, und wo der Frieden für ihn nach der Aussage von Fathi Triki «das höchste Ziel der Vernünftigkeit in der Politik»¹⁹ ist.

¹⁷ A. a. O., 108f.

¹⁸ Hichem Djait: *La Grande Discorde. Religion et politique dans l'Islam des origines*, Paris 2008.

¹⁹ Fathi Triki: *Demokratische Ethik und Politik im Islam: Arabische Studien zur transkulturellen Philosophie des Zusammenlebens*. Aus dem Französischen übers. von Hans Jörg Sandkühler, Weilerswist 2011, 20.

3. Al-Fārābīs Idealmodell für einen politischen Staat

Eine erste Reflexion über Konfliktbewältigung und Frieden aus arabisch-islamischer Philosophie fand im 4. bzw. 10. Jahrhundert (n. H. bzw. n. Chr.) bei Abū Naṣr al-Fārābī (870–950) statt. Dieser entwickelte in seiner Schrift *Die Prinzipien der Ansichten der Bewohner der vortrefflichen Stadt (Mabādi' arā' ahl al-madīna al-fāḍila)*²⁰ wesentliche Grundsätze zur Herrschaftsausübung und leitete daraus die notwendigen Bedingungen für eine friedliche Staatsleitung ab. Nach der Ansicht von Cleophea Ferrari, der Übersetzerin dieser Schrift, ist die beste Regierung «die nicht vererbare Monarchie oder Aristokratie: der Fähigste regiert. Das, was seine Fähigkeit zu führen ausmacht, wird detailliert beschrieben und in zwölf notwendigen Eigenschaften und Fähigkeiten festgehalten. Zu diesen gehören ein gesunder Körper, Verstand, ein gutes Gedächtnis, Scharfsinn, eine gewählte Ausdrucksweise, Lerneifer, Wahrheitsliebe, Mäßigkeit im Genuss, Seelengröße, Interesselosigkeit an Geld und ähnlichen Gütern, Gerechtigkeitsliebe und Entschlossenheit.»²¹ Mit anderen Worten, der Herrscher sollte die Perfektion in seiner Person verkörpern, damit er die Führung des Staates übernehmen darf. Doch laut Michael Marmura sollte der Staat einfach «von der Vernunft regiert werden, idealerweise von einem Staatsmann-Philosophen, und jede Ebene der Gesellschaft in einer Hierarchie organisiert sein, wo jede ihre Potenziale aktualisiert; und so würde das ganze System harmonisch funktionieren»²².

Im Hinblick auf die Leitung des Staates bzw. der Stadt, wie es im Text vorkommt im Sinne von *al-Madīna* oder der *Polis*, spricht al-Fārābī allerdings vom *Philosophen-Propheten*. Dabei denkt er sicherlich an die Verhältnisse des Kalifats in seiner Zeit. Als Stellvertreter des Propheten muss der Kalif, genauso wie der Philosophen-König bei Platon, ein «perfektes» theoretisches Wissen von den Dingen wie auch einen guten Willen besit-

²⁰ Abū Naṣr al-Fārābī: *Die Prinzipien der Ansichten der Bewohner der vortrefflichen Stadt*. Aus dem Arabischen übers. und hg. von Cleophea Ferrari, Stuttgart 2009.

²¹ Cleophea Ferrari: Nachwort zu: Abū Naṣr al-Fārābī: *Die Prinzipien der Ansichten der Bewohner der vortrefflichen Stadt*, a. a. O., 152.

²² W. Montgomery Watt, Michael Marmura: *Die islamische Philosophie des Mittelalters*, in: *Der Islam*, Bd. II, Politische Entwicklungen und theologische Konzepte, Stuttgart 1985, 352.

zen. Durch die Aktivierung seiner theoretischen und praktischen Fähigkeiten kann er den Staat auf rationale Weise bzw. durch «Vernünftigkeit»²³ regieren und für sich selbst die Stufe der Glückseligkeit anstreben. Dabei entspringen diese Prinzipien, die seine Handlungen begründen, allein seinen intellektuellen Fähigkeiten. Sie sind nämlich für die Herstellung eines ethischen Bezugs zwischen der Möglichkeit der menschlichen Handlung und der Wirklichkeit zuständig und tragen zur Erfüllung bzw. Vollendung der jeweiligen Politik bei. Sie erscheinen als ethische Grundsätze, die aus der Lebenstätigkeit des Menschen in und mit der Gemeinschaft folgen.²⁴

Außerdem setzt al-Fārābī das Modell der perfekten bzw. vortrefflichen Stadt von anderen negativ behafteten Beispielen ab, wie die «ignorante», die «amoralische» oder die «irrende» Stadt. Die Herrscher dieser Städte sind «das Gegenteil der Könige der vortrefflichen Städte. Ihre Art zu regieren ist der besten Art zu regieren entgegengesetzt. Dasselbe gilt für die Leute, die in diesen Städten leben.»²⁵ Durch diesen Vergleich hebt al-Fārābī nicht nur das Modell der perfekten Stadt hervor, er weist zugleich auf die Konsequenzen einer falschen Ausübung der Herrschaft hin. So haben zum Beispiel in der Despotie die Interessen einer einzelnen Person, die vom Herrscher verkörpert wird, absolute Geltung, weil er nur an seinen eigenen Vorteil denkt und nur im Sinne seines Ruhms und seines Reichtums handelt. Dasselbe gilt auch für falsche Propheten, die Tugend mit Kriegstreiberei und persönlichem Erfolg verwechseln und infolgedessen ihre Gemeinschaft in Armut und Elend stürzen. Al-Fārābī nennt sie «Torheits- und Frevelstädte», die unmoralisch handeln.

Was al-Fārābī in seinem Werk entwirft, ist im Grunde ein Modell metaphysischer und gesellschaftlicher Utopie, in der die Ziele des Individuums wie auch die der Gemeinschaft mit dem kosmischen Universum in Einklang stehen. Für ihn ist der Mensch, wie Marmura zu Recht anmerkt, «ein kleines Universum. Genau wie das ganze Universum von

²³ Zum Begriff «Vernünftigkeit», wie ihn al-Fārābī gebraucht, siehe: Fathi Triki: «Vernünftigkeit», in: Demokratische Ethik und Politik im Islam (siehe Anm. 19), 17–22.

²⁴ Ali Benmakhlouf: *Pourquoi lire les philosophes arabes? L'héritage oublié*, Paris 2015, 115–130; Benmakhlouf geht im Kapitel über «die Geschichte, die Stadt, die Zivilisation» auf die Kunst des Regierens und die Rolle des Philosophen wie des Gesetzgebers bei al-Fārābī ausführlich ein.

²⁵ Abū Naṣr al-Fārābī: Die Prinzipien der Ansichten der Bewohner der vortrefflichen Stadt (siehe Anm. 20), 97.

einem höchsten Vernunftwesen, Gott, und jede Sphäre von einer Intelligenz regiert werden, so sollte der Mensch sich selbst rational regieren und damit seine Perfektion aktualisieren und Glück erlangen.»²⁶

Mit diesem Konzept leistet al-Fārābī eine Synthese von Aristotelismus und Neuplatonismus, und passt sie an die Bedürfnisse der islamischen Tradition an. Damit verbindet er die griechische Erkenntnis mit den Prinzipien der islamischen Gemeinde und setzt auf die normative Kraft des menschlichen Handelns, um die damalige Gesellschaft aus ihrer Krise herauszuholen. Der Verweis auf die «tugendhafte Stadt» (*al-Madīna al-fāḍila*) erinnert zwar an die «tugendhafte Umma» im Islam, impliziert aber zugleich die «tugendhafte Gemeinschaft» des Philosophen bei Platon. Beide Begriffe werden jedoch zusammen in einen «umfassenden Weltstaat» aufgehoben, worauf Geert Hendrich zutreffend hinweist.²⁷

4. Ṭūsī Ethik der Liebe

Es ist in der Tat bemerkenswert, wie der Aristotelismus sowohl in der Gestalt von Logik und Ontologie als auch in der Ethik während der Zeit des politischen Niedergangs in der islamischen Welt innerhalb der Philosophie fortwirkte. So konnte z. B. der berühmte persische Mathematiker, Astronom und Philosoph Naṣīr ad-Dīn Ṭūsī (1201–1274) in der Tradition von Aristoteles, al-Fārābī und Miskawayh eine Schrift mit dem Titel *Die Ethik Naṣīrs (Ahlāq i-Nāṣirī)*²⁸ verfassen, in der er die praktische Philosophie insgesamt zu behandeln suchte. Dieses Werk hätte nach der Aussage von Hans Kraml «bei den Philosophen des Abendlandes einen ähnlich autoritativen Status erlangen können oder jedenfalls als Beitrag zur Philosophie verstanden werden können wie die Kommentare des Ibn Ruṣd»²⁹.

²⁶ W. Montgomery Watt, Michael Marmura: Die islamische Philosophie des Mittelalters (siehe Anm. 22), 251.

²⁷ Geert Hendrich: Arabisch-islamische Philosophie, Geschichte und Gegenwart, Frankfurt a. M., New York 2005, 71.

²⁸ Naṣīr ad-Dīn Ṭūsī: The Nasirean Ethics, ins Englische übers. von G. M. Wickens, London 1964.

²⁹ Hans Kraml: Zwischen Aristoteles und Religion. Die Ethik des Naṣīr ad-Dīn Ṭūsī als Lehrstück, in: Gabriele Münnix (Hg.): Wertetraditionen und Wertekonflikte in Zeiten der Globalisierung, Nordhausen 2013, 109–119, hier 111.

Es blieb jedoch in Europa unbekannt, weil es nicht ins Lateinische übersetzt wurde. In dieser Ethik kamen neben den aristotelischen Ansätzen sowohl die ethischen Gedanken al-Fārābīs als auch die *Dispositionen* Miskawayhs zum Tragen.

Ṭūsīs Ethik ist wie die seiner Vorgänger eine *Tugendethik*, die auf die Glückseligkeit des Menschen ausgerichtet ist. Verwirklicht wird sie durch die Erkenntnis und Handlung des jeweiligen Individuums, dessen Seelenteile in einem Zusammenspiel von verschiedenen Vermögen stehen. Hier unterscheidet Ṭūsī zwischen drei Seelenteilen, die sich in einem Zusammenhang befinden und sich gegenseitig beeinflussen. Es sind Vernunft, Strebevermögen und Begehren. Zu jedem dieser Teile gehören bestimmte Tugenden wie etwa Wissen und Weisheit in Bezug auf die Vernunft, Sanftmut und Mut in Bezug auf Strebevermögen sowie Großzügigkeit und Beherrschung im Fall des Begehrens. Erst das richtige Verhältnis zwischen den Tugenden ermöglicht dem Individuum eine Realisierung der Gerechtigkeit und somit auch eine Annäherung an die Glückseligkeit. Gerade auf das richtige Maß zwischen den Tugenden kommt es in erster Linie an, denn es ist oft schwierig für den einzelnen Menschen diese Tugenden zu erwerben, geschweige denn ausgewogen zu leben. Insofern ist der Einzelne auf die Zusammenarbeit mit anderen Individuen angewiesen und folglich kann der Erwerb verschiedener Tugenden nur in einem unmittelbaren Zusammenhang mit der Gemeinschaft stattfinden. Um dies zu unterstreichen, schreibt Ṭūsī in seiner Ethik:

«Now, since natural fellowship is one of the properties of men, and inasmuch as the perfection of anything lies in the manifestation of its property [...], so the perfection of this species too lies in the manifestation of this property to its own kind. This property, moreover, is the principle of the love calling forth civilized life and the (social) synthesis.»³⁰

Diese Aussage macht wieder klar, wie Ṭūsīs Ethik auf einem Prinzip des gesellschaftlichen Zusammenlebens beruht, das von der *Liebe* der Menschen zueinander als Zeichen ihres Strebens nach Eintracht getragen wird. Das bedeutet, dass die Liebe die Basis für das Zusammenleben der Menschen darstellt, ohne die es keine Möglichkeit für eine Erfüllung der Gerechtigkeit, aber auch der eigenen Glückseligkeit gibt. Jede einzelne Person gelangt zur Vollendung ihrer selbst nur in dem Maße, wie sie zur

³⁰ Naṣīr ad-Dīn Ṭūsī: *The Nasirean Ethics* (siehe Anm. 28), 199.

Verwirklichung der Glückseligkeit anderer beiträgt. Insofern verbindet die Liebe die Menschen als Spezies miteinander.

Das Überraschende dabei ist, dass ein solches Prinzip von einem Denker stammt, der selber an den kriegerischen Feldzügen der Mongolen gegen die Ismailiten in der Festung von Alamut und an der Eroberung von Bagdad im Jahre 1258 n. Chr. auf der Seite des Enkels Dschingis Khans, Hülegü Khan, teilgenommen hatte und später dem Statthalter Quhistans, Našīr ad-Dīn ibn Abī Maṣūūr, diente und ihm seine Ethik widmete. Man spürt also einen Wandel bei diesem Philosophen, der Krieg und Zerstörung von Reichen miterlebt und nun das Prinzip der Liebe in seine Ethik eingeführt hatte. Außerdem weicht Ṭūsī vom aristotelischen Grundsatz ab, bei dem die Freundschaft höher bewertet wird als die Liebe und nähert sich somit an die sufische Lehre an, die, wie bei Ibn ‘Arabī, mehr auf dem Prinzip der Liebe als auf anderen Tugenden beruht. Dabei argumentiert er folgendermaßen:

«Love is more general than Friendship, for Love is conceivable amid a swarming throng, but Friendship does not reach this degree of comprehensiveness».³¹

Doch bei aller Zuneigung zu diesem Prinzip wird die Liebe von Ṭūsī bloß als Mittel für ein noch höheres Ziel gebraucht, nämlich um Gerechtigkeit zu erreichen, denn für ihn soll Gerechtigkeit als Richtschnur für die Erkenntnis und für das Handeln des Individuums in der Gemeinschaft gelten und zur Vervollkommnung seiner Seelenkräfte verwendet werden. Diese kann aber erst erreicht werden, wenn der Mensch mit Sorgfalt und Wohlwollen sein Urteil sowohl im Erkennen als auch beim Handeln abwägt und richtig trifft. Dabei benutzt Ṭūsī den Begriff *tafaḍūl*,³² der «Bevorzugung» wie auch «Sorgfalt» und «Wohlwollen» bedeutet. Deshalb heißt bei ihm Gerechtigkeit das sorgfältige Bemühen um ein richtiges Urteil, bei dem die Seelenkräfte oder Vermögen bei ihrer Einschätzung der Situation im Einklang zueinander stehen. Das erinnert zum Teil an Aristoteles, der im fünften Buch der *Nikomachischen Ethik* schreibt:

³¹ A. a. O., 197.

³² A. a. O., 233.

«Wir sehen, dass jedermann mit dem Wort Gerechtigkeit einen Habitus bezeichnen will, vermöge dessen man fähig und geneigt ist, gerecht zu handeln, und vermöge dessen man gerecht handelt und das Gerechte will.»³³

Doch bei Ṭūsī kommt in dieser Überlegung ebenso das griechische Erbe der Antike wie auch seine Grundkenntnis des islamischen Rechts zum Tragen, das neben den Rechtsquellen *Koran* und *Hadith* auf Abwägen und Analogieschluss bei der Rechtsfindung beruht um Gerechtigkeit zu erzielen.³⁴

Im dritten Teil seines Buches über Ethik widmet sich Ṭūsī besonders der politischen Auffassung des Staates und seiner Leitung. Hier folgt er weitgehend den Vorstellungen von al-Fārābī in seinen Schriften *Die Prinzipien der Ansichten der Bewohner der vortrefflichen Stadt* sowie *Die Staatsleitung*, und übernimmt sogar die dortige Aufteilung der Städte in solche, deren Bewohner auf Tugend und Glückseligkeit ausgerichtet sind, und solche, die andere Ziele verfolgen. Dabei zeichnet sich in der tugendhaften Stadt eine Hierarchie der jeweiligen Gruppen der Bewohner ab, die ihrer Fähigkeit und ihren Aufgaben entspricht. Kramls zufolge bilden fünf Gruppen die Stütze dieses gesellschaftlichen Modells:

- «1. Die Leitung geschieht durch jene Menschen, die durch Tugend, Einsicht und Wissen ausgezeichnet sind.
2. Die Hinführung jeder Bevölkerungsgruppe zu ihrem jeweiligen Stand der Vollkommenheit erfolgt durch die Gruppe derer, die zu solchen Ausbildungsleistungen befähigt sind.
3. Die Erhaltung von Gerechtigkeit und Ausgewogenheit in den Geschäften ist Aufgabe der Gruppe der Menschen, die über die entsprechenden Fähigkeiten zu Feststellung der erforderlichen Maßnahmen verfügen, wozu etwa Mathematiker, Geometer, Ärzte, Astrologen und Ingenieure gehören.
4. Der Schutz der Frauen und der Unversehrtheit der Bewohner nach innen und außen obliegt den Wächtern, die sich durch Mut und Durchsetzungsvermögen auszeichnen.

³³ Aristoteles: Die Nikomachische Ethik, Bd. 3, Hamburg 1995, 1129a.

³⁴ Mathias Rohe: Das islamische Recht. Geschichte und Gegenwart, München 2009, 28.

5. Die Bereitstellung der Subsistenzgrundlagen erfolgt durch die Gruppe der Versorger, Händler und Handwerker.»³⁵

Man merkt, dass die Leitung nicht unbedingt wie bei Platon von einem Philosophen-König wahrgenommen wird, sondern von Menschen, die sich durch Wissen, Gerechtigkeitsinn und Tugend hervorheben. Außerdem muss die Leitung nicht allein auf eine Person zugeschnitten werden, sondern kann auf mehrere aufgeteilt werden, was im Zeitalter der damaligen Despotie unter dem mongolischen Herrscher Hüligü Khan oder dem Stadthalter Quhistans Naṣīr ad-Dīn ibn abī Maṣūr nicht der Fall sein konnte. Mit dieser Einstellung war Ṭūsī philosophisch, wahrscheinlich aufgrund der von ihm selbst gelebten Erfahrungen, eindeutig seiner Zeit voraus und weist auf eine Teilung der Macht hin, die bei den modernen Gesellschaften konkretere Gestalt annimmt, was Max Weber unter der «bürokratischen Herrschaft» erfasst hat.

5. Konflikttransformation und Frieden heute

Wirft man heute einen Blick auf den philosophischen Diskurs in der arabisch-islamischen Welt im Zusammenhang mit der Krise, die in diesem Raum vorherrscht, dann wird man überrascht, wie wenige Philosophen sich damit auseinandersetzen. Der Grund liegt wahrscheinlich in der undurchsichtigen Lage selbst, die keinen genügenden Abstand für die Reflexion bietet. Geht man von der Aussage Hegels aus: «die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug»³⁶, dann müsste man noch eine Weile warten, bis sich die Denker zur gegenwärtigen Situation äußern können. Doch einige wie Sadik Jalal al-Azm, Mohamed Mesbahi, Nassif Nassar und Fathi Triki haben nicht gewartet und bereits ihre kritische Einschätzung der Lage geliefert.³⁷ Im Folgenden werden exemplarisch nur die Ansätze von zwei Denkern erwähnt und kritisch gedeutet:

³⁵ Hans Kraml, *Zwischen Aristoteles und Religion* (siehe Anm. 29), 116.

³⁶ Georg W. F. Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt a. M 1972, 28.

³⁷ Aus der Fülle der Literatur zu diesem Thema werden hier nur exemplarisch einige Titel ausgeführt wie z. B.: Mohamed Mesbahi: *In welchem Sinn könnte Ibn Ruṣd einen Zugang zum Dialog der Kulturen bieten?*, in: *Concordia* 59,

Zuerst sei auf den Ansatz des syrischen Philosophen Sadik Jalal al-Azm (1934–2016) eingegangen, der in seiner Schrift *Islam und säkularer Humanismus* eine Perspektive zur Beilegung der Krise in der gegenwärtigen Welt bietet. Darin geht er von der einfachen Frage aus:

«Ist es möglich, allgemeingültige Vorstellungen von bestimmten Prinzipien wie z. B. von Menschenrechten, Gewissensfreiheit, religiöser Toleranz usw. aus einer bestimmten Tradition herzuleiten?»³⁸

Darauf gibt er eine bejahende Antwort und fügt hinzu, dass solche Prinzipien zwar in Europa ihren Ursprung haben, dadurch aber nicht eine eingeschränkte Bedeutung haben. Sie besitzen inzwischen einen universalen Charakter, denn «heute handelt es sich um Vorstellungen und Prinzipien, die für alle Menschen gelten und das normative Paradigma darstellen, wann immer es um Bürger und ihre Rechte, um Menschenwürde, Demokratie, Zivilgesellschaft, Rechenschaftspflicht der Regierung usw. geht.»³⁹ Al-Azm nennt dies das *säkular-humanistische Paradigma*, das alle vorhin genannten Werte und Institutionen erfasst und für alle Gesellschaften und Kulturen gleichermaßen gilt. Insofern finden die ernsthaften Auseinandersetzungen um dieses Paradigma «heute *innerhalb* der Gesellschaften, Kulturen, und politischen Systeme statt, im Osten wie im Westen, und nicht *zwischen* Zivilisationen, Kulturen und Staaten.»⁴⁰ Damit widerspricht Al-Azm eindeutig der These Huntingtons vom «Kampf der Kulturen» und erklärt ausdrücklich, dass es eigentlich die Aufgabe aller Völker und Staaten ist, sich für die Umsetzung und Realisierung der Prinzipien der Menschenrechte einzutreten und nicht allein mit einem Lippenbekenntnis dazu zu stehen. Weiterhin betont er, dass das *säkular-humanistische Paradigma*

«nicht nur ein menschliches Gut ist, sondern ihm auch ein normativer Modellcharakter zukommt, wenn es um die Beurteilung der einschlägigen Probleme geht, nämlich die Tatsache, daß es inzwischen eine je eigene

2011, 57–70; Fathi Triki: Demokratische Ethik und Politik im Islam (siehe Anm. 19); Nasif Nassar: *Bāb al-Ḥurriyya* (Das Tor der Freiheit), Beirut 2003.

³⁸ Sadik Jalal al-Azm: *Islam und säkularer Humanismus*, Tübingen 2005, 11.

³⁹ Ebd.

⁴⁰ A. a. O., 15.

Menschenrechtscharta für den Islam, für Afrika, China und den Hinduismus gib^t»⁴¹.

Hier erkennt Al-Azm, welche Gefahren sich in solchen partikularen Modellen bergen, da sie oft als Instrumente seitens der autoritären und repressiven Regime gebraucht werden, um die Aufrechterhaltung ihrer autokratischen Macht zu sichern. Er wendet sich aber auch gegen den Zynismus einiger postmodernen Intellektuellen in Europa, die darin ein Zeichen der Authentizität und der Differenz sehen und somit die Exklusivität der Menschenrechte für sich beanspruchen. Folglich versuchen sie deren Verletzung in anderen Teilen der Welt aufgrund der «Heiligkeit von Tradition und Brauchtum» zu rechtfertigen. Entgegen einer solchen Haltung zieht Al-Azm den Schluss, dass das *säkular-humanische Paradigma* ein menschliches Gut ist, das alle angeht und dass es sich lohnt, dieses gemeinsam zu schützen und zu verteidigen.

Was Huntingtons These anbetrifft, so wirft ihm Al-Azm vor, Reduktionismus zu betreiben und in den klassischen Essentialismus zurückzufallen, den Edward Said zuvor in seiner Schrift *The Myth of the «Clash of Civilizations»* kritisiert hatte. Laut Al-Azm

«reduziert sich Zivilisation [bei Huntington] anscheinend auf Kultur, Kultur auf Religion und Religion auf eine archetypische Konstante, die im Falle des Islam zwangsläufig den *Homo Islamicus* hervorbringt, der dann auf Kollisionskurs geht zum westlichen *Homo Oeconomicus* mit seinem weisenhaften Liberalismus, aber ebenso zum indischen *Homo Hierarchicus* und dessen natürlichen Polytheismus»⁴².

Infolgedessen tritt der Geist des Kapitalismus in Konflikt mit dem Geist des Islam, was Maxime Rodinson in seinem Buch *Islam und Kapitalismus* bereits vor Jahrzehnten widerlegt hat.⁴³

Im Hinblick auf die Vereinbarkeit von modernen säkularen Normen und Islam erinnert Al-Azm an die Bemühungen der arabischen und islamischen Intellektuellen und Reformer, die vor 150 Jahren eine ähnliche Bewegung in Gang setzten und beachtliche Errungenschaften erzielen konnten. Er fügt hinzu:

⁴¹ A. a. O., 17.

⁴² A. a. O., 67.

⁴³ Vgl. in diesem Zusammenhang die Studie von Maxime Rodinson: *Islam und Kapitalismus*, Frankfurt a. M. 1971.

«Für diese Bewegung gibt es in der arabischen Welt wie unter westlichen Gelehrten eine Reihe von Bezeichnungen: Erwachen, Renaissance, religiöse Reformation, das liberale Experiment, muslimischer Modernismus, das liberale Zeitalter des neuzeitlichen muslimischen Denkens und andere mehr. Und in der Tat ist diese Bewegung vieles in einem: Theologisch-juristische Reformation, literarisch-intellektuelle Renaissance, rational-wissenschaftliche Aufklärung und politisch-ideologisches *aggiornamento*.»⁴⁴

Folglich ist es heute leichter, an dieses Erbe anzuknüpfen und die Vereinbarkeit von Islam und säkularem Humanismus zu bejahen. Geht man jedoch von der religiösen Gegenreform und der Antirenaissance aus, die sich im Islamismus als politischer Ideologie manifestiert, dann lässt sich diese Vereinbarkeit verneinen. Eine adäquate Antwort hängt letztlich von der Perspektive ab, aus der man den Islam betrachtet, d. h. ob man den Islam als Dogma oder als historischen Prozess auffasst. Dazu schreibt er:

«Der Islam als ein geschlossenes System ewiger, zeitlos gültiger Prinzipien ist natürlich mit nichts Anderem als mit sich selbst vereinbar. So gesehen muß der Islam jedwedem Säkularismus und Humanismus widerstehen, sie ablehnen und auf den Tod bekämpfen, ebenso wie jede andere Religion, sofern er sie *sub specie aeternitatis* betrachtet. Betrachtet man den Islam aber als eine lebendige, dynamische, sich weiterentwickelnde Religion, die auf unterschiedlichste Bedingungen und sich rasch verändernde politische Gegebenheiten reagierte, dann erweist er sich als durchaus kompatibel mit großen politischen Systemen und den verschiedenen Formen gesellschaftlicher und politischer Strukturen, die die Geschichte hervorgebracht hat.»⁴⁵

Hierbei erwähnt Al-Azm als Beispiel einige Länder wie Iran und die Türkei, in denen eine Anpassung des Islam an die historische Wirklichkeit stattfindet. Nach der Revolution in Iran wurde kein Kalifat sondern eine islamische Republik mit einer Verfassung nach französischem Muster errichtet, aber begleitet von einem religiösen Rat, der die Aufsicht über die Geschäftsführung innehat. In der Türkei hingegen regiert eine islamistische Partei (die AKP) mit einer säkularen Verfassung. Diese Einschätzung trifft allerdings nur für den Beginn der Machtübernahme der AKP in der Türkei zu, als Al-Azm 2005 seine Schrift *Islam und säkularer Humanismus*

⁴⁴ A. a. O., 23.

⁴⁵ A. a. O., 31.

veröffentlichte. Er selber hat die negativen politischen Entwicklungen in der Türkei nach dem gescheiterten Militärputsch, einschließlich die Veränderung der Verfassung, nicht miterlebt.

Der zweite Denker, der in diesem Zusammenhang erwähnt werden soll, ist Fathi Triki, der in seinem Buch *Demokratische Ethik und Politik im Islam*⁴⁶ einen Entwurf für eine «Philosophie des Zusammenlebens» liefert, die von der Anerkennung der kulturellen Vielfalt, aber auch von der Freiheit des Individuums und der Alterität geprägt ist. Diese Philosophie richtet sich nach einem menschenwürdigen Dasein aus, welches von der *Vernünftigkeit* geleitet und von der *phronésis* als humaner Form des Lebens in der Gemeinschaft begleitet wird. Nach Sandkühler, dem Übersetzer des Buches, sind Trikis Schriften «Plädoyers für die Erinnerung an die Philosophie der Vernunft, der Geschichte und des Humanismus in der arabisch-islamischen Tradition und für eine Erneuerung der Ideen und das Infragestellen blind herrschender Weltbilder. Die Philosophie soll ihren Beitrag zur besseren Meisterung der Weltprobleme leisten.»⁴⁷ Wie Al-Azm betont Triki, dass

«*Islamität* in ihrem Kern kein Hindernis für ein demokratisches Zusammenleben darstellt. Die islamischen Länder sind, wie alle anderen Länder, zu einem wirklich demokratischen Leben fähig, und der «gewöhnliche Islam» – der auf nichts als den Glauben gegründete Islam – kann den Laizismus als politische Gestaltungskraft der Gesellschaft akzeptieren.»

Doch was als Hindernis bei der Wandlung zur Demokratie im Wege steht, ist der Rückzug hinter eine falsche Identität, die vom religiösen Fundamentalismus zur Grundlage des politischen Handelns erklärt wird. Diese Identität schließt den Anderen, sei es wegen seiner Religion oder seiner politischen Gesinnung, aus und bietet folglich keinerlei Möglichkeit für ein Zusammenleben. Triki will gerade wegen dieser dogmatischen Geschlossenheit des islamistischen Fundamentalismus einen anderen Weg einschlagen, der den Islam aus der «Falle der Identität» befreien soll und neue Perspektiven erschließt. Demnach formuliert er:

«Religion (...) ist im Islam Brauch, Wahrheit, richtiges Verhalten. Im weitesten Sinne stellt sie die Einheit des Glaubens (*īmān*), der Unterwürfigkeit

⁴⁶ Fathi Triki: Philosophie des Zusammenlebens, in: Demokratische Ethik und Politik im Islam (siehe Anm. 19), 95–114.

⁴⁷ A. a. O., 7 (Vorbemerkung des Übersetzters).

gegenüber Gott (*islām*) und der Tugend (*iḥṣān*) dar, und dies bedeutet «Wohltätigkeit» im vollen Wortsinn: alles gut, gewissenhaft und «unter den Blicken Gottes» tun.»⁴⁸

Offensichtlich setzt Triki hier auf die positiven Inhalte des Islam als Appell zum Engagement für das «Gute», als Verpflichtung im Sozialen und als Aufforderung zum politischen Handeln. Dies geschieht nicht im Sinne des Kampfes (*ḡihād*) sondern der Bemühung um den besten Weg zur Verständigung (*iḡṭihād*). Seine Gedanken fasst er folgendermaßen zusammen:

«Um den Teufelskreis aus Gewalt, in dem wir zur Zeit leben, auf internationaler und nationaler Ebene durchbrechen zu können, bedarf es der Entwicklung eines demokratischen Zusammenlebens; hierunter verstehe ich eine aktive Demokratie, die in das tägliche politische Handeln [...] die Gesamtheit der Grundrechte einschreibt und das politische Handeln auf moralische Prinzipien gründet, die von allen akzeptiert werden.»⁴⁹

Dieses Ziel will Triki durch öffentliche Debatte, gesellschaftliche Solidarität und Eigenengagement erreichen. Doch unter der Diktatur waren solche Handlungen untersagt oder schwer zu realisieren. Nicht einmal die Sprache im Sinne der politischen oder gesellschaftlichen Äußerung war erlaubt. Allein «das Schweigen als Nicht-Sprechen-Wollen drückt eine bewusste Haltung aus, mit der eine Verweigerung oder, in subversiver Wendung, als gezielt platziertes beredtes Schweigen auch eine deutliche Meinung zum Ausdruck kommen kann.»⁵⁰ Das möchte Triki gerade nach dem Ende der Diktatur in Tunesien ändern und darauf richten sich seine Handlungsansätze, die er in den Rahmen einer «transkulturellen Philosophie» einbetten und universalisieren will.⁵¹

⁴⁸ A. a. O., 12.

⁴⁹ A. a. O., 171.

⁵⁰ Sarhan Dhouib (Hg.): Sprache und Diktatur. Formen des Sprechens, Modi des Schweigens, Weilerswist 2018, 12.

⁵¹ Fathi Triki: Demokratische Ethik und Politik im Islam (siehe Anm. 19), 167.

6. Fazit

Aus den bereits dargelegten Standpunkten hat es im Laufe der Geschichte des arabisch-islamischen Denkens immer wieder Impulse für Friedensansätze zur Transformation von Konflikten gegeben, die sowohl religiös als auch philosophisch motiviert waren. Die Reflexion darüber entsprang meistens den allgemeinen Prinzipien praktischer Philosophie wie *Gleichheit*, *Gerechtigkeit*, *Freiheit*, *Toleranz* und nicht zuletzt *Demokratie* und *Menschenrechte*, die in den letzten Jahrzehnten als politische Forderungen formuliert und erkämpft wurden.⁵² Doch die Auseinandersetzungen mit diesen Grundbegriffen entsprachen häufig dem Geist der Zeit und den Ansprüchen der jeweiligen gesellschaftlichen Träger, die nie einheitlich ausfielen. Auch die Kriterien wurden unterschiedlich festgelegt, je nachdem, in welcher historischen Phase die Entscheidungsträger oder Denker sich befanden und von welchen kulturellen Einflüssen sie geprägt wurden.

In der *Ṣaḥīfa* bzw. «Gemeindeordnung von Medina» stand zuerst das Prinzip der *Gleichheit* zur Überwindung der Stammesfehden zwischen den verschiedenen Gruppen im Vordergrund. Die Rede war nicht mehr von Clans und Stämmen, sondern einfach von religiösen Gruppen, die eine «einzige Gemeinde» (*Umma wāḥida*) bilden und nebeneinander in Eintracht leben sollen. Das schloss allerdings nicht den Ausbruch von Gewalt innerhalb derselben Gemeinde nach der «Großen Zwietracht»⁵³ zwischen Sunniten und Schiiten aus, da die eine oder andere Partei Macht und Einfluss zu erringen versuchte, was bis heute seine Spuren hinterließ. Hingegen trat bei al-Fārābīs «Konzeption der vortrefflichen Stadt» der Begriff der *Gerechtigkeit* in den Mittelpunkt. Die Transformationsstruktur, die hier vollzogen wurde, hing zweifellos mit der Lage in der damaligen Zeit zusammen, die von Zerrissenheit und Auflösung des islamischen Reiches gekennzeichnet war, aber auch mit der interkulturellen Durchdringung von politischer Philosophie und Ethik aus der Antike. Ṭūsīs Ansatz griff seinerseits auf die Sufilehre zurück und fand später im Prinzip der *Liebe* als Zeichen des Friedens mit sich selbst und mit dem Anderen seine Legitimation. Schließlich wurden die Konzepte der *Freiheit*, der *Toleranz*, der *Demokratie* und der *Menschenrechte* bei den zeitgenössischen Denkern zu

⁵² Robin Celikates, Stefan Gosepath: Umkämpfte Begriffe und praktische Herausforderungen, in: Politische Philosophie, Stuttgart 2013, 149f.

⁵³ Hichem Djait: La Grande Discorde (siehe Anm. 18).

den Hauptkriterien für die Transformation einer arabisch-islamischen Gesellschaft bei ihrer Konfrontation mit der Moderne erhoben, die seit dem «Arabischen Frühling» noch stärker, ja sogar mit Nachdruck gefordert werden. Das *säkular-humanistische Paradigma* und die «Philosophie des Zusammenlebens», wie sie von Sadik Jalal al-Azm und Fathi Triki vertreten werden, stehen hier als Alternativen zur Ideologie des Westens, der gegenwärtig mehr den «Kampf der Kulturen» propagiert und ihn militärisch in die Praxis umsetzt, als den Frieden beschwört.

Es ist an der Zeit, im Rahmen der Konflikttransformation und Friedensförderung, nicht mehr auf einen einzigen Diskurs wie den von Huntington zu setzen, sondern vielmehr den Dialog zwischen den Kulturen zu fördern und somit eine interkulturelle Charta zu initiieren, die konkrete Perspektiven für den Frieden in der Welt entwickeln soll. Gerade hundert Jahre nach dem Ende des Ersten Weltkrieges sollte eine solche Initiative in Angriff genommen und verabschiedet werden. Falls aus den Katastrophen des 20. Jahrhunderts etwas gelernt werden sollte, wonach Jürgen Habermas in seinem zeitdiagnostischen Rückblick vor zwanzig Jahren gefragt hat, dann sicherlich die Feststellung, dass «das pazifistische Bewußtsein, das sich nach den Erfahrungen von zwei barbarischen Weltkriegen öffentlich artikuliert und – ausgehend von den unmittelbar beteiligten Nationen – in vielen Ländern ausgebreitet hat»⁵⁴. Der allgemeine Aufruf zur Ächtung des Krieges und zur Sicherung des Friedens wird inzwischen von den UN ebenso wie von der UNESCO getragen und weltweit verbreitet. Aber mit dem neuen Auftreten des Populismus und der rechtsradikalen Kräfte in Europa und in der Welt während der letzten Jahre scheint die Gefahr für ein Ausbrechen eines Krieges immer wahrscheinlicher zu werden.

⁵⁴ Jürgen Habermas: Aus den Katastrophen lernen? Ein zeitdiagnostischer Rückblick auf das kurze 20. Jahrhundert, in: *Zeitdiagnosen. Zwölf Essays*, Frankfurt a. M. 2003, 234.

Islamische Friedensethik im Horizont interreligiöser und säkularer Herausforderungen

Angesichts weltweiter bewaffneter Konflikte und terroristischer Gewalt werden Vertreterinnen und Vertreter nahezu aller größeren Religionen nicht müde, als ein zentrales Element ihrer religiösen Überzeugungen den *Frieden* zu benennen. Gerade hier aber regt sich nicht selten ein Verdacht: Verbinden religiös orientierte Menschen ihre Vorstellungen von Frieden nicht häufig mit der Überzeugung, dass dieser erst dort gegeben ist, wo ihre eigenen Überzeugungen zu Anerkennung und Geltung gelangt sind? Fordern sie nicht allzu oft eine sittliche Praxis, die den Prinzipien ihrer eigenen religiösen Überzeugungen entspricht, um erst dann von «Frieden» zu sprechen? Wie aber steht es mit jenen Menschen, die solche Überzeugungen nicht teilen?¹

Unverkennbar wird der Begriff des Friedens je nach weltanschaulicher oder religiöser Orientierung sehr unterschiedlich bestimmt. Infolgedessen muss auch die Frage nach einer «islamischen Friedensethik» die jeweiligen religiösen, weltanschaulichen und kulturellen Kontexte berücksichtigen, die Handlungen prägen, die nach Auskunft der jeweiligen Akteure dem Frieden dienen sollen.² Grundsätzlicher noch ist zu fragen, ob es so etwas wie eine «islamische Friedensethik» überhaupt gibt. Denn der Begriff «Friedensethik» ist ein in den zurückliegenden Jahrzehnten vorrangig in der sogenannten «westlichen Welt» gebrauchter Begriff. Schon deshalb

¹ Vielen Verantwortlichen in den Religionsgemeinschaften ist diese Problematik durchaus bewusst. Sie verbinden ihre Friedensappelle deshalb nicht selten mit Aufrufen zu wechselseitigem Respekt und Toleranz. Dennoch wird das Recht auf die freie Ausübung der jeweiligen Religion und besonders auf den Wechsel der Religion (vgl. Art. 18 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen von 1948) von vielen Religionsvertretern allenfalls widerstrebend eingeräumt.

² Vgl. dazu Ines-Jacqueline Werkner (Hg.): Religion in der Friedens- und Konfliktforschung, in: Zeitschrift für Friedens- und Konfliktforschung, Sonderband 1, Baden-Baden 2016; dies., Oliver Hidalgo (Hg.): Religiöse Identitäten in politischen Konflikten, Wiesbaden 2016.

darf er nicht unbedacht auf islamisch geprägte Kulturen übertragen werden.³ Der iranische Friedensforscher Heydar Shadi macht darauf aufmerksam, dass Muslime mit dem Begriff «Friedensethik» bisweilen sogar einen neokolonialen Diskurs verbinden.⁴

Es bedarf folglich eines genauen Hinschauens auf Verlautbarungen und Initiativen in der islamischen Welt, die sich der Thematik des Friedens verpflichtet wissen; denn erst von ihnen her kann die Frage beantwortet werden, ob und inwieweit sie dem westlichen Konzept einer Friedensethik vergleichbar sind.

1. Begriff und Zielsetzung der «Friedensethik»

Was aber meint im westlichen Verständnis «Friedensethik»? In einem ersten Zugang kann Friedensethik als eine normative Wissenschaft verstanden werden, welche die Begründungen für solches Handeln reflektiert, das auf die Beilegung gewaltsam ausgetragener Konflikte im innerstaatlichen und zwischenstaatlichen Bereich und auf die Herbeiführung friedlicher Verhältnisse dient.⁵ Geht es dem Kriegsvölkerrecht darum, militärischer Gewalt *Grenzen zu setzen*, so setzt Friedensethik auf Konfliktprävention

³ Der Begriff «islamisch geprägt» (engl. *islamicate*) geht zurück auf Marshall G. S. Hodgson: *The Venture of Islam. Conscience and History in a World Civilisation*, 3 Bde., Chicago 1974. Vgl. Dazu: Johan P. Arnason: *Marshall Hodgson's civilisational analysis of Islam. Theoretical and comparative perspectives*, in: ders., Armando Salvatore, Georg Stauth (Hg.): *Islam in Progress. Historical and Civilizational Perspectives (Yearbook of the Sociology of Islam 7)*, New Brunswick 2006, 23–47.

⁴ Vgl. Heydar Shadi: *Some Methodological Remarks on Islamic Peace Ethics*, in: ders. (Hg.): *Islamic Peace Ethics. Legitimate and Illegitimate Violence in Contemporary Islamic Thought (Studien zur Friedensethik / Studies in Peace Ethics 57)*, Baden-Baden, Münster 2017, 19–36, hier 24f.

⁵ Zum Folgenden vgl. Michael Haspel: *Einführung in die Friedensethik*, in: Peter Imbusch, Ralf Zoll (Hg.): *Friedens- und Konfliktforschung*, Wiesbaden 2010⁵, 513–536; Hans-Richard Reuter: *Frieden/Friedensethik*, in: ders.: *Recht und Frieden (Öffentliche Theologie 28)*, Leipzig 2018, 28–37; Bernhard Koch: *Friedensethik*, in: Hans J. Gießmann, B. Rinke (Hg.): *Handbuch Frieden*, Wiesbaden 2019², 147–162.

und analysiert Maßnahmen, die zur Beilegung bestehender Konflikte beitragen können.⁶

Für einen gehaltvollen Begriff von Frieden ist die Abwesenheit militärischer Gewalt nur eine Minimalbestimmung. Der renommierte Friedensforscher Johan Galtung unterscheidet denn auch zwischen einem negativen und einem positiven Frieden.⁷ Denn die bloße Abwesenheit militärischer Gewalt schließt vielfältige Formen politischer oder ökonomischer Gewalt keineswegs aus. Um einen positiven Frieden herbeizuführen, muss immer auch die Möglichkeit gewährleistet sein, sich zu allen Formen nichtmilitärischer Gewalt in ein freies Verhältnis zu setzen. Hierzu bedarf es eines öffentlichen und rechtlich geschützten Raums kritischer Meinungsäußerung. Und dieser wiederum setzt Mindeststandards an Sicherheit, Wohlstand und Bildung voraus.

Ein positiver Friede kann deshalb als solcher Zustand in der Gesellschaft und zwischen Staaten definiert werden, der es Menschen ermöglicht, die ihnen jeweils gegebenen Fähigkeiten zu entfalten und in der Weise zu handeln, wie es ihren Überzeugungen, Werten und Vorstellungen entspricht. Um zwischen unterschiedlichen Überzeugungen und Interessen einen gerechten Ausgleich herbeizuführen, bedarf jeder Friede einer wirksamen Rechtsprechung. «Opus iustitiae pax» – der Friede ist das Werk der Gerechtigkeit – heißt es deshalb bereits beim Propheten Jesaja.⁸ Dabei

⁶ Zur hier gebrauchten Terminologie vgl. u. a. Thorsten Bonacker, Peter Imbusch (Hg.): *Zentrale Begriffe der Friedens- und Konfliktforschung: Konflikt, Gewalt, Krieg und Frieden*, in: Peter Imbusch, Ralf Zoll (Hg.): *Friedens- und Konfliktforschung* (siehe Anm. 5), 67–142.

⁷ Vgl. Johan Galtung: *Peace, Positive and Negative*, in: Daniel J. Christie (Hg.): *The Encyclopedia of Peace Psychology*, Bd. 2, Malden, MA, 2012, 758–762.

⁸ Jes 32,17 Vulg. Der Vers war bereits Wahlspruch von Kardinal Eugenio Pacelli, dem späteren Papst Pius XII. Es wird in kirchlichen Stellungnahmen häufig zitiert – so etwa im bischöflichen Wort «Gerechter Friede» vom 27. Sept. 2000 (*Die Deutschen Bischöfe* 66, Bonn 2013); ferner: *Evangelische Kirche in Deutschland (EKD), Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen*. Eine Denkschrift des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh 2007. Vgl. dazu u. a. Hans-Richard Reuter: *Was ist ein gerechter Frieden? Die Sicht der christlichen Ethik*, in: ders.: *Recht und Frieden*, Leipzig 2018, 11–27.

gilt, dass das Recht lediglich einen formalen Rahmen für friedliche Verhältnisse bereitstellen, Frieden selbst aber nicht «herstellen» kann.⁹

Anders als sogenannte «Bereichs-Ethiken» (Wirtschaftsethik, Medizinethik o. ä.) zielt die Friedensethik nicht allein auf die Beschreibung und Analyse möglicher Gründe, die in bestimmten Handlungsfeldern gelten. Vielmehr ist mit dem Gegenstand «Frieden» ein *Ziel* genannt, auf das hin ethische Begründungen geliefert werden sollen. Dabei ist klar, dass ein vollkommener Friede außerhalb menschlichen Bemühens liegt; gleichwohl ist er als handlungsorientierende Idee ebenso unverzichtbar wie die Idee der vollkommenen Gerechtigkeit für die Rechtsprechung oder die Idee des vollkommenen Guten für die Ethik. Gerade in dieser Hinsicht wird ein Dialog zwischen säkular-philosophisch argumentierender und religiös-theologisch argumentierender Friedensethik denkbar.

Als «Zielethik» befasst sich die Friedensethik vorrangig mit solchen sozialen, politischen, rechtlichen und auch militärischen Handlungen, die der Herbeiführung oder Sicherung friedlicher Verhältnisse dienen. Hier berührt sich die Friedensethik mit der politischen Ethik und der Sozialethik. Sie reflektiert aber auch individual- und tugendethische Aspekte des Handelns; denn nur eine Gemeinschaft von friedlichen Individuen dürfte in der Lage sein, gewaltfrei zu handeln und einen positiven Frieden herbeizuführen.

Als normative Wissenschaft analysiert die Friedensethik nicht nur Begründungen von Handlungen, die auf eine Überwindung oder Vermeidung von Gewalt zielen, sondern auch solche, welche die Anwendung von Gewalt legitimieren können. Vorausgesetzt ist dabei, dass nicht jede Art von Gewalt illegitim ist. Staatliche Gewalt etwa kann durchaus der Stabilisierung eines gesellschaftlichen und rechtlichen Rahmens dienen, innerhalb dessen friedliches Wirken nach innen und außen allererst möglich wird. Ganz allgemein gilt: Jede Rechtssetzung bedarf der Rechtsdurchsetzung, um wirksam werden zu können. Zwar sucht Friedensethik in erster Linie solche sittlichen Normen und Werte zu identifizieren, die auf gewaltpräventives Handeln abzielen und friedliche Verhältnisse herbeiführen. Doch erarbeitet sie auch Kriterien, welche die Anwendung militärischer Gewalt unter Umständen legitimieren – dann nämlich, wenn es gilt,

⁹ Im Anschluss an Aristoteles versteht Bernhard Koch Frieden als «*praxis* (also zweckfreies, sich selbst verwirklichendes Handeln), nicht [als] Ergebnis von *poiesis* (dem herstellenden Handeln)»: Friedensethik (siehe Anm. 5), 156.

gewaltsame Konflikte zu beenden und friedliche Verhältnisse allererst zu schaffen.¹⁰

Sollten in bereits bestehenden bewaffneten Konflikten die darin involvierten Parteien keine Bereitschaft zu Kompromissen zeigen, dann kann es im Sinne einer Friedensethik unter Umständen sogar geboten sein, dass sich eine dritte Instanz politischer und nötigenfalls auch militärischer Druckmittel bedient, um der Gewalt Einhalt zu gebieten. Der Freiburger Ethiker Eberhard Schockenhoff hat deshalb «Friedensethik» als eine «Ethik rechtserhaltender Gewalt im Rahmen kollektiver Friedenssicherung» bestimmt.¹¹ Damit ist zugleich gesagt, dass Friedensethik keineswegs identisch ist mit einem radikalen Pazifismus.

Weil die Friedensethik auch Begründungen für Handlungen analysiert, die dazu beitragen können, gewaltsame Konflikte bereits im Vorfeld unwahrscheinlich werden zu lassen, bezieht sie in ihre Reflexionen auch solche Maßnahmen ein, die der Überwindung von Armut, Ausbeutung, Marginalisierung und Rechtlosigkeit dienen. Sie analysiert Formen politischer Partizipation von Minderheiten und rechtliche Regelungen, die einen gerechten Ausgleich zwischen solchen Gruppen versprechen, die zwischenstaatlich oder innerstaatlich divergierende Interessen verfolgen.¹²

2. Historische Wurzeln der Friedensethik

Die historischen Wurzeln gegenwärtiger Friedensethik reichen in die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg zurück. Eingedenk der Gräueltaten der Zerstörungen zweier Weltkriege sowie vor dem Hintergrund der ideologischen und militärischen Blockbildung formierten sich in der Nachkriegszeit mehrheitlich im Westen, teils aber auch im Osten Europas zahlreiche friedensethische Initiativen. Die bedrückenden Erinnerungen an den Zweiten

¹⁰ Vgl. u. a. Ines-Jacqueline Werkner, Antonius Liedhegener (Hg.): Gerechter Krieg – gerechter Frieden. Religionen und friedensethische Legitimationen in aktuellen militärischen Konflikten, Wiesbaden 2009.

¹¹ So Eberhard Schockenhoff: Kein Ende der Gewalt? Friedensethik für eine globalisierte Welt, Freiburg i. Br., Basel, Wien 2018, 667.

¹² Vgl. dazu neben Schockenhoff: Kein Ende der Gewalt?, 578–665, auch Werner Freistetter, Christoph Wagnsonner: Friede und Militär aus christlicher Sicht, Wien 2010, bes. 43.

Weltkrieg und die Bilder von den Zerstörungen in Hiroshima und Nagasaki motivierten viele Menschen dazu, sich für Rüstungskontrolle und Abrüstung einzusetzen. In Westdeutschland wurde in den 1950er Jahren eine kontrovers geführte Debatte um die Wiederbewaffnung und die nukleare Aufrüstung geführt. Die Kriege auf der koreanischen Halbinsel (1950–1953) und in Vietnam (1955–1975) ließen weltweit Friedensbewegungen entstehen. Alle diese Konflikte demonstrierten der Weltöffentlichkeit, dass im Konfliktfall das im 19. Jahrhundert verbrieftete *ius in bello* nicht dazu imstande ist, militärische Gewalt einzuhegen und Gräueltaten gegenüber der Zivilbevölkerung zu verhindern.¹³ Gegenüber der mehrheitlich vertretenen Auffassung, den Frieden und die durch ihn gewährleisteten Freiheiten nur durch militärische Abschreckung wirksam schützen zu können, vermochten sich pazifistische Gruppen freilich seinerzeit nicht durchzusetzen.

Nicht nur Friedensinitiativen und politische Parteien, sondern auch die christlichen Kirchen veröffentlichten während des «Kalten Krieges» eine Reihe von Stellungnahmen, in denen einerseits der Frieden als hohes Gut gewürdigt wurde, zugleich aber auch das Recht verteidigt wurde, die freiheitliche Ordnung notfalls auch militärisch zu sichern. Insbesondere die ethische Legitimität atomarer Abschreckung stand dabei zur Debatte.

Nach der Überwindung der europäischen Teilung und mit Blick auf den Zerfall staatlicher Autoritäten – so etwa in Jugoslawien, im Sudan und in Somalia – trat zunehmend die Notwendigkeit zutage, internationale Strukturen zu schaffen, die gewaltsamen Übergriffen auf Minderheiten im Innern souveräner Staaten wirksam Einhalt zu gebieten imstande sind. Die aus humanitären Gründen vielfach geforderte «Schutzverantwortung» (*responsibility to protect*) der internationalen Staatengemeinschaft erwies sich freilich als kaum vereinbar mit dem völkerrechtlichen Grundprinzip staatlicher Souveränität.¹⁴ Überdies zeigt die Erfahrung, dass militärische

¹³ So besonders in der Haager Landkriegsordnung (1899/1907) und den verschiedenen Genfer Konventionen (1949). Vgl. dazu Dieter Fleck (Hg.): Handbuch des humanitären Völkerrechts in bewaffneten Konflikten, München 1994.

¹⁴ Vgl. zur internationalen «Schutzverantwortung» u. a. Christopher Verlage: Responsibility to Protect. Ein neuer Ansatz im Völkerrecht zur Verhinderung von Völkermord, Kriegsverbrechen und Verbrechen gegen die Menschlichkeit, Tübingen 2009. – Legitimiert werden militärische Interventionen oft mit Hinweis auf die Bedrohung grundlegender Menschenrechte, der durch innerstaat-

Interventionen aus vorgeblich humanitären Gründen in Wahrheit oft abhängig von den jeweiligen politischen oder ökonomischen Interessen der intervenierenden Mächte sind.

In nicht wenigen Fällen begünstigten Staatszerfall und die Schwächung staatlicher Souveränität das Entstehen terroristischer Gruppierungen. Deren Operationen konzentrierten sich zwar mehrheitlich zunächst auf ihre Herkunftsländer, weiteten sich aber bald auch auf die westliche Welt aus. Spätestens seit den Terroranschlägen vom 11. September 2001 sah sich deshalb die Friedensethik mit ethischen Herausforderungen konfrontiert, die aus dem Kampf gegen den global operierenden Terrorismus erwachsen. Inzwischen hat der militärische Einsatz bewaffneter Drohnen und sogenannter «tödlicher autonomer Waffensysteme» (*lethal autonomous weapon systems*) weitere friedensethische Fragen aufgeworfen.

Bei alledem räumt Friedensethik nichtmilitärischen Konfliktlösungsversuchen prinzipiell den Vorrang gegenüber militärischen Maßnahmen ein. Militärische Interventionen sind deshalb auch dann rechtfertigungsbedürftig, wenn sie die Beilegung eines bestehenden Konflikts zum Ziel haben. Dabei zeigt sich, dass die Bedingungen für militärische Interventionen jenen Kriterien sehr nahe kommen, die in der Vergangenheit für einen «gerechten» – oder besser: «gerechtfertigten Krieg» – in Anschlag gebracht wurden.¹⁵ Allerdings spiegelt die Begründungsfigur des «gerechten Krieges» meist nur die Perspektive einer bestimmten Konfliktpartei wider. Diese Einseitigkeit ist im Rahmen einer internationalen Friedensordnung auf eine multilaterale Perspektivik hin zu überwinden. Dazu muss das Bemühen zur Lösung internationaler Konflikte die Regeln des Völkerrechts, das Gewaltmonopol der Vereinten Nationen und die Zuständigkeit des Sicherheitsrates in Fragen des Weltfriedens anerkennen (vgl. Art. 51 UN-Charta). Deshalb befürwortet friedensethisch motivierte Politik entschieden die Einrichtung einer internationalen Rechts- und Friedensordnung, die eine globale sicherheitspolitische Perspektive wirksam durchsetzen kann.

liche Kräfte nicht wirksam begegnet werden kann oder die durch solche womöglich allererst verursacht ist. Eine Pflicht zu humanitärer Intervention scheint vielen dann unausweichlich, wenn die Menschenrechte einer Bevölkerungsgruppe über einen längeren Zeitraum in massiver Weise verletzt werden.

¹⁵ Vgl. u. a. Georg Kreis (Hg.): Der «gerechte Krieg». Zur Geschichte einer aktuellen Denkfigur, Basel 2006.

Alternativen zu militärischen Interventionen sind mehrdimensionale Friedensstrategien. Diese bearbeiten unterschiedliche Ebenen, Ursachen und Kontexte von Konflikten. Zu ihnen zählen politische, ökonomische, soziale oder ideologische Interessengegensätze wie auch kulturelle oder religiöse Differenzen. Wirksame Friedensstrategien müssen alle diese Kontexte berücksichtigen und integrieren, um Konflikten wirksam vorbeugen oder nach ihrer Beilegung einem Wiederaufflammen nachhaltig entgegenwirken zu können.

Nicht zuletzt bedarf jeder dauerhafte Friede einer rechtlichen Aufarbeitung des Vergangenen; er bedarf der Vergebung und der Versöhnung zwischen ehemaligen Konfliktparteien. Unterschiedliche Erfahrungen in Südafrika, Chile oder Kolumbien haben gezeigt, dass Versöhnung nicht einfach durch eine Amnestie für Kriegsverbrecher zu erreichen ist. Sie bedarf vielmehr der zwischenmenschlichen Begegnung und der Heilung oft sehr schmerzhafter Erinnerungen.

Gerade in dieser Beziehung scheinen sich die Religionen, denen mit Blick auf ihr Verhältnis zu Gewalt oft eine ambivalente Rolle zugeschrieben wird, als mögliche Katalysatoren von Versöhnung anzubieten.¹⁶ Indem sie nämlich den Blick von partikulären Interessen auf eine das Wirklichkeitsganze überwölbende Sinngebung – welcher Art auch immer diese sein mag – lenken, stellen sie viele Motive, die gewaltsames Handeln legitimieren, in einen weiteren Horizont, der auch Vergebung und Versöhnung ermöglichen kann.

3. Friedensethische Ansätze im Islam

Die vorausgehende Skizze sollte sichtbar werden lassen, was «Friedensethik» nach westlichem Verständnis ihrem Begriff nach ist und welche Zielsetzungen sie verfolgt. Im Folgenden wird der Frage nachgespürt, wie vor diesem Hintergrund in der islamisch geprägten Welt über Krieg und

¹⁶ Vgl. u. a. Andreas Hasenclever: Den Himmel trifft keine Schuld. Halbierte Religion als Eskalations- und Gewaltursache, in: Veronika Bock (Hg.): Christliche Friedensethik (siehe Anm. 4), 87–111.

Frieden nachgedacht wird und welche normativen Instanzen dabei eine Rolle spielen.¹⁷

3.1. Diskursformen und Autoritäten im Islam

Dabei zeigt sich sehr bald: Bereits der im Westen geläufige Begriff der «Ethik» (arab. *Ahlāq*; auch *adab*) ist nicht ohne weiteres auf islamische Diskurse über Handlungsnormativitäten zu übertragen. Hier dominiert traditionell die Jurisprudenz (*fiqh*).¹⁸ Setzt Ethik eine Reflexion der Normen und Werte voraus, die sittliches Handeln begründen und anleiten, so geht es der Jurisprudenz um Normenkonformität. Letztere ist kennzeichnend für die Rechtsfindung überhaupt. Allerdings ist der Bereich des Rechts nach islamischem Verständnis weiter gefasst als im westlichen Verständnis, sodass *fiqh* auch ethische Aspekte umfassen kann. In jedem Fall ist davon auszugehen, dass die jeweils bestehenden Rechtsordnungen nach orthodoxer Lesart durch ihre Herleitung aus Qurʾān und Sunna einer religiösen Legitimation bedarf.¹⁹

Die traditionelle islamische Jurisprudenz zu Krieg und Frieden umfasst sowohl das Völkerrecht (*siyar / ius gentium*) als auch das Kriegsrecht (*fiqh*

¹⁷ Vgl. zum Folgenden auch: Dirk Ansorge: Friedensethik im islamischen Kontext, in: Ines-Jacqueline Werkner, Klaus Ebeling (Hg.): Handbuch Friedensethik, Wiesbaden 2017, 583–604.

¹⁸ *Fiqh* bezeichnet das von Gelehrten formulierte Recht im eigentlichen Sinne, wohingegen der Begriff der *šarʿa* eher im Sinne eines allgemeinen ethischen Systems verstanden wird, das auch den Bereich des nicht kodifizierten Gewohnheitsrechtes umfasst. Vgl. Mathias Rohe: Das islamische Recht. Geschichte und Gegenwart, München 2009. – Zur Begrifflichkeit vgl. auch Bernard Lewis: Krieg und Frieden, in: ders.: Die politische Sprache des Islam (1988), Hamburg 2002, 121–151.

¹⁹ Vgl. Maurice Borrmans: Éthique, Loi divine et lois civiles en pays d’Islam, in: Se comprendre, Aug.-Sept. 2013, 1–14. Vgl. auch ders.: L’Islam et la paix, in: Islamochristiana 13, 1987, 9–29. – Eine Alternative stellt diesbezüglich der Ansatz des türkisch-amerikanischen Philosophen und Politologen İbrahim Kalın dar: Islam and Peace, Amman 2012. Hier wird aus der islamischen Tradition ein friedensethischer Ansatz vertreten, der nicht mit rechtlichen Argumenten begründet und entfaltet ist. Vgl. auch: İbrahim Kalın: Islam and Peace. A Survey of the Sources of Peace in the Islamic Tradition, in: Qamar-ul Huda (Hg.): Crescent and Dove. Peace and Conflict Resolution in Islam, Washington, DC 2010, 3–37.

fi-ğihād / ius in bello). Beinhaltet das Völkerrecht jene Regeln, welche die Beziehungen islamischer Staaten zu Nichtmuslimen bestimmen, so konzentriert sich das Kriegsrecht auf das rechte Verhalten in kriegerischen Auseinandersetzungen.

Beide Zweige des islamischen Rechts entfalteten sich vor dem Hintergrund militärischer Expansionen in den ersten Jahrhunderten der islamischen Geschichte in großer Breite. Bis gegen Ende des 13. Jahrhunderts christlicher Zeitrechnung ist dabei ein deutlicher Schwerpunkt bei den Diskussionen um das *ius in bello* zu beobachten.²⁰ Seit Ibn Taymīya (1263–1328) und verstärkt in Auseinandersetzung mit dem europäischen Kolonialismus wird jedoch immer häufiger auch darüber nachgedacht, unter welchen Bedingungen ein Krieg zu beginnen und wann er zu beenden sei (*fiqh al-ğihād / ius ad bellum*).²¹

Primäre Bezugsgrößen der oft sehr subtil geführten Debatten über strittige Fragen des Kriegsrechts sind vor allem – wie auf anderen Feldern lebensweltlicher Praxis auch – Qurʾān und Sunna. Maßgeblich ist die Sunna insofern, als Muhammad als erster und insofern richtungsweisender Exeget der ihm zuteil gewordenen Offenbarung gilt. Sein Verhalten in den zahlreichen bewaffneten Auseinandersetzungen mit inneren und äußeren Gegnern der muslimischen Gemeinschaft ist auch heute noch – zumindest in der Theorie – Ideal und Vorbild für das Verhalten in militärischen Konflikten und bei deren Überwindung.

Dass angesichts der Herausbildung eines internationalen Kriegsvölkerrechts und heutzutage grundlegend veränderter Formen der Kriegsführung der normative Bezug auf die Anfänge der islamischen Geschichte große Herausforderungen birgt, kann nicht verwundern.²² Nach Ein-

²⁰ Vgl. Ahmad Al-Dawoody: *The Islamic Law of War. Justifications and Regulations*, New York 2011, 4; Sohail H. Hashmi: *Saving and Taking Life in War: Three Modern Muslim Views*, in: Jonathan E. Brockopp (Hg.): *Islamic Ethics of Life: Abortion, War, and Euthanasia*, Columbia, SC, 2003, 129–154.

²¹ Vgl. Sohail H. Hashmi: *Saving and Taking Life in War: Three Modern Muslim Views*, in: *The Muslim World* 89, 2/1999, 158–180.

²² Immer wieder gibt es Versuche, die Kompatibilität neuerer Entwicklungen mit bestimmten Aussagen in Qurʾān und Sunna zu belegen. So werden etwa Produktion und Bereithaltung von Massenvernichtungswaffen im Sinne der unverzichtbaren Abschreckung gegenüber feindlichen Mächten legitimiert. Demgegenüber wird die Frage nach der Verhältnismäßigkeit der Mittel kaum gestellt. Eine

schätzung des US-amerikanischen Politologen Sohail Hashmi war die islamische Rechtsauslegung im 19. und 20. Jahrhundert christlicher Zeitrechnung zunehmend weniger in der Lage, Fortentwicklungen etwa auf dem Gebiet des internationalen Rechts mitzuvollziehen. Nicht zuletzt unter dem Druck der europäischen Expansion wandten sich viele Politiker in der islamischen Welt pragmatischen Lösungen zu, ohne diese intellektuell mit der eigenen Tradition zu vermitteln, so Hashmi. Dies gilt im Umgang mit völkerrechtlichen Vereinbarungen und mit dem internationalen Recht bis heute.²³

Diskussionen unter islamischen Gelehrten um die *maqāṣid aš-šarī'a*, die Zielsetzungen des islamischen Rechts, und Debatten um die *maṣāliḥ*, den Nutzen für die islamische Gemeinschaft, rechtfertigen freilich oft recht flexible Reaktionen auf Herausforderungen der Gegenwart. Ayatollah Khomeini beispielsweise hat wiederholt die Auffassung vertreten, die Existenz und die Wohlfahrt des islamischen Staates sei unter allen Umständen zu sichern, und zwar auch dann, wenn dabei islamische Traditionen modifiziert werden müssen. 1989 führte er im Iran das *maṣleḥat*-Prinzip als Mittel zur Rechtsfortbildung ein und installierte dazu einen «Rat zur Feststellung des Nutzens für das System» (*maṣleḥat-e neẓam*).²⁴

Reformorientierte Theoretiker des Kriegsvölkerrechts betrachten denn auch viele Bestimmungen zur Kriegsführung aus der islamischen Tradition – so etwa die Tötung oder Versklavung von Kriegsgefangenen oder die Verteilung von Beute – als überholt. Damit ist freilich noch kein substanzieller Diskurs über aktuelle Fragen der Kriegsführung eröffnet.²⁵

Ausnahme hiervon bildet erwähnte «Anti-Atom-Fatwa» von Ayatollah Ḥāmene'ī, in welcher er Produktion und Einsatz von Atomwaffen wegen ihren verheerenden Wirkungen als verboten erklärte. Demnach sollen Atomwaffen allein dann eingesetzt werden, wenn der Gegner sie als Angriffswaffe benutzt: «Wenn nun einer gegen euch Übergriffe begeht, dann zahlt ihm mit gleicher Münze heim!» (Sure 2:149).

²³ Vgl. hierzu u. a. Sohail H. Hashmi: *Jihad and the Geneva Conventions. The Impact of International Law on Islamic Theory*, Oxford, New York 2012, 325–341.

²⁴ Vgl. Azadeh Zamirirad, Arash Sarkohi: *Herrschaft und Moderne im politischen Diskurs Irans*, Potsdam 2011, 57f.

²⁵ Dieser müsste sich nicht nur den ethischen Implikationen atomarer Bewaffnung zuwenden, sondern beispielsweise auch Fragen des Einsatzes bewaffneter Drohnen oder des Cyber-Krieges erörtern. Vgl. Bernhard Koch: *Bewaffnete*

Dessen Notwendigkeit ist jedoch durch die grausamen Exzesse des sogenannten «Islamischen Staates» mehr denn je in das Bewusstsein der Öffentlichkeit getreten.

3.2. Restriktive Legitimierung militärischer Gewalt

Entgegen verbreiteter Auffassung ist das traditionelle islamische Kriegsvölkerrecht bemüht, militärischer Gewalt Grenzen zu setzen. Darin ist es der lateinischen Konzeption des *bellum iustum* vergleichbar.

Das Bemühen um eine restriktive Legitimierung militärischer Gewalt zeigt sich bereits im Qurʾān. Vor dem Hintergrund der konfliktreichen Frühgeschichte des Islam werden in zahlreichen Suren namentlich aus der medinensischen Epoche (622–632) Normen für das Verhalten von Muslimen im Umkreis von Krieg und Frieden formuliert. Dabei geht es beispielsweise um die Rechtmäßigkeit eines zu führenden Krieges, aber auch um die Frage, welche Personen legitime Ziele militärischer Aktionen sind. Aspekte der Kriegsführung werden ebenso erörtert wie Regeln zur Behandlung von Kriegsgefangenen (Sure 47:4 u. a.) und zur Verteilung der Beute (Sure 8:41). Der Qurʾān gibt Anweisungen für den Umgang mit Kombattanten und Nichtkombattanten (Sure 8:67) und sieht Schutzgarantien für Einwohner feindlicher Gebiete vor (Sure 9:6). Auch werden Bedingungen für den Abschluss von Waffenstillstandsvereinbarungen und die Beendigung eines Krieges genannt (Sure 4:90).

Regeln für eine gottgefällige Kriegsführung liefert islamischer Tradition zufolge nicht nur der Qurʾān, sondern auch Muhammad durch Wort und Beispiel. So wird in dem Offenen Brief, den im Jahr 2014 mehr als einhundert Islamgelehrte an den selbsternannten Kalifen des «Islamischen Staates» Abu Bakr Al-Baghdadi adressierten, der Prophet mit den Worten zitiert: «Führt den Krieg, doch seid nicht streng, seid nicht verräterisch, verstümmelt nicht und tötet keine Kinder!» Bei der Eroberung von Mekka (622) soll Muhammad gesagt haben: «Jene die Zuflucht suchen, dürfen nicht getötet, den Verletzten darf nicht geschadet werden und wessen Tür

Drohnen und andere militärische Robotik. Ethische Betrachtungen, in: Christof Gramm, Dieter Weingärtner (Hg.): *Moderne Waffentechnologie. Hält das Recht Schritt?*, Baden-Baden 2015, 32–56.

geschlossen ist, der ist sicher.»²⁶ Auch von Abū Bakr (gest. 634), dem ersten Kalifen und Nachfolger Muhammads in der Leitung der muslimischen Gemeinschaft, werden Leitlinien islamischer Kriegsführung überliefert, die er im Jahr 623 einem Expeditionsheer mitgab.²⁷

Es ist nicht zu bestreiten, dass der Qurʾān auch Suren enthält, die zu Gewalt aufrufen. Eine grundsätzliche Kritik am Kriegswesen darf angesichts der historischen Umstände auch kaum erwartet werden. Besonders im Falle eines Angriffs von Nichtmuslimen auf islamisches Territorium liegt ein in jeder Hinsicht gerechter Grund für eine militärische Verteidigung vor: «Denjenigen, die [gegen die Ungläubigen] kämpfen, ist die Erlaubnis [zum Kämpfen] erteilt worden, weil ihnen [vorher] Unrecht geschehen ist» (Sure 22:39). Dass hier von einer «Erlaubnis» (*ʿudīna*) die Rede ist, verweist freilich auf das Ideal einer gewaltfreien Lösung. Auf Ganze betrachtet wird man deshalb wohl von einer «restriktiven Legitimierung» militärischer Gewalt sprechen dürfen.

Während eines Kampfes dürfen demnach grundsätzlich alle Maßnahmen ergriffen werden, die das Eigentum des Feindes betreffen – unter der Bedingung freilich, dass diese Maßnahmen einen militärischen Vorteil versprechen. Die meisten Rechtsgelehrten verbieten aber das unnötige Schlachten von Tieren, die Zerstörung von Häusern oder das Fällen von

²⁶ Vgl. www.lettertobaghdadi.com/ (16.11.2018).

²⁷ Engl. Text bei Youssef H. Aboul-Enein, Sherifa Zuhur: *Islamic Rulings on Warfare*, Darby, PA, 2004, 22. Eine hiervon abweichende dt. Übers. in: Gisbert Gemein, Hartmut Redmer: *Islamischer Fundamentalismus*, Münster 2005, 218: «Ich mache euch zehn Regeln zur Vorschrift, denkt daran! Betrügt nicht und eignet euch keinen Teil der Beute widerrechtlich an. Seid nicht treulos und verstümmelt niemanden. Tötet kein Kind, keinen alten Mann und keine Frau. Entwurzelt und verbrennt keine Palmen, schlägt keine fruchttragenden Bäume. Schlachtet kein Schaf, keine Kuh und kein Kamel, es sei denn, ihr seid hungrig. Ihr werdet auf Menschen treffen, die sich in die Einsiedelei zurückgezogen haben; lasst sie in Ruhe, damit sie ihr Vorhaben ausführen können. Ihr werdet Menschen begegnen, die euch Speisen und verschiedene Nahrungsmittel bringen; nehmt ihr davon, dann sprecht den Namen Gottes über eurem Essen aus. Ihr werdet auf Leute stoßen, die ihre Schädel geschoren haben, sodass nur noch ein Haarkranz übrig ist; schlägt sie mit dem Schwert. Geht nun in Gottes Namen, und Gott schütze euch vor Schwert und Pest.»

Fruchtbäumen, wenn damit kein taktisches Ziel verfolgt wird.²⁸ Muslimische Streitkräfte sollen den Krieg mit Unterscheidung und Maß führen; wenn aber Kollateralschäden unvermeidlich sind, dann liegt die Schuld daran nach einhelliger Auffassung der Rechtsgelehrten allein beim Feind, weil und insofern er entgegen den Regeln von Qurʾān und Sunna den Schutz von Nichtkombattanten verunmöglicht.

Nüchtern und realistisch geht der Islam davon aus, dass menschliches Zusammenleben immer auch von Konflikten geprägt ist. Im 14. Jahrhundert christlicher Zeitrechnung bemerkte der bedeutende islamische Geschichtsphilosoph Ibn Ḥaldūn (1332–1406), dass «Kriege und verschiedene Arten des Kämpfens immer in der Schöpfung, seit Gott sie erschaffen hat, nicht aufgehört haben».²⁹ Krieg erscheint demnach als eine unvermeidliche und allgegenwärtige Dimension menschlicher Existenz. Allerdings folgt hieraus keineswegs, dass der Krieg etwas Gutes oder gar Wünschenswertes ist. Vielmehr sollen die Menschen in Frieden, Sicherheit und Wohlstand leben.

Diesem Ziele dienen nicht zuletzt auch zwischenstaatliche Verträge mit Nichtmuslimen. Solche Verträge konstituieren nach Auffassung der schafitischen Rechtsschule im Islam einen eigenen Bereich zwischen dem «Gebiet des Islam» (*dār al-Islām*) und dem «Gebiet des Krieges» (*dār al-ḥarb*), bisweilen auch «Gebiet des Unglaubens» (*dār al-kufr*) genannt.³⁰

²⁸ Vgl. aber Sure 59:5: «Wenn ihr (auf den Grundstücken der Banu Nadir) Palmen umgehauen habt – oder habt stehenlassen –, geschah das mit Gottes Erlaubnis. Auch wollte er (auf diese Weise) die Frevler zuschanden machen.»

²⁹ Vgl. Ibn Ḥaldūn: *Die Muqaddima. Betrachtungen zur Weltgeschichte*, hg. von Alma Giese, München 2011, 246f.

³⁰ Die Unterscheidung von *dār al-Islām* und *dār al-ḥarb* geht vermutlich auf den islamischen Rechtsgelehrten Abu Hanifa (699–767), den Begründer der hanafitischen Rechtsschule, zurück. Ursprünglich trug sie der schlichten Tatsache Rechnung, dass das Herrschaftsgebiet der Muslime begrenzt ist. Erst als die islamische Expansion an ihre Grenzen gelangte, erhielt die Unterscheidung zwischen *dār al-Islām* und *dār al-ḥarb* eine politisch-programmatische Bedeutung. Und erst jetzt konnte der Expansionskrieg als eine nicht nur militärische, sondern auch religiöse Pflicht interpretiert werden. – Die islamische Rechtstradition kennt neben Kriegen gegen Nichtmuslime auch solche gegen Muslime – darunter etwa den Kampf gegen Apostaten (*ḡihād al-ridda*), den Kampf gegen Rebellen (*ḡihād al-baḡi*) und den Kampf gegen Abtrünnige (*ḡihād al-muḥāribūn*). Auf diese und

Dieser Bereich ist das «Gebiet des Vertrags» (*dār al-ʿahd*, bisweilen auch *dār al-ṣulḥ*: «Gebiet des Waffenstillstandes».³¹

Nicht wenige Völkerrechtler in der islamischen Welt halten diese Unterscheidungen inzwischen für obsolet; viele wollen den Begriff *dār al-ḥarb* jenen Staaten vorbehalten wissen, mit denen sich islamische Staaten in einem formellen Kriegszustand befinden.³² Für alle anderen Staaten, zu denen diplomatische Beziehungen unterhalten werden oder mit denen völkerrechtlich wirksame Verträge abgeschlossen wurden, bevorzugen sie den Begriff *dār al-ʿahd*, also «Gebiet des Vertrags».

Neure Debatten über das islamische Völkerrecht zielen auf Konzeptionen, die es gestatten, von islamischer Seite her nichtmuslimische Vertragspartner als gleichberechtigt anzuerkennen.³³ In diesem Zusammenhang hat etwa die pakistanische Juristin Shaheen Sardar Ali (geb. 1955) auf tiefgreifende Veränderungen im Verständnis des islamischen Völkerrechts seit dem 19. Jahrhundert aufmerksam gemacht.³⁴ Zu ihm zählt auch die Möglichkeit, vom Ideal eines universal geltenden islamischen

ähnliche Formen des Krieges wird im Folgenden nicht eingegangen. Vgl. Majid Khadduri: *War and Peace in the Law of Islam* (1940), New Jersey 2006, 74–82.

³¹ Ein in der *siyar*-Literatur vielfach kommentiertes Modell für ein solches Abkommen ist der Vertrag, den Muhammad im Jahr 628 christlicher Zeitrechnung in Ḥudaybiya mit der seinerzeit in Mekka noch dominierenden Sippe der Qurayš geschlossen hat.

³² Vgl. auch Sarah Albrecht: «Haus des Krieges» oder «Haus des Islams»? Zeitgenössische muslimische Perspektiven auf Europa und die Anwendbarkeit traditioneller islamischer Territorialkategorien im 21. Jahrhundert, in: Cibedo-Beiträge, 1/2018, 12–20; dies.: *Dār al-Islām Revisited. Territoriality in Contemporary Islamic Legal Discourse on Muslims in the West*, Leiden 2018.

³³ Vgl. Rüdiger Lohlker: Das islamische Völkerrechtsdenken. Kann es einen Beitrag zu einer Friedensvölkerrechtsordnung leisten?, in: *Wissenschaft & Frieden*, 2/2010 (Frieden und Krieg im Islam), 10–14.

³⁴ Vgl. Shaheen Sardar Ali: *The Twain Doth Meet! A preliminary Exploration of the Theory and Practice of As-Siyar and International Law in the Contemporary World*, in: Javaid Rehman, Susan Breau (Hg.): *Religion, Human Rights, and International Law*, Leiden 2007, 81–113, hier 93. – Eine entgegengesetzte Position vertritt Anke Iman Bouzenita: *The Siyar – An Islamic Law of Nations?*, in: *Asian Journal of Social Science* 35, 2007, 19–46 (Hinweise bei Rüdiger Lohlker: *Das islamische Völkerrechtsdenken*, a. a. O.).

Völkerrechts abzurücken und die Koexistenz unterschiedlicher Rechtssysteme in einer globalisierten Welt anzuerkennen. Dies wiederum ist für eine globale Friedensordnung unabdingbar.

3.3. Friedensethische Initiativen und Diskurse

Was bedeutet das alles nun für die Frage nach einer Friedensethik im Islam? Offenkundig ist es nicht ohne Weiteres möglich, «westliche» Konzeptionen von Friedensethik unkritisch auf die islamisch geprägte Welt zu übertragen.³⁵ Vielmehr ist mit Brüchen und Verwerfungen im Verständnis dessen zu rechnen, was «Friedensethik» (*ahlāq al-salām*) im islamischen Kulturkreis bedeutet.

Kaum übersehbar ist in einem ersten Zugang zu den normativen Quellen des Islam ein Übergewicht solcher Bestimmungen, die das Kriegsrecht bzw. das Kriegsvölkerrecht betreffen. Wenngleich in Qur'an und Sunna Überlegungen friedensethischer Natur im eingangs skizzierten Verständnis keineswegs fehlen, so stellen sie doch eher die Ausnahme dar. Mit Blick auf den Qur'an kommt hinzu, dass die mehrheitlich einer Friedensregelung zuneigenden Suren, die in der mekkanischen Periode geoffenbart wurden, von vielen Muslimen als durch spätere Suren «abrogiert», d. h. als aufgehoben gelten.

Friedensethische Impulse in der islamischen Welt speisen sich deshalb weniger aus Qur'an und Sunna als vielmehr aus den mystischen Traditionen des Islam. Vor allem aus den verschiedenen Richtungen des Sufismus erwachsen in der Vergangenheit immer wieder Initiativen zu konfliktlösendem und friedensstiftendem Handeln.³⁶ Für das 20. Jahrhundert genannt werden in diesem Zusammenhang immer wieder der Kurde Said Nursi (1877–1960)³⁷, der türkische Naqschabandi-Scheich

³⁵ Vgl. Heydar Shadi: Some Methodological Remarks (siehe Anm. 4), 34f.

³⁶ Vgl. Mohammed Abu-Nimer: A Framework for Nonviolence and Peacebuilding in Islam, in: Journal of Law and Religion 15, 1–2/2000–2001, 217–265; ders.: Non-Violence and Peace Building in Islam: Theory and Practice, Gainesville, FL, 2008; Kai Hafez: «Gerechter Krieg» und Pazifismus. Ein Vergleich islamisch-westlicher Denktraditionen, in: Wissenschaft & Frieden, 2/2010, 14–17.

³⁷ Vgl. Salih Sayilgan: An Islamic Jihad of Nonviolence. Said Nursi's Model, Eugene 2019.

Nazım Kibrisi (1922–2014) oder der Inder Maulana Wahiduddin Khan (geb. 1925).³⁸

In Indien, wo der Sufismus in der Mogulzeit einigen politischen Einfluss erlangte, betonten Muslime nach dem blutigen Aufstand von 1857 nicht nur ihre Loyalität gegenüber den britischen Kolonialherren, sondern auch den friedlichen Charakter des Islam. Allen voran vertrat Sir Sayyid Ahmad Khan (1817–1898) seinerzeit eine ausgesprochen pazifistische Interpretation des Qurʾān. Gleiches gilt für seinen Mitstreiter Moulvī Cherágh Ali (1844–1895), einen indischen Islam-Gelehrten, der sich darum bemühte, den Begriff des *ǧihād* im Sinne eines aus islamischer Überzeugung gespeisten Bemühens um das Wohlergehen von Staat und Gesellschaft zu interpretieren.³⁹ Auch Wahiduddin Khan interpretiert den Begriff «Jihad» im Sinne eines gewaltlosen Einsatzes für die Gesellschaft und den Frieden.⁴⁰

In diesem Sinne handelte auch Khan Abdul Ghaffar Khan (1890–1988), genannt Badshah Khan. Ghaffar Khan war in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts ein Weggefährte Gandhis (1869–1948). Vor allem aber trat er als Anführer der Unabhängigkeitsbewegung von Paschtunen gegen die britischen Kolonialherren im späteren Pakistan hervor. Unter dem Einfluss von Gandhis Prinzip der Gewaltlosigkeit propagierte Ghaffar Kahn die Wirksamkeit eines gewaltlosen Protestes gegen die Briten. 1929 gründete er die islamische Bewegung der «Diener Gottes» («Khudayi Khidmatgaran»), die am Ende mehr als einhunderttausend Anhänger zählte. Diese schwor Ghaffar Kahn im Kampf um die Unabhängigkeit der Paschtunen auf die Ideale Selbstbeherrschung,

³⁸ Dabei ist freilich zu beachten, dass viele Sufi-Orden – anders als die meisten religiösen Orden im Christentum – keineswegs in erster Linie die Weltabgeschiedenheit suchen, sondern entschieden auch politische Optionen vertreten. So organisierte beispielsweise der Sufi-Emir Abd-el-Kader (1808–1883) in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts den militärischen Widerstand gegen die Franzosen in Algerien. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts gelangte im heutigen Libyen der Sanusija-Orden zu großer Macht. Der letzte, 1969 von Gaddafi entmachtete, libysche König war zugleich das Oberhaupt dieses Ordens.

³⁹ Vgl. Mohammed Abu-Nimer: Non-Violence (siehe Anm. 36), 29f.

⁴⁰ Vgl. Irfan A. Omar: Towards an Islamic Theology of Non-Violence. A Critical Appraisal of Maulana Wahiduddin Khan's View of Jihad, in: Vidajyoti Journal of Theological Reflection 72, 2008, 681–680, 751–758.

Geduld, vollkommene Gewaltlosigkeit und soziales Engagement ein.⁴¹ Auch nach einem blutigen Massaker, bei dem im April 1930 zweihundertfünfzig unbewaffnete «Diener Gottes» von britischen Truppen erschossen worden waren, blieben Ghaffar Khan und seine Anhänger ihrem Schwur zur Gewaltlosigkeit treu. Ghaffar Khans Bewegung richtete sich nicht zuletzt auch gegen die Gewalt in der paschtunischen Gesellschaft selbst und fand erst mit ihrer Unterdrückung im unabhängig gewordenen Pakistan ein tragisches Ende.⁴²

Vor allem der syrische Islam-Gelehrte Ğawdat Sa'īd (geb. 1931) vertritt seit vielen Jahrzehnten die Auffassung, dass der Islam keinerlei Rechtfertigung für die Ausübung von Gewalt liefert.⁴³ Sa'īd steht in der Tradition islamischer Reformer – darunter des Iraners Ğamāl ad-Dīn al-Afġānī (1838–1897), des Ägypters Muḥammad 'Abduh (1849–1905), des Syriers 'Abd ar-Raḥmān al-Kawākibī (1855–1902) und des indischen Dichters und Philosophen Muḥammad Iqbāl (1877–1938). In Reaktion auf die Hinrichtung von Sayyid Quṭb (1906–1966), der vielfach als Inspirator eines militanten Islam gilt, trat Ğawdat Sa'īd Ende 1966 mit einem entschiedenen Plädoyer für Gewaltlosigkeit an die Öffentlichkeit. Dabei sieht Sa'īd den Verzicht auf Gewalt im Qur'ān begründet. In Sure 5:27–31 werde beschrieben, wie Abel sich weigert, die Gewalt seines mörderischen

⁴¹ Vgl. Eknath Easwaran: *Nonviolent Soldier of Islam*. Badshah Khan. A Man to Match his Mountains, Tomales, CA, 1999. Rüdiger Lohlker bietet eine Übersetzung des von den «Dienern Gottes» zu schwörenden Eides (Das islamische Völkerrechtsdenken [siehe Anm. 33], 12).

⁴² Der Konflikt mit der Regierung des neu gegründeten Pakistan resultierte aus Ghaffar Khans Eintreten für die Autonomie der Paschtunen innerhalb Pakistans. Nach Inhaftierung, Exil in Kabul und Hausarrest starb Ghaffar Khan im Jahr 1988. Vgl. zu seinem Denken und Wirken: Markus Weingardt: *Religion – Macht – Frieden. Das Friedenspotential von Religionen in Gewaltkonflikten*, Stuttgart 2007, 86–114.

⁴³ Vgl. Karim Douglas Crow: *Nurturing an Islamic Peace Discourse*, in: *American Journal of Islamic Social Science* 17, 2000, 54–69; Muhammad Sameer Murtaza: *Eine Ethik der Gewaltlosigkeit. Ein Ansatz des syrischen Gelehrten Jawdat Sa'īd*, in: Jürgen Klußmann u. a. (Hg.): *Gewaltfreiheit, Politik und Toleranz im Islam*, Wiesbaden 2015, 123–140. – Vgl. auch Karim Douglas Crow: *Nonviolence, Ethics, and Character Development in Islam*, in: Abdul Aziz Said (Hg.): *Peace and Conflict Resolution in Islam: Precept and Practice*, Lanham, MD, New York, Oxford 2001, 213–226.

Bruders mit Gegengewalt zu beantworten. Ğawdat Sa'īd deutet diese Geschichte im Sinne eines göttlichen Gebotes, ebenso zu handeln. Abels Gewaltlosigkeit sei ein von Gott gebotenes Vorbild nicht nur für Muslime, sondern für die ganze Menschheit.⁴⁴

Einen anderen Hinweis auf die vom Islam geforderte Gewaltlosigkeit erblickt Ğawdat Sa'īd in Sure 2:30–33. Dort wird erzählt, wie die Engel gegen Gottes Entscheidung protestieren, auf Erden einen «Stellvertreter» (*ḥalīfa*) Gottes einzusetzen; denn dieser werde nur Unheil stiften und Blut vergießen. Gott hingegen lehrt Adam «alle Dinge samt ihren Namen». Ğawdat Sa'īd interpretiert dies so, dass Wissenschaft und vernunftgeleitetes Handeln imstande seien, Gewalt zu überwinden und Frieden zu stiften.

Damit erweist sich Ğawdat Sa'īds Ansatz als Plädoyer für einen Neubelebung des sogenannten *īğtihād*: des Bemühens um ein Urteil in normativen Fragen in Politik und Ethik, das sich nicht nur aus der islamischen Tradition speist, sondern auch aktuellen Herausforderungen gerecht zu werden sucht. Anders als viele traditionell orientierte islamische Gelehrte fasst Sa'īd die Geschichte als dynamisches Geschehen auf: der Mensch ist dazu berufen, sich mithilfe der Vernunft fortzuentwickeln, um so die Menschheit insgesamt zum Besseren zu führen. Mit dieser Auffassung verabschiedet Sa'īd jede aus der islamischen Tradition hergeleitete Verpflichtung zum gewaltsamen Kampf gegen Nichtmuslime und zur Ausbreitung des Islam.

Der pakistanische Islamgelehrte Muhammad Tahir-ul-Qadri (geb. 1951) wiederum erlangte einige Bekanntheit, als er im Jahr 2010 mit einer Fatwā Selbstmordattentäter als Ungläubige und Feinde des Islam verurteilte. Diese Fatwā beinhaltet zwar die bislang umfassendste Kritik am islamistischen Terrorismus, fand in der islamischen Welt jedoch nur wenig Widerhall. Im Übrigen vertritt Ul-Qadri die Auffassung, dass der Islam allen anderen Religionen und Weltanschauungen sittlich und politisch überlegen ist. Demokratie und Menschenrechte seien letzten Endes in der islamischen Religion begründet. Allein eine konsequente Beobachtung der islamischen Lebensweise (*ṣarī'a*) gewährleiste deshalb das friedliche Miteinander aller Menschen auf der Erde. Infolgedessen lehnt Tahir-ul-Qadri das Recht auf den Wechsel der Religion ab. Sein Beispiel illustriert,

⁴⁴ Zahlreiche Texte von Jawdat Said finden sich unter https://www.jawdat-said.net/en/index.php/Main_Page (16.11.2018).

dass auch sehr traditionalistisch eingestellte Muslime friedensethisch relevante Positionen vertreten können.

3.4. Gesellschaftliche Dimensionen des Friedens

Derzeit gibt es in den islamisch geprägten Ländern eine Reihe von Initiativen, welche das Friedenspotenzial der Religionen politisch und gesellschaftlich fruchtbar machen wollen. Hierzu können nur einige wenige Hinweise gegeben werden. So bemüht sich etwa die im Libanon verortete «Rashad Center for Cultural Governance of Adyan Foundation» darum, ein solches Verständnis von «Staatsbürgerschaft» (*citizenship*) zu gewinnen, welches dazu beitragen kann, ein friedliches Zusammenleben von Angehörigen unterschiedlicher religiöser Überzeugungen zu ermöglichen.⁴⁵ Die Überwindung sozialer Diskriminierung und Exklusion wird als wirksame Strategie gegen Formen des gewaltsamen religiösen Extremismus auf nationaler und internationaler Ebene gewürdigt und soll auch auf politischer Ebene angestrebt werden.

Ebenfalls auf die innere Befriedung der Gesellschaft zielen die Aktivitäten des in Abu Dhabi (UAE) angesiedelten «Forum for Promoting Peace in Muslim Societies» (FPPMS). Ende 2018 hat das Forum 250 islamische Gelehrte aus der ganzen Welt zu einer Konferenz geladen, deren erklärtes Ziel es war, das Friedenspotenzial des Islam gegen die Bedrohung durch «extremistische Ideologien, Sektenbildung und Terrorismus» zur Geltung zu bringen. Bei seiner zweiten Zusammenkunft im April 2015 hatte das Forum die Erarbeitung einer *Encyclopedia of Peace in Islam* beschlossen. Darin sollen Themen wie das Friedensverständnis im Allgemeinen, die Haltung der verschiedenen Religionen zur Friedensthematik, philosophische Dimensionen und sozialpolitischen Implikationen des Friedens sowie die Bedeutung des Friedens im internationalen Rechtssystem thematisiert werden.⁴⁶ Ende Februar 2019 veranstaltete das FPPMS eine Regionalkonferenz zu Religionsfreiheit und Toleranz im Bildungswesen.

⁴⁵ Vgl. <http://adyanfoundation.org/> (16.11.2018).

⁴⁶ Vgl. www.peacems.com/en/initiatives/Peace_Encyclopedia.aspx (16.11.2018). In dt. Übers. hg. vom Zentrum Oekumene (Neufassung, Oktober 2017): www.zentrum-oekumene.de (16.11.2018). Allerdings ergeben neuere Recherchen zu diesem Projekt kein greifbares Ergebnis.

Den inneren Zusammenhalt der oft tief gespaltenen Gesellschaften in der islamisch geprägten Welt festigen soll auch die im Januar 2016 in Marrakesch von mehr als 250 muslimischen Gelehrten, Staatsoberhäuptern und hochrangigen Repräsentanten verabschiedete Erklärung, in der Rechte religiöser Minderheiten in muslimisch dominierten Staaten festgeschrieben werden.⁴⁷ Indem sie die berühmte «Charta von Medina» bekräftigte, einen Bündnisvertrag aus der Frühzeit des Islam zwischen den Muslimen und den Einwohnern von Medina, entstand freilich bei vielen Beobachtern der Eindruck, dass die Bestimmungen der Erklärung keine rechtliche Gleichstellung von Muslimen und Nichtmuslimen anzielen; denn eine solche findet sich in der Charta von Medina nicht.⁴⁸ Insofern sind Zweifel angebracht, ob das gesellschaftspolitische Konzept der Marrakesch-Erklärung den innergesellschaftlichen Frieden in islamisch geprägten Staaten wirksam gewährleisten kann.

Im Mai 2017 haben auf Einladung von Gerakan Pemuda Ansor, der mehr als fünf Millionen Mitglieder umfassenden Jugendorganisation der größten islamischen Organisation Indonesiens Nahdlatul Ulama, Religionsgelehrte aus der ganzen Welt in Jombang über Herausforderungen diskutiert, die sich aus der oft konfliktreichen Beziehung zwischen islamischen Traditionen und der modernen Zivilisation ergeben. Am Ende verabschiedeten die Delegierten eine *Erklärung für einen humanitären Islam (Declaration on Humanitarian Islam)*. Diese Erklärung setzt sich mit den gegenwärtigen Problemen in der islamischen Welt auseinander und formuliert hierzu Antworten aus einer indonesischen Perspektive heraus.⁴⁹ Im zweiten Teil der Erklärung wird eine «Roadmap» vorgestellt, mit deren Hilfe islamisch geprägte Gesellschaften aus prekären und oft durch Gewalt geprägten Verhältnissen herausfinden sollen. In bemerkenswerter Offenheit wendet sich die Erklärung zwar gegen den expansiven «Staatsislam»

⁴⁷ Vgl. www.marrakeshdeclaration.org/ (16.11.2018).

⁴⁸ Vgl. Harald Suermann: Die Konstitution von Medina. Erinnerung an ein anderes Modell des Zusammenlebens, in: *Collectanea Christiana Orientalia* 2, 2005, 225–244; Tilman Nagel: *Mohammed. Leben und Legende*, München 2008, 342–345.

⁴⁹ Gerakan pemuda Ansor *Declaration on Humanitarian Islam. Towards the Recontextualisation of Islamic teachings, for the sake of World Peace and Harmony between Civilizations*, Jakarta 2017.

Engl. Übers unter: www.baytarrahmah.org/media/2017/Gerakan-Pemuda-Ansor_Declaration-on-Humanitarian-Islam.pdf (16.11.2018).

Saudi-Arabiens, Qatars und Irans, vermeidet jedoch jede Selbstkritik am indonesischen Islam. Dieser aber kennt in seiner Geschichte durchaus gewaltsame Ausprägungen. Der eindrucksvolle Appell der Erklärung zugunsten eines friedlichen Islam verliert deshalb manches an Glaubwürdigkeit.⁵⁰

Auch im Westen gibt es eine Reihe von Initiativen, welche das Friedenspotenzial der Religionen und insbesondere des Islam gesellschaftlich zur Geltung bringen wollen. Zu ihnen zählt etwa die durch den ägyptisch-amerikanischen Imam Feisal Abdul Rauf (geb. 1948) inspirierte «Cordoba-Initiative». Diese in New York angesiedelte Einrichtung bemüht sich im Rückblick auf das Kalifat von Cordoba um eine Verbesserung der Beziehungen zwischen Juden, Christen und Muslimen. Ihre Mitglieder vertreten die Auffassung, dass auch dann, wenn Religionen nicht die Ursache gewaltsamer Konflikte sind, sie doch entscheidend zu deren Beilegung beitragen können.⁵¹

3.5. Wissenschaftliche Forschungen

Wie steht es nun mit der wissenschaftlichen Reflexion über Gewalt, Konflikt und Frieden? Auf diesem Felde arbeitet in Ost und West eine Reihe von Einrichtungen, die teils universitär verortet, teils staatlich gefördert sind. Viele von ihnen widmen sich den Wechselbeziehungen von Religion, Kultur und Politik.

Wegen seiner engen Beziehungen zum wahhabitischen Königshaus nicht unumstritten ist das 2011 gegründete und in Wien angesiedelte staatenübergreifende «König-Abdullah-Zentrum für interreligiösen und interkulturellen Dialog» (KAICIID). Seiner erklärten Zielsetzung nach geht es dem Zentrum um Frieden, Gerechtigkeit und die Achtung der Menschenrechte. Vor allem soll dem Missbrauch der Religionen als Legitimation von Unterdrückung und Gewalt begegnet werden.⁵² Derzeit allerdings – Mitte 2019 – steht die Schließung des Zentrums durch die österreichische Regierung zur Diskussion.

⁵⁰ So die Kritik von Timo Duile: Indonesiens religiöser Pluralismus im Kontext der «konservativen Wende» und die ANSOR-Erklärung über einen «Islam der Menschlichkeit», in: Cibedo-Beiträge, 4/2018, 156–163.

⁵¹ Vgl. <http://cordobahouse.com/> (16.11.2018).

⁵² Vgl. <https://www.kaiciid.org/de> (16.11.2018).

Dieses Ziel verfolgt auch das 1994 im jordanischen Amman gegründete «Royal Institute for Interfaith-Studies» (RIIFS). Hier geht es unter anderem darum, religionsübergreifende menschliche und sittliche Werte zu identifizieren und für den gesellschaftlichen Zusammenhalt und eine internationale Friedensordnung fruchtbar werden zu lassen.⁵³

Vergleichbare Forschungseinrichtungen und Initiativen sind nicht nur im sunnitischen, sondern auch im schiitischen Islam anzutreffen. Unter anderem in Zusammenarbeit mit der «Iran Peace Studies Scientific Association»⁵⁴ hat es im April 2019 in Teheran eine erste «Internationale Konferenz zu Frieden und Konfliktlösung» (ICPCR) gegeben. In deren Rahmen wurde ein denkbar breites Themenspektrum erörtert, das von ökologischen bis hin zu psychologischen Dimensionen gewaltsamer Konflikte und deren möglicher Überwindung reicht.⁵⁵

Neben solchen meist staatlich geförderten Initiativen bemühen sich im universitären Bereich vor allem im Westen seit geraumer Zeit renommierte Wissenschaftler darum, friedensethische Ansätze in den islamischen Traditionen mit Blick auf aktuelle politische und soziale Herausforderungen fortzuentwickeln. Zu ihnen zählen in den Vereinigten Staaten von Amerika Sohail Humayun Hashmi vom Mount Holyoke College in Massachusetts, Mohammed Abu-Nimer von der American University School of International Service in International Peace and Conflict Resolution in Washington, D.C., sowie Imam Raschid Omar, der als Research Scholar of Islamic Studies and Peacebuilding an der University Notre Dame am Kroc Institute for International Peace Studies arbeitet.⁵⁶

Im englischen Exeter forscht der Arabist Robert Gleave unter anderem über rechtliche Legitimationen von Gewalt und deren Transformation in islamischen Traditionen.⁵⁷ Der aus Indien stammende und zeitweise am

⁵³ Vgl. www.riifs.org/en/home (16.11.2018).

⁵⁴ Vgl. <http://ipsan.ir/en/> (14.02.2018).

⁵⁵ Vgl. <https://icpcr.ut.ac.ir/> (14.02.2019). Eine zweite Tagung soll im Juni 2020 folgen.

⁵⁶ Am Kroc-Institut ist seit 2004 auch das Catholic Peacebuilding Network (CPN) angesiedelt, das derzeit dreiundzwanzig Einrichtungen kirchlicher Friedensforschung vereint, darunter Bischofskonferenzen, Universitäten, Forschungsinstitute, Entwicklungsgesellschaften und kirchliche Friedensinitiativen: <https://cpn.nd.edu/> (16.11.2018).

⁵⁷ Vgl. www.lawalisi.eu (16.11.2018).

Göttinger Max-Planck-Institut forschende Soziologe Irfan Ahmad untersucht seit einigen Jahren die Wechselbeziehungen zwischen sozialpolitischer Wirklichkeit und religiöser Orientierung. Dabei geht es ihm um den Nachweis, dass der Islam – entgegen vielfacher Einschätzung – durchaus eigene Formen der Gesellschafts- und Religionskritik hervorgebracht hat. Diese sind auch dazu geeignet, gewaltkritisch und friedensfördernd wirksam zu werden.⁵⁸ Derzeit widmet sich Irfan Ahmad einer Analyse des Terrorismus aus anthropologischer und zugleich religiöser Perspektive.

4. Perspektiven islamischer Friedensethik im 21. Jahrhundert

Zusammenfassend ist festzustellen: Gemessen an der seit Mitte des 20. Jahrhunderts im Westen breit entfaltenen und institutionell gefestigten Friedensforschung, gemessen aber auch an dem vor allem im kirchlichen Bereich bereits profilierten Begriff einer «Friedensethik», gibt es in den muslimisch geprägten Gesellschaften bestenfalls vorsichtige Ansätze friedensethischer Diskurse.⁵⁹ Dies ist umso bedauerlicher, als hier die Religion – der Islam – friedensfördernde Impulse weitaus wirkungsvoller geltend machen könnte als die christlichen Kirchen im inzwischen weitgehend säkularisierten Westen.

Friedensethik – um es noch einmal zusammenzufassen – meint ja nicht nur das grundsätzliche Bekenntnis zum friedlichen Charakter einer Weltanschauung oder Religion; Friedensethik zielt vielmehr auf detailgenaue Analysen von Konfliktstrukturen. Sie reflektiert die argumentativen Strukturen, die im Vorfeld von gewaltsamen Konflikten und bei ihrer Überwindung wirksam werden. Dazu hat die Friedensethik das komplexe Zusammenspiel von normativen Texten, intellektuellen Diskursen, religiösen

⁵⁸ Irfan Ahmad: *Religion as Critique. Islamic Critical Thinking from Mecca to the Marketplace*, Chapel Hill, NC, 2017.

⁵⁹ So auch das Fazit von Dirk Rademacher, Said Al-Dailami: *Gerechtigkeit schaffen, Unrecht beenden: Frieden und Gewalt*, in: Volker Meißner, Martin Af-folderbach, Hamideh Mohagheghi, Andreas Renz (Hg.): *Handbuch christlich-islamischer Dialog. Grundlagen – Themen – Praxis – Akteure*, Freiburg i. Br. u. a. 2014, 194–205.

Autoritäten, politischen Interessen, ökonomischen Bedingungen, kulturellen Prägungen und vielen weiteren Faktoren zu berücksichtigen.⁶⁰

Alle diese Forschungsfelder, auf denen sich die friedensethische Forschung kirchlicher Einrichtungen und die Zielsetzung säkularer Friedensforschungsinstitute eng berühren, sind in der islamischen Welt bislang kaum ausgesprochen. Als strukturelle Hemmnisse erweisen sich dabei nicht selten politische Interessen, welche die Diskussionen auf zahlreichen Friedensforen dominieren, und die bei vielen Akteuren oft wenig ausgeprägte Bereitschaft zur Selbstkritik. Für Letzteres dürften weniger kulturelle Faktoren ausschlaggebend sein als vielmehr die in zahlreichen islamischen Staaten verbreitete Einschätzung, der ökonomischen und politischen Dominanz imperialistischer Mächte ausgeliefert zu sein.

Doch nicht zuletzt angesichts des islamistischen Terrorismus und der militärischen Konflikte im Mittleren Osten scheint sich die Wahrnehmung allmählich zu verändern. Beispielhaft hierfür ist der bereits erwähnte

⁶⁰ Friedensethischen Fragen verpflichtet sind in Deutschland derzeit in erster Linie die Hessische Stiftung Friedens- und Konfliktforschung (HSFK), das Institut für Friedensforschung und Sicherheitspolitik Hamburg (IFSH) und das Institut für Entwicklung und Frieden (INEF). Zusammen mit dem Bonn International Center for Conversion (BICC) veröffentlichen diese Einrichtungen alljährlich ein gemeinsames «Friedensgutachten», das selbstverständlich auch die Rolle von Religionen in bewaffneten Konflikten weltweit analysiert. In Großbritannien widmet sich das Oxford Institute for Ethics, Law, and Armed Conflict (ELAC), in Norwegen das Peace Research Institute Oslo (PRIO), in Schweden das Stockholm Centre for the Ethics of War and Peace (SCEWP) sowie das Stockholm International Peace Research Institute (SIPRI) friedensethischen Herausforderungen. Von kirchlicher Seite her befasst sich im deutschsprachigen Bereich unter anderem die Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft (FEST) in ihrem Arbeitsbereich «Frieden und nachhaltige Entwicklung» mit friedensethischen Herausforderungen. Dabei geht es auch um die Wechselbeziehungen zwischen Religion und Politik. Das Wiener Institut für Religion und Frieden (IRF), das der Militärseelsorge in Österreich zugeordnet ist, widmet sich dem Zusammenhang von Krieg und Frieden auch aus islamischer Perspektive. Motiviert ist dieses Interesse vor allem mit Blick auf Auslandseinsätze des Militärs. Am 1978 gegründeten Hamburger Institut für Theologie und Frieden (ithf) ist seit 2012 ein Forschungsprojekt zur islamischen Friedensethik angesiedelt. In dieser von der katholischen Militärseelsorge getragenen Forschungsstelle erörterten im Herbst 2015 renommierte Fachleute aus der ganzen Welt aktuelle Herausforderungen islamischer Friedensethik.

Brief an al-Baghdadi.⁶¹ Auf der Grundlage von Qur'an, Sunna und islamischer Jurisprudenz bemühen sich die Autoren, die fundamentalistischen Interpretationen normativer Quellen des Islam und einschlägiger Rechts-traditionen seitens der Führer des «Islamischen Staats» zu widerlegen. Insbesondere wurde dazu an Restriktionen der Kriegsführung im islamischen Recht erinnert.

So sehr diese Stellungnahme von vielen begrüßt wurde, so sehr wirkt die Argumentation auf westliche Beobachter doch nicht selten befremdlich. Irritieren kann unter anderem, in welchem Umfang aus singulären Ereignissen der islamischen Geschichte – beginnend mit Qur'an und Sunna – ethische Prinzipien von weitreichender, bisweilen universaler Geltung hergeleitet werden. Solche Beobachtungen lassen tiefgreifende Differenzen zwischen westlichen und islamischen Diskursformen erkennen. Sie markieren auch die Schwierigkeiten im Dialog zwischen beiden Traditionen über friedensethische Fragen.⁶²

Eine weitere Herausforderung erwächst dem friedensethischen Diskurs in der islamischen Welt aus dem weitgehenden Fehlen einer öffentlichen Debattenkultur. Unter dem Vorwand der «nationalen Sicherheit» ist es kaum irgendwo möglich, über kontroverse Themen frei zu diskutieren. Dies wiederum führt fast unausweichlich dazu, dass die Anwendung militärischer Gewalt keinen ethischen Kriterien unterworfen ist, sondern pragmatisch erfolgt. Damit aber drohen militärische Konflikte sehr bald ihrer eigenen Logik zu folgen und in für die Betroffenen katastrophaler Weise zu eskalieren.

Mit einer dritten friedensethischen Herausforderung ist die islamische Welt durch die geltende internationale Rechtsordnung konfrontiert. Völkerrechtliche Abkommen sehen nämlich von religiösen Begründungen ab, um weltweit akzeptiert werden zu können. Während im Westen die universale Geltung rechtlicher Normen unabhängig von religiösen und weltanschaulichen Orientierungen mehrheitlich als begrüßenswert und

⁶¹ Vgl. www.lettertobaghdadi.com/ (16.11.2018). In Form eines islamischen Rechtsgutachtens (*fatwā*) verurteilt der Brief die Kriegsverbrechen der Kämpfer des sogenannten «Islamischen Staates».

⁶² Zu den Leistungen und Defiziten des Briefes vgl. Martin Rhonheimer: Töten im Namen Allahs. Gewalt und theologische Tradition im Islam und Christentum, in: Jan-Heiner Tück (Hg.): Sterben für Gott – Töten für Gott? Religion, Martyrium und Gewalt, Freiburg i. Br. 2015, 18–41, bes. 19f.

friedensfördernd begrüßt wird, lehnen viele Muslime eine autonome Begründung von Rechtsordnungen als unislamisch ab. Ihrer Auffassung nach lassen sich die Verbindlichkeit internationaler Abkommen, die Einhegung des Krieges, dessen Beendigung sowie die Etablierung eines dauerhaften Friedens allein durch den Rekurs auf religiöse Begründungen sichern. Nur diese nämlich seien menschlicher Willkür entzogen. Beide Perspektiven miteinander zu vermitteln, scheint ebenso schwierig wie unerlässlich für eine künftige globale Friedensordnung.

Michael Haspel

Christliche Friedensethik. Von einer individuellen Nachfolge- zu einer nationalen Staats- und schließlich globalen Gerechtigkeitsethik

In der Diskussion über christliche Friedensethik treffen sehr unterschiedliche Perspektiven aufeinander. In der Zeit als ich in Marburg im Studiengang Friedens- und Konfliktforschung die Einführungsvorlesung zur Friedensethik gehalten habe, konnte ich mich stets darauf verlassen, dass spätestens die dritte Meldung in der Diskussion auf die Kreuzzüge zu sprechen kommt.¹ Wenn ich auf kirchlichen Veranstaltungen das Problem der Durchsetzung des internationalen Rechts und grundlegender Menschenrechte thematisiere und dabei die Position nicht ausschließe, dass es in bestimmten Situationen nicht nur notwendig, sondern auch legitim sein kann, militärische Kriegsgewalt anzuwenden, kann ich mit ebensolcher Sicherheit davon ausgehen, dass umgehend auf die Gewaltfreiheit Jesu und die entsprechenden Stellen des neutestamentlichen Zeugnisses verwiesen wird.

Schon dies deutet an, dass es nicht möglich ist, in einem Artikel umfassend *die* christliche Friedensethik darzustellen. Denn es gibt ganz unterschiedliche Positionen, sowohl in der geschichtlichen Entwicklung als auch im gegenwärtigen Diskurs. Es gibt ein dezidiertes Ethos der Gewaltfreiheit, etwa in den sogenannten historischen Friedenskirchen und darüber hinaus. Und es gibt viele Christinnen und Christen, welche die Anwendung von Gewalt in bestimmten Situationen nicht ausschließen,

¹ Vgl. zum Folgenden auch Michael Haspel: Einführung in die Friedensethik, in: Peter Imbusch, Ralf Zoll (Hg.): Friedens- und Konfliktforschung. Eine Einführung (Friedens- und Konfliktforschung, Bd. 1), Wiesbaden 2010⁵, 513–536. Nach wie vor als Überblicke hilfreich: Wolfgang Huber, Hans-Richard Reuter: Friedensethik, Stuttgart 1990; Wolfgang Lienemann: Frieden. Vom ‚Gerechten Krieg‘ zum ‚Gerechten Frieden‘ (Ökumenische Studienhefte 10), Göttingen 2000. Siehe auch Heinz-Gerhard Justenhoven; William A. Barbieri Jr. (Hg.): From Just War to Modern Peace Ethics, Berlin 2012.

aber an strenge Kriterien binden. Das sind Positionen, die sich bis zur gegenwärtigen Friedensethik der evangelischen Kirchen und der römisch-katholischen Kirche im deutschsprachigen Raum in der systematischen Traditionslinie der Lehre vom gerechten Krieg bewegen. Und es gab in der Geschichte – und leider gibt es sie auch heute noch – christliche Positionen, die Krieg nicht verwerflich, sondern entweder als Mittel der Politik akzeptabel oder unter apokalyptischen Vorzeichen religiös sogar wünschenswert finden. In bestimmten fundamentalistischen Kreisen wird dabei nicht nur das Modell des gerechten Krieges vertreten, sondern auch das Konzept des heiligen Krieges, also Gewaltanwendung aus religiösen Motiven. Diese unterschiedlichen inhaltlichen Zugänge werden noch komplexer durch die konfessionelle und kulturell-internationale Vielfalt. Im Folgenden sollen deshalb ein Entwicklungsstrang und der damit verbundene Paradigmenwechsel rekonstruiert werden, die für die römisch-katholische Kirche, jedenfalls in Europa und Nordamerika, sowie für die protestantischen Kirchen, die man heute als *mainline churches* bezeichnet, prägend geworden sind. Der Fokus liegt meiner eigenen Kontextualität wegen exemplarisch auf der deutschen, vor allem evangelischen Entwicklung. Nicht erfasst werden also von vorneherein die orthodoxe Tradition und der evangelikale bzw. pentekostale Fundamentalismus.²

Ein Überblick mit dem hier begrenzten Umfang muss notwendig eine bestimmte Perspektive einnehmen. Im Folgenden werde ich die Entwicklung der christlichen Friedensethik in der Perspektive eines Paradigmenwandels von einer Individual-, zu einer politischen oder Staats- und schließlich der Erweiterung zu einer globalen Gerechtigkeitsethik rekonstruieren. Dies bringt zwangsläufig eine gewisse Perspektivität mit sich. Man könnte z. B. auch als Leitmotiv die Entwicklung von der Wehrlosigkeit zum Nuklearpazifismus wählen oder die Perspektive einer radikalen Nachfolgeethik einnehmen. Mir scheint die Rekonstruktion entlang der Verhältnisbestimmung des Christentums zur jeweiligen Formation politischer Macht in diesem Zusammenhang insofern sinnvoll, als diese Strukturierung eine komparative Perspektive hinsichtlich des Islam erleichtert – auch wenn damit eine gewisse Vorannahme hinsichtlich der ethischen

² Vgl. als ersten Überblick: Ines-Jacqueline Werkner: Kirchliche Diskurse um die Anwendung militärischer Gewalt. Eine empirische Perspektive, in: Sarah Jäger, Ines-Jacqueline Werkner (Hg.): Gewalt in der Bibel und in kirchlichen Traditionen (Fragen zur Gewalt, Bd 1), Wiesbaden 2018, 87–116.

Überlegungen zu Krieg und Frieden im Islam impliziert sein mag. Deshalb wird zunächst die Entwicklung der christlichen Friedensethik von einer individuellen bzw. kommunitären Nachfolge- zu einer Staatsethik rekonstruiert (1), um vor diesem Hintergrund das gegenwärtige Konzept des «gerechten Friedens» als globale Gerechtigkeitsethik zu entfalten (2). Abschließend werden die Ergebnisse und Perspektiven gebündelt (3).

1. Die Entwicklung der christlichen Friedensethik als Staatsethik

Es mag vielleicht überraschen, dass ich in der Überschrift der historischen Rekonstruktion christlicher Friedensethik den Terminus «Staatsethik» verwende. Denn anders etwa als der Prophet Mohammed hat Jesus von Nazareth ja keine explizit politische Bewegung initiiert, auch wenn er aus Sicht des Römischen Staates ein Aufrührer gewesen sein mag. Im Unterschied zum Islam standen deshalb die Frage des Verhältnisses von Religion und Politik und die Fragen militärischer Selbstbehauptung und Expansion gar nicht zur Debatte.³ Allerdings änderte sich dies, als Christen spätestens ab dem 2. Jahrhundert als Soldaten im römischen Heer dienten, und mit neuer Qualität, als das Christentum im Römischen Reich anerkannt und dann sogar Staatsreligion wurde. In diesem Kapitel soll deshalb die Entwicklung vom jesuanischen und frühchristlichen Ethos des Gewaltverzichts (1.1) zur Entstehung der Lehre vom gerechten Krieg als gewaltlimitierende Staatsethik (1.2) nachgezeichnet werden. Mit der Entwicklung des säkularen Staates in der Neuzeit löste das Völkerrecht mit dem freien Kriegsführungsrecht (*liberum ius ad bellum*) der souveränen Staaten die Lehre vom gerechten Krieg ab und machte den Krieg zum legalen Mittel der Politik (1.3).

1.1. Jesuanisches Ethos und frühchristlicher Gewaltverzicht

Das jesuanische Ethos wurde von den frühen Gemeinden in eschatologischer Perspektive wahrgenommen.⁴ Inhaltlich ist es bestimmt von der

³ Vgl. James Turner Johnson: *The Holy War Idea in Western and Islamic Traditions*, University Park, PA 1997, bes. 89f.

⁴ Der Rekurs auf die biblische Tradition beschränkt sich hier zunächst auf die neutestamentliche Überlieferung, da sich Positionen der Wehrlosigkeit und

jesuanischen Verkündigung von der anbrechenden Gottesherrschaft⁵ und verbunden mit der frühchristlichen Erwartung des Endes der Welt und der Wiederkunft des Messias in der nahen Zukunft. Alle Fragen der Lebensgestaltung waren durch diese eschatologische Perspektive geprägt. Es ging also weder darum, eine politische Ethik für die dauerhafte Wohlordnung des Gemeinwesens, noch darum, eine Individualethik, die ein auf Dauer gelingendes Leben in einem spezifischen sozialen Kontext ermöglicht, zu entwickeln. Vielmehr sollte die jesuanische Verkündigung als unmittelbare Nachfolgeethik gelebt werden.⁶ Die Debatte darüber, inwiefern also die jesuanische und urgemeindliche Ethik für eine normative Orientierung für ein menschliches Gemeinwesen, das auf Dauer oder doch längere Perspektive angelegt ist, überhaupt geeignet ist, beschäftigt die neutestamentliche Exegese und christliche Ethik deshalb bis heute.⁷

Aber auch die Interpretation des Inhaltes der Verkündigung Jesu mit Blick auf die Frage der Anwendung von Gewalt ist kontrovers. Die einen sehen in Jesus den Vertreter prinzipieller Gewaltlosigkeit, die der Steigerung des Liebesgebots zur Feindesliebe mit Vergeltungsverzicht entspringt.

des christlichen Pazifismus in der Regel auf das Nachfolgeethos des Neuen Testaments beziehen. Die alttestamentlichen eschatologischen Visionen der Gewaltüberwindung (etwa Mi 4,1–5 und Jes 2,1–5) wurden im Kontext alttestamentlicher Ethik in der Regel nicht als Aufforderung zur unmittelbaren Wehrlosigkeit aufgefasst, gleichwohl sind sie wichtige Belege für die Perspektive der Überwindung von Gewalt und der Institution des Krieges im biblischen Ethos. Die Bedeutung des alttestamentlichen Schalom für die christliche Friedensethik wird unten im Abschnitt zum Leitbild des gerechten Friedens aufgenommen.

⁵ Exemplarisch ist hierfür die erste öffentliche, programmatische Äußerung Jesu im Markus-Evangelium: «Die Zeit ist erfüllt, und das Reich Gottes ist nahe herbeigekommen. Tut Buße und glaubt an das Evangelium!» (Mk 1, 15).

⁶ Vgl. Stanley Hauerwas: *The Peaceable Kingdom: A Primer in Christian Ethics*, Notre Dame, IN 1991; Lisa Sowle Cahill: *Love Your Enemies. Discipleship, Pacifism, and Just War Theory*, Minneapolis, MN, 1994.

⁷ Vgl. Gerd Theißen, Annette Merz: *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen 2001³, bes. 350–355. Mit anderem Akzent: Wolfgang Schrage: *Ethik des Neuen Testaments (GNT 4)*, Göttingen 1989⁵, 23–44. Zur hermeneutischen Frage der Bedeutung der biblischen Überlieferung für die theologische Ethik vgl. Michael Haspel: *Sozialethik in der globalen Gesellschaft. Grundlagen und Orientierung in protestantischer Perspektive*, Stuttgart 2011, 181–214.

Zentral hierfür ist die Bergpredigt, in der sowohl Feindesliebe und Gewaltverzicht gefordert (Mt 5,38–48, vgl. Lk 6,27–36) als auch die Friedenstifter (Mt 5,9) als selig bezeichnet werden.⁸ Die anderen verweisen darauf, dass Jesus sich nie gegen die legitime Rechtsordnung und gegen Gewaltanwendung, die durch diese legitimiert gewesen sei, gewendet habe. Belegstellen dafür sind etwa die Bekehrungsgeschichten römischer Soldaten, von denen nicht gefordert wurde, ihren Beruf aufzugeben, sondern für die die Erwartung galt, dass sie die ihnen zuteilwerdende Macht nicht missbrauchen.⁹

Allerdings ist der frühchristliche Gewaltverzicht – und das gilt dann für die aus der Reformation entstehenden Friedenskirchen für lange Zeit auch – keine politische Ethik im Sinne einer auf das Gemeinwesen respektive den Staat bezogenen Reflexion der normativen Kriterien für Legitimierung, Institutionalisierung und Ausübung von Macht. Denn es wird nicht gefordert, dass der Staat keine legitimierte Gewalt anwenden dürfe, – sogar die römischen Kaiser wurden in ihrem Amt anerkannt – sondern lediglich, dass sich Christinnen und Christen daran nicht beteiligen sollen. Christlicher Pazifismus im Sinne einer politischen Ethik entsteht erst deutlich später.¹⁰

1.2. Die Entstehung der Lehre vom gerechten Krieg als christliche politische Ethik

Im Übergang vom 4. zum 5. Jahrhundert verändert sich die gesellschaftliche und politische Situation signifikant und macht eine kontextuell angemessene ethische Orientierung notwendig. Zum einen lagen nun die Zeit Jesu und der frühen Gemeinden gut 300 Jahre zurück, sodass die Vorstellung der Naherwartung und einer maßgeblich an ihr orientierten Ethik an

⁸ Vgl. Gerd Theißen, Annette Merz: *Der historische Jesus*, a. a. O., 347–350; Lisa Sowle Cahill: *Love Your Enemies* (siehe Anm. 6), 1–54.

⁹ Vgl., allerdings in polemischer Zuspitzung, mit Verweis auf Lk 3,14; Lk 7,1–10; Mt 8,5–13; Apg 10,1–11.18 Nigel Biggar: *In Defence of War*, Oxford 2013, 40–42.

¹⁰ Vgl. Marco Hofheinz: «Selig sind die Friedfertigen». Die Bergpredigt und der radikale Pazifismus der Täufer und Neutäufer in Geschichte und Gegenwart, in: *KZG* 31, 2018, 245–271. Allerdings wird hier die hermeneutische Herausforderung der eschatologischen Perspektive nicht thematisiert.

Plausibilität verloren hatten.¹¹ Christinnen und Christen mussten sich dauerhaft auf ein Leben in den politischen Realitäten der Welt einstellen und darin orientieren. Zum anderen waren spätestens nach der sogenannten Konstantinischen Wende auch Christen im Römischen Reich sowohl in politischer Verantwortung als auch im soldatischen Dienst. Insbesondere die Bedrohung des Römischen Reiches und damit auch der christlichen Gemeinden in der Zeit der Völkerwanderung veränderte die Situation grundlegend.

Darauf reagiert Augustinus mit seinen Überlegungen, unter welchen Umständen ein politisches Gemeinwesen zur Anwendung militärischer Kriegsgewalt berechtigt sein und auch von seinen christlichen Bürgern Beteiligung daran erwarten kann. Mit der von ihm entfalteten sogenannten Lehre bzw. Tradition des gerechten Krieges hat Augustinus das christlich-abendländische Denken über Krieg und Frieden wesentlich geprägt. Die Grundzüge sind, dass die Anwendung von Gewalt zwischen Herrschaftsbereichen gerechtfertigt werden muss, indem ihre Legitimierung an strenge Regeln gebunden wird. Das grundlegende Kriterium ist das des gerechten Grundes (*causa iusta*). Als solcher wird Notwehr und Nothilfe und Strafmaßnahmen gegen begangenes Unrecht angesehen. Darüber hinaus darf die Gewalt nur von einer legitimen Autorität (*legitima potestas*) angewendet werden. Schließlich muss die Gewaltanwendung mit einer richtigen, also legitimen Absicht (*recta intentio*) erfolgen und nicht etwa nur als Vorwand, um andere Ziele zu erreichen – eine Problematik, die bis heute nichts an Aktualität verloren hat. Bei diesen Kriterien geht es vor allem um die Frage, ob ein Krieg begonnen bzw. geführt werden darf (*ius ad bellum*).¹² Denn für Augustinus war – und so blieb es in der Tradition des gerechten Krieges – das Ziel immer der Frieden, um genauer

¹¹ Die Tendenz der schwächer werdenden Naherwartung lässt sich schon innerhalb des Kanons des Neuen Testaments an den pseudo-paulinischen und katholischen Briefen erkennen.

¹² In der weiteren Entwicklung wurden noch die Kriterien der Verhältnismäßigkeit der Güter, der vernünftigen Aussicht auf Erfolg und der *ultima ratio* in die Systematik aufgenommen. Zur Systematik und Entwicklung der Kriterien und der Lehre vom gerechten Krieg insgesamt vgl. u. a. James Turner Johnson: *Morality and Contemporary Warfare*, New Haven, London 1999; Michael Haspel: *Friedensethik und Humanitäre Intervention. Der Kosovo-Krieg als Herausforderung evangelischer Friedensethik*, Neukirchen-Vluyn 2002, 78–145.

zu sein, der gerechte Frieden.¹³ Dabei handelt es sich also vor allem um die allgemeine Frage der Anwendung von Kriegsgewalt, für die restriktive Kriterien entwickelt werden. Die Frage nach einem heiligen Krieg bzw. des Krieges aus religiösen Gründen steht nicht im Vordergrund. Dass dies keineswegs ausschloss, dass solche Kriege geführt wurden, ist schon bei Augustinus zu beobachten, der die gewaltsame Vertreibung der Donatisten befürwortete. Die Kreuzzüge, die sogenannte Reconquista von Al-Andalus vom 8. bis ins 15. Jahrhundert und die Konfessionskriege von der Reformation bis zum Dreißigjährigen Krieg sind beredete Beispiele für, wenn nicht ausschließlich, so doch wesentlich religiös motivierte Kriege, mit verheerenden Folgen. Gleichwohl spielte das Konzept eines heiligen Krieges in der Tradition eine untergeordnete Rolle und wird nach dem Dreißigjährigen Krieg obsolet.

Mit seiner Unterscheidung von *civitas terrena*, als weltlichem Gemeinwesen, und der durch die einzelnen Christinnen und Christen konstituierten *civitas Dei* in seinem Werk *Vom Gottesstaat* hat Augustin strukturell die Differenz von religiösem und politischem Gemeinwesen zum Ausdruck gebracht, die für die Entwicklung des lateinischen Christentums bis heute konstitutiv ist.¹⁴ In der Reformation wird diese Unterscheidung theologisch weiterentwickelt und durch die Differenzierung von Staat und Kirche in der Neuzeit verstärkt.¹⁵ In der Regel ist es so, dass es jeweils der politische Herrscher ist, der die Befugnis hat, Krieg zu führen. Es ist normalerweise nicht die Kirche, die dies veranlassen kann, auch wenn sie jeweils versuchen mag, politisch Einfluss zu nehmen. Die Lehre vom gerechten Krieg wird von Thomas von Aquin in einen naturrechtlichen Rahmen transponiert und wirkt so vor allem in der römisch-katholischen

¹³ Vgl. *De civitate Dei*, XIX. Dt. Übers. von Wilhelm Thimme: Augustinus: *Vom Gottesstaat*, 2 Bde. (= Bde. 3 u. 4 der Werke des Augustinus), Zürich 1955.

¹⁴ James Turner Johnson sieht hier einen systematischen Unterschied zum Denken über den Krieg im Islam. Der *ḡihād* sei von vornherein ein religiös motivierter Krieg. Im westlichen Konzept des gerechten Krieges sei die religiöse Motivation nicht wesentlich, sondern die politisch-moralische. Johnson sieht hier zwei distinkte Kulturen des Umgangs mit Krieg, die jeweils hermeneutisch berücksichtigt werden müssen. Vgl. James Turner Johnson: *The Holy War Idea* (siehe Anm. 3), 9–27, 52–56.

¹⁵ Vgl. u. a. Christopher Spehr, Michael Haspel, Wolfgang Holler (Hg.): *Weimar und die Reformation. Luthers Obrigkeitslehre und ihre Wirkungen*, Leipzig 2016.

Kirche aber auch in säkularen Formen bis in die Gegenwart fort¹⁶. Auch Luther¹⁷ und Calvin¹⁸ nehmen die augustinische Tradition des *bellum iustum* auf und entfalten sie jeweils in ihrer protestantischen Staatsethik. Daneben entwickelten sich in der Reformation aber auch wieder radikale Nachfolgegemeinschaften, die Gewaltanwendung konsequent ablehnten und deshalb verfolgt wurden.¹⁹

1.3. Die Substitution politischer Ethik durch das Völkerrecht im säkularen Staat

Durch die Erfahrung der Religionskriege des 16. und 17. Jahrhunderts, insbesondere durch die Verheerungen des Dreißigjährigen Krieges, wurde in Europa Religion als Begründung von Krieg fortan weitgehend abgelehnt und Krieg als Teil säkularer staatlicher Politik angesehen. Durch die Ausbildung der absolutistischen Staaten im neuzeitlichen Staatensystem, der damit verbundenen Auflösung eines einheitlichen *ordo christianus* und später durch den Nationalismus tritt die ethische Dimension im Diskurs über die Anwendung kriegerischer Gewalt in den Hintergrund. Mit der zunehmenden Säkularisierung der Politik gewinnt in dem System, das sich mit dem Westfälischen Frieden herausbildet, das weltliche Recht, mithin auch das Völkerrecht, gegenüber religiösen und moralischen Normierungen an Bedeutung. Die klassische Lehre vom gerechten Krieg wird aufgehoben in das völkerrechtliche *liberum ius ad bellum*, das freie Kriegführungsrecht souveräner Staaten. Das Kriegsvölkerrecht bezieht sich nun nicht mehr primär auf die Frage, wann ein Krieg legitim sein kann, sondern es wird versucht, die Gewaltanwendung im Krieg durch das *ius in bello*, also durch Restriktionen der Mittel der Kriegführung, einzuhegen. Krieg galt nun nicht mehr an sich als problematisch, insofern die Kriegführung dem *ius in bello* entsprach, das insbesondere die Folgen für die

¹⁶ Vgl. u. a. Lisa Sowle Cahill: *Love Your Enemies* (siehe Anm. 6), 91–95.

¹⁷ Vgl. Volker Stümke: *Das Friedensverständnis Martin Luthers. Grundlagen und Anwendungsbereiche seiner politischen Ethik*, Stuttgart 2007; Svend Andersen: *Macht aus Liebe. Zur Rekonstruktion einer lutherischen politischen Ethik*, Berlin 2010.

¹⁸ Vgl. Marco Hofheinz: *Johannes Calvins theologische Friedensethik (Theologie und Frieden, Bd. 41)*, Stuttgart 2012.

¹⁹ Vgl. exemplarisch: Fernando Enns: *Friedenskirche in der Ökumene. Mennonitische Wurzeln einer Ethik der Gewaltfreiheit*, Göttingen 2003.

Zivilbevölkerung lindern sollte. Entscheidend ist hier, dass dieser Entwicklung die Ausbildung des säkularen Staates zugrunde liegt, der von der religiösen Herrschaft unterschieden ist. Es treten also Religion und Politik institutionell auseinander. Diese historische Genese wird in der Aufklärung mit entsprechenden philosophischen Geltungsansprüchen abgestützt. Im 19. und 20. Jahrhundert werden dann die Motive der Anwendung militärischer Kriegsgewalt von Nationalismus und den Ideologien des 20. Jahrhunderts überwölbt.²⁰ So kann der evangelische Theologe Wilhelm Herrmann in seiner Ethik an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert etwa schreiben:

«Der Krieg an sich ist weder christlich noch unchristlich, weder sittlich noch unsittlich. Er ist in einer bestimmten geschichtlichen Lage die unabweisbare Aeusserung der in der Kulturbewegung zu einem politischen Leben entwickelten Menschennatur.»²¹

Dies unterstreicht, dass vom 17. bis ins 20. Jahrhundert zumindest im deutschsprachigen Protestantismus nicht etwa das Modell des gerechten Krieges dominant gewesen wäre, wie immer wieder behauptet wird, sondern ein Verständnis des Krieges als sittliches Gut bzw. prinzipiell legitimes Mittel der Politik.

Dies ändert sich erst mit den Erfahrungen des industrialisierten Massenkrieges der Weltkriege und der atomaren Bedrohung. Nicht nur entwickelt sich ein christlicher Pazifismus als politische Ethik,²² sondern auch die nicht prinzipiell pazifistischen Strömungen im Christentum zielen nun nicht nur auf die Vermeidung und Begrenzung von Kriegen, sondern auf die generelle Überwindung des Krieges als Mittel der Politik. Wesentlich für diese (späte) Entwicklung im deutschen Protestantismus ist Immanuel Kants Rechtsphilosophie und seine Schrift *Zum ewigen Frieden*, in der er einen Staatenbund mit gegenseitiger Schutzpflicht und

²⁰ Vgl. Wolfgang Huber, Hans-Richard Reuter: Friedensethik (siehe Anm. 1), 79–89, 96–105.

²¹ Wilhelm Herrmann: Ethik, Tübingen, 1904³, 200.

²² Vgl. Barbara Bleisch, Jean-Daniel Strub (Hg.): Pazifismus. Ideengeschichte, Theorie, Praxis, Bern 2006; Karl Holl: Pazifismus in Deutschland, Frankfurt a. M. 1988.

Institutionen gewaltfreier Konfliktbewältigung als Friedensmodell vorschlägt.²³ Mit der Etablierung internationaler politischer Institutionen, wie dem Völkerbund und dann den Vereinten Nationen werden diese Ansätze auch politisch institutionalisiert. Durch die UN-Charta wird Krieg zwischen Staaten verboten. Die Anwendung militärischer Kriegsgewalt ist nur noch begrenzt zur Selbstverteidigung und als durch den Sicherheitsrat mandatierte Zwangsmaßnahme erlaubt und vorgesehen. Krieg ist damit – juristisch gesehen – obsolet.

Auch in der christlichen Friedensethik wird seit dem Zweiten Weltkrieg die Überwindung des Krieges als Mittel der Politik die entscheidende Zielperspektive. Oft geht dies, angesichts der Gefahr eines alles menschliche Leben vernichtenden Atomkrieges, mit der Position des Nuklearpazifismus einher. Die internationale Rechtsordnung und die Kooperationsstrukturen der Vereinten Nationen werden als wesentlich für die Vermeidung eines Atomkrieges und die Überwindung des Kalten Krieges angesehen. So konnte sich christliche Friedensethik in dieser Zeit selbst als «Rechtsbefolgungsethik» verstehen und darauf beschränken.²⁴ Die Befreiungskriege kolonisierter Länder und die Stellvertreterkriege der Großmächte blieben friedensethisch aus zentraleuropäischer und nordamerikanischer Perspektive unterbelichtet. Erst der Vietnam-Krieg hat in den USA und auch Deutschland zu einer neuen friedensethischen Debatte und in der politischen Philosophie zu einer Renaissance der Lehre vom gerechten Krieg geführt.²⁵

²³ Immanuel Kant: Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf, in: Werke in zehn Bänden, hg. von Wilhelm Weischedel, Bd. 9, Darmstadt 1983, 191–251.

²⁴ Vgl. dazu Evangelische Kirche in Deutschland (Hg.): Frieden wahren, fördern und erneuern. Eine Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland (1981), Gütersloh, 1982³. Dahinter standen bestimmte Vorstellungen des Völkerrechts, wie sie etwa von Jost Delbrück vertreten wurden. Vgl. u. a. Jost Delbrück: Christliche Friedensethik und die Lehre vom gerechten Krieg. In völkerrechtlicher Sicht, in: Eduard Lohse, Ulrich Wilckens (Hg.): Gottes Friede den Völkern. Dokumentation des wissenschaftlichen Kongresses der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Nordelbischen Evangelisch-Lutherischen Kirche vom 17. bis 19. Juni 1984, Hannover 1984, 49–62.

²⁵ Vgl. Michael Haspel: Die Renaissance der Lehre vom gerechten Krieg in der anglo-amerikanischen Debatte: Michael Walzer, in: Ines-Jacqueline Werkner, Klaus Ebeling (Hg.): Handbuch Friedensethik, Wiesbaden 2017, 315–325.

Die hier skizzierte Entwicklung vom Mittelalter bis ins 20. Jahrhundert ist also vor allem durch die zunehmende Differenzierung von weltlicher und geistlicher Herrschaft gekennzeichnet, auf die auch die Entwicklung christlicher Friedensethik bezogen ist. Mit der Herausbildung säkularer Staaten gewinnt das Völkerrecht an Bedeutung und löst mit seinem *liberum ius ad bellum* die Tradition des gerechten Krieges ab. Die Orientierung christlicher Friedensethik am Völkerrecht setzt sich zwar auch nach dem Zweiten Weltkrieg fort, aber nun unter den umgekehrten Vorzeichen der völkerrechtlichen Ordnung der Vereinten Nationen, welche die Überwindung des Krieges und die Wahrung der Menschenrechte in das Zentrum internationaler Politik rückt. Dies führt auch zu einem paradigmatischen Wechsel in der christlichen Friedensethik. Sie zielt nicht mehr nur auf die Einhegung von Gewalt, sondern auf die prinzipielle Überwindung der Institution des Krieges und auf die Verwirklichung der Menschenrechte. Dafür steht das ökumenische Motto des «gerechten Friedens».

2. Das Leitbild des «gerechten Friedens» als globale Gerechtigkeitsethik

Nach dem Ende des Kalten Krieges haben die beiden großen Konfessionen im deutschsprachigen Raum das Leitbild des «gerechten Friedens» entwickelt. Die Deutsche Bischofskonferenz der römisch-katholischen Kirche veröffentlichte im Jahre 2000 das bischöfliche Wort *Gerechter Friede*.²⁶ Der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland publizierte 2007 die Denkschrift *Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen*.²⁷ Beide Dokumente reagieren nicht nur auf die Umbrüche der Jahre 1989/90, sondern nehmen auch Impulse des Konziliaren Prozesses für «Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung», insbesondere der Ökumenischen Weltversammlung von Seoul im Jahr 1990, auf. Auch der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK) und damit zahlreiche Mitgliedskirchen

²⁶ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg): *Gerechter Friede*, Bonn 2000.

²⁷ Evangelische Kirche in Deutschland (Hg.): *Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen*. Eine Denkschrift des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh 2007.

weltweit haben sich die Forderung nach einem gerechten Frieden zu eigen gemacht, insbesondere durch den *Ecumenical Call to Just Peace* der Friedenskonvokation des ÖRK 2011 in Jamaica.

Grundlegende inhaltliche Leitlinie der Dokumente ist das Ziel, Gewalt zu minimieren und langfristig zu überwinden sowie internationale soziale Gerechtigkeit zu verwirklichen. Der Anspruch ist, einen Perspektivwechsel vorzunehmen. Es soll nicht mehr nach den Kriterien für einen (gerechten) Krieg, sondern nach den Konstitutionsbedingungen für Frieden und Gerechtigkeit – und zwar in transnationaler Perspektive – gefragt werden.²⁸ Als drei wichtige Dimensionen der Konkretion kommen damit in den Blick: Vermeidung von Gewalt durch (zivile) Konfliktprevention und -transformation. Das (internationale) Recht als Institution der gewaltfreien Konfliktaustragung und schließlich die Schaffung gerechter sozialer und ökonomischer Strukturen in globalem Horizont zur Eliminierung und Vermeidung von gewaltsam ausgetragenen Konflikten. Damit ist der Horizont einer auf den Einzelstaat fixierten Staatsethik zu einer globalen Gerechtigkeitsethik erweitert.²⁹ Anhand des evangelischen Dokuments soll dies exemplarisch dargestellt werden. Zunächst werden die Konstitutionsbedingungen des gerechten Friedens vorgestellt und der Ansatz, Frieden durch Recht zu sichern, entfaltet (2.1). Daran anschließend werden die Aspekte der transnationalen Gerechtigkeit und kulturellen Vielfalt rekonstruiert (2.2). Schließlich wird der Ansatz einer «Ethik der rechts-erhaltenden Gewalt» vorgestellt (2.3).

²⁸ Es wird dann auch von einer Ablösung des Modells des gerechten Krieges durch das Leitbild des gerechten Friedens gesprochen. Dass dies systematisch nicht zutreffend ist, hat jüngst Bernd Oberdorfer in Erinnerung gerufen: Oberdorfer, Bernd: «Gerechter Frieden» – mehr als ein weißer Schimmel? Überlegungen zu einem Leitbegriff der neueren theologischen Friedensethik, in: Sarah Jäger, Horst Scheffler (Hg.): *Frieden und Gerechtigkeit in der Bibel und in kirchlichen Traditionen*, Stuttgart 2018, 13–30. Vgl. dazu auch Friedrich Lohmann: *Gewalt und Gewaltverzicht im Christentum. Eine friedensethische Betrachtung*, in: *Gewalt und Gewaltfreiheit in Judentum, Christentum und Islam. Annäherungen an ein ambivalentes Phänomen. Im Auftrag des Zentrums für Militärgeschichte und Sozialwissenschaften der Bundeswehr* hg. von Markus Thureau, Göttingen 2019, 201–209, hier 202f.

²⁹ Als Überblick zur Debatte vgl. den Sammelband Jean-Daniel Strub, Stefan Grotefeld (Hg.): *Der gerechte Friede zwischen Pazifismus und gerechtem Krieg. Paradigmen der Friedensethik im Diskurs*, Stuttgart 2007.

2.1. Gerechter Friede durch Recht

Die evangelische Denkschrift setzt das alttestamentliche Verständnis des Schalom voraus, das Frieden und Gerechtigkeit umfasst,³⁰ und entfaltet davon ausgehend die biblische Grundlage des gerechten Friedens, der dann als ethischer und politischer Begriff in Anspruch genommen wird. Gerechter Frieden wird hier als «die Zielperspektive politischer Ethik» definiert, d. h. der Anspruch greift über eine als Bereichsethik verstandene Friedensethik hinaus. Das Leitbild des gerechten Friedens wird zur allgemeinen Zielperspektive politischer Ethik und damit zur normativen Bestimmung politischen Handelns (Ziffer 80; S. 54).³¹ Als Voraussetzung eines gerechten Friedens wird die unbedingte Achtung der Würde aller Menschen benannt, die theologisch mit der Gottebenbildlichkeit der Menschen begründet wird (Z. 79; 53f.).

Konkreter entfaltet wird dies dadurch, dass der gerechte Frieden in vier Dimensionen beschrieben wird: Die Vermeidung von und der Schutz vor Gewalt; die Förderung von Freiheit und kultureller Vielfalt sowie der Abbau von Not (Z. 80–84; 54–56). Insofern wird Frieden als gerechter Frieden mehrdimensional verstanden, nicht mehr nur als die Abwesenheit von Krieg, sondern als Bedingung gelingenden Lebens in politischer, sozialer, kultureller und ökonomischer Hinsicht. Dies hat entsprechend zu Einwänden geführt, ob denn ein so weiter Friedensbegriff³² nicht seine analytische Schärfe verliere und dann nicht eigentlich die gesamten gesellschaftlichen Zusammenhänge darunter gefasst werden könnten.³³

³⁰ Vgl. Michael Haspel: Einführung in die Friedensethik (siehe Anm. 1), 526–519; Lorenzo Scornaieni: Gerechtigkeit und Frieden in der Bibel. Eine schwierige Partnerschaft, in: Sarah Jäger, Horst Scheffler (Hg.): Frieden und Gerechtigkeit in der Bibel und in kirchlichen Traditionen, Stuttgart 2018, 31–51.

³¹ Auf die Friedensdenkschrift wird im Folgenden durch die Angabe von Ziffer und Seitenzahl in Klammer im Text verwiesen.

³² Zum Verständnis von weitem und engem bzw. negativem und positivem Friedensbegriff vgl. Thorsten Bonacker, Peter Imbusch: Zentrale Begriffe der Friedens- und Konfliktforschung: Konflikt, Gewalt, Krieg, Frieden, in: Peter Imbusch, Ralf Zoll (Hg.): Friedens- und Konfliktforschung. Eine Einführung, Wiesbaden 2010⁵, 67–142, hier 126–140.

³³ Neben der Kritik am weiten Friedensbegriff finden sich auch kritische Einwände zum Begriff des gerechten Friedens an sich. Zum einen wird gefragt, ob er nicht tautologisch sei, zum anderen wird darauf hingewiesen, dass Gerechtigkeit und Frieden durchaus in Spannung treten können, also Gerechtigkeit sogar Anlass

In der protestantischen Ausformulierung kommt nun dem Recht eine prominente Rolle zu. Das Hauptkapitel der Friedensdenkschrift ist mit dem Motto «Gerechter Friede durch Recht» überschrieben. Das wird man sowohl als programmatische Aufnahme eines kantianischen Rechtsverständnisses als auch als Nachhall einer protestantischen Staatsethik, die sich über lange Zeit in friedensethischen Fragen auf das Völkerrecht kapriziert hat, verstehen können. Allerdings wird hier keine reine «Rechtsbefolgungsethik» propagiert, wie dies in früheren Dokumenten der Fall war, sondern eine auf das Völkerrecht bezogene Rechtsethik. Diese soll als Völkerrechtsethik den Normbestand des internationalen Rechts kritisch reflektieren, gegebenenfalls bei Regelungslücken ergänzen und schließlich die vorrechtlichen normativen Grundlagen einer solchen Weltfriedensordnung klären. In dieser Perspektive wird die internationale Rechtsordnung als globale Friedensordnung verstanden. Zuvörderst wird ihr und den ihr entsprechenden internationalen Institutionen die Aufgabe der kollektiven Friedenssicherung zugeschrieben. Durch die Verrechtlichung der internationalen Beziehungen soll die gewaltsame Austragung von Konflikten obsolet werden. Hier wird die internationale Rechtsordnung analog zur innerstaatlichen Rechtsstaatlichkeit bzw. *rule of law* gedacht. In diesem Sinne wird auch die UN-Charta interpretiert und eine entsprechende Weiterentwicklung eines Systems kollektiver Sicherheit gefordert.³⁴

für Unfrieden sein könne. Vgl. Jean-Daniel Strub: Der gerechte Friede. Spannungsfelder eines friedensethischen Leitbegriffs, Stuttgart 2010; Bernd Oberdorfer: «Gerechter Frieden» – mehr als ein weißer Schimmel? (siehe Anm. 28); Der gerechte Frieden als Ethik der Internationalen Beziehungen. Workshopdiskussion mit Impulsen von Michael Haspel, Edward C. Luck und Christopher Daase, eingeführt und zusammengefasst von Annabella Stieren, in: Ines-Jacqueline Werkner, Dirk Rademacher (Hg.): Menschen geschützt – gerechten Frieden verloren? Kontroversen um die internationale Verantwortung in der christlichen Friedensethik (OeS 41), Berlin 2013, 161–179.

³⁴ In der Schrift der Deutschen Bischofskonferenz spielt zwar die Institution des positiven (Völker-)Rechtes auch eine wichtige Rolle. Allerdings wird sie nicht so sehr in den Mittelpunkt gerückt. Normativer Ausgangspunkt sind hier stärker die (naturrechtlich begründeten) Menschenrechte. Die evangelische Denkschrift begibt sich hier in die systematische Abhängigkeit von der Rechtsphilosophie Kants und damit auch in ein (national) verengtes Verständnis internationalen Rechts, das sich von andern Rechtstraditionen, z. B. im angelsächsischen, aber auch asiatischen und afrikanischen Bereich doch deutlich unterscheidet.

Der Entwicklung nach dem Zweiten Weltkrieg entsprechend werden die universal und unteilbar verstandenen Menschenrechte als Teil dieser Rechtsordnung angesehen. Dabei wird zum einen der materialen Entwicklung Rechnung getragen, dass durch die Etablierung des internationalen Menschenrechtsschutzes die Menschenrechte im internationalen Recht von bloßen Postulaten der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* zu völkervertragsrechtlich gesicherten Normen wurden, deren Kernbestand inzwischen als für alle Staaten bindendes Recht (*ius cogens*) angesehen wird. Somit sind neben den Staaten als klassischen Subjekten des Völkerrechtes nun auch Träger von Menschenrechten, also alle Menschen, zu Subjekten des internationalen Rechts geworden. Damit ist eine weitreichende Transformation des Verständnisses des internationalen Rechts verbunden.³⁵

Vor allem aber ist die Betonung eines umfassenden Verständnisses der Menschenrechte, das neben den klassischen politischen Rechten auch soziale, kulturelle und ökonomische Teilhabe umfasst, bedeutsam (Z. 88; 59f.). Es geht dann in den internationalen Beziehungen nicht mehr nur um Sicherheit von und zwischen Staaten, sondern es geht vor allem um «menschliche Sicherheit» (*human security*), die wesentlich mehr und anderes umfasst als die bloße Abwehr oder Abwesenheit von Gewalt.³⁶ Zugleich ist mit der Einbeziehung der sozialen und wirtschaftlichen Rechte die Frage von transnationaler Gerechtigkeit systematisch berührt.

³⁵ Vgl. Peter J. Opitz: Menschenrechte und internationaler Menschenrechtsschutz im 20. Jahrhundert. Geschichte und Dokumente, München 2002.

³⁶ Das Konzept der «menschlichen Sicherheit» spielt in der Systematik des ursprünglichen Dokuments zur Schutzverantwortung eine wichtige Rolle. Vgl. International Commission on Intervention and State Sovereignty: The Responsibility to Protect, Ottawa 2001. Allerdings ist darin auch die Gefahr der Dominanz des Sicherheitsbegriffes über die Werte Frieden und Gerechtigkeit gesehen worden. Vgl. Lothar Brock: Der erweiterte Sicherheitsbegriff, in: Die Friedens-Warte 79, 2004, 323–343; Christopher Daase: Von der nationalen zur menschlichen Sicherheit. Politische und rechtliche Konsequenzen des erweiterten Sicherheitsbegriffes, in: Andreas Fischer-Lescano, Peter Meyer (Hg.): Recht und Politik globaler Sicherheit. Bestandsaufnahme und Erklärungsansätze, Frankfurt a. M. u. a. 2013, 11–42; Anders Michael Haspel: Das Konzept der Human Security kommt zu kurz!, in: Sicherheit und Frieden 1, 2014, 62–64.

2.2. Frieden durch soziale Gerechtigkeit und Vielfalt

Gerechten Frieden kann es nicht geben, wenn ein erheblicher Teil der Menschheit in Armut bzw. extremer Armut lebt. Das ist das Ausgangspostulat für die Forderung nach transnationaler sozialer Gerechtigkeit (Z. 91; 61). Dabei kommen zwei Dinge besonders in den Blick: Zum einen werden die «bestehenden globalen Handelsbeziehungen und Produktionsverhältnisse» (62) kritisiert, die, wenn auch in zurückhaltendem Duktus, dafür verantwortlich gemacht werden, dass die schwächeren Länder, ohne eine Alternative zu haben, strukturell in der unterprivilegierten Position gehalten werden. Zum anderen wird weltweite Verteilungsgerechtigkeit bezogen auf die Grundbedürfnisse der Menschen gefordert, also eine Verteilung der Güter zumindest in dem Maße, dass alle genug zum Leben haben. Damit verbunden wird schließlich die Forderung nach dem Recht auf Entwicklung (Z. 95; 63f.).

Bedeutsam ist hier, dass die Fragen weltweiter Gerechtigkeit nicht nur als Konstitutionsbedingung von Frieden, sondern als eine Dimension des Friedens selbst angesehen werden. Im Hintergrund steht die ökumenische Debatte insbesondere zwischen den Kirchen des globalen Südens und des globalen Nordens nach dem Vorrang von entweder Gerechtigkeit oder Frieden. Im Verlauf des konziliaren Prozesses hat das dazu geführt, dass die Reihenfolge der Leitbegriffe geändert wurde. Aus *Frieden*, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung wurde *Gerechtigkeit*, Frieden und Bewahrung der Schöpfung. Dieser Betonung der Gerechtigkeitsfragen, die vor allem von Vertreterinnen und Vertreter des globalen Südens vertreten wurde und wird, wird im Leitbild des gerechten Friedens nun dadurch zu entsprechen versucht, dass nicht mehr ein Nebeneinander, sondern ein Ineinander von Gerechtigkeit und Frieden konzeptionell entfaltet werden soll.³⁷

Dass dies analytische Unschärfen mit sich bringen kann, wurde oben schon erwähnt. Normativ korrespondiert dies jedoch mit dem biblischen Schalom-Begriff, der Frieden und Wohlergehen umfasst. Allerdings ist auch hier die Frage der Vor- und Zuordnung durchaus nicht eindeutig. Zwar heißt es im Psalm 82, «dass Gerechtigkeit und Frieden sich küssen»,

³⁷ Allerdings vermied die 10. Vollversammlung des ÖRK in Busan 2013 den Begriff *just peace* aus diesen Gründen und rief zu einer «Pilgrimage of Justice and Peace» auf, um so die Eigenständigkeit und Priorität der Gerechtigkeit zu betonen.

was eine ebenbürtige Zuordnung nahelegt. Aber bei Jesaja ist die Einsicht überliefert: «Der Gerechtigkeit Frucht wird Friede sein» (32,17). Hier wird der Friede also konsequent als Folge der Gerechtigkeit verstanden. Mit der engen Verknüpfung von (sozialer) Gerechtigkeit und Frieden wird das biblisch-normative Konzept des Schalom für den gegenwärtigen Kontext aktualisiert und für die politische Ethik fruchtbar gemacht. Damit ist eine nationalstaatliche Perspektive überschritten und eine globale Gerechtigkeitsethik kommt in den Blick.³⁸

Die als letzter Teilbereich des Konzeptes «Gerechter Frieden durch Recht» angeführte Ermöglichung kultureller Vielfalt (Z. 96f.; 64f.) wirkt im Verhältnis zu den anderen genannten Punkten nicht nur hinsichtlich des Umfangs disproportional. Die systematische Logik dahinter ist schwer zu erschließen, denn eigentlich sollte kulturelle Vielfalt durch die Rechtsordnung und Menschenrechte inhaltlich schon garantiert sein. Überhaupt würde es sich systematisch nahelegen, ein solches Konzept des gerechten Friedens konsequent von einem Menschenrechtsansatz her zu entfalten. Dann würde nicht das «Recht» im Sinne einer kantischen Rechtsidee am Anfang stehen, sondern die Menschenrechte. Aus ihnen könnte die Notwendigkeit einer Rechtsordnung und transnationaler sozialer Gerechtigkeit usw. systematisch abgeleitet werden. Damit würde man zugleich die Engführung auf einen transzendentalphilosophischen Ansatz und die damit einhergehenden Anschlusschwierigkeiten vermeiden.

2.3. Rechtserhaltende Gewalt

Jede Rechtsordnung ist darauf angewiesen, dass sie durchgesetzt werden kann – notfalls mit Gewalt. Deshalb wird in der EKD-Denkschrift das Konzept der «rechtserhaltenden Gewalt» entfaltet. Es wird also in der Logik des rechtszentrierten Ansatzes die Anwendung von Gewalt strikt an die Durchsetzung und Erhaltung der zuvor entfalteten Rechtsordnung als Friedensordnung gebunden. Das entspricht sowohl der Utopie kantischen Denkens in seiner Schrift *Vom ewigen Frieden* als auch der Intention der UN-Charta. Damit ist streng die vorrangige Option für die Gewaltfreiheit verknüpft. Das bischöfliche Wort ist hier systematisch konsequenter und

³⁸ Zur Frage und Problematik der Aktualisierung alttestamentlicher Ethik vgl. Rainer Kessler: *Der Weg zum Leben. Ethik des Alten Testaments*, Gütersloh 2017, 564–591.

nimmt den «Vorrang für gewaltpräventive Konfliktbearbeitung» als eigenen Punkt in die friedensethische Systematik auf (II.2; Z. 66–69). In der evangelischen Denkschrift wird dies systematisch in den politischen Forderungen entfaltet (Z. 170–183).

Mit dem Konzept der «rechtserhaltenden Gewalt» soll die Tradition des gerechten Krieges abgelöst werden. Dass dieser Ablösungsgedanke weder historisch zutreffend – die klassische Lehre vom gerechten Krieg spielte ab spätestens dem 17. Jahrhundert keine Rolle mehr und war vom *liberum ius ad bellum* abgelöst worden – noch systematisch überzeugend ist, habe ich an anderer Stelle ausführlich entfaltet.³⁹ Denn die Denkschrift greift dann auf die Kriterien der Tradition des gerechten Krieges zurück, um eine Kriegerlogik für die Anwendung legitimer Gewalt formulieren zu können. Es werden allgemeine Kriterien einer Ethik rechtserhaltender Gewalt reformuliert, da die Völkerrechtsordnung dafür jenseits der prozeduralen Anforderungen bislang keine materiale Normierung entwickelt hat. Die Anwendung militärischer Kriegsgewalt wird damit normativ an das vorhandene System kollektiver Sicherheit, nämlich die Vereinten Nationen, gebunden. Der Sicherheitsrat wird so zur exklusiven legitimen Autorität. Die Selbstverteidigung wird ganz im Sinne des Art. 2.4 der UN-Charta nur als vorläufige Maßnahme zugelassen, bis die internationale Gemeinschaft die geeigneten Maßnahmen ergreift.

Allerdings wird m. E. deutlich, dass der normative Anspruch kontraktualistisch ist und *for the time being* auch bleiben wird. Weder gibt es einen Konsens über eine verbindliche internationale Ordnung. Das internationale Recht ist und bleibt politisches Recht und wird darüber hinaus in verschiedenen Rechtskulturen auch unterschiedlich verstanden, etwa hinsichtlich des Verhältnisses von Vertrags- und Gewohnheitsrecht. Noch ist es absehbar – und in den gegenwärtigen Zeitläuften wahrscheinlich noch weniger als während der Abfassung der Denkschrift –, dass sich politische Konstellationen entwickeln, in denen die Nationalstaaten, insbesondere die Großmächte, wesentliche Teile ihrer Souveränität, vor allem die Verfügung über Streitkräfte, abtreten und das Gewaltermächtigungsmonopol des Sicherheitsrates verbindlich akzeptieren.

³⁹ Vgl. Michael Haspel: Friedensethik und Humanitäre Intervention (siehe Anm. 12).

3. Zusammenfassung und Perspektiven

In diesem Überblick über die Entwicklung christlicher Friedensethik wurde herausgearbeitet, dass die theologische Reflektion von Fragen der politischen Ethik im Mainstream des westlichen Christentums konstitutiv auf die zunehmende Differenzierung von weltlicher und geistlicher Herrschaft, später dann von Staat und Kirche bezogen ist. Sie ist insofern vorrangig politische Ethik oder Staatsethik, als es nicht so sehr um das Handeln der einzelnen Christinnen und Christen und ihrer Gemeinden geht, sondern um die Perspektive ethisch verantworteten herrschaftlichen bzw. staatlichen Handelns. Daneben haben sich aber immer auch Ansätze einer konsequenten pazifistischen Nachfolgeethik entfaltet. Auch wenn diese nicht die dominante Strömung des westlichen Christentums sind, so verkörpern sie doch eine wichtige Interpretationslinie des christlichen Zeugnisses und sind insofern immer auch Korrektiv zu anderen Positionen.

Material geht es auch im Hauptstrom der christlichen Friedensethik immer um die Vermeidung und Überwindung von Gewalt. Im Feld der zwischenstaatlichen Beziehungen steht die Restriktion des Krieges im Zentrum, also seine Einschränkung auf spezifische Fälle der Wiederherstellung von Gerechtigkeit und Frieden sowie die Einhegung der Kriegführung. Mit der Ausbildung moderner säkularer Staaten gewinnt das Völkerrecht an Bedeutung, das zeitweilig eine eigenständige christliche Friedensethik zumindest in weiten Teilen des europäischen Protestantismus verdrängt.

In den letzten Jahrzehnten hat eine deutliche Akzentverschiebung in doppelter Hinsicht stattgefunden. Das primäre Ziel ist nun nicht mehr die Limitierung des Krieges, sondern seine prinzipielle Überwindung durch eine internationale rechtliche Friedensordnung und zivile Konfliktbearbeitung. Diese Überwindung des Krieges und die Etablierung von Frieden werden eng mit der Schaffung transnationaler sozialer Gerechtigkeit verknüpft. In diesem Sinne gründet das Leitbild des gerechten Friedens im biblischen Konzept des Schalom. Inwiefern diese Zielperspektive in der gegenwärtigen Weltunordnung Orientierungspotenzial entfalten kann, wird sich zeigen müssen.

IV. TEIL

FALLSTUDIEN

Kerim Kudo

Die Rolle der Religionen in Bosnien-Herzegowina. Ein Balanceakt zwischen Ethnonationalismus und europäischer Beitrittsperspektive

Bosnien-Herzegowina gehört seit dem Friedensabkommen von Dayton (1995) zu den kompliziertesten politischen Systemen weltweit. Der Staat besteht aus zwei nahezu autonom arbeitenden Entitäten (Föderation Bosnien-Herzegowina und Republika Srpska), zehn mehr oder weniger autonomen Kantonen in der Föderation sowie aus dem Distrikt Brčko, einer sonderverwalteten Stadt im Nordosten des Landes. Durch eine staatliche Führungsebene (dreiköpfiges Präsidium, Parlamentarische Versammlung usw.) werden sie formal zusammengehalten und repräsentiert. Zur Besonderheit des politischen Systems gehört neben dieser Fragmentierung der Hohe Vertreter der Internationalen Staatengemeinschaft in Bosnien-Herzegowina. Er ist seitens der UN eingesetzt, um die zivilen Aspekte des Friedensabkommens umzusetzen. Dabei verfügt er über umfassende Legislativ- und Exekutivrechte, was ihm zu dem eigentlichen Souverän in Bosnien-Herzegowina macht. Zudem beherbergt Bosnien-Herzegowina de facto in sich drei nebeneinander existierende Gesellschaften (bosniakische, bosnisch-kroatische und die bosnisch-serbische) die überwiegend nach ethnischen Kriterien unterschieden werden.

In dieser prekären gesellschaftspolitischen Konstellation gewinnen zum einen religiöse Orientierungen als sinnstiftende Ressourcen und zum anderen die in Bosnien-Herzegowina organisierten Religionsgemeinschaften zunehmend an Einfluss. Sie sind spätestens seit Ende der 1980er Jahre ein fester Bestandteil des gesellschaftspolitischen Lebens. Dieser Beitrag wird die These diskutieren, dass in Bosnien-Herzegowina sowohl eine Politisierung der Religion als auch eine Religionisierung der Politik stattfindet. Es wird vor dem Hintergrund zu analysieren sein, dass Religionszugehörigkeit zu Zeiten der Sozialistischen Republik Jugoslawiens als ein nicht konfliktträchtiges Identitätsmerkmal angesehen wurde. In der Zwischenzeit fand ein Perspektivwechsel statt: Gegenwärtig wirken in der Region religiöse Unterschiede spaltend. Nicht zuletzt ist das auch das Resultat der negativen Rückbezüge auf religiöse Narrative, Symboliken sowie auf die Rolle der organisierten Religionsgemeinschaften während der Kriege im

ehemaligen Jugoslawien. Das ist auch einer der Hauptgründe dafür, dass die folgenschwere Frage nach den Kriegsursachen nicht selten mit dem Begriff «Religionskrieg» beantwortet wurde. Im öffentlich viel diskutierten Werk von Samuel Huntington *Clash of Civilizations* wird dieser Krieg als Paradebeispiel eines Bruchlinienkrieges dargestellt. Für Huntington handelt es sich um einen Vorboten eines zu erwartenden *Kampfes der Kulturen*. In dieser Sichtweise nimmt Religion, die er als immanenten Bestandteil von Kultur versteht, eine konfliktträchtige Sonderrolle ein.¹ Zudem wird, neben der als antagonistisch konstruierten Religionsvielfalt, ein «ewiger Hass» zwischen den Ethnien als Konfliktursache herangezogen. Nicht wenige internationale Diplomaten, die für die Konfliktbeilegung in Bosnien-Herzegowina zuständig waren, sind von dieser Auffassung beeinflusst und haben sich auch dementsprechend öffentlich geäußert.²

Die Verortung der Religionskriegsthese in Südosteuropa hat insbesondere für den multikulturell und multireligiös verfassten Staat Bosnien-Herzegowina weitreichende sowohl innen- als auch außenpolitische Implikationen. So werden Religionsbezüge für die Zeit des Krieges meist als ein konfliktverschärfendes Moment wahrgenommen. Religiös legitimierte Gewalt und Angst vor dem religiösen Eifer der Anderen sind hierbei dominante Narrative. Die Schlüsselrolle, die den Religionen während des Krieges beigemessen wurde, hat dazu geführt, dass in der Nachkriegszeit die Erwartungen an Religionsgemeinschaften, einen verstetigten Frieden zu schaffen, gestiegen sind. So sehen nicht wenige Vertreter von Politik, Religion und Zivilgesellschaft im *interreligiösen Dialog* das nahezu wichtigste Instrument für eine Konfliktbewältigung bzw. -transformation in Bosnien-Herzegowina. Um die gesellschaftspolitische Bedeutung von religiösen Orientierungen im Allgemeinen und Religionsgemeinschaften im Speziellen für den südosteuropäischen Raum analytisch zu erfassen und eine realistische Einschätzung dieser Erwartungen tätigen zu können, bedarf es m. E. der Beantwortung folgender Fragen:

¹ Bei Huntington wird besonders die vermeintlich konfliktträchtige Rolle des Islam hervorgehoben. So sieht er nicht im islamischen Fundamentalismus das Problem für «den Westen», sondern im Islam als Ganzheit, als einer anderen Lebens- und Denkart. Vgl. hierzu Samuel P. Huntington: *Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*, Hamburg 2006, 415.

² Vgl. Mirjana Kasapović: *Bosna i Hercegovina. Podjeljeno društvo i nestabilna država* [Bosnien-Herzegowina. Geteilte Gesellschaft und ein instabiler Staat], Zagreb 2005, 10ff.

- Welche Bedeutung kommt den Religionsgemeinschaften in der Konstruktion kollektiver Identitäten in Bosnien-Herzegowina zu?
- Welche Rolle spielt dafür die These vom Religionskrieg im ehemaligen Jugoslawien?
- Inwiefern eignet sich ein interreligiöser Dialog für die gesellschafts-politische Stabilisierung in Südosteuropa und speziell in Bosnien-Herzegowina?
- Welche Auswirkungen haben kulturell-religiöse Debatten ums europäische Selbstverständnis auf das muslimische Leben in Südosteuropa?

1. Religion als Eckstein von Identitätskonstruktion in Südosteuropa – Homogenisierung nach innen und Abgrenzung nach aussen

Die Nationalisierungs- und Nationalstaatsbildungsprozesse spielten sich in Südosteuropa hauptsächlich im 19. Jahrhundert ab. In Anlehnung an die damals bestehenden Auffassungen von Nation kristallisierte sich die religiöse Zugehörigkeit und nicht die Sprache als das Hauptunterscheidungsmerkmal heraus. Eine Abgrenzung im Sinne einzelner zueinander differenter Nationen gegenüber den Nachbarländern in der Region konnte nicht anhand der Sprache erfolgen. Die Ideen des Herder'schen Kulturnationalismus wurden zwar bereits im 19. Jahrhundert rezipiert und in diesen nahm die (gemeinsame) Sprache einen zentralen Stellenwert ein, jedoch war die «südslawische Sprache», die von den unterschiedlichen Völkern Südosteuropas, mit leichten Unterschieden im Dialekt, gesprochen wird, nicht als Distinktionsmittel brauchbar. Aus diesem Grund wurden Religionen, besonders in Form religiöser Riten, im starken Maße herangezogen, um ein kollektives nationales Bewusstsein herauszubilden. Es entstand eine Form, die als *Konfessionsnationalismus* bezeichnet werden kann. Man war in erster Linie darauf bedacht, das eigene Narrativ von der Nation von anderen nationalen Kollektiven im Modus des Religiösen abzugrenzen.³ So setzt der Konfessionsnationalismus südosteuropäischer Prägung meist die Konstruktion einer religiösen mit der einer nationalen

³ Zu dem Einfluss des Herder'schen Kulturnationalismus in Südosteuropa des 19. Jahrhunderts siehe: Holm Sundhaussen: Der Einfluß der Herderschen Ideen auf die Nationsbildung bei den Völkern der Habsburger Monarchie, München 1973.

Identität gleich. Die fehlenden objektivierbaren Abstammungskriterien wurden nicht selten durch pseudoreligiöse Mythologie ersetzt.

Während des Prozesses der Nationalisierung auf dem Balkan im 19. Jahrhundert wurden «andere Ethnien» daher nicht selten als Abtrünnige der «eigenen Religion» betrachtet. In erster Linie waren diesen Nationalisierungsprozessen die slawischen Muslime ausgesetzt, hinter denen kein eigener Nationalstaat stand.⁴ Dies zeigt sich etwa im Fall der Ausdehnung des serbischen Nationalstaates, für den im 19. Jahrhundert zwei in sich widersprüchliche Fremdzuschreibungen zu erkennen sind. Welche Fremdzuschreibung eingesetzt wurde, hing in erster Linie von der jeweiligen politischen Situation und der Machtstellung des großserbischen Nationalismus ab. So wurden zeitweise slawische Muslime als «osmanische Türken» bezeichnet und somit diskursiv als eine fremde «Rasse» hervorgebracht. Manchmal sah man wiederum in ihnen «ursprüngliche Serben», die durch ihre Konversion zum Islam «ihren» orthodoxen Glauben und somit das serbische Volk verraten hätten.⁵ Dieses aggressive Überstülpen einer kollektiven (religiös-nationalen) Identität – bei gleichzeitiger Missachtung der Selbstwahrnehmung des Kollektivs, das von dieser Zuschreibung betroffen ist – war und ist häufig Ursache von Konflikten. Aufgrund ihrer auch gegenwärtig nicht verblassten politischen Bedeutung ist es notwendig, dieser Art von Identitätspolitik im Folgenden gesondert Beachtung zu schenken.

2. Der «Kosovo-Mythos» als politisches Instrument mit Kontinuität – Balkanmuslime als «Christusmörder» und «Verräter» der serbischen Nation

Trotz der Abwesenheit historisch belastbarer Fakten entwickelte die mythologische Verquickung zwischen Religion, Nation und Rasse eine enorme politische Wirkung, welche der Geschichtswissenschaftler Michael A.

⁴ Vgl. Holm Sundhaussen: Nation und Nationalstaat auf dem Balkan. Konzepte und Konsequenzen im 19. und 20. Jahrhundert, in: Jürgen Elvert (Hg.): Der Balkan. Eine europäische Krisenregion in Geschichte und Gegenwart, Stuttgart 1997, 77–90, hier 80.

⁵ Vgl. Esad Zgodić: Politike poricanja [Die Politiken der Verleugnung], Sarajevo 2005, 42.

Sells als «Christoslawismus» (*Christoslavism*) bezeichnet.⁶ Mit dem Aufstieg des Christoslawismus im 19. Jahrhundert ist eine langfristige kognitive Grundlage gelegt worden, die dem Hass gegenüber den slawischen Muslimen eine vermeintlich biblisch begründete Struktur verleiht. Diese pseudoreligiös aufgeladene Mythologie (Kosovo-Mythos / serb. *Kosovski mit*) stellt die Gesamtheit muslimischer Bevölkerungen in Südosteuropa als «Christusmörder» dar. Es geht um ein Narrativ, dessen Metaphern einerseits mythologisierend und andererseits, in die Zukunftweisend, identifizierend wirken. Der Mythos besagt, dass der serbische Fürst Lazar, Anführer des serbischen Heeres in der Schlacht auf dem Amselfeld (Kosovo polje) gegen die Osmanen, die Personifikation Jesus Christus sei. Lazar nahm, so die mythologische Darstellung weiter, mit seinen Jüngern vor der Schlacht das letzte Abendmahl ein. Die Metapher des Judas wurde analog dazu auf Vuk Branković projiziert, da dieser die Kampfpläne an die Osmanen verraten haben soll. Er steht repräsentativ für die slawischen Muslime, die mit ihrer Konversion zum Islam einen Verrat an der Orthodoxie und somit an der serbischen Nation begangen hätten. Eine nationale «Wiedergeburt» kann dem Narrativ nach daher so lange nicht möglich sein, bis Lazars Mörder bzw. ihre Nachfahren zur Rechenschaft gezogen werden.⁷

Diese im 19. Jahrhundert entstandene mythologische Konstruktion wurde in den 1980er Jahren wiederbelebt und dient bis heute als einflussreiches politisches Instrument.⁸ In der Gesamtheit der slawischen Muslime – im besonderen Fokus stehen hierbei die bosnischen Muslime – sehen die Vertreter einer solchen pseudoreligiös fundierten Ideologie «ursprüngliche Serben», die einen Verrat an der Religion ihrer Urväter (*veru pradedovsku*) begangen haben sollen. Einen in dichterische Verse gefassten Ausdruck dieser Ideologie verfasste Petar II. Petrović Njegoš. Als Patriarch der montenegrinischen orthodoxen Kirche und als Herrscher Montenegros gilt er als einer der Begründer der modernen montenegrinischen und serbischen Literatur. Petar II. Petrović Njegoš verankerte den Hass gegenüber vermeintlichen Abtrünnigen in seinem 1847 erschienenen

⁶ Vgl. Michael A Sells.: *The Bridge Betrayed. Religion and Genocide in Bosnia*, Berkeley, Los Angeles, London 1996, 36.

⁷ Vgl. A. a. O., 31.

⁸ Vgl. Sonja Biserko: *Kosovo: Myth and Political Instrument*, in: *The Analyst – Central and Eastern European Review*, 3/2005, 41–60.

Versepos *Der Bergkranz (Gorski vijenac)*, in dem er den im 18. Jahrhundert stattgefundenen Massenmord an der muslimischen Bevölkerung Montenegros verherrlichte und zu einem neuen aufrief:

«Die Christi Namen lästern.
Mit Wasser oder Blut wir wollen taufen!
Und jagen diese Pest aus ihren Ställen!
Laut soll unser Schreckenslied erklingen,
blutbefleckter Fels mag dienen als Altar.»⁹

Den slawischen Muslimen werden in dieser Darstellung zwei Optionen offeriert: entweder die Taufe im Wasser oder die Taufe im Blut. Die pseudoreligiöse Mythologie, die einen wichtigen Platz in der serbischen und montenegrinischen Dichtung fand, diente immer wieder dazu – abhängig von der politischen Situation und der Machtstellung des großserbischen Nationalismus – eine antimuslimische Ideologie zu revitalisieren, gesellschaftsfähig zu machen und als Legitimitätsgrundlage für expansionspolitische Schritte zu verwenden.

Diese mythologische Konstruktion war sowohl während der Balkankriege 1912/13¹⁰ als auch während des Zweiten Weltkrieges¹¹ immer wieder geistige Grundlage für einen unnachgiebigen Rache Kult gegenüber allem, was als «türkische» bzw. «muslimische» Hinterlassenschaft angesehen wurde.

Mit dem Sieg der jugoslawischen Kommunisten im Zweiten Weltkrieg und der Etablierung des sozialistischen Jugoslawiens auf der Ideologie von Brüderlichkeit und Einheit (*bratstvo i jedinstvo*) verlor der Christoslawismus sein politisch-gewaltsames Potenzial, bestand aber in Formen bestimmter Randdiskurse weiter. Diese erfuhren in den 1980er Jahren einen starken Aufschwung, an dem sich, neben serbischen nationalistischen

⁹ Zitiert nach Daniel Jonah Goldhagen: Schlimmer als Krieg. Wie Völkermord entsteht und wie er zu verhindern ist, aus dem Englischen übers. von Hainer Kober und Ingo Angres, Berlin 2009, 369, zitiert nach: Branimir Anzulovic: Heavenly Serbia. From Myth to Genocide, New York, London 1999, 51f.

¹⁰ Vgl. Sonja Biserko: Krah kosovskog mita [The Kosovo Myth Crumbles], in: Helsinki Charter 115–116, 2008, 3–5.

¹¹ Vladimir Dedijer, Antun Miletić: Genocid nad Muslimanima 1941–1945. Zbornik dokumenata i svejedočenja [Völkermord an den Muslimen 1941–1945. Dokumentensammlung und Zeugenaussagen], Sarajevo 1990.

Intellektuellen, Schriftstellern und Orientalisten, auch prominente Würdenträger der serbisch-orthodoxen Kirche beteiligten. Aus diesen Spezial- bzw. Randdiskursen wurden zunehmend dominante politische Diskurse, deren mobilisierende Wirkung nicht zu übersehen war.¹²

3. Die Rolle der Religionen am Vorabend des Zerfalls Jugoslawiens

Bereits Mitte der 1980er Jahren war ein politischer Umwälzungsprozess im sozialistischen Jugoslawien zu beobachten, der durch das Vorrücken der einzelnen Religionsgemeinschaften aus der privaten in die öffentliche Sphäre gekennzeichnet war.¹³ Besonders sichtbar manifestierte sich dieser Trend im Übergang vom Ein- zum Mehrparteiensystem. Die seit Ende der 1980er und dem Beginn der 1990er Jahre entstandenen ethnonationalen Parteien in Bosnien-Herzegowina bezogen sich bereits am Anfang auf religiöse Zugehörigkeit ihrer Wählerschaft. Vor allem war es ein Rückbezug auf religiöse Symbolik und Einbindung religiöser Rituale bei politischen Veranstaltungen, wie beispielsweise bei großen jugoslawienweiten Parteikundgebungen am Vorabend des Krieges im Jahr 1990. Das «Revival» kann dabei nicht als Form einer stärkeren Rückbesinnung auf persönliche Religiosität und Glauben oder als Form einer intensiveren Ausübung religiöser Moral verstanden werden. In erster Linie war es ein Zurschaustellen der Zugehörigkeit zu einer der drei großen in Bosnien-Herzegowina existierenden Religionsgemeinschaften. Dies erfolgte vor allem in Form der Verwendung des religiösen Grußes, religiöser Insignien und Fahnen. Formell war auch ein Anstieg religiöser Praxis zu verzeichnen. Die regelmäßige Teilnahme an der Messe oder am Freitagsgebet akkumulierte in dieser Hinsicht nationalisierend wirkendes soziales und politisches

¹² Vgl. hierzu besonders Philip J. Cohen: *The Complicity of Serbian Intellectuals in Genocide in the 1990s*, in: Thomas Cushman, Stjepan Meštrović (Hg.): *This Time We Knew. Western Responses to Genocide in Bosnia*, New York, London 1996, 39–64.

¹³ Das sukzessive Vorrücken der Religionsgemeinschaften in die gesellschaftliche Mitte fing bereits in den 1970er Jahren statt. Siehe hierzu Fikret Karčić: *Islamic Revival in the Balkans 1970–1992*, in: *Islamic Studies* 36, 2–3/1997 (Special Issue: *Islam in the Balkans*), 565–581, und – vor allem in Bezug auf die damit verbundenen Implikationen – des Weiteren Jens Reuter: *Islam in Jugoslawien in der Offensive?*, in: *Südosteuropa* 9, 1984, 482–490.

Kapital. Für diejenigen, die sich zur Wahl stellten, bedeutete diese sichtbare Teilnahme eine Erhöhung der Chance gewählt zu werden. Für viele andere, die sehr schnell eine religiöse Praxis (wieder)fanden, war es ein bedeutender Schritt zur Neuaufstellung in einer neuen gesellschaftspolitischen Ordnung. Der Transformationsprozess vom kommunistischen Einparteiensystem hin zu einem liberaldemokratischen Mehrparteiensystem war somit in vielerlei Hinsicht von Religionsbezügen begleitet.

In diesem Umfeld, in dem drei Religionszugehörigkeiten (islamisch, katholisch und serbisch-orthodox) im erheblichen Maße drei nationale Identitätsentwürfe bestimmten, lag es für die drei ethnonationalistischen Parteien (SDA, HDZ und SDS)¹⁴ auf der Hand, aus dem Anstieg religiöser Identitäten politisches Kapital zu schlagen. Die politischen Eliten vollzogen daher den Schulterchluss mit den jeweiligen Vertretern der Religionsgemeinschaften.¹⁵ Die Symbiose zwischen religiösen und politischen Akteuren bedeutete auch eine wechselseitige Beeinflussung. So brachten sich Geistliche immer wieder direkt in den politischen Entscheidungsprozess mit ein, ohne im gleichen Zuge dafür politische Verantwortung zu übernehmen. Im Gegenzug erhielten Politiker, die diesen Schulterchluss eingegangen waren, direkte Unterstützung der religiösen Autoritäten bei den Wahlen. Nicht selten wurde in den Kirchen bzw. Moscheen den Gemeindegliedern empfohlen, welche Partei zu wählen sei.

Der demokratische Transformationsprozess in Jugoslawien zeichnete sich also durch eine sichtbare Dominanz ethnonationaler Parteien aus, die, jede auf ihre Weise, eine enge Verflechtung mit den ihnen nahestehenden Religionsgemeinschaften eingegangen waren. So übernahm in diesem Kontext die Religion folgende Funktion: Sie diente als Instrument für eine identitätskonstruierende Homogenisierung nach innen und zugleich zur Abgrenzung nach außen. Religiöse Oberhäupter ließen dabei zu, dass Teile religiöser Lehren durch neue (in der Regel antikommunistische) politische Eliten in ethnonationale politische (und somit weltliche) Ideologien aufgenommen wurden.

¹⁴ HDZ = Hrvatska Demokratska Zajednica (Kroatische Demokratische Gemeinschaft); SDA = Stranka Demokratske Akcije (Partei der Demokratischen Aktion); SDS = Srpska Demokratska Stranka (Serbische Demokratische Partei).

¹⁵ Vgl. Ivan Cvitković: *Religijske zajednice i politički izbori u Bosni i Hercegovini* [Religionsgemeinschaften und politische Wahlen in Bosnien-Herzegowina], in: *Godišnjak fakulteta političkih nauka* 1, 2006, 207–218.

Die politische Instrumentalisierung der aus religiöser Sicht heiligen Texte manifestierte sich nicht bei allen Religionsgemeinschaften und ethnonationalen Parteien in gleichem Maße. So überwog innerhalb des Klerus der katholischen Kirche die Position, dass die Unabhängigkeit gegenüber politischen Parteien, aber auch gegenüber dem Staat, in jedem Fall bewahrt werden soll. Diese Position wurde vor und während des Krieges deklarativ nie verlassen, jedoch kam es in der Praxis, vor allem während der Kriegszeit, zu sichtbaren Abweichungen, worauf noch einzugehen sein wird (siehe Kap. 4.2.). Die serbisch-orthodoxe Kirche agierte deutlich politischer. Bereits Anfang der 1980er Jahre befeuerten ihre prominenten Würdenträger wie Atanasije Jevtić, Amfilohije Radović und Irinej Bulović einen Diskurs, in dem immer wieder vermeintliche Ungerechtigkeiten von Kroaten, bosnischen Muslimen und Albanern gegenüber Serben in Kroatien, Bosnien und vor allen in der damals autonomen Provinz Kosovo angeprangert wurden. Inflationär und den Realitäten nicht entsprechend wurde immer wieder vom stattfindenden Völkermord an den Serben gesprochen. Die angeführten Gründe (planmäßige Vergewaltigungen serbischer Frauen durch Albaner, Vertreibungen der serbischen Bevölkerung aus dem Kosovo, die überdimensionale Geburtenrate der Kosovoalbaner usw.) ließen sich nicht erhärten.¹⁶

Zusammen mit Orientalisten, Schriftstellern und Mitgliedern der Serbischen Akademie der Wissenschaften und Künste (SANU) leiteten serbisch-orthodoxe Würdenträger in den 1980er Jahren eine diskursive Wende ein, die das interethnische und interkulturelle Leben nachhaltig negativ prägte.¹⁷ Seit Miloševićs Machtantritt (1987) unterstützte die serbisch-orthodoxe Kirche eine expansionistische Politik, in der sie ein Mittel sah, die vermeintlichen Ungerechtigkeiten, die an Serben in anderen Republiken ausgeübt würden, auszugleichen.

Im Fall der islamischen Gemeinschaft Jugoslawiens sah die Entwicklung wie folgt aus: Da es den bosnischen Muslimen auch nach ihrer ver-

¹⁶ Siehe hierzu insbesondere das von Mitgliedern der Serbischen Akademie der Wissenschaften und Künste zwischen 1982 und 1986 ausgearbeitete Memorandum zur Lage der serbischen Nation in Jugoslawien: <https://web.archive.org/web/20080209182857/www.haverford.edu/relg/sells/reports/memorandumSANU.htm> (englisch) (15.04.2019).

¹⁷ Vgl. Holm Sundhaussen: Jugoslawien und seine Nachfolgestaaten 1943–2011, Wien, Köln, Weimar 2012, 234f.

fassungsrechtlichen Anerkennung im Jahre 1974 verwehrt war, eigene nationale Institutionen zu gründen, übernahm *nolens volens* die islamische Gemeinschaft eine wichtige Funktion im religiös-nationalen Identitätsbildungsprozess. Die zuvor erwähnte religiöse Öffnung in den 1970er und 1980er Jahren führte zu einem deutlichen Sichtbarwerden des religiösen islamischen Lebens in Jugoslawien. Religiöse Schulen und die Fakultät für Islamische Studien in Sarajevo wurden wieder in Betrieb genommen, auch die damals größte Moschee auf dem Balkan (in Zagreb) wurde im Jahr 1988 eröffnet. Dieses Vorrücken des Islam in den öffentlichen Raum führte dazu, dass insbesondere Politiker, Wissenschaftler (überwiegend Orientalisten) und Würdenträger der serbisch-orthodoxer Kirche zunehmend von einer panislamistischen Gefahr, die von bosnischen Muslimen für Jugoslawien, aber auch für ganz Europa ausgehe, sprachen.¹⁸ Der Vorwurf des Panislamismus erstreckte sich zu dieser Zeit auf all jene bosnischen Muslime, die es wagten, sich mit Fragen der eigenen religiösen und nationalen Identität zu befassen. Dieser Vorwurf ließ sich nicht erhärten und es wurde offensichtlich, dass es eine diskursive Strategie war, um die serbische Expansionspolitik in Richtung Bosnien vorzubereiten. Dennoch kam es zu einer Verflechtung zwischen der islamischen Gemeinschaft Jugoslawiens und der SDA (Stranka Demokratske Akcije, siehe Anm. 14). An der Gründung dieser Partei beteiligten sich auch islamische Würdenträger. Nach der langen Phase der kommunistisch-staatlichen Repression sah man den Zeitpunkt gekommen, die eigene nationale, aber vor allem religiöse und kulturelle Identität innerhalb Jugoslawiens zu affirmieren.

Es wurde sehr deutlich, dass alle drei Religionsgemeinschaften am Vorabend des Zerfalls Jugoslawiens zutiefst politisiert waren. Doch die größte Auswirkung für den weiteren Verlauf der Geschehnisse hatte nicht primär das Kokettieren der Religionsgemeinschaften mit ethnonationalen Parteien, sondern deren Positionierung im Hinblick auf die Unabhängigkeitsbewegung Bosnien-Herzegowinas. Während sich die islamische Gemeinschaft und die katholische Kirche für die Unabhängigkeit Bosniens

¹⁸ Zu den Vorwürfen des Panislamismus und islamischen Fundamentalismus, die serbische Intellektuelle gegenüber bosnischen Muslimen geäußert haben und den bosnisch-muslimischen Reaktionen darauf siehe: Nusret Čančar, Enes Karić (Hg.): *Islamski fundamentalizam – šta je to?* [Islamischer Fundamentalismus – was ist das?], Sarajevo 1990.

aussprachen, unterstützte die serbisch-orthodoxe Kirche Miloševićs Politik, die bestrebt war, ein Großserbien zu schaffen.¹⁹

4. Die Rolle der Religionsgemeinschaften während des Krieges gegen Bosnien-Herzegowina

Religiöse Werte und Orientierungen können gesellschaftspolitische Prozesse auf unterschiedliche Weise beeinflussen. Einerseits können sie korrigierend auf gesellschaftliche Missstände einzuwirken, andererseits können sie aber, wie bereits aufgezeigt, auch zu politischen und konfrontativen Zwecken gedeutet und instrumentalisiert werden.

Im Kontext des Konfrontativen erscheint besonders die Darstellung des Krieges im ehemaligen Jugoslawien als Religionskrieg, der auf «ewigem Hass» gründet, problematisch. Obwohl weit verbreitet, hält diese Sichtweise des Krieges keiner seriösen politikwissenschaftlichen Analyse stand. Diese Religionskriegsthese, so die hier vertretene Annahme, wird bewusst als Diskursstrategie eingesetzt, um die tatsächlichen Kriegsgründe zu kaschieren und die Verantwortlichen dabei zu schützen. Als diskursive «Irrationalisierung» kaschiert sie zugleich die Systematik und den Organisationsgrad (Logistik, Kampfeinheiten, Kommandostrukturen, Übernahme der Kontrolle über die Medien²⁰ usw.) der Kriege im ehemaligen Jugoslawien – allen voran des Krieges gegen Bosnien-Herzegowina. Und auch die großserbische Expansion auf Kosten des kroatischen und bosnischen Staatsterritoriums (1991/92) sowie die großkroatische Expansion auf Kosten des bosnischen Staatsterritoriums (1993) geraten als Kriegsmotive in den Hintergrund.

Tadeusz Mazowiecki, damaliger Sonderberichterstatte der Vereinten Nationen über die Lage der Menschenrechte, konstatierte zur Rolle der Religionen in den Jugoslawienkriegen Folgendes:

¹⁹ Vgl. Ivan Cvitković: *Religijske zajednice i politički izbori u Bosni i Hercegovini* (siehe Anm. 15), 208.

²⁰ Die absolute Kontrolle über die Medien war eines der zentralen Instrumente des großserbischen Staatsprojektes und ermöglichte eine schnelle und effektive Feinderzeugung. Siehe hierzu: Kemal Kurspahić: *Prime Time Crime. Balkan Media in War and Peace*, Washington, D.C., 2003, bes. 27–60.

«Man hat sehr oft die religiöse Motivation, die Religion selbst benutzt, um den Haß zu vergrößern. Das ist aber ein Krieg um die Macht. Nach dem Zerfall der Föderativen Jugoslawischen Republik ist das ein Krieg um die Macht. Es ist ein Krieg, in dem der Begriff ‚ethnische Säuberung‘ entstanden ist. Ethnische Säuberung ist hier nicht Konsequenz, nicht Folge des Krieges, sondern Ziel des Krieges.»²¹

Tatsache ist, dass Menschenrechtsverletzungen von allen Kriegsparteien begangen worden sind, jedoch weder in gleichem Ausmaß und noch auf der gleichen Motivationsgrundlage. Die aus Belgrad staatlich gesteuerte Politik der «ethnischen Säuberung» war bereits in den 1980er Jahren vorbereitet worden. Sie war der Auslöser aller auf dem jugoslawischen Boden stattgefundenen Kriege. Ihr fielen größtenteils die muslimisch-bosnische Bevölkerung Ostbosniens und die bosnisch-muslimische und bosnisch-kroatische Bevölkerung Nordbosniens bereits im Frühjahr 1992 zum Opfer.²² Nach seinen ersten Erkundigungsmission für die UN konstatierte Tadeusz Mazowiecki nach den ersten Kriegsmonaten Folgendes:

«Die Menschen in Bosnien-Herzegowina leiden auf allen Seiten, doch die größten Opfer hat die muslimische Bevölkerung zu beklagen; sie lebt in der Angst, ausgerottet zu werden. Das gesammelte Beweismaterial läßt keinen Zweifel an der Verantwortung: Sie fällt vor allem auf die serbischen politischen und militärischen Führer in Bosnien-Herzegowina. Und es ist offenkundig, daß diese Politik der «ethnischen Säuberung» nicht ohne Unterstützung staatlicher Behörden der Republik Serbien und des Kommandos der Jugoslawischen Volksarmee realisiert werden könnte. Die Ziele dieser Politik sind in beträchtlichem Maße schon erreicht. Massenhaft flieht die muslimische und auch die kroatische Bevölkerung aus den

²¹ Tadeusz Mazowiecki: Zwischen Kapitulation und Hoffnung. Rede anlässlich der Preisverleihung, in K. Dicke, T. Mazowiecki, U. Zwiener: Wie konnte das geschehen? Menschenrechtsverletzungen im Jugoslawienkonflikt, Jena 1997, 22–29, hier 24.

²² Eine detaillierte Darstellung der Hintergründe und Motive großserbischer Expansionspolitik ist zu finden bei Tilman Zülch (Hg.): «Ethnische Säuberung» – Völkermord für Großserbien. Eine Dokumentation der Gesellschaft für bedrohte Völker, Hamburg, Zürich 1993.

serbisch kontrollierten Gebieten. Tausende von Menschen befinden sich in Internierungslagern, alle vom Tod bedroht.»²³

Diese Politik der «ethnischen Säuberung» und die sehr sichtbare Rolle der Religionen während des Krieges veranlasste den Religionsforscher Mitja Velikonja sich die Frage zu stellen, ob die Religion zu chauvinistisch-kriegerischen Zwecken instrumentalisiert wurde oder ob Vertreter der Religionsgemeinschaften die politische Neugestaltung – am Vorabend des Krieges stark begleitet durch chauvinistische Euphorie – und vor allem die anschließend eingetretene Kriegssituation dazu nutzten, die eigene Machtposition zu stärken. Im eingetretenen Prozess der Rechristianisierung bzw. Reislamisierung nationaler und kultureller Identitäten sieht Velikonja beides gegeben. So wurde mehr als deutlich, dass sich religiöse Institutionen mit ethnonationalen Parteien verbündeten und dass diese Symbiose vor, während und nach dem Krieg maßgeblich die machtpolitische Neugestaltung der Region bestimmte.²⁴

Der Rückbezug auf religiöse Symbolik (Fahnen, Insignien, Verwendung des religiösen Grußes in staatlichen Institutionen) und auf religiöse Praxis, besonders die religiöse Unterweisung und das gemeinsame Gebet innerhalb der kämpfenden Armeeinheiten, war allgegenwärtig. Katholische, serbisch-orthodoxe und islamische Würdenträger besuchten regelmäßig Kampfeinheiten an der Front, was in der Geschichte der Kriege nichts Ungewöhnliches ist. Die Stärkung der Moral und das Trostspenden nach dem gewaltsamen Tod von Angehörigen der eigenen Religionsgemeinschaft gehören zu den Aufgaben von Priestern und Imamen. Trotz der Verflechtung der Religionsgemeinschaften mit den Kriegsparteien sind ihre jeweiligen Rollen differenziert zu betrachten:

²³ Tadeusz Mazowiecki: Serbien trägt die größte Schuld, in: DIE ZEIT Nr. 51, 11. Dezember 1992.

²⁴ Vgl. Mitja Velikonja: In Hoc Signo Vincas: Vjersko simbolizam u ratovima u Hrvatskoj i BiH 1991–1995 [In Hoc Signo Vincas: Religion symbolism in wars in Croatia and BiH 1991–1995], in: Sarajevo Notebook (Sarajevske Sveske), Nr. 05, 2004, 479–495, hier 481.

4.1. Die Rolle der Serbisch-orthodoxen Kirche (SOK)

Die höchsten Vertreter der SOK haben, wie bereits erwähnt, offen Miloševićs Expansionspolitik unterstützt. Als er aus realpolitischen Gründen 1993 von diesem Kurs Abstand nahm, übte der Heilige Synod der SOK massive Kritik an ihm. Für die SOK war somit nicht die von Milošević verübte Aggression gegenüber den Republiken Kroatien und Bosnien-Herzegowina das eigentliche Problem, sondern die nicht vollständig erreichten großserbischen Ziele. Die Unterstützung dieser Politik, einer Politik von «Blut und Boden», machte die SOK zu einer äußerst profan agierenden Institution, die immer wieder die Kriegsziele in ein religiös-mythologisches Gewand wickelte. Das Handeln der SOK während des Krieges stand ihrer Friedensbekundung diametral entgegen. Die offene Unterstützung der Kriegsverbrecher Radovan Karadžić (politischer Führer der bosnischen Serben) und Ratko Mladić (militärischer Führer bosnischer Serben)²⁵ durch den Patriarchen Pavle muss daher als konfliktverschärfend bezeichnet werden. Die Versuche, dieses Verhalten der SOK durch die Kündigung ihrer Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat der Kirchen zu sanktionieren, blieben seitens des Rates unerhört. Der nachsichtige Umgang mit diesem Verhalten der Vertreter der SOK hat das Vertrauen in die ökumenische Bewegung nachhaltig beschädigt.²⁶

Besonders der Besuch, den der serbisch-orthodoxe Patriarch Pavle 1994 als oberste Instanz der SOK den serbischen Belagerern der UN-Schutzzone Gorazde abstattete, war ein deutliches Zeichen für die unheilvolle Position, welche die SOK einnahm. In Gorazde, einer Stadt in Ostbosnien, waren von 1992 bis 1995 tausende Zivilisten eingeschlossen, ohne Strom, fließendes Wasser, medizinische Versorgung und unter ständigem Artilleriebeschuss. Gleiches gilt auch für die Segnung der Spezialeinheit des Innenministeriums der Republik Serbien (*Škorpioni* [«Die Skorpione»]) durch den Vorsteher des Klosters Privina Glava. Der Klostervorsteher, Prister Gavriilo, segnete die Einheit während des Völkermords von Srebrenica u. a. mit folgenden Worten: «Brüder, die Türken sind zu Vampiren geworden. Sie wollen serbische Heiligtümer an sich

²⁵ Sowohl Radovan Karadžić als auch Ratko Mladić wurden zwischenzeitlich vor dem Kriegsverichtshof in Den Haag wegen Verbrechen gegen die Menschlichkeit, Kriegsverbrechen und Völkermordes zu lebenslanger Haft verurteilt.

²⁶ Vgl. Smail Balić: *Islam für Europa. Neue Perspektiven einer alten Religion*, Köln, Weimar, Wien 2001, 190.

reißen. So ermögliche, lieber Gott, Deiner ergebenen Armee dieses feindliche Volk zu besiegen.»²⁷ Mit der Bezeichnung der bosnischen Muslime als «Türken» – ähnlich tat es Ratko Mladić in seiner Videobotschaft an die serbische Bevölkerung nach dem Völkermord von Srebrenica – suggeriert der Priester unter anderem eine Nichtzugehörigkeit der muslimischen Bevölkerungen zu Südosteuropa. Sowohl die Segnung der Spezialeinheit durch den Priester als auch die anschließenden Kriegsverbrechen sind auf einer Amateurvideoaufnahme dokumentiert worden.

4.2. Die Rolle der katholischen Kirche

Im ehemaligen Jugoslawien hat die katholische Kirche immer wieder gegen die kommunistischen Machthaber aufbegehrt. Am Vorabend des Krieges nahm sie offen eine politische Rolle ein, indem sie eine unterstützende Rolle bei der Gründung der HDZ (Hrvatska Demokratska Zajednica, siehe Anm. 14) Kroatiens übernahm. Der kroatische Ethnonationalismus setzte sehr stark auf religiöse Symbolik und religiös-politische Rhetorik seitens der Kirche und Politik. Diesen neuen Trend brachte Jospip Bejan, ein katholischer Geistlicher aus der Herzegowina, im Jahr 1992 in der katholischen Zeitschrift *Veritas* zum Ausdruck: «Das Kreuz Christi steht neben der kroatischen Flagge, der kroatische Bischof neben dem kroatischen Minister. Kroatische Priester und Lehrer sind in der Schule wieder zusammen. Massenhaft zu finden sind in den Kirchen Offiziere und kroatische Soldaten. Männer unserer Garde tragen Rosenkränze um den Hals [...] die Kirche ist froh über die Befreiung ihres Volkes von der doppelten Sklaverei – der serbischen und der kommunistischen.»²⁸

Es war der Ausdruck einer Politisierung der Religion in Kroatien, der bereits in der Zeit des sozialistischen Jugoslawiens nachgewiesen werden konnte. So stellte Maja Brkljačić durch eine akribische Analyse der katholischen Presse in Kroatien dieser Zeit fest, dass eine Renationalisierung der

²⁷ Zitiert nach: Slučaj Škorpioni [Der Fall Škorpioni], Helsinški odbor (14.09.2008): <https://pecanik.net/slucaj-skorpioni/#refmark-14> (12.03.2019) (Übersetzung K. K).

²⁸ Zitiert nach Jens Reuter: Die Haltung der Kirchen zum Krieg im ehemaligen Jugoslawien, in: Hans-Dieter Döpmann (Hg.): Religion und Gesellschaft in Südosteuropa (Südosteuropa-Jahrbuch, Bd. 28), München 1997, 271–286, hier 278.

katholischen Kirche und eine Katholisierung der kroatischen Nation stattfanden.²⁹ Dieser Schulterchluss, besonders sichtbar am engen Verhältnis zwischen katholischen Würdenträger und der HDZ, war bis zum Papstbesuch im Jahre 1994 dominant. Papst Johannes Paul II. war in seiner Rede an die versammelten Gläubigen in der kroatischen Hauptstadt sehr deutlich. Ein Teil dieser Rede richtete sich unzweideutig gegen den religiösen Nationalismus, in dem er sagte: «Wenn der Mensch anfängt, Gott abzulehnen oder zu vernachlässigen, fängt er automatisch an, leere Symbole anzubeten. Er fängt sogar an, Idole einer Nation, einer Rasse, einer Partei anzubeten, um anschließend in ihren Namen Hass, Diskriminierung und Gewalt zu rechtfertigen.»³⁰ Diese Botschaft deuteten viele Beobachter als deutliche Kritik an der Instrumentalisierung des Katholizismus für die politischen Ziele der HDZ. Der damalige kroatische Bischof ging seit dieser Papstansprache auf sichtbare Distanz zum kroatischen Präsidenten, Franjo Tuđman und seiner regierenden Partei, der HDZ.

Besonders sichtbar war die Diskrepanz innerhalb des Klerus in Bosnien-Herzegowina. Auch nach der Distanzierung der obersten kirchlichen Vertreter unterstützten Teile des Klerus in der Herzegowina weiterhin den ultranationalistischen Kurs der HDZ und schürten zugleich in ihren Predigten Angst vor bosnischen Muslimen. Gemeinsam mit politischen Vertretern der HDZ befeuerten sie *Bollwerk-Mythen*. Sie inszenierten sich, ähnlich wie Vertreter der serbisch-orthodoxen Kirche, als *christliche Vorhut* gegenüber einem aggressiv vorrückenden Islam.³¹ Im Gegensatz dazu beteiligten sich weder die Führung der katholischen Kirche in Bosnien-Herzegowina und Kroatien noch die Franziskaner aus Zentralbosnien an der Stilisierung der Muslime als Feinde und nahmen somit eine konsens- und lösungsorientierte Haltung ein.

Bis heute bestehen unterschiedliche Strömungen innerhalb des Klerus. Eine der zentralen Fragen während des Krieges war, ob sich die katholische Kirche für den Erhalt eines multikulturell und multireligiös verfassten bos-

²⁹ Wiedergegeben in Dino Abazović: *Za naciju i Boga. Sociološko određenje religijskog nacionalizma* [Für die Nation und Gott. Die soziologische Bestimmung des religiösen Nationalismus], Sarajevo 2006, 88.

³⁰ Zitiert nach a. a. O., 89 (Übersetzung K. K.).

³¹ Vgl. Ivo Žanić: *The Symbolic Identity of Croatia in the Triangle Crossroads-Bulwark-Bridge*, in Pal Kolsto: *Myths and Boundaries in South-Eastern Europe*, 36–76, hier 67ff.

nisch-herzegowinischen Staates einsetzen sollte oder ob ethnisch homogene Territorien innerhalb dieses Staatswesens präferiert würden. Sowohl der kroatische Bischof Kuharić als auch sein bosnisch-herzegowinischer Kollege, Vinko Puljić, folgten der Position von Papst Johannes Paul II. und setzten sich für den Erhalt des bosnisch-herzegowinischen Staatswesens ein.

4.3. Die Rolle der Islamischen Gemeinschaft

Der Zerfall Jugoslawiens hatte sich nicht direkt auf die strukturelle Neuordnung der Islamischen Gemeinschaft Jugoslawiens ausgewirkt, jedoch gab es innerhalb dieser Strukturen eine Machtverschiebung vom jugoslawischen *Rijaset* (Oberster Rat der Islamischen Gemeinschaft Jugoslawiens) zum in Bosnien-Herzegowina ansässigen *Mešihat* (Exekutive der Islamischen Gemeinschaft Jugoslawiens). Dieser Machtverschiebung lag ein ideologischer Unterschied zugrunde. Während sich der *Rijaset* für den Erhalt Gesamtjugoslawiens aussprach, machte sich der *Mešihat* für eine Unabhängigkeit Bosnien-Herzegowinas stark. Dennoch blieb das institutionelle Gefüge der Islamischen Gemeinschaft Jugoslawiens bis 1993 unberührt.³² Mitten im Krieg beschlossen Vertreter von Politik und Religion in Bosnien-Herzegowina auf der sogenannten Erneuerungsversammlung vom 28. April 1993, die bosnisch-herzegowinische Islamische Gemeinschaft auszurufen. Zum religiösen Oberhaupt (*Reisu-l-ulema*) wurde Mustafa Cerić ernannt. Von diesem Zeitpunkt an bis lange nach dem Krieg war die Islamische Gemeinschaft sehr oft ein Instrument der führenden bosnisch-muslimischen Partei, der SDA. Ihre Vertreter haben einen sichtbaren gesellschaftspolitischen Machtzuwachs erhalten. Es vollzog sich eine verspätete und vollständige Politisierung der Islamischen Gemeinschaft in einem ähnlich ethnonationalen Sinne, wie es bereits im Fall der Serben und Kroaten geschehen war. Dieser Prozess wirkte sich ab 1993 auch auf die bis dato multiethnisch und säkular aufgestellten bosnisch-herzegowinischen Armee- und Polizeistrukturen aus.³³

Trotz dieser stark politisierten Rolle nach innen war die Islamische Gemeinschaft während des Krieges nach außen deutlich friedensorientiert.

³² Vgl. Kerim Kudo: Europäisierung und Islam in Bosnien-Herzegowina: Netzwerke und Identitätsdiskurse, Baden-Baden 2016, 205ff.

³³ Vgl. ebd.

Obwohl ihre Infrastruktur bereits in den ersten Kriegsmonaten im Frühjahr 1992 in Nord- und Ostbosnien nahezu vollständig ausgelöscht wurde³⁴ und zahlreiche Imame getötet wurden, wiesen bosnisch-islamische Autoritäten immer wieder auf die Notwendigkeit hin, sich in Kriegssituationen im Rahmen der islamischen Moral zu bewegen. Besonders hervorgehoben wurde der Schutz von Frauen und Kindern. Auf diese humanisierende Wirkung islamischer Geistlichkeit während des Krieges wies Smail Balić, einer der besten Kenner des islamischen Lebens in Bosnien-Herzegowina, immer wieder hin.³⁵

5. Kulturell-religiöse Dimension einer europäischen Zukunft im Nachkriegsbosnien – «der» Islam als Problem?

Seit der 1979 durchgeführten islamischen Revolution und der darauf folgenden Etablierung einer Theokratie im Iran und verstärkt seit den Terroranschlägen vom 11. September 2001 ist das Thema «Islam» Bestandteil zahlreicher und weltweiter politischer Debatten. Auch für das «Projekt Europa» ist «der» Islam anhaltend ein zentrales Thema der Diskussion, wenn es um die Frage geht, anhand welcher Differenzkriterien europäische Identität(en) zu bestimmen sei(en). Stellvertretend hierfür sind die Aushandlungsprozesse über die Integration von Muslimen in den einzelnen EU-Staaten sowie die EU-Beitrittsverhandlungen mit der Türkei zu nennen. Kulturelle und religiöse Diskurse spielen dabei eine wichtige Rolle. Und es ist schon heute abzusehen, dass ein mögliches (vorläufiges) Ende der europäischen Identitätssuche weitreichende Auswirkungen auf die politischen, die interreligiösen sowie die interethnischen Verhältnisse in Südosteuropa haben wird.

Auffällig ist – besonders vor dem Hintergrund des globalen Verhältnisses zwischen Europa und «Islam» – dass die Gesamtheit islamischer Lebensformen als eines der innenpolitischen Haupthindernisse für einen gesellschaftlichen Zusammenhalt der Bevölkerungen in Bosnien-Herzegowina sowie für die Europäisierungsfähigkeit des Staates hochstilisiert

³⁴ Vgl. Andras Ridlmayer: From the Ashes. The Past and Future of Bosnia's Cultural Heritage, in: Maya Shatzmiller (Hg.): Islam and Bosnia. Conflict Resolution and Foreign Policy in Multi-Ethnic States, Montreal u. a. 2002, 99.

³⁵ Vgl. Smail Balić: Islam für Europa (siehe Anm. 26), 190.

wird. Die These von der *islamischen Gefahr*, die vermeintlich aus Bosnien für Europa ausgeht, wird weiterhin vertreten. Abhängig vom historischen Kontext verfolgten insbesondere serbische Intellektuelle mit dieser Diskursstrategie unterschiedliche Ziele. Ab den 1970er Jahren wurde sie eingesetzt, um den Prozess der Bildung einer bosnisch-muslimischen Nation zu delegitimieren. Ein jeder und eine jede, die sich offen mit Belangen der eigenen religiösen, kulturellen, aber vor allem der nationalen Identität auseinandersetzte, wurde als Islamist, Fundamentalist oder Jihadist stigmatisiert.³⁶ Doch weder in den 1970er und 1980er noch in den 1990er Jahren bestätigte sich dieser konstruierte Vorwurf einer islamischen Gefahr auf europäischer Ebene. Besonders wegen des Bekanntwerdens von Massenvergewaltigungen an bosnisch-muslimischen Frauen, des Selektierens und Tötens von Eliten,³⁷ von Inhaftierungen in Konzentrationslagern, Folter, Massentötungen – Völkermord mit eingeschlossen – blieb die politische Wirkung der These der islamischen Gefahr auf den sogenannten exjugoslawischen bzw. serbisch-sprachigen Raum beschränkt.

Diese Diskurse gewannen nach dem 11. September 2001 an Resonanz. Serbische Intellektuelle, aber auch einige westliche Autoren, befeuerten nach den islamistischen Terroranschlägen auf die USA in tendenziösen Publikationen die These einer von bosnischen Muslimen ausgehenden islamischen Gefahr.³⁸

Seit dem Friedensabkommen von Dayton sind 24 Jahre vergangen. In der Zwischenzeit scheint die Europäische Union erweiterungsmüde zu sein. Zudem sieht sie sich im Inneren mit ernsthaften Herausforderungen durch transnational vernetzte europäische Rechtspopulisten konfrontiert.

³⁶ Vgl. Nijaz Duraković: *Prokletstvo Muslimana* [Die Verdammnis der Muslime], Sarajevo 1993, 198.

³⁷ Vgl. Dennis Gratz: *Elitozid in Bosnien und Herzegowina 1992–1995*, Baden-Baden 2007.

³⁸ Die Beleuchtung der These der islamischen Gefahr als politische Diskursstrategie ist zu finden bei: Wimm van Meurs: *Der Balkan im Schatten des 11. September 2001*, in: *Südosteuropa Mitteilungen* 4, 2002, 4–15, hier 9. Publikationen, die diese Art von Verbindungen konstruieren und außerhalb des serbisch-nationalistischen Diskurses stehen, sind: John R. Schindler: *Unholy Terror. Bosnia, al Qa'ida, and the Rise of Global Jihad*, Zenith Press 2008; Christopher Deliso: *The Coming Balkan Caliphate. The Threat of Radical Islam to Europe and the West*, London 2007.

Die parlamentarische (liberale) Demokratie der Europäischen Union ist in ernsthafter Gefahr.

In dieser Konstellation nutzen Rechtspopulisten das negativ besetzte Islambild dazu, eine politisch wirksame antimuslimische Ideologie zu entfalten. Islamische Identitäten von Einwanderern werden dabei als den «westlich-europäischen Werten» entgegengesetzt dargestellt. Die Erscheinungsformen des Islam in Europa werden als etwas Nichteuropäisches bzw. als nicht zu Europa gehörig ausgegeben. Die antimuslimischen Diskurse innerhalb der EU greifen auch auf Südosteuropa über. Sie dienen Ultrationalisten in Südosteuropa als nachträgliche Rechtfertigung für das gewaltsame Vorgehen gegenüber den muslimischen Bevölkerungen in den 1990er Jahren. Dass diese Entwicklung dem europäischen Grundgedanken einer Harmonisierung unterschiedlicher ethnischer, nationaler und religiöser Identitäten entgegensteht³⁹, führte bisher – abgesehen von einzelnen politischen Stimmen – auf EU-Ebene zu keiner breit wahrgenommenen Beunruhigung.

Trotz des angebotenen Beitritts zur EU und der bereits realisierten kroatischen EU-Mitgliedschaft, beschwören serbische und kroatische Ethnonationalisten zurzeit intensiver denn je die Gefahr, die für Europa von der Gesamtheit bosnischer Muslime ausgehen soll. Diese Diskursstrategie datiert aus der Kriegszeit und ist Teil einer secessionistischen Politik, die in letzter Konsequenz darauf aus ist, bosnisch-herzegowinisches Staatsterritorium für die Annexion durch die jeweiligen Nachbarrepubliken Kroatien und Serbien vorzubereiten. Sowohl für Serbien als auch für Kroatien bleibt diese Politik weiterhin Staatsräson. Begünstigt wird dieser politische Trend durch die Verbreitung islamistischer, meist salafistischer Netzwerke. Es handelt sich zwar nicht um ein genuin bosnisches Problem, aber in der gegenwärtigen geopolitischen Situation hat der Salafismus das Potenzial, einen verheerenden Schaden für das bosnisch-herzegowinische Staatwesen anzurichten. Zu dieser problematischen Entwicklung gehört auch das Liebäugeln der stärksten bosnisch-muslimischen Partei, der SDA, mit dem türkischen Staatspräsidenten Erdogan und seiner AKP.

Der Europäisierungsprozess und die Konsolidierung bosnisch-herzegowinischer Staatsstrukturen werden ferner durch bereits in Südosteuropa etablierte transnationale russische und türkische Netzwerke konterkariert.

³⁹ Vgl. Thomas Mayer: Die Identität Europas. Der EU eine Seele?, Frankfurt a. M. 2004, 225.

Die gegenwärtigen politischen Entwicklungen in der EU werden maßgeblich über die europäische Zukunft der Region, so auch über die Zukunft Bosnien-Herzegowinas, entscheiden. Der Umgang mit dem Islam innerhalb der Europäischen Union wird die politischen Entwicklungen in der nahen Zukunft in großem Maße mitbeeinflussen.

6. Zusammenfassung und Schlussfolgerung

Im Blick auf die zu Beginn gestellten Fragen sollen im Folgenden eine Zusammenfassung gegeben und einige Schlussfolgerung gewagt werden: Im ersten Kapitel wurde aufgezeigt, dass der primäre identitätsstiftende Faktor für die Konstruktion nationaler Identitäten in Südosteuropa die Religion ist (Frage 1). Diese Gegebenheit ist auch einer der ausschlaggebenden Gründe dafür, dass Religionszugehörigkeiten und die sie organisierenden Religionsgemeinschaften am Vorabend des Krieges zu den wichtigsten Identitätsmarkern und Partnern ethnonationalistischer Parteien wurden. Dies gilt bis heute. Unterschiedliche Akteure aus Politik und Zivilgesellschaft sehen im *interreligiösen Dialog* daher den Schlüssel zur Konflikttransformation in Bosnien-Herzegowina. Nimmt man jedoch zur Kenntnis – und dies wurde in Kapitel 4 diskutiert – dass eine ab- und ausgrenzende Machtpolitik die Religion instrumentalisierte und kein Religionskrieg im ehemaligen Jugoslawien stattfand (Frage 2), wird man im interreligiösen Dialog nicht das zentrale Instrument der Konflikttransformation finden können. Auch das Vorrücken der Religionsgemeinschaften in die öffentliche und politische Sphäre führte nicht automatisch zum Anstieg persönlicher Religiosität unter den Bevölkerungen Südosteuropas. Deutlich zu erkennen sind vielmehr die offenen Bekundungen der Zugehörigkeiten zu den jeweiligen Religionen, ohne jedoch primär auf ehrliche interreligiöse Begegnungen zu setzen. Offene, vertiefte und kritisch-reflektierte Begegnungen sind als Ausnahmen (häufig außerhalb des offiziellen institutionellen Gefüges) hin und wieder zu beobachten. Jedoch ist die nach Aus- und Abgrenzung abzielende konfessionsnationale Identitätspolitik bisher auch im religiösen Bereich dominant vertreten. Der interreligiöse Dialog muss daher erst noch zu einem Rahmen werden, in dem die verschiedenen Religionsvertreter authentische Selbstkritik üben, indem sie beispielsweise ihre (Kriegs-)Geschichte aufarbeiten und an einem Abwehrmechanismus gegenüber der politischen Instrumentalisierung arbeiten.

Erst dann kann der *interreligiöse Dialog* in möglichst multiperspektivischer Weise als *eines von vielen* wichtigen Instrumenten zur Konflikttransformation herangezogen werden – eine zentrale Rolle kann ihm insbesondere aufgrund der profanen Konfliktursachen nicht zukommen (Frage 3).

Wenn wir von der regional begrenzten Funktion des interreligiösen Dialogs absehen, stellen wir fest, dass im europäischen Kontext geführte kulturell-religiöse Debatten nolens volens einen politischen Handlungsrahmen kreieren, der weitreichende politische Implikationen (besonders auf Bosnien-Herzegowina) haben kann. Sollte in den Debatten um das Selbstverständnis Europas zukünftig «der» Islam als Gegensatz fungieren und in naher oder ferner Zukunft eine antimuslimische Ideologie die europäische politische Agenda bestimmen, werden die bosnischen Muslime (aber auch Balkanmuslime und Muslime innerhalb der EU insgesamt) ernsthaft mit der Hamlet'schen Frage konfrontiert werden (Frage 4).

Abgesehen von diesem Worst-Case-Szenario im globalen Kontext kann abschließend für die Region konstatiert werden, dass die Verquickung zwischen Politik und Religion eine politische Kultur hervorbrachte, die aus Korruption, Vetternwirtschaft und Klientelismus besteht, und dass dabei nicht selten ein befürwortendes Schweigen religiöser Autoritäten festzustellen ist. Die Dominanz religiös-politischer Netzwerke bei der Verwirklichung profaner Interessen ist nicht zu übersehen. Eine authentische Europäisierung in Bosnien-Herzegowina kann sich nur vollziehen, wenn die Religion entpolitisiert und die Politik entreligionisiert wird. Das bedeutet nicht, dass der Religion keine Rolle in der Politikgestaltung zukommen soll – eher im Gegenteil. In einer auch auf religiösen Werten beruhenden Politikführung, die stets die unantastbare Würde des Menschen (ungeachtet ethnischer, nationaler, religiöser oder sozialer Herkunft) im Blick hat, liegt die Zukunft der Region, aber auch der Welt.

Transformation eines religionsbezogenen Gewaltkonflikts in Jos, Nigeria

1. Einleitung

Der vorliegende Beitrag befasst sich mit der Frage, wie ein religionsbezogener Gewaltkonflikt transformiert werden kann. Diese Frage wird anhand des Fallbeispiels eines Konfliktes in der Stadt Jos im mittleren Osten Nigerias untersucht. Jos ist in den letzten 25 Jahren zu einem der Epizentren von Gewaltkonflikten zwischen christlich und muslimisch geprägten ethnischen Gruppen geworden. Als Folge des Konfliktes sind mehr als 4000 Menschen ums Leben gekommen, Hunderttausende intern vertrieben und Eigentum im Wert von Milliarden von Dollar zerstört worden.¹ Der Beitrag analysiert zunächst den Konflikt in Jos und die Rolle, welche die Religion darin spielt (Kapitel 2). Anschließend werden einige Maßnahmen zur Transformation des Konfliktes, insbesondere interreligiöse Maßnahmen religiöser Akteure, beschrieben und ausgewertet (Kapitel 3). Die Ergebnisse daraus werden schließlich im Hinblick auf die Beantwortung der Leitfrage zusammengefasst (Kapitel 4).

Der Begriff «Konflikttransformation» wird im vorliegenden Beitrag im Sinne der Berghof Foundation verwendet, welche selber an der Transformation von Gewaltkonflikten arbeitet. Für sie ist Konflikttransformation ein «komplexer Prozess, der die Beziehungen, Einstellungen, Verhaltensweisen, Interessen und Diskurse in gewaltanfälligen Konflikten konstruktiv verändern will. Dabei werden auch die grundlegenden Strukturen, Kulturen und Institutionen berücksichtigt, die gewaltträchtige politische und gesellschaftliche Konflikte begünstigen und bedingen.»² Eine wirkliche Konflikttransformation sei jedoch nur zu erwarten, wenn auch die grundlegenden Konfliktursachen bearbeitet würden.³ An der Transformation

¹ International Crisis Group (Hg.): *Curbing Violence in Nigeria (I): The Jos Crisis*, Brüssel 2012, I.

² Berghof Foundation (Hg.): *Berghof Glossar zur Konflikttransformation. 20 Begriffe für Theorie und Praxis*, Berlin 2012, 89.

³ A. a. O., 77.

eines Konfliktes müssten zudem Akteure verschiedener sozialer Ebenen, Gruppen und Sektoren mitwirken. Auch die Gewalt- und Kriegsbefürworter müssten in den Friedensprozess eingebunden sein.⁴

2. Analyse des Konfliktes in Jos, Nigeria

Jos hat etwa 860 000 Einwohner und ist die Hauptstadt des Bundesstaates Plateau mit einer Bevölkerung von etwa 3,5 Millionen. Plateau liegt im sogenannten Middle Belt, einer Übergangszone zwischen dem überwiegend muslimisch geprägten Norden und dem mehrheitlich christlich geprägten Süden Nigerias.

2.1. Konfliktparteien⁵

Berom, Afizere und Anaguta

Im Bundesstaat Plateau gibt es mehr als 50 einheimische ethnische Gruppen, unter denen es wiederum etwa 100 Sprachgruppen gibt. Die größten einheimischen ethnischen Gruppen sind die Berom, Afizere und Anaguta (BAA). Diese sind überwiegend christlich geprägt. Die meisten ihrer Angehörigen besitzen ein Indigenen-Zertifikat des Bundesstaates Plateau. Die BAA vertreten die Position, sie seien die ursprünglichen Bewohner von Jos, was sie dazu legitimiere, die wichtigsten politischen Funktionen zu besetzen und so die Indigenen-Zertifikate insbesondere den Angehörigen ihrer eigenen ethnischen Gruppen auszustellen und die daraus hervorgehenden Rechte und Privilegien für sich in Anspruch zu nehmen.

Hausa-Fulani

Im Bundesstaat Plateau leben auch ethnische Gruppen aus anderen Landesteilen, die deswegen von einigen Einheimischen als Siedler bezeichnet werden. Gemäß International Crisis Group bilden diese mindestens 50 % der Bevölkerung im Bundesstaat. Zu ihnen gehören die Igbos, Yorubas

⁴ A. a. O., 93.

⁵ Die Berom, Afizere, Anaguta, Hausa und Fulani können auch deswegen als die wichtigsten Konfliktparteien betrachtet werden, weil sie bei den Friedensverhandlungen je eigene Positionspapiere eingebracht und die daraus zusammengesetzte Diskussionsagenda unterschrieben haben (siehe Kapitel 3.1).

und die Hausa-Fulani, die wichtigste Siedler-Gruppe in Jos.⁶ Die meisten Hausa-Fulani sind Muslime. Sie sind teilweise schon vor mehreren Generationen aus dem Norden Nigerias nach Plateau eingewandert. Deswegen verstehen sich viele von ihnen nicht mehr als Siedler. Einige Hausa-Fulani, die in Jos leben, bezeichnen sich vielmehr als «Jasawa», als «Leute von Jos».⁷ Die meisten ihrer Angehörigen besitzen jedoch kein Indigenen-Zertifikat des Bundesstaates Plateau. Die Hausa-Fulani sind die einzige Gruppe der Siedler, die in Jos den Eingeborenen-Status beansprucht.

2.2. Konflikthalte

Konfliktursachen

Die meisten Untersuchungen sehen in der Bürgerschaftspolitik Nigerias und speziell in jener des Bundesstaates Plateau und seiner 17 Local Government Areas (LGAs)⁸ die Hauptursache des Konfliktes in Jos.⁹ Diese Politik teilt die nigerianische Bevölkerung innerhalb eines Bundesstaates und einer LGA in zwei Kategorien: Einerseits Personen, welche im betreffenden Bundestaat und einer Local Government Area als Einheimi-

⁶ In Nigeria gibt es weit über 30 Millionen Hausa, was etwa einem Viertel der Bevölkerung entspricht (Human Rights Watch: They do not own this place. Government discrimination against «Non-Indigenes» in Nigeria, Bd. 18, Nr. 3 (A), New York, April 2006, 36). Sie leben insbesondere im nördlichen Teil Nigerias. Dort leben auch die meisten Fulani, etwa 18 Millionen in Nigeria (http://en.wikipedia.org/wiki/Fula_people) (25.6.2018).

⁷ Jana Krause: A deadly cycle: Ethno-religious Conflict in Jos, Plateau State, Nigeria, Geneva 2011, 18.

⁸ Die Bundesrepublik Nigeria besteht aus 36 Bundesstaaten, über die 774 Local Government Areas verteilt sind. Diese Verwaltungseinheiten werden von einer lokalen Regierung geführt.

⁹ Siehe z. B. Philip Ostien: Jonah Jang and the Jasawa: Ethno-Religious Conflict in Jos, Nigeria, Muslim-Christian Relations in Africa, August 2009, 2; Shedrack Gaya Best, Carole Rakodi: Violent Conflict and its Aftermath in Jos and Kano, Nigeria. What is the Role of Religion?, Birmingham 2011, 60; Markus M. Häfliger: Wahlen in einem ethnisch-religiösen Spannungsfeld. Im nigerianischen Gliedstaat Plateau prägt der Konflikt zwischen indigenen Volksgruppen und Hausa-Fulani die Politik, in: NZZ Nr. 80, 5. April 2011, 7; Jana Krause: A deadly cycle (siehe Anm. 7), 9; International Crisis Group: Curbing Violence in Nigeria (I) (siehe Anm. 1).

sche gelten und dadurch ein Indigenen-Zertifikat besitzen und andererseits Personen, die dort als Siedler klassifiziert werden und kein solches Zertifikat haben.

Konfliktgegenstände

Beim Konflikt in Jos geht es im Kern um die Frage, ob die Einheimischen oder die Siedler die politische Kontrolle über die Stadt haben sollen. Wer die politische Macht hat, entscheidet auch über den Zugang zu Dienstleistungen und Ressourcen, zum Beispiel:

- *Arbeit*: Arbeitsplätze bei den Behörden (Regierung, Verwaltung, Sicherheitsdienste usw.) werden nach wie vor mehrheitlich an Einheimische vergeben. Auch die Nutzung von Marktplätzen wird von der Regierung verwaltet;
- *Ausstellung von rechtlichen Dokumenten*: Indigenen-Zertifikate, Bauverträge, Lizenzen, Urkunden usw.;
- *Geld*: Zuteilung der finanziellen Unterstützung der Bundesregierung, beispielsweise aus dem Armutsreduktionsprogramm;
- *Bildung*: Die Hausa-Fulani sagen, dass die Schulen ihrer Kinder in einem schlechteren Zustand seien und weniger Geld erhielten als die Schulen der Einheimischen. Die Hausa-Fulani sagen auch, dass sie weniger oder gar keine Stipendien bekämen und einen schlechteren Zugang zur Universität von Jos hätten, da die Studienplätze vorwiegend für die Einheimischen reserviert seien;
- *Infrastruktur*: Straßen, Strom- und Wasserversorgung sind in den Quartieren der Einheimischen teilweise in einem besseren Zustand als in den Quartieren der Siedler;
- *Land*: Es gibt u. a. einen Konflikt zwischen Ackerbauern (BAA) und Viehzüchtern (Fulani) um die Nutzung von Land im Süden von Jos und in anderen Regionen.

Die Einheimischen stellen die Chiefferson von Jos, vergleichbar mit einem Stadtpräsidium. Dazu besetzen sie auch die meisten Posten im Kabinett und der Verwaltung der Regierung. Ebenso ist es auf der Ebene des Bundesstaates Plateau.

Konfliktverstärker

Abgesehen von den Ursachen und Gegenständen des Konfliktes gibt es Faktoren, welche den Konflikt noch negativ verstärken, indem sie die Frustration und Gewaltbereitschaft von Angehörigen beider Konfliktparteien zusätzlich erhöhen. Zu diesen Faktoren gehören ein Mangel an (guter) Bildung, Arbeitslosigkeit, Armut, Krankheiten, Drogenkonsum, Kriminalität, Korruption, ein leichter Zugang zu Waffen, Selbstjustiz und Straflosigkeit.

2.3. Konfliktverlauf

Seit 1994 kommt es in Jos periodisch zu Gewalthandlungen zwischen einheimischen ethnischen Gruppen und den Hausa-Fulani. Auslöser dafür sind meistens Ernennungen und Wahlen in die politischen Ämter der LGA von Jos, aber auch Konflikte um die Nutzung von Land zwischen Ackerbauern und Viehzüchtern im Umland von Jos. Wie eingangs schon beschrieben, sind in diesem Konflikt bislang mehr als 4000 Menschen ums Leben gekommen, Hunderttausende wurden intern vertrieben und Eigentum im Wert von Milliarden von Dollar ist zerstört worden.¹⁰ Die aufeinanderfolgenden Gewaltepisoden und Krisen haben zu einer Polarisierung und Spaltung der Stadt geführt, wobei die räumliche Trennung dazu beiträgt, die sozialen, politischen und religiösen Trennungslinien zwischen den Konfliktparteien noch zu verstärken.¹¹

2.4. Die Rolle der Religion im Konflikt

Gemäß Umfragen halten etwa 90 % der Muslime und Christen Nigerias ihren Glauben für wichtig oder gar sehr wichtig und gehen durchschnittlich einmal pro Woche in die Kirche oder Moschee.¹² Da die meisten ethnischen Gruppen Nigerias eine hohe religiöse Homogenität aufweisen, kann die Religionszugehörigkeit von religiösen und politischen Akteuren

¹⁰ International Crisis Group (Hg.): *Curbing Violence in Nigeria (I)* (siehe Anm. 1).

¹¹ A. a. O., 19.

¹² Andreas Hasenclever, Jan Sändig: *Nigeria – Gewaltursache Religion?*, in: Ines-Jacqueline Werkner u. a. (Hg.): *Friedensgutachten 2014*, Münster 2014, 180–195, hier 180.

auch leicht dazu instrumentalisiert werden, Personen mit bestimmten Anliegen anzusprechen und verschiedene ethnische Gruppen zusammenzubringen und zu mobilisieren. Religion ist seit Mitte der 1970er Jahre fest in der nigerianischen Politik verwurzelt, und sowohl politische als auch religiöse Leitungspersonen drängen ihre Anhängerschaft häufig, entlang der religiösen Linien abzustimmen.¹³

Die Religion spielt im Konflikt in Jos in mehreren Bereichen eine Rolle. So dient die Religionszugehörigkeit unter den Konfliktparteien als primäres Identifizierungsmerkmal.¹⁴ Zur Begründung der Positionen der eigenen und zur Ablehnung der anderen Konfliktpartei werden zudem auch religiöse Überzeugungen verwendet. So ist unter Christen die Aussage zu hören: «Jos ist unser Jerusalem»;¹⁵ einige Christen bezeichnen Muslime als «Unzivilisierte», während einige Muslime Christen als «Ungläubige» bezeichnen; religiöse Funktionsträger wurden des provozierenden Predigens bezichtigt,¹⁶ und es kam zu religionsbezogenen Gewaltaufrufen.¹⁷ Während einiger Gewaltepisoden¹⁸ wurden sodann neben säkularen Einrichtungen wie Märkten, Geschäften und Privathäusern auch religiöse Schulen sowie Kirchen und Moscheen angegriffen und Menschen aufgrund ihrer Religionszugehörigkeit getötet. Für einige dieser Angriffe wurden zudem religiöse Feiertage ausgewählt.¹⁹

Aufgrund dieser Phänomene rückt die religiöse Dimension des Konfliktes für einige Beteiligte und Beobachter in den Vordergrund. Sie kommen zur Einschätzung, es handle sich in Jos um einen Konflikt zwischen Muslimen und Christen.²⁰ Und es gehe dabei nicht primär um einen

¹³ Ein Beispiel dafür ist die Aufforderung «Don't vote for him, he's a Christian» beziehungsweise «Muslim», die man vor Wahlen in Jos zuweilen hören kann.

¹⁴ Sie nennen einander meistens «Muslime» und «Christen», nicht «Hausa» und «Berom» oder «Siedler» und «Einheimische».

¹⁵ Eine Erklärung für diese Aussage ist, dass sich in Jos der Hauptsitz vieler Kirchen und kirchlicher Dachorganisationen in Nigeria befindet.

¹⁶ International Crisis Group (Hg.): *Curbing Violence in Nigeria (I)* (siehe Anm. 1), 13.

¹⁷ Zum Beispiel «Bekämpft die Ungläubigen» vom Lautsprecher einer Moschee aus.

¹⁸ Vor allem 2001, 2008, 2010 und 2011.

¹⁹ Z. B. Bombenanschläge an Ramadan und Weihnachten.

²⁰ Diese Einschätzung teilen beispielsweise vor Ort befragte Personen der Zivilgesellschaft, aber auch lokale Forscher (z. B. Kassam Basil Fukshiwe: *The*

materiellen Konflikt um Indigenen-Rechte, Macht und Ressourcen, sondern vielmehr um einen ideellen Konflikt um religiöse Identität, Selbstbestimmung oder gar die Präsenz und Expansion der beiden Religionsgemeinschaften in Jos, in Plateau State, in Nigeria und in der ganzen Region.²¹

3. Maßnahmen zur Transformation des Konfliktes in Jos, Nigeria

In den vergangenen Jahren wurden diverse Versuche unternommen, den Konflikt in Jos zu transformieren. Daran waren und sind lokale, nationale und internationale säkulare und religiöse Akteure auf der politischen und gesellschaftlichen Ebene beteiligt. In diesem Kapitel werden nun einige Maßnahmen zur Transformation des Konfliktes, insbesondere interreligiöse Maßnahmen religiöser Akteure, beschrieben und ausgewertet.²²

Causes of Violent Inter-Religious Conflict and Its Effects on Residential Relationships in Jos, Plateau State, Nigeria, Dublin 2010, Master Thesis in Development Studies, unveröffentlicht) oder ausländische Medien, z. B. der schweizerische Tagesanzeiger, wie am folgenden Titel deutlich wird: «Christen und Muslime schlagen sich blutig. Über gewaltsame Ausschreitungen in Jos» (Tagesanzeiger vom 18. Januar 2010. www.tagesanzeiger.ch/ausland/naher-osten-und-afrika/Christen-und-Muslime-schlagen-sich-blutig/story/17106810. [27.6.2018]).

²¹ Diese Meinung äußert zum Beispiel die Vertretung der christlich geprägten Berom in der im Rahmen des Friedensprozesses (siehe Kapitel 3.1) zusammengestellten Roadmap: «Viele Berom glauben, dass die Angriffe der Hausa und Fulani Teil eines Jihad sind, um zuerst die Macht in Jos Nord, dann in Plateau State und schließlich in ganz Nigeria zu übernehmen.» (Übersetzung M. T. aus: The Centre for Humanitarian Dialogue: Inter-communal Dialogue and Conflict Mediation in Jos, Plateau State, Nigeria: Roadmap/Agenda for Discussion, 10th July 2013, 3–4; <https://www.hdcentre.org/wp-content/uploads/2016/08/Roadmap-Agenda-for-Discussion-July-2013.pdf> (12.6.2018).

²² Es wurde darauf geachtet, interreligiöse Maßnahmen muslimischer und christlicher Akteure auszuwählen. Es gibt in Jos jedoch weniger muslimische als christliche Organisationen, die in der interreligiösen Konflikttransformation engagiert sind, was auch von lokalen muslimischen Beobachtern bestätigt und bedauert wird.

3.1. Friedensmediation

Seit Beginn der Gewalthandlungen in Jos 1994 gab es mindestens 16 Justizkommissionen, zahlreiche Forschende sowie lokale und internationale Organisationen, welche die Ursachen des Konflikts und insbesondere der Gewaltepisoden untersucht und Empfehlungen zur Lösung vorgeschlagen haben. Die Behörden in Jos, Plateau State und Nigeria hatten aber bisher nicht den Willen, die Empfehlungen umzusetzen.²³

Den jüngsten Versuch zur Lösung des Konfliktes unternahm das in Genf domizilierte Zentrum für humanitären Dialog (HD)²⁴ 2013 mit seiner Friedensmediation zwischen den Konfliktparteien in Jos.²⁵ Das Ziel der HD-Mission besteht darin, die Konfliktparteien zu ermutigen, zur Transformation ihres Konfliktes künftig das Mittel des Dialogs statt der Gewalt zu wählen. Der Dialogprozess sollte es den Konfliktparteien ermöglichen, direkt mit einander zu kommunizieren und für die Konflikthalte selbstständig nach Lösungen zu suchen, statt diese Aufgabe der Regierung zu überlassen, die sie erfahrungsgemäß nicht ausführte. Der Dialogprozess sollte zudem das Vertrauen zwischen den Konfliktparteien erhöhen und damit ihre Beziehungen zueinander verbessern.

Die Friedensmediation des HD verfolgte einen Bottom-up-Ansatz und bezog Führungspersonen möglichst aller Gruppen der Gesellschaft mit ein, um eine möglichst hohe Inklusivität und damit auch eine starke

²³ Dies wird von verschiedenen Seiten über mehrere Jahre so eingeschätzt, zum Beispiel: International Crisis Group (Hg.): *Curbing Violence in Nigeria* (I) (siehe Anm. 1), 20–21; Idahosa Osaretin, Emmanuel Akov: *Ethno-Religious Conflict and Peace Building in Nigeria. The Case of Jos, Plateau State*, in: *Academic Journal of Interdisciplinary Studies* 2, 1/2013, 349–360, hier 355; *Nigeria Stability and Reconciliation Programme* (Hg.): *Policy Brief. Responses of Plateau State Government to violent conflicts in the state*, Abuja 2014, 4.

²⁴ Das HD ist eine unabhängige internationale Organisation, die das Ziel verfolgt, Kriege und bewaffnete Konflikte zu verhindern oder zu beenden durch Vermittlung und direkte Verhandlungen zwischen den Konfliktparteien (www.hdcentre.org).

²⁵ Wo nicht anders vermerkt stammen die folgenden Informationen von der Nigeria-Website des HD: <https://www.hdcentre.org/activities/jos-plateau-state-nigeria/> (11.6.2018).

Identifikation mit dem Friedensprozess zu gewährleisten.²⁶ An den Dialogprozessen waren also Vertretungen der drei Regierungsebenen beteiligt (Föderation, Bundesstaat Plateau, Local Government Areas, z. B. Jos North) sowie traditionelle, religiöse und lokale Führungspersonen, Geschäftsleute, Frauen und Jugendliche.

Mit diesen Führungspersonen führte das HD in einer ersten Phase *bilaterale Gespräche*, um ihre Meinung zur Zusammensetzung und Struktur des Dialogprozesses und ihre Unterstützung dafür zu erhalten. In einer zweiten Phase unterstützte das HD die in den Prozess involvierten Konfliktparteien dabei, *Positionspapiere* zu den für sie wichtigen Konfliktinhalten zu erarbeiten. Diese Papiere wurden darauf zu einer Diskussionsagenda beziehungsweise «Roadmap»²⁷ zusammengefasst und dienten als Basis für den späteren gemeinsamen Diskussionsprozess. Anschließend wurden in verschiedenen Quartieren von Jos *Treffen mit Gruppen an der Basis* («Grassroots-Ebene») organisiert, um ihre Unterstützung zu suchen für die in der Diskussionsagenda aufgelisteten Themen, Positionen und Empfehlungen der Führungspersonen der einzelnen Konfliktparteien. Diese begannen daraufhin während mehreren Monaten *direkte formale Gespräche*, die in einzelne Sessions aufgeteilt waren, an deren Ende die Konfliktparteien jeweils einzelne Übereinkünfte und Empfehlungen zur Konfliktlösung zusammenstellten.

Der Dialogprozess fand schließlich einen formalen Abschluss in einer *Friedenserklärung*, die am 11. Dezember 2014 von den Vertretungen der Konfliktparteien unterzeichnet wurde.²⁸ In der dritten Phase des Dialogprozesses sollen die in der Friedenserklärung festgehaltenen Empfehlungen umgesetzt werden. Das Zentrum für humanitären Dialog unterstützt die

²⁶ Hier geht es letztlich um die *national ownership* des Mediationsprozesses, ein zentrales Kriterium für eine effektive Friedensmediation: Weite Kreise der Gesellschaft sollen sich am Prozess der Friedensmediation beteiligen können, sich diesen selber aneignen und als ihr Eigenes betrachten, nicht als (nur) von außen aufgenötigt.

²⁷ Die Roadmap ist zu finden unter <https://www.hdcentre.org/wp-content/uploads/2016/08/Roadmap-Agenda-for-Discussion-July-2013.pdf> (11.6.2018).

²⁸ HD Jos Forum Inter-communal Dialogue Process: Joint Declaration of Commitment to Peace and Cooperation (<https://www.hdcentre.org/wp-content/uploads/2016/07/Declaration-of-Commitment-to-Peace-by-the-HD-Jos-Forum-December-2014.pdf>) (11.6.2018).

Konfliktparteien bei der Entwicklung von geeigneten Umsetzungsstrategien und -maßnahmen.

3.2. Sicherheitsmaßnahmen

Das primäre Ziel der Konflikttransformation ist die Verhinderung, Reduktion und schließlich Beendigung physischer Gewalthandlungen zwischen den Konfliktparteien. Die Gewalthandlungen in Jos konnten seit 2014 reduziert werden. Dies hat verschiedene Gründe. Einer davon sei, dass die Bewohnerinnen und Bewohner von Jos des Kämpfens müde seien, sagt ein lokaler Beobachter. Sie hätten erfahren, wie viele menschliche und materielle Verluste und wie viel Leid Gewaltkonflikte verursachen würden. Ein zweiter Grund ist, dass die Sicherheitsmaßnahmen in Jos verstärkt wurden. So entwickelten das Zentrum für humanitären Dialog und weitere Organisationen in Zusammenarbeit mit den ethnisch-religiösen Gemeinschaften, der Regierung, den Sicherheitskräften und Gruppen an der Basis *Systeme zur Früherkennung und Bearbeitung von Gewaltkonflikten*. Dabei melden Informationsquellen in Quartieren den Organisationen, wenn sie von geplanten Gewaltakten erfahren. Die Organisationen konsultieren darauf weitere Quellen, und wenn diese die Informationen bestätigen, informieren die Organisationen die Sicherheitskräfte. Eine zweite Maßnahme sind *Bürgerwehrgruppen*, welche Organisationen zusammen mit Leitungspersonen in den besonders gewaltgefährdeten Quartieren gebildet haben. Die Bürgerwehrgruppen patrouillieren nachts im Quartier, halten verdächtige Personen an und melden sie wenn nötig den Sicherheitskräften. Einige dieser Bürgerwehrgruppen sind ethnisch und religiös gemischt zusammengesetzt. Zudem gibt es *Straßensperren* mit Kontrollposten der Sicherheitskräfte, und private Sicherheitsdienste sperren an Freitagen und Sonntagen die Straßen vor Moscheen und Kirchen, um Anschläge auf diese Einrichtungen zu verhindern.²⁹

Trotz dieser Sicherheitsmaßnahmen kam es aber auch nach Abschluss des Friedensabkommens in Jos Ende 2014 noch zu Gewaltakten, was bedeutet, dass im HD-Dialogprozess nicht alle Gewaltbefürworter eingebunden waren. Die Gewaltakte wurden jedoch zumindest in der Stadt Jos selber nicht mehr wie früher verursacht durch Kämpfe zwischen lokalen

²⁹ Weitere Gründe für die Reduktion der Gewalthandlungen sind in den folgenden Kapiteln aufgeführt.

ethnisch-religiösen Gruppen (sogenannte *community violence*).³⁰ So kam es im Juli 2015 während des islamischen Fastenmonats Ramadan zu einer Schießerei und einem Bombenanschlag auf ein Restaurant und eine Moschee. Etwa 44 Menschen starben. Der Anschlag wird der islamistischen Terrororganisation Boko Haram zugerechnet.³¹ Im Umland von Jos gibt es zudem noch häufiger Gewaltakte zwischen ansässigen ethnisch-religiösen Gruppen (*community violence*). So kam es im Juni 2018 im Süden von Jos zu schweren Zusammenstößen zwischen indigenen Bauern der Berom-Ethnie und semi-nomadischen Viehzüchtern der Fulani-Ethnie um die Nutzung von Land. Dabei kamen 86 Menschen ums Leben, etwa 50 Häuser wurden zerstört.³² Dieser Teil-Konflikt um die Nutzung von Land birgt das höchste Risiko für weitere Gewalteskalationen.

Es gibt aber auch immer wieder Berichte von *Sicherheitsmaßnahmen muslimischer oder christlicher Personen zugunsten von Angehörigen der anderen Religion*. So wurde die Geschichte eines Imams bekannt, der während der Zusammenstöße im Juni 2018 im Süden von Jos Christen vor den Angriffen von Muslimen schützte.³³ Die etwa 262 christlichen Männer, Frauen und Kinder seien aus ihrem Dorf geflohen vor etwa 300 Männern, vermutlich muslimischen Viehzüchtern. Der Imam habe den Christen in seinem Haus und der Moschee Zuflucht gewährt. Als die Angreifer den Imam aufgefordert hätten, ihnen Zugang zu diesen Gebäuden zu geben, habe er sich geweigert. Dann hätten die Angreifer damit gedroht, die Gebäude niederzubrennen. Darauf habe sich der Imam zusammen mit anderen muslimischen Dorfbewohnern vor den Angreifern zu Boden geworfen, geweint und die Angreifer gebeten, das Dorf zu verlassen, was sie auch getan hätten – wobei sie noch zwei nahe gelegene Kirchen in Brand gesetzt

³⁰ Eine Ausnahme ist ein Zusammenstoß zwischen Händlern der Igbo- und Hausa-Ethnie am 14. September 2017, bei dem mehrere Personen verletzt wurden. Die rasch einschreitenden Sicherheitskräfte konnten offenbar eine Eskalation verhindern (<https://www.vanguardngr.com/2017/09/plateau-relaxes-curfew-jos/> [13.7.2018]).

³¹ <https://edition.cnn.com/2015/07/06/africa/nigeria-violence/index.html> (12.7.2018).

³² <https://www.bbc.com/news/world-africa-44597409>; <https://www.first-post.com/world/nigeria-violence-clashes-between-nomadic-herders-and-farmers-kills-86-demolishes-50-houses-in-jos-4586681.html> (10.7.2018).

³³ Die folgenden Angaben stammen von einem Beitrag der BBC: <https://www.bbc.com/news/world-africa-44657339> (28.9.2018).

hätten. Der Imam sagte, er habe den Christen geholfen, weil diese den Muslimen 40 Jahre früher auch geholfen hätten, indem sie ihnen ermöglicht hätten, die Moschee zu bauen. Sie hätten in ihrem religiös gemischten Dorf noch nie so einen schrecklichen Zwischenfall erlebt.

3.3. Maßnahmen in der Politik

Ein weiteres, längerfristiges Ziel der Konflikttransformation besteht darin, «die grundlegenden Strukturen, Kulturen und Institutionen [...], die gewaltträchtige politische und gesellschaftliche Konflikte begünstigen und bedingen», zu verändern.³⁴ In der Konfliktanalyse³⁵ und in der Roadmap zum Friedensabkommen von Jos³⁶ sind einige Punkte aufgeführt, welche auf der politischen Ebene verändert werden sollten.

Die *Wahlen* im März und April 2015 brachten einen Machtwechsel von der seit 1999 regierenden PDP³⁷ oder anderen Parteien zur APC³⁸, und zwar sowohl in Jos als auch in Plateau State und auf der Bundesebene. Der seit 2015 regierende Gouverneur von Plateau State, ein Katholik und Angehöriger einer einheimischen ethnischen Gruppe, traf sich vor den Wahlen mit Vertretern anderer ethnisch-religiöser Gruppen und schloss mit ihnen *Abkommen* zur Umsetzung ihrer Anliegen für den Fall, dass er gewählt würde. Deswegen wurde er unter anderem auch von den Hausa-Fulani stark unterstützt. Eines ihrer Kernanliegen³⁹ konnten sie zumindest teilweise umsetzen: Seit den Wahlen 2015 *haben die Regierungen von Jos und Plateau State ihre ethno-religiöse Inklusivität erhöht*. So können vermehrt auch Angehörige von als nicht einheimisch geltenden ethnischen Gruppen, also auch Hausa-Fulani, im Kabinett und der Verwaltung der beiden Regierungsebenen mitarbeiten und damit die Politik gegenüber ihren eigenen Gemeinschaften zumindest ein Stück weit mitgestalten. Diese wichtige Errungenschaft ist wohl auch eine Folge des durch HD initiierten Dialogprozesses, durch welchen die Konfliktparteien häufiger miteinander in Kontakt kamen und mehr Vertrauen zueinander bilden konnten.

³⁴ Siehe Definition der Konflikttransformation in Kapitel 1.

³⁵ Siehe Kapitel 2.

³⁶ Siehe Roadmap unter <https://www.hdcentre.org/wp-content/uploads/2016/08/Roadmap-Agenda-for-Discussion-July-2013.pdf> (11.7.2018).

³⁷ People's Democratic Party.

³⁸ All Progressives Congress.

³⁹ Siehe Roadmap, Ziffer 3.

Ein zweites Anliegen mehrerer ethnischer Gruppen ist ein *konstanter Dialog untereinander und mit der Regierung von Plateau State*.⁴⁰ Zur Verwirklichung dieses Anliegens trägt unter anderem die römisch-katholische Kirche in Nigeria bei. Der Erzbischof von Jos hat dort 2011 das Zentrum für Dialog, Versöhnung und Frieden (DREP) gegründet.⁴¹ Er beruft dort alle drei Monate ein Treffen zwischen Führungspersonen aus den verschiedenen ethnischen und religiösen Gemeinschaften ein, an denen auch Regierungsvertreter teilnehmen. Der Vorsitz des Treffens rotiert zwischen verschiedenen ethnischen und religiösen Führungspersonen. Diskutiert werden Angelegenheiten, welche im Bundesstaat Konflikte verursachen (könnten). Zu Beginn und am Ende des Treffens sprechen eine muslimische und eine christliche Führungsperson ein Gebet. Am Schluss wird jeweils eine Medienmitteilung veröffentlicht, die von allen Anwesenden unterzeichnet wird. Die Medien werden nicht an die Treffen eingeladen, damit alle Anwesenden frei sprechen können. Es kommt auch vor, dass diese Führungspersonen zusammen den Sitz der Regierung von Plateau State besuchen und dort unter Leitung des Erzbischofs direkt mit dem Gouverneur und einzelnen Ministern sprechen, ihre Anliegen vortragen und die Regierung auch an ihre Wahlversprechen erinnern können.⁴²

Zentrale Anliegen der Konfliktparteien, welche auf politischer Ebene angegangen werden sollten, sind eine Aufarbeitung der Gewaltverbrechen, eine Bestrafung der Täter sowie Reparationen und Kompensationen für die erlittenen Verluste.⁴³ Zudem sollte die eigentliche Ursache des Konfliktes in Jos, die Bürgerschaftspolitik und ihre diskriminierenden Folgen

⁴⁰ Siehe Roadmap, Ziffer 8.

⁴¹ Dialogue, Reconciliation and Peace Centre (DREP): <http://drepcentre.blogspot.com/> (13.7.2018).

⁴² Ein Treffen, bei welchem der Autor anwesend war, fand in einem Auditorium des Regierungsgebäudes statt. Vorne auf der Bühne saß der Erzbischof, neben ihm der Gouverneur. Der Erzbischof moderierte das Treffen. «The governor is under him», meinte eine anwesende katholische Nonne – der Gouverneur, ebenfalls Katholik, stehe also unter dem Bischof. Auch bei diesem Treffen wurden die Medien nach einer ersten Austauschrunde gebeten, das Auditorium zu verlassen, ebenso die Sicherheitskräfte. Die Begründung dafür war, dass dies ein «Familientreffen» sei, dessen Diskussionsinhalte nicht unsachgemäß weiter kommuniziert werden sollten, wie es auch schon der Fall gewesen sei.

⁴³ Siehe die Punkte 11 und 21 in der Roadmap.

(u. a. ungerechte Zuteilung von Bildungs- und Arbeitsplätzen sowie finanzieller Unterstützung oder ungleiche Ausstattung der Infrastruktur) von der Regierung in Plateau State sowie auf der nationalen Ebene verändert werden. Ohne Bearbeitung der Konfliktursache kann keine nachhaltige Konflikttransformation stattfinden.⁴⁴ Ein ebenso lokales wie nationales Thema ist zudem der immer wieder gewaltsam eskalierende Konflikt um die Nutzung von Land zwischen Ackerbauern und Viehzüchtern.⁴⁵

3.4. Maßnahmen in der Gesellschaft

Die Transformation eines Konfliktes kann nicht allein von politischen, wirtschaftlichen, ethnischen oder religiösen Führungspersonen vollzogen werden. Es braucht dazu die Akteure aller Ebenen der Gesellschaft, also auch die Menschen an der Basis. Neben den Strukturen, Institutionen und Kulturen sollten zudem auch die Beziehungen, Einstellungen, Verhaltensweisen, Interessen und Diskurse aller am Konflikt Beteiligten konstruktiv verändert werden.⁴⁶

In der Konfliktanalyse⁴⁷ und in der Roadmap zum Friedensabkommen von Jos⁴⁸ sind auch einige Punkte aufgeführt, welche auf der gesellschaftlichen Ebene verändert werden sollten. Dazu gehört einerseits eine Verbesserung der Beziehungen zwischen den Angehörigen der verschiedenen ethno-religiösen Gemeinschaften, die einander aufgrund des Konfliktes und seiner Gewaltepisoden häufig mit Angst, Misstrauen, Ablehnung und auch Hass begegnen oder deswegen den Kontakt zu einander gänzlich meiden. Andererseits geht es auch darum, diejenigen Faktoren, welche den Konflikt negativ verstärken, zu bekämpfen. Dazu gehören insbesondere die (Jugend-)Arbeitslosigkeit, Armut, Drogenkonsum und Kriminalität in den Quartieren von Jos.

Es gibt in Jos viele Basis-Initiativen, welche sich zum Ziel gesetzt haben, diese Faktoren konstruktiv zu verändern. Dazu gehören die Initiativen der

⁴⁴ Siehe Definition der Konflikttransformation in Kapitel 1.

⁴⁵ Siehe Kapitel 3.2.

⁴⁶ Siehe Definition der Konflikttransformation in Kapitel 1.

⁴⁷ Siehe Kapitel 2.

⁴⁸ Siehe <https://www.hdcentre.org/wp-content/uploads/2016/08/Roadmap-Agenda-for-Discussion-July-2013.pdf> (11.7.2018).

Organisation Damietta Peace Initiative (DPI).⁴⁹ In Jos baute die Organisation in mehreren Quartieren etwa 20 christlich-muslimische Basis-Gruppen auf. Diese wurden in der Friedensförderung ausgebildet und sollen bei Konflikten vor Ort intervenieren und diese transformieren, beispielsweise durch Traumaheilung, Dialog, Sport oder Berufsbildungskurse.

Diejenigen Gruppen, welche *interreligiöse Dialoge* organisieren, tun dies durchschnittlich einmal pro Monat. Eröffnet und geschlossen werden diese Treffen jeweils mit individuellen, stillen Gebeten der Teilnehmenden.⁵⁰ Bei den Gesprächen sollen die Teilnehmenden möglichst offen sagen, was sie über einander denken, Fragen zur anderen Religion und ihrer Anhängerschaft stellen und auch Probleme im Zusammenleben besprechen können. So thematisierte beispielsweise eine Dialoggruppe in einem Quartier von Jos das Thema interreligiöse Eheschließungen und dabei auch die Frage, warum muslimische Frauen nach islamischem Gebot keine christlichen Männer heiraten dürften.⁵¹ Ein anderes Thema war das Verhältnis zwischen Religion und Gewalt.⁵² Ein weiteres Problem waren Bezeichnungen, welche Muslime und Christen füreinander benutzten und welche beide als verletzend empfanden.⁵³ In der Dialoggruppe konnten die Teilnehmenden dies aufarbeiten und sich darauf verständigen, diese Bezeichnungen nicht mehr zu verwenden. Zudem wollten sie auch andere

⁴⁹ DPI ist eine römisch-katholische Organisation, die 2005 von Franziskanern in Südafrika gegründet worden ist.

⁵⁰ Anders als bei den Treffen der Führungspersonen im DREP-Zentrum wird bei den DPI-Treffen still gebetet, um zu verhindern, dass eine Person, die stellvertretend für alle bete, etwas sage, was andere nicht guthießen, sagte der Leiter einer Dialoggruppe.

⁵¹ Das ist ein Thema, welches auch die Vertretung der (überwiegend christlichen) Anaguta in die Roadmap zur Konfliktmediation in Jos eingebracht hat (siehe Punkt 2 in der Roadmap).

⁵² Eine christliche Teilnehmerin sagte, sie habe in der Dialoggruppe zum Thema Islam und Gewalt etwas Neues gelernt: «Bevor ich zur Damietta Peace Initiative kam dachte ich, dass ihre Religion, sagen wir [...], Gewalt fördert. [...] Aber ich habe entdeckt, dass das nicht so ist. Sie haben es [in der Gruppe] gesagt. Das hat mich so bewegt [...]» (Interview mit einer christlichen Teilnehmerin).

⁵³ Die Muslime nannten die Christen «Heiden», diese nannten die Muslime «unzivilisiert».

Bewohnerinnen und Bewohner ihres Quartiers zu dieser Verhaltensänderung bewegen. Die interreligiösen Dialoggruppen besprechen auch aktuelle politische Themen, etwa anstehende Wahlen oder gewaltsame Zusammenstöße zwischen Christen und Muslimen.⁵⁴ Die Teilnehmenden der interreligiösen Dialoggruppen können dort zudem Wertschätzung gegenüber ihrer Religion erfahren, was einzelne von ihnen wiederum dazu veranlasst, mehr über die eigene Religion und die der anderen erfahren zu wollen.⁵⁵

Die Teilnehmenden der interreligiösen Dialoggruppen von DPI haben dort zudem die Möglichkeit, Angehörige der anderen Religionsgemeinschaft persönlich kennenzulernen und mit ihnen Freundschaften aufzubauen. Einige sehen in den Gruppen auch alte Bekannte und Freunde der anderen Religionsgemeinschaft wieder, zu denen sie wegen der Gewaltepisoden in Jos und der daraus hervorgehenden gegenseitigen No-go-Areas und ethnisch-religiösen Entmischung einzelner Quartiere, Schulen und Märkte den Kontakt verloren hatten. Einige Teilnehmende berichten, sie hätten dank ihrer Teilnahme an der Dialoggruppe auch Geschäftsbeziehungen zu Angehörigen der anderen Religionsgemeinschaft aufbauen können, weil sie in der Dialoggruppe gelernt hätten, wie man mit ihnen umgehe. In einigen Quartieren ist es zudem gelungen, ehemalige Gewalttäter in die Dialoggruppen zu integrieren. Gerade die verbreitete Straflosigkeit für Gewalttäter und andere Konfliktverstärker wie die hohe (Jugend-)Arbeitslosigkeit, Armut, Drogenkonsum und Kriminalität führen bei einigen in der Dialoggruppe allerdings auch zu Frustration, zu Kritik am Sinn interreligiöser Dialoge und zu einer selteneren Teilnahme daran.

⁵⁴ Einige Dialoggruppen sprechen beispielsweise über die gewaltsamen Zusammenstöße zwischen christlichen Ackerbauern und muslimischen Viehzüchtern im Süden von Jos (siehe Kapitel 3.2).

⁵⁵ So berichtet eine christliche Teilnehmerin, sie habe dank der Dialoggruppe erfahren, dass Muslime auch an Jesus glaubten. Zudem sagt sie: «Es überrascht mich, dass die meisten Muslime etwas über das Christentum wissen. Und sie wissen so viele Dinge über den christlichen Glauben. [...] Das bewegt mich. [...] Darum möchte ich mehr über meinen Glauben wissen und auch über ihren Glauben lernen.» (Interview mit einer christlichen Teilnehmerin).

4. Fazit

Der vorliegende Beitrag befasst sich mit der Frage, wie ein religionsbezogener Gewaltkonflikt transformiert werden kann. Diese Frage wurde anhand des Fallbeispiels eines Konfliktes in der Stadt Jos in Nigeria erörtert. Nach einer Analyse des Konfliktes und seiner religiösen Dimension (Kapitel 2) wurden einige Maßnahmen zur Transformation des Konfliktes, insbesondere interreligiöse Maßnahmen religiöser Akteure, beschrieben und ausgewertet (Kapitel 3). Die Ergebnisse daraus werden nun noch im Hinblick auf die Beantwortung der Leitfrage zusammengefasst.

Bei einer Konfliktransformations ist es gemäß der Berghof Foundation wichtig, dass an der Transformation Akteure aller sozialen Gruppen und Ebenen mitwirken. Auch die Gewalt- und Kriegsbefürworter müssen in den Friedensprozess eingebunden sein.⁵⁶ Im Fall von Jos sind Akteure auf allen sozialen Ebenen mit unterschiedlichen Maßnahmen an der Konfliktransformations beteiligt. Aber diese Akteure koordinieren ihre Maßnahmen zu wenig, insbesondere die Akteure an der Basis (NGO-Initiativen) und auf der Führungsebene. Die direkteste Zusammenarbeit von Akteuren aller sozialen Ebenen und Gruppen wurde vom Zentrum für humanitären Dialog initiiert, denn bei dessen Dialogprozess sind sowohl politische, religiöse, ethnische und traditionelle Führungspersonen beteiligt wie auch Frauen, Jugendliche und Geschäftsleute. Weniger inklusiv ist hingegen der vom Erzbischof initiierte Dialogprozess, da daran fast keine Frauen, keine Jugendlichen und auch keine Geschäftsleute teilnehmen. Zudem ist fraglich, ob diese beiden Dialogprozesse auch Gewaltbefürworter erreichen. Die interreligiösen Dialoggruppen von DPI hingegen können zwar Jugendliche beiderlei Geschlechts erreichen und teilweise auch Gewalttäter einbinden, haben jedoch wiederum nur wenig Kontakt zu Führungspersonen.

Bei einer Konfliktransformations ist es gemäß der Berghof Foundation ebenso wichtig, die Beziehungen, Interessen und Diskurse zwischen den Konfliktparteien, die Konfliktursachen sowie die grundlegenden Strukturen, Kulturen und Institutionen konstruktiv zu verändern.⁵⁷ Religiöse Akteure können in Ländern wie Nigeria, wo Religion im Leben und Alltag der meisten Bürgerinnen und Bürger eine sehr wichtige Rolle spielt, einen

⁵⁶ Siehe Definition in der Einleitung, Kapitel 1.

⁵⁷ Ebd.

großen Einfluss auf Politik und Gesellschaft nehmen. Dies zeigt sich in Jos am Beispiel von religiösen Führungspersonen wie dem Erzbischof und dem Imam, der im Juni 2018 im Süden von Jos mehr als 260 Christinnen und Christen das Leben gerettet hat. Sie beide genießen offenbar eine gewisse moralische Autorität und haben materielle Ressourcen, die sie sowohl bei Angehörigen ihrer Religionsgemeinschaft (Bischof: z. B. beim christlichen Gouverneur; Imam: bei muslimischen Angreifern) wie auch bei Angehörigen anderer Religionen (Bischof: versammelt muslimische Führungspersonen in seinem Zentrum; Imam: bei schutzsuchenden Christen) im Sinne der Konflikttransformation zum Einsatz bringen können. Auch religiöse Organisationen wie DPI können mit ihren interreligiösen Dialogprogrammen dazu beitragen, dass sich die Beziehungen, Diskurse und Kulturen zwischen Angehörigen der Konfliktparteien an der Basis konstruktiv verändern.

Religiöse Akteure können tendenziell eher die Beziehungs- als die Sachaspekte eines Konfliktes transformieren. Aber religiöse Akteure können durch ihr Bemühen, Angehörige der eigenen Religionsgemeinschaft positiv zu beeinflussen und durch ihr Bemühen, die Beziehungen zwischen einzelnen Angehörigen ethnisch-religiöser Gemeinschaften auf verschiedenen sozialen Ebenen zu verbessern, direkt dazu beitragen, dass sich deren Bereitschaft erhöht, die Ursachen, Gegenstände und Verstärker eines Konflikts auf der Sachebene zu bearbeiten und die strukturellen und institutionellen Veränderungen vorzunehmen und zu unterstützen, um einen Konflikt nachhaltig zu transformieren.

Religiöse Akteure und Konflikttransformation. Potenziale und Probleme am Beispiel christlicher Kirchen im post-genozidalen Ruanda

1. Einleitung

Jahrzehntlang war der Einfluss des Weber'schen Postulats einer «Entzauberung der Welt» – im Verbund mit der Säkularisierungsthese – auf zahlreiche gesellschaftliche und wissenschaftliche Diskurse deutlich spürbar gewesen. In den vergangenen Jahren hat hingegen eine andere Perspektive an Überzeugungskraft gewonnen. Vermehrt wird nun von einem steigenden Interesse an Religion und Spiritualität ausgegangen, von einem «return to the question of religion»¹, gar von einer «Desäkularisierung der Welt»². Damit tritt die Bedeutung der Religion für die unterschiedlichen Lebenskontexte verstärkt in den Blick. In «more recent years we have witnessed a renewed interest in questions of religiosity and its role in the making of 'modern' society»³.

Zu den unterschiedlichen Kontexten, in denen die Rolle der Religion zunehmend auch zum Gegenstand wissenschaftlicher Reflexion wird, gehört auch die Konflikttransformation. Dabei wird die konstruktive Konflikttransformation in diesem Beitrag im Anschluss an die globale Agenda der 17 Sustainable Development Goals (SDGs) in den größeren Zusammenhang von nachhaltiger Entwicklung eingebettet. Anders noch als ihre Vorgänger, die Millennium Development Goals (MDGs), stellen die 2015 verabschiedeten SDGs nun einen expliziten Zusammenhang

¹ Dena Freeman: The Pentecostal Ethic and the Spirit of Development, in: Dena Freeman (Hg.): Pentecostalism and Development. Churches, NGOs and Social Change in Africa, London 2012, 1–38, hier 1.

² Peter L. Berger (Hg.): The desecularization of the world. Resurgent religion and world politics, Grand Rapids 1999.

³ Norman Long: Foreword, in: D. Freeman (Hg.): Pentecostalism and development. Churches, NGOs and social change in Africa, London 2012, vii-x, hier vii.

zwischen nachhaltiger Entwicklung und Konflikttransformation bzw. Friedensförderung her. So lenkt SDG 16 den Blick auf «Peace, Justice and Strong Institutions». Diesen Zusammenhang unterstreicht auch UN-Generalsekretär António Guterres in seiner Forderung: «We need a global response that addresses the root causes of conflict, and integrates peace, sustainable development and human rights in a holistic way – from conception to execution.»⁴

Die Frage nach der Rolle der Religion in der Konflikttransformation stellt sich damit als Teil der Frage nach der Rolle von Religion in der nachhaltigen Entwicklung allgemein. Zugespitzt lässt sich diese Frage wie folgt formulieren: «The question is no longer whether religion matters for development. [...] The question now is: how to systematically include the potentials of religious organizations for development, and according to what principles and criteria?»⁵

Dieser Beitrag nähert sich in drei Schritten möglichen Antworten auf diese Fragen. In einem ersten Schritt wird es darum gehen, spezifische Potenziale und Probleme religiöser Akteure in der Konfliktlösung zu erfassen. In einem zweiten Schritt werden diese Ergebnisse vor dem Hintergrund einer konkreten Fallstudie reflektiert. Es geht dabei um die Rolle christlicher Kirchen im post-genozidalen Ruanda und um ihren Beitrag zur Konflikttransformation in einem Land, in dem auch ein Vierteljahrhundert nach dem Völkermord die Suche nach Versöhnung und dauerhaftem Frieden von zentraler Bedeutung ist. In einem Fazit werden Einsichten aus dem Diskutierten für Theorien der Konflikttransformation und für deren praktische Umsetzung formuliert.

⁴ António Guterres: Guterres highlights importance of recognizing the links between peace and sustainable development, <https://www.un.org/sustainable-development/blog/2017/01/guterres-highlights-importance-of-recognizing-the-links-between-peace-and-sustainable-development/> (20.8.2018).

⁵ So das Abschlussdokument der Konferenz «Religion and Sustainable Development: Building Partnerships to End Extreme Poverty», die vom 7. bis 9. Juli 2015 in Washington, D.C. stattfand und hochrangige internationale Policy Makers und sogenannte Faith-Based Organizations (FBOs) zusammenbrachte. Religion and sustainable development. Building partnerships to end extreme poverty (2015) Conference Proceedings, <http://jlfic.com/resources/key-findings-recommendations/>, 7 (20.8.2018).

2. Was haben sie, was andere nicht haben? Zu den Potenzialen und Problemen religiöser Akteure in der Konflikttransformation

Im «newfound enthusiasm»⁶ bezüglich religiöser Akteure bzw. Faith-Based Organisations (FBOs)⁷ in globalen Entwicklungsagenden gerät bisweilen eine grundlegende Problematik aus dem Blick. Gemeint ist die fehlende Definition des Begriffs «Religion». «No universally accepted definition of religion or faith exists.»⁸ Stattdessen wird hier mit Jacques Waardenburg ein pragmatisches Verständnis von Religion zugrunde gelegt: Als Religion wird das verstanden und behandelt, was die jeweiligen Gesprächspartner als Religion verstehen und behandeln.⁹ Im Kontext von Konflikttransformation ist zudem auf die grundlegende Ambivalenz von Religion zu verweisen. Religion kann einerseits konfliktverstärkend und gewalteskalierend wirken, während sie zugleich dazu dienen kann, Frieden und Versöhnung zu fördern. «FBOs have mixed roles in relation to conflict and peacebuilding [...] while religious difference is often at the centre of conflicts, with religious organisations often involved, the same organisations are also vital to peacebuilding.»¹⁰

Es ist bemerkenswert, dass in der öffentlichen Wahrnehmung die konflikttreibende Seite von Religion überwiegt. Religiöse Friedensarbeit wird hingegen kaum zur Kenntnis genommen, obwohl festzustellen ist: «religious groups [...] have recently and collectively increased their

⁶ Lauri A. Occhipinti: Faith-based organizations and development, in: Emma Tomalin (Hg.): *The Routledge Handbook of Religions and Global Development*, London 2015, 331–345, hier 333.

⁷ Ich greife hier auf Julia Bergers Verständnis von FBOs zurück als «a unique hybrid of religious beliefs and socio-political activism». Julia Berger: *Religious non-governmental organizations: An exploratory analysis*, *Voluntas: International Journal of Voluntary and Nonprofit Organizations* 14.1, 2003, 15–39, hier 15. Vor diesem Hintergrund lassen sich auch christliche Kirchen als spezifische FBOs verstehen.

⁸ Vicki-Ann Ware, Athony Ware, Matthew Clarke: *Domains of faith impact: how «faith» is perceived to shape faith-based international development organisations*, in: *Development in Practice* 2/3, 2016, 321–333, hier 324.

⁹ Jacques Waardenburg: *Religionen und Religion. Systematische Einführung in die Religionswissenschaft*, Berlin 1986, 250–255.

¹⁰ Vicki-Ann Ware, Athony Ware, Matthew Clarke: *Domains of faith impact* (siehe Anm. 8), 328.

peacemaking efforts.»¹¹ Dabei sind die Bemühungen religiöser Akteure in der Konflikttransformation durchaus erfolgreich.¹²

2.1. Potenziale

Was nun kennzeichnet die Bemühungen religiöser Akteure in Konflikttransformationsprozessen? Der Vorwurf der Verallgemeinerung und Generalisierung hinsichtlich einer nahezu endlosen Vielfalt religiöser Akteure wird hier dabei antizipiert. Dennoch erscheint es möglich, einige spezifische Stärken und Schwächen religiöser Akteure zu benennen. Dabei ist es sinnvoll, zwischen formalen und inhaltlichen Merkmalen zu unterscheiden.¹³

Unter die formalen Kennzeichen fällt zunächst R. Scott Applebys Beobachtung, dass religiöse Akteure in Konfliktkontexten eine besonders ausgeprägte Fähigkeit aufweisen, Beziehungen selbst zwischen unterschiedlichen ethnischen und religiösen Gruppen aufzubauen und zu pflegen.¹⁴ Religiöse Akteure werden zudem in der öffentlichen Perzeption oftmals als besonders vertrauenswürdig und mit hoher moralischer Kompetenz ausgestattet wahrgenommen. Dies gilt in besonderem Maße für ärmere und marginalisierte Bevölkerungsschichten. «A variety of studies show that faith-based international organizations enjoy strong popular support and trust among the poorest and neediest populations.»¹⁵ Dieses Vertrauen speist sich nicht zuletzt aus der Wahrnehmung religiöser Akteure als

¹¹ Jeffrey Haynes: *Religion and Development. Conflict or Cooperation?*, New York 2007, 69.

¹² Vgl. beispielsweise die Arbeit der katholischen Gemeinschaft Sant'Egidio R. Morozzo della Rocca: *Making Peace. The Role Played by the Community of Sant'Egidio in the International Arena*, London 2013.

¹³ Die Grenze zwischen formalen und inhaltlichen Kennzeichen kann dabei fließend sein. Während die hier genannten formalen Aspekte grundsätzlich religionsunabhängig sind, beziehen sich die inhaltlichen Aspekte überwiegend auf die christliche Religion.

¹⁴ R. Scott Appleby: *Building Sustainable Peace. The Roles of Local and Transnational Religious Actors*. Paper presented at the conference *The New Religious Pluralism in World Politics*, Berkeley Center for Religion, Peace & World Affairs, Georgetown University, March 16–17, 2006.

¹⁵ Dan Heist, Ram A. Cnaan: *Faith-based international development work: A review*, in: *Religions* 7/19, 2016, 1–17, hier 5.

neutral, d. h. als primär dem Frieden und nicht eigenen Interessen verpflichtet, und trägt dazu bei, dass religiöse Akteure vielfach zentrale Rollen in gesellschaftlichen Transformationsprozessen einnehmen.¹⁶

Für ein tieferes Verständnis der spezifischen Kompetenzen religiöser Akteure erweist sich die Social-Network-Analyse und die Unterscheidung zwischen sogenannten *weak-ties groups* und *strong-ties groups* als hilfreich.¹⁷ *Weak-ties groups* bezeichnen Gruppen oder Netzwerke, deren Mitglieder lose miteinander verbunden sind, etwa in Chatforen. Mitglieder einer *strong-ties group* stehen hingegen in einer engen persönlichen Verbindung, beispielsweise in einer traditionellen Dorfgemeinschaft oder in einer religiösen Gemeinschaft. *Strong-ties groups* zeichnen sich durch eine hohe Verlässlichkeit ihrer Mitglieder aus. Doch zugleich erschwert ihre Selbstreferenzialität und ihre starke Gruppenkohärenz die Aufnahme neuen Gedankenguts. *Weak-ties groups* sind hingegen weniger verlässlich für das einzelne Mitglied, doch ermöglicht ihre Struktur die rasche Dissemination auch neuer Ideen und Informationen.

Religiöse Akteure gehören oftmals *strong-ties groups* an. Aufgrund ihrer Beziehungskompetenzen sind sie jedoch in der Lage, als sogenannte *connectors* unterschiedliche Gruppen miteinander zu verbinden. «What is extraordinary about them [i. e. religious actors] is their ability to generate loose ties within and between religious and secular worlds».¹⁸ Diese Kompetenz ist für Prozesse sozialen Wandels von zentraler Bedeutung. Denn damit neue und auch unkonventionelle Konzepte – etwa im Blick auf Konflikttransformation und Versöhnung – in einer Gemeinschaft Akzeptanz finden können, sind sie auf *connectors* angewiesen, die einerseits in der Lage sind, eine grössere Anzahl an Menschen rasch zu erreichen (*weak-ties*), zugleich jedoch ein solches Vertrauen genießen, dass diese Ideen nicht *a priori* abgelehnt werden (*strong-ties*). Die Akzeptanz neuer Konzepte in einer «strong-ties group» ist eine zentrale Voraussetzung für einen Paradigmenwechsel, wie ihn die Transformation von Konflikten erfordert.

¹⁶ Vgl. Tsjeard Bouta, S. Ayse Kadayifci-Orellana und Mohammed Abu-Nimer: Faith-based peace-building: Mapping and analysis of Christian, Muslim, and faith-based actors, The Hague 2005.

¹⁷ Mark S. Granovetter: The strength of weak ties. American Journal of Sociology 78, 1/1973, 1360–1380.

¹⁸ Marc Gopin: To make the earth whole. The art of citizen diplomacy in an age of religious militancy, New York 2009, 79.

«The strength of such community ties can actually create a paradigm shift in thinking and behavior.»¹⁹

Das Potenzial religiöser Akteure, die für Konflikttransformationsprozesse notwendigen Paradigmenwechsel zu initiieren, wird durch ihre oftmals gut organisierten Netzwerke weiter gestärkt. «Religious communities are, without questions, the largest and best-organized civil institutions in the world today, claiming the allegiance of billions of believers and bridging the divides of race, class and nationality. They are uniquely equipped to meet the challenges of our time: resolving conflicts, caring for the sick and needy, promoting peaceful co-existence among all peoples.»²⁰

Neben die genannten formalen Merkmale treten inhaltliche Kennzeichen religiöser Akteure. Tsjeard Bouta, Ayse Kadayifci-Orellana und Mohammed Abu-Nimer machen dabei auf den «emotional and spiritual support to war-affected communities»²¹ aufmerksam. Die Dimensionen von Emotionen und Spiritualität weisen auf ein spezifisches Verständnis von Konflikttransformation als «holistisch» hin. «FBOs have often been established with holistic emphases embracing both physical and spiritual well-being.»²² Es zeigt sich hier ein anthropologisches Grundverständnis, in dem neben die Bedeutung des materiellen und physischen Wohlbefindens nichtmaterielle und spirituelle Dimensionen treten.

Damit ist ein weiterer Aspekt berührt, die persönliche Transformation. In ihrer Studie zu Pfingstkirchen in Äthiopien als Akteure sozialen Wandels kommt Dena Freeman zu folgendem Ergebnis: «Pentecostal churches are often rather more effective change agents than are [secular] development NGOs.»²³ Ein Grund für diese Effektivität sei die Betonung persönlicher Transformation, die u. a. durch Konzepte wie «breaking with the past» Gestalt annimmt. Entsprechend werden sozialer Wandel bzw. Konflikttransformationsprozesse von religiösen Akteuren als ganzheitliche wie persönliche Prozesse aufgefasst, die neben erneuerten Institutionen,

¹⁹ A. a. O., 78.

²⁰ World Conference on Religion and Peace, zitiert, in: Dan Heist, Ram A. Cnaan: Faith-based International development work (siehe Anm. 15), 6.

²¹ Tsjeard Bouta, S. Ayse Kadayifci-Orellana und Mohammed Abu-Nimer: Faith-based peace-building (siehe Anm. 16); vgl. Jeffrey Haynes: Religion and Development (siehe Anm. 11), 69.

²² Vicki-Ann Ware, Athony Ware, Matthew Clarke: Domains of faith impact (siehe Anm. 8), 327.

²³ Dena Freeman: The Pentecostal Ethic (siehe Anm. 1), 3.

Rechtslagen und Strukturen auch Veränderungen von persönlichen Verhaltensweisen und inneren Einstellungen anstreben.

Damit einher gehen weitere spezifische inhaltliche Konzepte. Für die Konflikttransformation ist in der christlichen Tradition die Rede von Verzeihung, von Gnade und Transformation zentral. Indem Vergebung und Liebe statt Hass und Rache im Vordergrund stehen, werden religiöse Werte disseminiert, die auch im Alltagsvollzug konkrete Konsequenzen zeitigen. Religiöse Inhalte dienen damit nicht nur als Motivation, sondern zugleich als Orientierungsrahmen, dem ein gewisser Verpflichtungsgrad eignet. Durch die Betonung von Vergebung und Gnade bietet die christliche Religion zugleich Ressourcen an im Umgang mit Frustration, Versagen und Schuld, die sich in der Entwicklungsarbeit allgemein und in Konflikttransformationsprozessen im Besonderen als produktiv erweisen können. Vicki-Ann Ware, Anthony Ware und Matthew Clarke fassen zusammen: «In other words, they [religious actors] can draw on behavioural expectations like peace-oriented teachings, or repentance for furthering reconciliation, and use negotiation between denominational or inter-faith organisations to bring people together for dialogue in ways secular NGOs may not be able.»²⁴

2.2. Probleme

Religiöse Akteure in Konflikttransformationsprozessen werden insbesondere mit zwei Problemen in Verbindung gebracht: Proselytismus und Konfliktverstärkung. Wie bereits bei der Diskussion spezifischer Stärken ist auch hier die Vielfalt religiöser Akteure zu bedenken, die jegliche Generalisierungsversuche unter einen notwendigen Vorbehalt stellen. Religiöse Akteure in der Entwicklungsarbeit bzw. FBOs stehen oftmals unter dem Verdacht, ihr Engagement diene vor allem der Konversion und Hinzugewinnung neuer Mitglieder. Diese Angst scheint jedoch vielfach unbegründet zu sein, wie eine neuere Studie feststellt. «Data from numerous sources suggests that most faith-based development organizations focus on service delivery rather than on proselytization.»²⁵ Zu den von

²⁴ Vicki-Ann Ware, Anthony Ware, Matthew Clarke: *Domains of faith impact* (siehe Anm. 8), 328.

²⁵ Dan Heist, Ram A. Cnaan: *Faith-based international development work* (siehe Anm. 15), 12.

FBOs erbrachten Dienstleistungen gehören beispielsweise Angebote im Bildungs- oder Gesundheitsbereich.

Dennoch erscheint es sinnvoll, sich mit dem Vorwurf des Proselytismus näher zu befassen. Dabei fällt zunächst auf, dass die Veränderung bzw. Anpassung der Denk- und Handlungsweise («Konversion») ihrer Adressaten zu den grundlegenden Zielen von Entwicklungsorganisationen gehört. «Both secular and faith-based organizations are engaged in some form of conversion. [...] All organizations aim to transform the way people in developing countries think and operate.»²⁶ Normative Wertungen sind damit Teil der Agenden von NGOs – religiösen wie nichtreligiösen. Darüber hinaus gilt es Fragen der Diskriminierung zu bedenken. Ist eine religiöse Konversion – explizit oder implizit – Voraussetzung für den Zugang zu Unterstützung? Werden bestimmte Bevölkerungsgruppen aus religiösen Gründen privilegiert oder benachteiligt? Eine affirmative Antwort auf diese Fragen würde Anlass zur Sorge geben, dass fundamentale Prinzipien der Gerechtigkeit und Nichtdiskriminierung verletzt werden. Schließlich ist noch nach der Transparenz zu fragen. Gibt es eine *hidden agenda*, die auf eine religiöse – oder nichtreligiöse – Konversion zielt? Falls eine Konversion Bestandteil der Ziele einer Organisation ist, wird dies samt allfälligen Implikationen transparent und verständlich dargestellt? Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass einerseits eine «Konversion» des Denkens und Handelns notwendiger Bestandteil von Transformationsprozessen ist, andererseits jedoch die Kriterien der Nichtdiskriminierung und Transparenz gewahrt sein müssen.

Neben Proselytismus wird häufig Konfliktverschärfung als weiteres Problem benannt, das insbesondere mit religiösen Akteuren in Verbindung gebracht wird. Im Kontext von Konflikttransformationsprozessen wiegt dieser Vorwurf umso schwerer. «It is somewhat trite, but nevertheless sadly true, to say that more wars have been waged, more people killed, and these days more evil perpetrated in the name of religion than by any other institutional force in human history»²⁷, so Charles Kimball. Kimball fasst hier eine weit verbreitete Annahme im Blick auf die Verbindung von Religion und Gewalt zusammen. Zahlreiche Beispiele, darunter der Konflikt mit dem sogenannten Islamischen Staat, der Nordirlandkonflikt oder auch der Konflikt zwischen Israel und Palästina, scheinen seine Annahme

²⁶ Ebd.

²⁷ Charles Kimball: *When religion becomes evil*, San Francisco 2002, 1.

zu bestätigen. Und doch weist ein näherer Blick einige Probleme seiner Analyse auf.

Zunächst versäumt es Kimball, eines der zentralen, dieser Thematik zugrunde liegenden Probleme zu thematisieren, nämlich das Fehlen einer allgemein anerkannten Definition von Religion. Entsprechend bleibt unbestimmt, was unter «religiöser Gewalt» zu verstehen ist. Eine selektive Legitimierung von Gewalt, so William Cavanaugh, ist die Folge. Säkulare Gewalt wird als rational, friedensförderlich und kontrolliert angesehen, während sich religiöse Gewalt als irrational, fanatisch und totalitär darstellt.²⁸

Auch vernachlässigt Kimball in seiner Argumentation die inhärente Ambiguität von Religion. Während Religion in der Tat konfliktverschärfend und gewaltfördernd wirken kann, verfügt sie zugleich über vielfältige Ressourcen zur Konflikttransformation. «There are many ways by which people can actualize their faith. Hatred and terrorism is one way; serving people in need is another way. In the context of international social and economic development, the faith-based organizations are countering the impact of extremist groups.»²⁹ Dies zeigt sich in besonderer Weise in Ruanda, wo sich christliche Kirchen in vielfacher Weise in den Konflikttransformationsprozessen dieses Landes nach dem Völkermord engagieren. Im Folgenden soll daher das bisher Diskutierte vor dem Hintergrund dieses konkreten Beispiels reflektiert werden.

3. Zum Beitrag christlicher Kirchen im nationalen Versöhnungsprozess Ruandas

3.1. Der Kontext

Auch nahezu ein Vierteljahrhundert nach dem Völkermord sind die Fragen nach Konflikttransformation und Versöhnung in Ruanda virulent. Im

²⁸ William T. Cavanaugh: Sins of Omission: What «Religion and Violence» Arguments Ignore, in: *The Hedgehow Review: Critical Reflections on Contemporary Culture* 6/1, 2004, 34–50, http://works.bepress.com/william_cavanaugh/ 32 (20.8.2018).

²⁹ Dan Heist, Ram A. Cnaan: Faith-based international development work (siehe Anm. 15), 13.

«schnellsten Genozid der jüngeren Geschichte»³⁰ wurden zwischen April und Juni 1994 bis zu einer Million Menschen getötet. Die Weltbevölkerung sah dabei tatenlos zu.³¹ Der ruandische Völkermord zeichnete sich nicht nur durch seine Geschwindigkeit aus, sondern auch durch seine Grausamkeit. Viele Opfer wurden mit Hacken und Macheten verstümmelt, bevor sie in Latrinen geworfen wurden und dort den Tod fanden. Während jeder Völkermord auf völlige Vernichtung aus ist, richtete sich dieser Völkermord insbesondere gegen die Kinder, die nächste Generation. Einem UNICEF-Bericht³² zufolge waren 96 % der Kinder aktiv oder passiv an Massakern beteiligt bzw. von ihnen betroffen. 84 % haben Eltern oder andere Familienmitglieder verloren und etwa die Hälfte von diesen Kindern waren direkte Zeugen der Ermordung. Vor diesem Hintergrund zeichnet sich bereits ab, dass die Herausforderungen der Konflikttransformationsprozesse, mit denen die Überlebenden konfrontiert sind, bis heute anhalten.

Zu den weiteren Merkmalen dieses Genozids gehört, dass sich Täter und Opfer oftmals kannten, ja befreundet oder verwandt waren. Ein Großteil der Täter gehörte der Volksgruppe der Hutu (ca. 84 % der Bevölkerung) an, während die meisten Opfer Tutsi (ca. 15 % der Bevölkerung) waren. Dabei ist zu bedenken, dass Hutu, Tutsi und Twa (eine Bevölkerungsminderheit von ca. 1 %) keine herkömmlichen ethnischen Beschreibungen sind, sondern Bevölkerungsgruppen meinen, die dieselbe Sprache sprechen und derselben Kultur angehören.³³ Erst unter den Kolonialmächten – zunächst Deutschland und nach dem ersten Weltkrieg Belgien – und ihrer *divide-et-impera*-Politik wurden diese Bezeichnungen ethnisch zementiert. Richard Friedli spricht daher zu Recht von einer

³⁰ Thomas Scheen: Der schnellste Genozid der jüngeren Geschichte, www.faz.net/aktuell/politik/ausland/afrika/20-jahre-nach-dem-voelkermord-staatlich-verordnete-versoehnung-in-ruanda-12882782.html (20.8.2018).

³¹ Romeo Dallaire: *Shake Hands with the Devil. The Failure of Humanity in Rwanda*, London 2004.

³² Leila Gupta: *Follow Up Survey of Rwandan Children's Reaction to War Related Violence from 1994 Genocide*, New York 1998.

³³ Vgl. Pascal Bataringaya: *Versöhnung nach dem Genozid. Impulse der Friedensethik Dietrich Bonhoeffers für Kirche und Gesellschaft in Ruanda*, Kamen 2012, 21.

«geschichtlichen Verantwortung Europas»³⁴ im Blick auf viele ethnopolitische Konflikte Afrikas.

Ruanda ist etwa halb so groß wie die Schweiz und gehört damit zu den kleinsten Ländern des afrikanischen Kontinents. Zugleich ist es eines der am dichtesten bevölkerten Länder der Welt. Das bedeutet, dass sich Täter und Überlebende des Genozids nicht dauerhaft aus dem Weg gehen können, sondern Wege gefunden werden müssen zusammenzuleben. Die traditionellen Dorfstrukturen, in denen die Mehrheit der Bevölkerung nach wie vor lebt, verstärken die Notwendigkeit eines friedlichen Miteinanders, da der oder die Einzelne selbst bei alltäglichen Arbeiten wie etwa dem Wasserholen auf die Unterstützung anderer angewiesen ist. Zugleich nähern sich aktuell auch längere Gefängnisstrafen ihrem Ende. Verurteilte kehren in ihre Dörfer zurück – nicht selten die Orte ihrer Verbrechen und die Wohnsitze der Überlebenden. Die Sorge vor aufbrechenden Rachegefühlen, Angst, Scham und Hass ist nicht unbegründet. Auch vor diesem Hintergrund zeigen sich die Notwendigkeit und Aktualität von nachhaltigen Konflikttransformations- und Versöhnungsprozessen.

Die gegenwärtige Regierung unter Präsident Paul Kagame hat diese Notwendigkeit – insbesondere im Blick auf die angestrebte wirtschaftliche Entwicklung seines Landes – klar erkannt und eine «Nationale Politik der Versöhnung» ausgerufen, die die politische Stabilität sichern soll. «Bridging the gap between genocide perpetrators and survivors is considered to be crucial to the national process of reconciliation and socio-economic reconstruction of Rwanda.»³⁵ Kagames wirtschaftliche Ziele sind ehrgeizig. Ruanda soll zum «Singapur Afrikas» werden. Und das Land hat schon viel erreicht. So lobte jüngst die Schweizer Großbank Credit Suisse Ruanda für sein «economic miracle» und den «irrepressible entrepreneurial spirit»³⁶. Während Ruandas Wirtschaft wächst, wird zugleich Kritik an einem politischen Klima laut, in dem grundlegende Menschenrechte wie

³⁴ Richard Friedli: Der ethnopolitische Konflikt in Ruanda, in: Rupert Moser (Hg.): Die Bedeutung des Ethnischen im Zeitalter der Globalisierung. Einbindungen. Ausgrenzungen. Säuberungen, Bern 2000, 133–149, hier 138.

³⁵ Anne Kubai: «Confession» and «Forgiveness» as a Strategy for Development in Post-Genocide Ruanda, in: HTS Theologese Studies/Theological Studies 42/4, 2016, 1–9, hier 3.

³⁶ Daniel Ammann: A Country of Hope, in: Africa. Rise of a Continent, in: Credit Suisse Bulletin 3, 2015, 30–45, hier 31.

das Recht auf freie Meinungsäußerung, Pressefreiheit oder politische Opposition gewaltsam unterdrückt werden.³⁷

Auch die «Nationale Politik der Versöhnung» wird als Top-down-Prozess landesweit auf verschiedenen Ebenen durchgesetzt. Auf nationaler Ebene wurde die «National Unity and Reconciliation Commission» (NURC) gegründet, die unterschiedliche Projekte zu Versöhnung und Konflikttransformation initiiert, darunter sogenannte «Versöhnungsdörfer», in denen Täter und Überlebende Seite an Seite leben und arbeiten. Die ethnischen Begriffe «Hutu», «Tutsi» und «Twa» wurden gesetzlich verboten und stattdessen wird die ruandische Einheit unter dem offiziellen Motto «Wir sind alle Ruander» (*Ndi Umunyarwanda*) proklamiert. Was sich gegen den Schatten des Völkermords als nachvollziehbar und pragmatisch ausnehmen mag, stellt sich in anderer Lesart als ein «Projekt des *social engineering*» dar, das dazu dient, «das Narrativ des Siegers» durchzusetzen.³⁸

Auf juristischer Ebene wurden mit den sogenannten Gacaca-Gerichten traditionelle Rechtsprechungsinstrumentarien eingesetzt, die einen nachhaltigen Einfluss auf den Versöhnungsprozess ausübten.³⁹ Ab 2001 wurden bis zu ihrer offiziellen Beendigung 2012 ca. 11 000 Gacaca-Gerichte im gesamten Land konstituiert. Mit den Gacaca verband sich eine Reihe von Zielen, darunter die Beschleunigung von Verfahren, die Wahrheitsfindung und eine hohe Beteiligung der Bevölkerung. Anders als Südafrika nach dem Ende der Apartheid hatte sich Ruanda gegen eine Amnestie entschieden und verfolgte stattdessen das Ziel, jede einzelne am Genozid beteiligte Person vor Gericht zu bringen.

Dabei sollten die Gacaca-Gerichte weniger einer retributiven Gerechtigkeit dienen, sondern einer transformativen Gerechtigkeit im Sinne von

³⁷ Vgl. Gerd Hankel: Ruanda. Leben und Neuaufbau nach dem Völkermord: Wie Geschichte gemacht und zur offiziellen Wahrheit wird, Springe 2016; S. Thomson: Rwanda, in: Sebastian Elischer, Rolf Hofmeier, Andreas Mehler, Henning Melber (Hg.): Africa Yearbook. Politics, Economy and Society South of the Sahara in 2014, Bd. 11, Leiden, Boston 2015, 323–334.

³⁸ Gerd Hankel: Ruanda (siehe Anm. 37), 450, 458.

³⁹ *ga'iyatfa*: Der Kinyarwanda-Begriff bedeutet «Grasfläche» und bezieht sich auf den Platz im Dorf, an dem die traditionelle Gacaca-Gerichtbarkeit stattfand. Zu den Gacaca vgl. Sebastian Friese: Politik der gesellschaftlichen Versöhnung. Eine theologisch-ethische Untersuchung am Beispiel der Gacaca-Gerichte in Ruanda, Stuttgart 2010, 59–72.

Versöhnung. Nicht Strafe, sondern Wiedergutmachung und Wiedereingliederung in die Gesellschaft waren handlungsleitend. Ihren zahlreichen Unzulänglichkeiten zum Trotz gilt: «Compared to its alternatives, gacaca should still be judged in a positive light. It is the only feasible and, therefore, the best solution to Rwanda's problems and the legacy of the genocide.»⁴⁰ Neben die nationale und juristische Ebene des ruandischen Versöhnungsprozesses treten zahlreiche zivilgesellschaftliche Akteure, darunter die christlichen Kirchen.

3.2. Die christlichen Kirchen im Versöhnungsprozess

Über 90 % der ruandischen Bevölkerung zählt sich dem christlichen Glauben zugehörig.⁴¹ Anders als in vielen westlichen Ländern heute nehmen die christlichen Kirchen in Ruanda eine bedeutende Rolle in der Zivilgesellschaft und in gesellschaftlichen Prozessen ein. Dies gilt auch für den nationalen Versöhnungsprozess. Nach dem Völkermord zeichnete sich eine grundlegende Veränderung der religiösen Landschaft ab. Die katholische Kirche, die bis dahin 65 % der Bevölkerung zu ihren Mitgliedern zählte, büsste ihre Vormachtstellung ein. Stattdessen verdoppelten sich die Mitgliederzahlen in den evangelischen Kirchen auf nun 38 %, wobei insbesondere Pfingstgemeinden steten Zulauf verzeichnen.⁴² Zur Rolle der Religion in den gesellschaftlichen Transformationsprozessen des postgenozidalen Ruandas kann grundsätzlich festgehalten werden: «Religion has been and continues to be part of Rwanda's system of meaning-making and meaning-interpretation, and hence has contributed to shaping new values, demands of propriety and interpretations of old norms that have emerged after the genocide.»⁴³

Bevor es nun um den spezifischen Beitrag christlicher Kirchen im Versöhnungsprozess geht, soll der diesem Beitrag zugrunde liegende Versöhnungsbegriff näher bestimmt werden. Einst primär religiös konnotiert, ist dieser Begriff mittlerweile u. a. auch in politischen Diskursen beheimatet.

⁴⁰ Arthur Molenaar: *Gacaca: Grassroots Justice After Genocide. The Key to Reconciliation in Rwanda?*, Leiden 2005, 165.

⁴¹ National Institute of Statistics of Rwanda. www.statistics.gov.rw/publication/rphc4-thematic-report-socio-cultural-characteristics-population (20.8.2018).

⁴² A. a. O.

⁴³ Anne Kubai: «Confession» and «Forgiveness» (siehe Anm. 35), 3.

Insbesondere *societies-in-transition* greifen auf den Versöhnungsbegriff zurück, um konstruktive Konflikttransformationsprozesse zu kennzeichnen und ihr Bemühen um einen Neuanfang nach dem Ende gewaltsamer Konflikte zum Ausdruck zu bringen. Die südafrikanische Wahrheits- und Versöhnungskommission ist hierfür das bekannteste Beispiel.

Versöhnung wird im Folgenden als ein relationaler Begriff gefasst, der sowohl einen Prozess als auch ein Resultat beschreibt. Versöhnung ist ein «wechselseitiger Prozess zwischen mindestens zwei Parteien, die in unmittelbarem oder mittelbarem Kontakt ihre Beziehung zueinander reflektieren und positiv, in gegenseitiger Anerkennung neu gestalten, wie auch [das] Ergebnis dieses Prozesses»⁴⁴. Dieser Prozess kann «ganz unterschiedliche Elemente wie Schuldeingeständnis, Sühne, Vergebungsbitte und Gewährung enthalten [...] bis hin zu einem neugeordneten Beziehungsverhältnis»⁴⁵.

Der Genozid hat auch die christlichen Kirchen in Ruanda erschüttert. Die Rolle der Kirchen im Genozid ist bis dato nicht restlos geklärt und die Frage nach einer «complicity of the churches»⁴⁶ bis heute nicht eindeutig beantwortet. Die Menschenrechtsorganisation «African Rights» hält fest: «More Rwandese citizens died in churches and parishes than anywhere else.»⁴⁷ Damit war – insbesondere für die als besonders belastet geltende katholische Kirche – ein erheblicher Verlust an Kreditibilität und Vertrauen verbunden. Zugleich ist jedoch auch auf eine Vielzahl an kirchlichen Akteuren aus unterschiedlichen Konfessionen zu verweisen, die sich teilweise unter Einsatz ihres Lebens für Frieden und Versöhnung einsetzten.⁴⁸

Im Folgenden soll es vor allem um die Presbyterianische Kirche Ruandas (EPR) gehen. Aufgrund ihres Engagements für Versöhnung und ihrer

⁴⁴ Stephanie van de Loo: Versöhnungsarbeit. Kriterien – theologischer Rahmen – Praxisperspektiven, Stuttgart 2009, 16.

⁴⁵ Fernando Enns: Transformative Gerechtigkeit als Möglichkeitsraum zur Versöhnung, in: KZG 26, 2013, 23–35, hier 24.

⁴⁶ Carol Rittner, John K. Roth, Wendy Whitworth (Hg.): Genocide in Rwanda. Complicity of the Churches?, Minnesota 2004.

⁴⁷ African Rights (Hg.): Rwanda: Death, Despair, and Defiance. Revised 1995 Edition, London 1995, 865.

⁴⁸ Zu nennen ist beispielsweise Thaddée Nsengyumva, anglikanischer Bischof von Kabgayi und Präsident der Anglikanischen Konferenz Ruandas, der sich mit verschiedenen Initiativen für den Frieden einsetzte und am 5. Juni 1994 ermordet wurde.

überschaubaren Größe mit ca. 300 000 Mitgliedern eignet sie sich besonders gut als Fallbeispiel. Wie lässt sich nun – auch vor dem Hintergrund der bereits diskutierten Potenziale und Probleme religiöser Akteure – die Rolle der EPR im nationalen Versöhnungsprozess beschreiben? Wieder soll es zunächst um die Potenziale und damit um die Stärken der EPR gehen, bevor einige problematische Aspekte benannt werden.

Vertrauen und Authentizität. Auch die EPR war vom Völkermord schwer getroffen. Die Hälfte ihrer Pfarrerschaft und zahllose Mitglieder waren ermordet worden. Neben die alltäglich-praktischen und emotionalen Probleme trat für die Überlebenden in der EPR die Frage nach dem Umgang mit der eigenen Vergangenheit, mit Versagen und mit Schuld. Die EPR entschied sich für ein offensives Vorgehen. Als erste – und bis 2016 einzige⁴⁹ – Kirche initiierte sie kurz nach Ende des Genozids ein Schuldbekennnis, das sogenannte «Detmolder Bekenntnis» von 1996.⁵⁰ Das Bekenntnis beginnt mit der Feststellung, dass Versöhnung damit anfängt, das Leiden des anderen anzuerkennen und dafür um Vergebung zu bitten. «Das rwandische Volk wird sich nicht versöhnen können, wenn nicht jede Volksgruppe bereit ist, vor dem Leiden der anderen niederzuknien, ihr jeweils eigenes Verbrechen vor der anderen zu bekennen und ihre Opfer um Vergebung zu bitten.»⁵¹ Anschließend kommen Repräsentanten der Hutu, Tutsi und des Westens zu Wort, die ihre Schuld durch Taten und durch Unterlassen bekennen und dafür einander um Vergebung bitten. Bemerkenswert ist zum einen, dass für konkrete Taten (z. B. «Schwangeren wurden die Bäuche aufgeschlitzt»⁵²) um Vergebung gebeten wird. Allgemein gehaltene Floskeln werden vermieden. Des Weiteren fällt

⁴⁹ Im Jahr 2016 folgte die katholische Kirche mit einem lang erwarteten Schuldbekennnis.

⁵⁰ Das «Detmolder Bekenntnis» ging aus einem Dialog- und Versöhnungsprozess zwischen Exil-Ruandern beider Ethnien und verschiedener Konfessionen, Teilnehmenden aus Ruanda und Europäern, die in Ruanda gearbeitet haben, hervor. Es wurde bei einem Treffen der Beteiligten im Dezember 1996 in Detmold formuliert. Detmolder Bekenntnis, 1996: <https://kirchenkreis-saarost-butare.chapso.de/detmolder-bekennnis-s199982.html> (20.8.2018). Vgl. Katharina Peetz: Das Schuldbekennnis von Detmold und sein Stellenwert im ruandischen Versöhnungsprozess, in: Julia Enxing (Hg.): Schuld als Herausforderung für Theologie und Kirche, Ostfildern 2015, 249–261.

⁵¹ A. a. O., Artikel I.

⁵² A. a. O., Artikel II.1.

auf, dass – im Gegensatz zum offiziellen Erinnerungsdiskurs, der vor allem Hutu die Rolle der Täter zuschreibt – auch Tutsi Schuld bekennen, etwa «für die blinde Unterdrückung und Rache»⁵³. Zwar auch innerhalb der EPR durchaus umstritten, legt das Detmolder Bekenntnis und der offensive, konstruktive Umgang mit der eigenen Schuld die Grundlage für einen authentischen, differenzierten Umgang mit der Vergangenheit, ohne dabei die eigene Rolle während des Völkermords kleinzureden oder zu beschönigen. Diese schonungslose Aufarbeitung und die «demütige» und «aufrichtige»⁵⁴ Bitte um Vergebung schafft Glaubwürdigkeit sowie Vertrauen in das weitere Engagement der EPR in der Versöhnungsarbeit.

Beziehungen. Neben der Vertrauenswürdigkeit ist die Beziehungskompetenz ein zentraler Aspekt, der bereits wiederholt in der Diskussion um die Beiträge religiöser Akteure in Konflikttransformationsprozessen zur Sprache kam. In welcher Form verwirklicht sich dieses Potenzial in der Arbeit der EPR? Ein Beispiel bietet die Versöhnungsarbeit in der kleinen Landgemeinde Remera im Nordwesten Ruandas. Der dortige Pfarrer der EPR, ein ausgebildeter Mediator, hat die Gruppe «Lights» gegründet. Die nach Matt 5,14 («Ihr seid das Licht der Welt») benannte Gruppe hat es sich zur Aufgabe gemacht, Beziehungen zu Tätern und zu Überlebenden in ihrem Dorf zu knüpfen. Gelingt dies, werden Täter und Überlebende in direkten Kontakt miteinander gebracht und regelmäßige Treffen, zunächst begleitet und gemeinsam mit den Lights, initiiert. Während des gesamten Prozesses wird der Fokus auf christliche Inhalte wie Vergebung, Heilung und Transformation gelegt. Dabei werden christlich-religiöse Ressourcen durch Methoden aus anderen Bereichen wie Konfliktmanagement, Mediation und Traumatherapie ergänzt. Ziel ist es, langfristige persönliche Beziehungen zwischen Tätern und Überlebenden zu initiieren und bei Bedarf auch dauerhaft zu unterstützen.

Holistisches Engagement. Die Fähigkeit, Beziehungen auch zwischen ehemals verfeindeten Personen und Gruppen zu knüpfen, wird durch das holistische Engagement der Kirche verstärkt. So verbindet die EPR ihre Versöhnungsarbeit oftmals mit unterschiedlichen Entwicklungsprojekten. Spirituelle und emotionale Unterstützung wird dabei gezielt mit materielle und praktischer Hilfe verknüpft. Diese wird in der Regel als Hilfe zur Selbsthilfe geleistet. So werden Tätern und Überlebenden beispielsweise

⁵³ A. a. O., Artikel II.2. Vgl. auch Artikel II.3.

⁵⁴ A. a. O., Artikel II.1; II.3.

Honigbienen oder eine Kuh zur Verfügung gestellt. Die Pflege der Tiere obliegt beiden gemeinsam. Auch der Erlös aus dem Verkauf des Honigs oder der Milch wird geteilt. Auf diese Weise kommt es zu willkommenen Synergieeffekten: Die Beziehung und der Versöhnungsprozess untereinander wird durch die gemeinsame Arbeit gestärkt und zugleich wird nachhaltige Entwicklungshilfe geleistet und die konkreten Lebensumstände beider und ihrer Familien werden wesentlich verbessert.⁵⁵

Was ist aber im Blick auf die EPR zu den thematisierten Problematiken religiöser Akteure, vor allem Proselytismus und Konfliktverstärkung, zu sagen?

Proselytismus. Die EPR verschweigt nicht, dass sie Evangelisation und die Hinzugewinnung neuer Mitglieder als zentrale Aufgaben sieht. Im Gegenteil, gefragt nach seinen Zielen betont Pascal Bataringaya, gegenwärtiger Präsident der EPR: «First, evangelization and church growth, second, reconciliation. But both go together.»⁵⁶ Indem er beides miteinander in Verbindung bringt, macht er zugleich deutlich, dass in einer gespaltenen Gesellschaft wie Ruanda das Gelingen jeglicher sozialen Prozesse von Versöhnung abhängig ist. Versöhnung wiederum speist sich wesentlich aus dem christlichen Selbstverständnis, das hier als Stärke und wichtige Ressource in Konflikttransformationsprozessen wahrgenommen wird.

So ist die Konversion explizites Ziel der EPR, das transparent und verständlich kommuniziert wird. Zugleich ist eine Unterstützung vonseiten der EPR – sei es in der Versöhnungsarbeit oder in der Entwicklungsarbeit – unabhängig von der religiösen Zugehörigkeit der Betroffenen. In der Innenperspektive als Stärke wahrgenommen, lassen sich auch in der Außenperspektive bisher keine negativen Auswirkungen des Proselytismus auf das Engagement der EPR in Konflikttransformationsprozessen erkennen.

Konfliktverstärkung. Eine Konfliktverstärkung, etwa zwischen Hutu und Tutsi, aufgrund der dezidiert religiösen Positionierung der EPR konnte im nationalen Versöhnungsprozess bisher nicht beobachtet werden.⁵⁷

⁵⁵ Lukas Augustins preisgekrönte Dokumentation «unversöhnt» begleitet Täter-Opfer-Paare u. a. bei der gemeinsamen Pflege ihrer Kuh und ihrer Suche nach Versöhnung.

⁵⁶ Interview der Autorin mit Pascal Bataringaya, Präsident der Presbyterianischen Kirche in Ruanda, Kigali, 21. Februar 2016.

⁵⁷ Zur konfliktverstärkenden Rolle der Kirchen vor und während des Genozids vgl. Christine Schliesser: From «A Theology of Genocide» To A «Theology

Weitere Studien, etwa zu einer möglichen Ablehnung der kirchlichen Angebote aufgrund ihrer religiösen Gehalte und einer damit verbundenen Intensivierung der Konflikte, wären hier vonnöten. Zugleich ist jedoch noch auf zwei andere problematische Aspekte hinzuweisen. Diese sind vor allem dem konkreten Kontext der EPR zuzuordnen und lassen sich somit nicht unmittelbar auf religiöse Akteure allgemein beziehen.

Gerechtigkeitsverständnis. Ohne Gerechtigkeit wird Versöhnung zur Leerformel. John Paul Lederach weist auf vier Dimensionen von Versöhnung hin, die es in Versöhnungsprozessen zu berücksichtigen gilt: Frieden, Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Wahrheit.⁵⁸ Im Kontext des kirchlichen Versöhnungsengagements in Ruanda scheint sich jedoch eine starke Fokussierung auf Frieden und Barmherzigkeit zu zeigen, die zulasten von Gerechtigkeit und Wahrheit geht. Dieser Eindruck wird von Josephine Sundqvists Studie zur pfingstkirchlichen Versöhnungsarbeit gestützt. «The Pentecostal movement has barely been emphasizing justice in their reconciliation strategy or their interpretation of the concept.»⁵⁹

Menschenrechte. Die problematische Menschenrechtssituation in Ruanda wurde bereits erwähnt. Beispielhaft soll dies an der Situation der Minderheit der Twa deutlich gemacht werden, die etwa 1 % der ruandischen Bevölkerung ausmachen. Traditionell Jäger und Sammler, werden die Twa seit Jahrzehnten gesellschaftlich und politisch marginalisiert. Im April 2016 warnte das «UN Committee on the Elimination of Racial Discrimination», dass die Twa vom Aussterben bedroht seien. In Ruandas offizieller Politik der nationalen Einheit, die keine unterschiedlichen Volksgruppen mehr kennt, lässt sich das Problem der Twa als solches jedoch überhaupt nicht erfassen. Die Leugnung ethnischer Pluralität führt hier zu einer massiven Einschränkung grundlegender Menschenrechte einer gesamten Bevölkerungsgruppe. Dies kann nicht ohne negative Konsequenzen für den nationalen Versöhnungsprozess bleiben. Es wäre

of Reconciliation»? On the Role of Christian Churches in the Nexus of Religion and Genocide in Rwanda, in: Religions 9/34, 2018 (Special Issue «Religion and Genocide»), 1–14; doi:10.3390/rel9020034.

⁵⁸ John Paul Lederach: «Justpeace», in: European Centre for Conflict Prevention. People Building Peace, Utrecht 1999, 27–36.

⁵⁹ Josephine Sundqvist: Reconciliation as a Societal Process. A Case Study on the Role of the Pentecostal Movement (ADEPR) as an Actor in the Reconciliation Process in Post-Genocide Rwanda, Swedish Missiological Themes 99/2, 2011, 157–195, hier 169.

wünschenswert, dass die christlichen Kirchen in ihrer Rolle als Anwältinnen der Schwachen auf diese Problematik – soweit möglich⁶⁰ – öffentlich hinwiesen und zur Abhilfe beitrügen.

4. Fazit

Ausgangspunkt dieses Beitrags war das seit einigen Jahren zu beobachtende steigende Interesse an der Rolle von Religion in sozialen Prozessen, hier vor allem im Blick auf Konflikttransformationsprozesse. Gefragt wurde daher nicht, *ob* Religion einen Beitrag darin zu leisten vermag, sondern *welcher Art* die Potenziale und Probleme sind, die sich mit diesem Beitrag verbinden. Dazu wurden zunächst spezifische Potenziale und Probleme religiöser Akteure in der Konfliktlösung allgemein erfasst, bevor diese Ergebnisse vor dem Hintergrund des Versöhnungsprozesses in Ruanda und dem Beitrag christlicher Kirchen reflektiert wurden. Besonderes Interesse galt dabei den Potenzialen und konstruktiven Ressourcen von Religion für eine nachhaltige, positive Konflikttransformation. Neben formale Kennzeichen wie Beziehungskompetenzen religiöser Akteure oder die mit ihnen in Verbindung gebrachte Neutralität traten inhaltliche Merkmale wie die christlichen Konzepte von Vergebung, Heilung und Neuanfang sowie eine holistische Ausrichtung, die spirituelle und emotionale mit physischer und praktischer Unterstützung, etwa in der Kombination von Versöhnungs- mit Entwicklungsprojekten, verbindet.

Aus dem Diskutierten ergeben sich drei grundlegende Einsichten für Theorien der Konflikttransformation und für deren praktische Umsetzung. Zunächst ist nochmals grundsätzlich der Beitrag religiöser Akteure in gesellschaftlichen Konflikttransformationsprozessen anzuerkennen und zu würdigen. Eine zweite Einsicht zielt auf die Notwendigkeit, diesen spezifischen Beitrag auch wissenschaftlich kritisch zu reflektieren und sowohl die Potenziale als auch die Probleme herauszuarbeiten. Erste Schritte dazu

⁶⁰ Freilich ist hier zu beachten, dass dieser Beitrag aus der (sicheren) Außenperspektive verfasst ist. Die Pulitzer-Preisträgerin Tina Rosenberg erinnert daran, dass «[we who] write and judge, we are clear-eyed about the system's evil. [...] We know how we would have behaved. It is [our] extreme good fortune that we will never face this test.» Tina Rosenberg: *The Haunted Land: Facing Europe's Ghost after Communism*, New York 1995, 66.

wurden in diesem Beitrag unternommen, doch ist der Bedarf an wissenschaftlichen Bearbeitungen dieses Themas noch längst nicht gedeckt.⁶¹ Und schließlich ist noch darauf zu verweisen, dass das Gelingen tiefgreifender gesellschaftlicher Wandlungsprozesse wie Konflikttransformationsprozesse auf die Kooperation aller relevanten Akteure angewiesen ist. Denn erst für das Zusammenspiel aller, religiöser wie nichtreligiöser Akteure gilt: «[...] the overall potential for change is phenomenal»⁶².

⁶¹ So konstatieren auch Dan Heist und Ram A. Cnaan «the need for further research in this field» (Dan Heist, Ram A. Cnaan: Faith-based international development work [siehe Anm. 15], 9).

⁶² Dena Freeman: The Pentecostal Ethic (siehe Anm. 1), 26.

Herausgeber und Autor/-innen

Wir nennen im Folgenden lediglich die derzeitige Position der Herausgeber und der Autor/-innen (Stand: Juli 2019). Für weitere Angaben – etwa zu den Forschungsschwerpunkten oder zu Publikationen – verweisen wir auf deren Internetseiten.

Dirk Ansorge, Dr. theol.

Prof. für Dogmatik und Geschichte an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen, Frankfurt a. M.
<http://dirk-ansorge.de/>

Reinhold Bernhardt, Dr. theol.

Prof. für Systematische Theologie / Dogmatik an der Universität Basel.
Zurzeit Dekan der Theologischen Fakultät Basel.
<https://theologie.unibas.ch/de/personen/reinhold-bernhardt/>

Michael Haspel, Dr. theol.

Apl. Prof. für Systematische Theologie an der Theologischen Fakultät der Friedrich-Schiller-Universität Jena und Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Martin-Luther-Institut der Universität Erfurt.
<https://www.uni-erfurt.de/mli/team/prof-dr-michael-haspel-vita/>

Marco Hofheinz, Dr. theol.

Prof. für Systematische Theologie (Schwerpunkt Ethik) am Institut für Theologie und Religionswissenschaft der Universität Hannover.
<https://www.ithrw.uni-hannover.de/8200.html>

Kerim Kudo, Dr. phil.

Referent in der Hauptabteilung Begabtenförderung und Kultur bei der Konrad-Adenauer-Stiftung, Berlin.
<https://www.kas.de/web/begabtenfoerderung-und-kultur/auslaendische-studierende>

Christine Schliesser, Dr. theol.

Privatdozentin für Systematische Theologie an der Universität Zürich.
<https://www.ethik.uzh.ch/de/ise/privatdozenten/schliesser.html>

Hansjörg Schmid, Dr. theol.

Prof. für Interreligiöse Ethik und christlich-muslimische Beziehungen sowie Direktor des Schweizerischen Zentrums für Islam und Gesellschaft an der Universität Freiburg i. Ue., Schweiz.

<https://www3.unifr.ch/szig/de/zentrum/team/hansjoerg-schmid-de.html>

Konrad Schmid, Dr. theol.

Prof. für Alttestamentliche Wissenschaft und Frühjüdische Religionsgeschichte an der Universität Zürich.

<https://www.theologie.uzh.ch/de/faecher/alt-testament/Lehrst%C3%BChle-und-Personen/konrad-schmid.html>

Nimet Seker, Dr. phil.

Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Studien der Kultur und Religion des Islam an der Universität Frankfurt.

https://www.uni-frankfurt.de/49118291/Dr__Nimet_Seker

Mathias Tanner, Lic. sc. theol.,

Assistent am Institut für Empirische Religionsforschung der Universität Bern, Migrationsbeauftragter bei den Reformierten Kirchen Bern-Jura-Solothurn.

https://www.ier.unibe.ch/ueber_uns/personen/tanner_mathias/index_ger.html

Mohamed Turki, Dr. phil.

Prof. em. der Universität Tunis. Lehrte Philosophie an verschiedenen Universitäten in Deutschland (Bremen, Kassel, Frankfurt a. M.), Mauretanien und Tunesien.

<https://interculturalite.wordpress.com/>

Markus Weingardt, Dr. rer. soc.

Bereichsleiter Frieden der Stiftung Weltethos (Tübingen). Friedens- und Konfliktforscher mit dem Schwerpunkt Religion und Konflikt / Frieden.

<https://www.weltethos.org/organisation/>

Personenregister

- Abdel Haleem, Muhammad 107–109, 111–113, 133
'Abduh, Muḥammad 176
Abdul Rauf, Feisal 180
Abu-Nimer, Mohammed 8, 40, 53–55, 181, 254
Ahmad, Irfan 182
al-Afġānī, Ġamāl ad-Dīn 176
Al-Baġhdadi, Abu Bakr 170, 184
Al-Fārābī, Abū Naṣr 9, 141, 144–148, 150, 157
'Alī b. Abī Ṭalīb 105
al-Kawākibī, 'Abd ar-Raḥmān 176
Appleby, R. Scott 51, 252
Aristoteles 147, 149
Ashafa, Muhammad 24
Augustinus von Hippo 10, 192–193
Ayatollah Khomeini 169

Balić, Smail 226
Barth, Karl 83, 92
Bataringaya, Pascal 265
Bāzargān, Mahdī 113, 121–123, 133
Bejan, Jospip 223
Botes, Johannes 42
Bousset, Wilhelm 99
Bouta, Tsjear 254
Branković, Vuk 213
Brkljačić, Maja 223
Brodsky, Joseph 74

Buber, Martin 74–75
Buchman, Frank 25
Bulović, Irinej 217

Calvin, Jean 194
Cavallar, Georg 140
Cavanaugh, William 257
Cerić, Mustafa 225
Cherāġh Ali, Moulvī 175
Clarke, Matthew 255

Dall'Oglio, Paolo 67, 73, 82
de Souza, Isidore 24
Djait, Hichem 142

Ebach, Jürgen 61
Esack, Farid 53–54

Ferrari, Cleophea 145
Feuerbach, Ludwig 92
Foucault, Michel 76–77
Freeman, Dena 254
Freud, Sigmund 92
Friedli, Richard 258

Galtung, Johan 41–42, 47–48, 51, 161
Gandhi 26, 41, 175
Gbowee, Leymah 26
Ghaffar Khan, Abdul 26, 175
Ghosananda, Maha 25
Glasl, Friedrich 45
Gleave, Robert 181
Goncalves, Jaime Pedro 24

- Gramm, Gerhard 74
 Grass, Günter 83
 Guterres, António 250
 Gutiérrez, Gustavo 53
- Habermas, Jürgen 158
 Hasenclever, Andreas 15–17,
 31
 Hashmi, Sohail H. 169, 181
 Hegel, Georg Wilhelm
 Friedrich 151
 Hendrich, Geert 147
 Herr, Theodor 52, 54
 Herrmann, Wilhelm 195
 Holl, Karl 64
 Honneth, Axel 39–40
 Huber, Wolfgang 8, 53–54
 Huntington, Samuel 152–
 153, 158, 210
- Ibn ‘Arabī 149
 Ibn Ḥaldūn 172
 Ibn Hišām, Abd ‘al-Malik
 113
 Ibn Ishāq, Muḥammad 113
 Ibn Miskawayh 147
 Ibn Rušd 147
 Ibn Taymīya 168
 Iqbāl, Muḥammad 176
- Jalal al-Azm, Sadik 151–155,
 158
 Jevtić, Atanasije 217
 Johannes Paul II. 25, 224–
 225
- Kadayifci-Orellana, Ayse 254
 Kagame, Paul 259
- Kant, Immanuel 195
 Kermani, Navid 9, 63, 65–84
 Khan, Maulana Wahiduddin
 175
 Khan, Sayyid Ahmad 175
 Kıbrisi, Nazım 175
 Kimball, Charles 256–257
 Kraml, Hans 147, 150
 Kuharić, Franjo 225
- Lederach, John Paul 41, 51,
 57, 266
 Little, Adrian 59
 Lochman, Jan Milič 83
 Luther King, Martin 87
 Luther, Martin 194
- MacIntyre, Alasdair 76
 Maddison, Sarah 58
 Marmura, Michael 145–146
 Mazowiecki, Tadeusz 219–
 220
 Mesbahi, Mohamed 151
 Miall, Hugh 42, 46
 Mitchell, Christopher 43
 Mourad, Jacques 65–67, 75,
 82
- Nassar, Nassif 151
 Nursi, Said 174
- Omar, Raschied 181
- Pemuda Ansor, Gerakan 179
 Petar II. Petrović Njegoš 213
 Phan, Peter C. 55, 57
 Platon 147, 151
 Puljić, Vinko 225

- Qutb, Sayyid 176
 Radović, Amfilohije 217
 Ramsbotham, Oliver 45–46,
 48, 58
 Richmond, Oliver 48–49, 58
 Rittberger, Volker 15, 16
 Rodinson, Maxime 153
 Roy, Olivier 140
 Rupesinghe, Kumar 41

 Said, Edward 153
 Saʿīd, Ġawdat 176–177
 Sardar Ali, Shaheen 173
 Schmitt, Carl 92
 Schockenhoff, Eberhard 163
 Schreiter, Robert 54
 Sells, Michael A. 213
 Shadi, Heydar 160
 Simmel, Georg 39–40, 44
 Sundqvist, Josephine 266

 Tahir-ul-Qadri, Muhammad
 177
 Taylor, Charles 26
 Thomas von Aquin 87, 193
 Triki, Fathi 144, 151, 155–
 156, 158
 Ṭūsī, Naṣīr ad-Dīn 9, 141,
 147–151, 157

 Väyrynen, Raimo 41
 Velikonja, Mitja 221

 Waardenburg, Jacques 251
 Wahiduddin Khan, Maulana
 175
 Ware, Anthony 255
 Ware, Vicki-Ann 255
 Weber, Max 64, 66, 79, 151
 Weingardt, Markus 52
 Welsch, Wolfgang 74
 Woodhouse, Tom 45–46
 Wuye, James 24

Beiträge zu einer Theologie der Religionen

Herausgegeben von Reinhold Bernhardt

In der Reihe «Beiträge zu einer Theologie der Religionen» (BThR) bereits erschienen:

- I. Reinhold Bernhardt / Perry Schmidt-Leukel (Hg.): Kriterien interreligiöser Urteilsbildung, 2005.
- II. Reinhold Bernhardt: Ende des Dialogs? Die Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion, 2006.
- III. Reinhold Bernhardt / Thomas Kuhn (Hg.): Religionsfreiheit. Schweizerische Perspektiven, 2007.
- IV. Uwe Gerber: Wie überlebt das Christentum? Religiöse Erfahrungen und Deutungen im 21. Jahrhundert, 2008.
- V. Reinhold Bernhardt / Perry Schmidt-Leukel (Hg.): Multiple religiöse Identität. Aus verschiedenen religiösen Traditionen schöpfen, 2008.
- VI. Bernhard Nitsche: Gott – Welt – Mensch. Raimon Panikkar's Denken – Paradigma für eine Theologie in interreligiöser Perspektive? 2008.
- VII. Reinhold Bernhardt / Klaus von Stosch (Hg.): Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie, 2009.
- VIII. Mathias Tanner / Felix Müller / Frank Mathwig / Wolfgang Lienemann (Hg.): Streit um das Minarett. Zusammenleben in der religiös pluralistischen Gesellschaft, 2009.
- IX. Sung Ryul Kim: Gott in und über den Religionen. Auseinandersetzung mit der «pluralistischen Religionstheologie» und das Problem des Synkretismus, 2010.
- X. Walter Dietrich / Wolfgang Lienemann (Hg.): Religionen, Wahrheitsansprüche, Konflikte. Theologische Perspektiven, 2010.
- XI. Reinhold Bernhardt / Perry Schmidt-Leukel (Hg.): Interreligiöse Theologie. Chancen und Probleme, 2013.

- XII. Reinhold Bernhardt / Ernst Furlinger (Hg.): Öffentliches Ärgernis? Moscheebaukonflikte in Deutschland Österreich und der Schweiz, 2015.
- XIII. Verena Grüter: Klang – Raum – Religion. Ästhetische Dimensionen interreligiöser Begegnung am Beispiel des Festivals Musica Sacra International, 2017.
- XIV. Reinhold Bernhardt / Verena Grüter (Hg): Musik in interreligiösen Begegnungen, 2019
- XV. Sigrid Rettenbacher: Außerhalb der Ekklesiologie keine Religions-
theologie. Eine postkoloniale Theologie der Religionen, 2019.
- XVI. Reinhold Bernhardt: Inter-Religio. Das Christentum in Beziehung
zu anderen Religionen, 2019.
- XVII. Ernst Furlinger / Senad Kusur (Hg.): Islam und religiöser Plura-
lismus. Grundlagen einer dialogischen muslimischen Religions-
theologie, 2019.