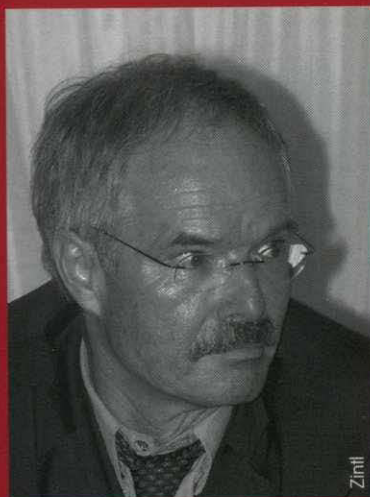


Erna Hennicot-Schoepges  
Gottfried Küenzlen  
Margret Wintermantel  
Reinhard Zintl



# Rückkehr der Gewalt

BAMBERGER  
HEGELWOCHE

2003

UNIVERSITÄTS-VERLAG BAMBERG

Gottfried Küenzlen  
Reinhard Zintl

## RÜCKKEHR DER GEWALT

Mit Kurzreferaten von Erna Hennicot-Schoepges  
und Margret Wintermantel,  
Einführungen von Christian Schröer  
und Roland Simon-Schaefer  
sowie der Podiumsdiskussion  
unter der Leitung von Reinhard Knodt



UNIVERSITÄTS-VERLAG BAMBERG

© 2004 Universitäts-Verlag Bamberg  
Alle Rechte vorbehalten

Umschlag-Porträts: Ronald Rinklef  
Redaktion: Rita Plüsch, Roland Simon-Schaefer  
Produktion: Eva Harker, Maren Ullrich  
Gestaltung: Erich Weiß  
Druck: Meyer-Druck, Scheinfeld

Printed in Germany  
ISBN 3-933463-17-3

## INHALTSVERZEICHNIS

*Roland Simon-Schaefer*

RÜCKKEHR DER GEWALT	7
Einführung zur XIV. Bamberger Hegelwoche	

*Reinhard Zintl*

TERRORISMUS – DER KRIEG DER SCHWÄCHEREN?	17
Diskussion zum Vortrag von Reinhard Zintl	35

*Christian Schröer*

GEWALT IM NAMEN DER FREIHEIT	45
Einführung zu den Vorträgen des zweiten Abends	

*Gottfried Küenzlen*

GEWALT IM NAMEN GOTTES?	56
Diskussion zum Vortrag von Gottfried Küenzlen	73

*Erna Hennicot-Schoepges*

ERZIEHUNG ZUM FRIEDEN	80
-----------------------	----

*Margret Wintermantel*

ZUR SOZIALPSYCHOLOGIE DER AGGRESSION	84
Podiumsdiskussion	91

RÜCKKEHR DER GEWALT

Einführung zur XIV. Bamberger Hegelwoche

»Rückkehr der Gewalt« – dieser Titel könnte den Eindruck vermitteln, wir glaubten, die Gewalt, die verschwunden war, kehrte zurück. Wir sind alle Europäer, und deshalb glauben wir so etwas nicht. Vielleicht hat man so etwas in den Vereinigten Staaten von Amerika einmal geglaubt.

Anfang der neunziger Jahre hat der amerikanische Philosoph Fukuyama den ewigen Frieden ausgerufen, während sein Kollege Huntington schon an dem neuen Kriegsszenario *clash of civilizations* arbeitete. Die Haltbarkeit amerikanischer Theorien beträgt offensichtlich zwei Jahre. Ich will Ihnen jedoch Theorien vorführen, die erheblich länger gelten. Mein Thema lautet: »Der Krieg ist der Vater aller Dinge«, das ist ein Spruch von Heraklit, »polemos pater panton«. Ich beginne mit einem Zitat aus einer Enzyklopädie eines britischen Militärhistorikers. Vielleicht ist Ihnen bewusst: Die Engländer haben die letzten Kriege alle gewonnen. Deshalb können sie auch die vernünftigsten Bücher über den Krieg schreiben. Ich zitiere: »In den vergangenen fünf Jahrtausenden dokumentierter Geschichte gab es nur 290 Jahre, die frei von den Schrecken des organisierten bewaffneten Kampfes zwischen verschiedenen Staaten waren. Nicht gerechnet die Aktivitäten von Untergrundorganisationen in den Ländern selbst. Zwischen 1740 und 1999, also in nur etwa 260 Jahren, starben 87 Millionen Menschen unmittelbar an den Folgen des Krieges. Die alte wie die neuere Geschichte lassen befürchten, dass es auch noch bis weit in die absehbare Zukunft hinein Kriege geben wird.«

Dies nimmt eigentlich bereits das Fazit meines Vortrags vorweg. Aber ich will dies mit einigen Fakten ein wenig untermauern. Wie der Titel Ihnen verheißt, werde ich im Folgenden einen Abriss der Theorien zum Krieg von der Antike bis in die Gegenwart geben und zwar in unserer abendländischen Kultur.

Heraklit, der den Spruch »polemos pater panton« zu verantworten hatte, ging, wie die griechische Religion insgesamt, von einer antagonistischen Wirklichkeit aus, in der sich der Streit der Götter in den Kriegen der Menschen widerspiegelt, wie der trojanische Krieg so eindrücklich belegt. Auch die Kosmologie des Empedokles beschreibt ein Weltmodell, in dem das Trennende ebenso stark ist wie die Liebe als das Vereinende. Daraus resultiert eine Theorie des pulsierenden Weltalls, die hochmodern ist. Besser sogar als unsere gegenwärtige Kosmologie, die den Kosmos nach dem Modell einer explodierenden Granate konstruiert. Unsere aktuelle *struggle-for-life*-Theorie, nach der wir gegenwärtig die Evolution und zunehmend auch unsere Gesellschaft interpretieren, ist die moderne Ausprägung des Diktums von Heraklit. Aber dies ist nicht mein Thema, sondern der Krieg der Menschen untereinander. Krieg im modernen Sinne gibt es, seit die Menschen sesshaft geworden sind und Staaten bilden, also seit mindestens 5000 Jahren. Natürlich existierten bereits zuvor Mord, Totschlag und Stammesfehden. Aber diese sind allenfalls Vorformen des Krieges. Liegt Krieg in der Natur des Menschen, haben wir einen unstillbaren Aggressionstrieb in uns, wie Konrad Lorenz behauptet hat? Eindeutig nicht. Lorenz war ein Dilettant, der, gestützt auf den Nimbus des Nobelpreisträgers, eine falsche Theorie aufstellte, ohne sich um den Forschungsstand der Psychologie zu kümmern. Was schon damals über die Natur des Menschen wirklich bekannt war, ist Folgendes: Der Mensch ist in der Lage, den Mitmenschen zu töten, beispielsweise im Affekt. Aber er tötet auch aus Gründen wie Neid, Habgier, religiösem Wahrheitsstreben, Gerechtigkeitsempfinden etc. – und er kann es auch lassen. Aggression ist abhängig von Sozialisation und von Szenarien, die Aggression evozieren. Frustration erzeugt Aggression, lautet eine wichtige psychologische Erkenntnis.

Nun aber zu unserem historischen Abriss. Bei Aristoteles wird Krieg als Erwerbstätigkeit definiert. Krieg bedeutet feindliche Übernahme eines Konkurrenten, wie man modern formulieren kann. Dabei ist zu bedenken, dass freundliche Übernahmen denselben Effekt haben. Der Schwächere wird eliminiert,

und der Sieger hat seine Kriegskasse gefüllt und seine ökonomische Schlagkraft erhöht. Unsere moderne Wirtschaft definiert Ökonomie als Krieg aller gegen alle. Und wir finden es ganz in Ordnung. Die gesamte Kriegsmetaphorik findet Anwendung in der ökonomischen Begriffsbildung. Krieg ist Erwerbstätigkeit, Erwerbstätigkeit ist Krieg.

Zurück in die Antike. Natürlich empfinden die Menschen den Krieg als Übel. Sie ächten ihn als Angriffskrieg. Nur der Verteidigungskrieg kann als gerechter Krieg anerkannt werden. Daher führen die Griechen den Krieg gegen die Perser als Verteidigungskrieg bzw. als Freiheitskampf einer *ingroup* von Gleichen gegen die Anderen, die Barbaren. Platon hat in seinem politischen Entwurf des besten Staates nach dem Zusammenbruch der imperialistischen Hegemonialmacht Athen die Habgier als die Ursache von Kriegen ausgemacht und einen selbstgenügsamen Staat postuliert, der eine Mitte zwischen Armut und Reichtum hält. Es ist ein Staat, der nicht expandieren will, der aber wohlgerüstet ist, um jeden Angriff abzuwehren. Sein Vorbild war die defensive Landmacht Sparta und nicht die imperialistische Seemacht Athen, obwohl letztere eine Demokratie war. Die griechischen Stadtstaaten sind bekanntlich in der hellenistischen Staatenwelt aufgegangen, die aus dem kurzlebigen Alexanderreich entstanden ist. Das waren große Flächenstaaten, zu denen die politische Theorie von Platon und Aristoteles nichts zu sagen hatte, da ihre Schranke die Polis war. Diese Staatenwelt ist schließlich von Rom erobert worden.

Der römische Staat präsentierte sich als endgültiger Staat. Das römische Experiment verdient unsere Beachtung, gelang es doch den Römern, die wichtigsten Theorien von Platon und Aristoteles für sich fruchtbar zu machen. Die *res publica romana* war ein Tugendstaat auf der Basis des militärisch-politischen Tüchtigkeitsideals der *virtus romana* im Sinne von Platons *Politeia*. Zugleich war er jedoch ein Gesetzesstaat nach Platons zweitem Modell, dem *Nomoi*. Schließlich gelang es den Römern, durch eine kluge Gewaltenteilung dasjenige zu vermeiden, was Aristoteles als die innenpolitische Instabilität des griechischen Volkes erkannt hatte, nämlich den permanenten Wechsel zwischen

den drei Herrschaftsformen Monarchie, Oligarchie und Demokratie auf Grund des Legitimitätsverlustes, dem jede unkontrollierte Herrschaft irgendwann erliegt.

Die interessante Frage hinsichtlich des *imperium romanum* ist nicht, warum es untergegangen ist, sondern warum es sich so lange hat halten können. Dieser römische Staat war nämlich der erfolgreichste Vielvölkerstaat, der in unserem Kulturkreis bislang existiert hat. Wir machen im Moment ein neues Experiment auf ganz anderer Grundlage, für das keine Vorbilder existieren – und deshalb ist es eigentlich ganz richtig, dass wir so langsam vorgehen. Die Römer hatten gut tausend Jahre Zeit, um ihr *corpus iuris* zu entwickeln. Wir sind erst seit 50 Jahren dabei, also sollten wir nicht zu viel fordern und nicht zu ungeduldig werden.

Die Römer waren peinlich darum bemüht, alle ihre Eroberungskriege als Verteidigungskriege begründen zu können und zwar mit Hilfe förmlicher Kriegserklärungen etwa als Beistandspflicht für angegriffene Bundesgenossen. »Pacta sunt servanda« war ein ehernes Gesetz, sozusagen das eherner Gesetz moralischer Kriegsführung. In der Neuzeit waren es ausgerechnet deutsche Realpolitiker, die dagegen verstießen. Etwa Friedrich der Große, der in einem seiner politischen Testamente formulierte, Verträge dürfe man nur aus wichtigen Gründen brechen. Oder ein anderer, der formulierte, der Sieger werde nicht gefragt, ob er Recht hatte. Ich erwähne das an dieser Stelle, damit Sie sich noch einmal an die diplomatisch laienhafte Vorbereitung des Bush-Krieges erinnern können. Bei der nachträglichen Suche nach Gründen wird man schließlich bei putativer Notwehrländen, das ist ein Begriff, der durchaus eingeführt ist.

Die Römer waren erfolgreich, weil sie den unterworfenen Völkern ihre kulturelle Eigenart und ihre Götter ließen, lediglich ihre Güter besteuerten und Rechtssicherheit brachten. Der griechische Geschichtsschreiber Polybios riet daher seinen Landsleuten ernsthaft, sich um Aufnahme in den römischen Staat zu bemühen, anstatt ihn zu bekämpfen. Ein Staat, der alle Gebiets-erweiterung durch Krieg zustande gebracht hatte, konnte sich schließlich als Friedensbringer feiern lassen und die *pax romana*



zum Schlagwort erheben. Auch hier drängen sich Vergleiche mit der Gegenwart auf. Gescheitert sind die Römer an sozialen und wirtschaftlichen Problemen, also an Arbeitslosigkeit und einem Bevölkerungsschwund in Italien, die allen Maßnahmen über einige hundert Jahre zum Trotz nicht behoben werden konnten. Die Römer haben etwa 400 Jahre lang ABM-Maßnahmen durchgeführt, im Vergleich dazu stehen wir erst am Anfang. Zum Schluss scheiterten die Römer an einer unkontrollierten Einwanderung von bewaffneten Wirtschaftsasylanten.

Unserem abendländischen Geschichtsverständnis zufolge, das wir anderen Völkern aufgezwungen haben, treten wir mit dem Untergang des weströmischen Reiches in eine neue Epoche ein, das Mittelalter, eine Epoche mit anderen kulturellen Selbstverständlichkeiten. An die Stelle der pluralistischen Gesellschaft tritt ein strenger, nach innen und außen intoleranter Monotheismus, der neue Kriegsformen entwickelt, den ideologischen Krieg. Ideologische Auseinandersetzungen sind keine Bereicherungskriege. Sie zielen auf das Verschwinden des Gegners ab, nicht auf seine Ausbeutung. Es ist übrigens erschreckend zu sehen, wie schnell die Christen aus der Märtyrer- in die Inquisitorenrolle hinübergewechselt sind. Bekanntlich beginnt die Benachteiligung und Verfolgung der Juden im Abendland in dem Augenblick, als das Christentum zur Staatsreligion avanciert, also bereits in der Spätantike.

Auf der anderen Seite entsteht ein Feudalsystem, das unfähig ist, innere Sicherheit zu gewährleisten. Die Folge ist, dass in diesen Königreichen unablässig Machtkämpfe zwischen den unterschiedlichsten Grundbesitzern herrschen, die alle den Marschallstab im Tornister haben, dass private Sicherheit oberste Priorität besitzt, d. h. dass alles und jedes bis hinunter zum Abtritt befestigt werden muss. Aber dieses Gerangel um die politische und ökonomische Macht ist es, was Mittelalterforschung in der Gegenwart so ungeheuer interessant macht.

Die Epoche der christlich-abendländischen Kultur endet im 16. Jahrhundert im religiösen Bürgerkrieg. Wie katastrophal ein ideologischer Krieg ist, wenn er zum Hasskrieg eskaliert, können wir heute noch in Nordirland studieren. Angesichts dieser

Gefährdungslage schreibt Hugo Grotius im 17. Jahrhundert sein Werk über das Völkerrecht im Krieg und Frieden. Seine Theorie ist keine Theorie des ewigen Friedens, sondern eine Theorie, die den Krieg reglementiert. Grotius hält es für unmöglich, den Krieg abzuschaffen. Er möchte ihn zähmen und beherrschbar machen, also muss er Regeln unterworfen werden. Das Modell ist einfach. Man kommt nach Regeln in den Krieg hinein, d. h. man erklärt ihn formell und begründet ihn. Man befolgt die Regeln im Krieg, z. B. die Unterscheidung von Kombattanten und Nichtkombattanten. Man hat Verantwortung für das Leben von Gefangenen, die in dem Moment, wo sie sich ergeben haben, nicht mehr Gegner sind, sondern der Fürsorge des Siegers unterworfen sind, d. h. man darf sie daran hindern, die Waffen wieder aufzunehmen. Und man beendet den Krieg durch Verhandlung und einen Friedensvertrag.

Damit wird der Krieg, so zynisch es klingen mag, führbar, weil man ihn beenden kann. Dies steht im Gegensatz zum Weltanschauungs- und Hasskrieg, der eskaliert und endlos weitergehen muss, weil die Gewaltspirale nicht unterbrochen werden kann. Damit kommen wir zu den Kalkülkriegen der absolutistischen neuzeitlichen Fürsten. Krieg ist wieder Erwerbstätigkeit, sozusagen ein friedliches Geschäft, obwohl in ihm natürlich immer Menschen umkommen. Gegen diese Art von Kriegen protestiert ein Mann, den ich Ihnen ganz besonders ans Herz legen möchte, gerade deshalb, weil die Deutschen ihn nicht zu kennen pflegen. Das ist Abbé de Saint Pierre. Abbé de Saint Pierre hat, und dies wurde schließlich sein Lebenswerk, ein *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe* anlässlich des Friedens von Utrecht verfasst, durch den 1708 der Spanische Erbfolgekrieg beendet wurde.

Abbé de Saint Pierre ist deshalb für uns interessant, weil er die Idee einer europäischen Union vorweggenommen hat. Das, was wir heute praktizieren, finden Sie in *nuce* bei Abbé de Saint Pierre: ein Fürstenbund auf Basis des Status quo der zufälligen Verteilung von Territorien. Man braucht einen Vertrag, der den Fürsten einerseits die Integrität ihres Territoriums garantiert und der sie andererseits daran hindert, mehr haben zu wollen. Die

Fürsten sind in dieser Theorie diejenigen, die am Krieg interessiert sind; die Völker sind dagegen friedliebend. Der Kaufmann ist ein friedlicher Mensch.

Nun kommen wir zur Moderne. Hier möchte ich Ihnen vier verschiedene Bewegungen vor Augen führen:

1. Die Französische Revolution. Wir haben mit der Französischen Revolution einen neuen Krieg, einen Volkskrieg. Nach der Meinung Napoleons war die französische Armee den Söldnerarmeen der anderen überlegen. Denn die Franzosen wissen, *wofür* sie kämpfen. Schauen Sie sich einmal die Marseillaise an: Wer sie singt, weiß, was er will. Deshalb ist die Kampfkraft eines französischen Soldaten so groß wie die Kampfkraft von vier anderen Soldaten. Dummerweise hatten die anderen mindestens fünf Soldaten. Also wird dieser Krieg irgendwann von den Franzosen verloren. Die Koalition siegt.

Es gibt einen interessanten deutschen Theoretiker namens Clausewitz, der ein Buch vom Kriege schreibt und den berühmten Satz prägt: »Der Krieg ist die Fortsetzung der Politik mit anderen Mitteln«. Das ist durchaus eine konventionelle Theorie. Im 18. Jahrhundert pflegte auf Kanonen immer zu stehen *ultima ratio regis*. Die Kanonenkugeln sind quasi Argumente, die den Gegner überzeugen, und denen er zustimmen muss.

Clausewitz hat aus den Erfahrungen mit dem französischen Volksheer folgende Konsequenz gezogen: Wenn es gelänge, die Völker für den Krieg zu interessieren, dann könnte der Krieg eine ganz andere Dimension gewinnen. Er könnte zum absoluten Krieg werden. Und so geschah es dann leider auch im 19. Jahrhundert.

Seit dem 19. Jahrhundert definieren sich die Staaten als Nationalstaaten – eine sehr teure Erfindung übrigens. Die Menschen haben die Welt immer schon in Nationen unterteilt, aber das war nicht unbedingt gleichbedeutend mit politischen Territorien. Fürstenstaaten sind Vielvölkerstaaten. Der letzte war das Habsburger Reich, und wir dachten im Zeitalter des Nationalismus, dessen Zerschlagung sei ein Fortschritt. Jetzt müssen wir einen solchen Vielvölkerstaat mühsam wieder aufbauen.

Wir gelangen im 19. Jahrhundert in die Phase des Nationalismus und Rassismus und entdecken auf einmal etwas, was die Psychologie schon immer wusste: Wir entdecken *ingroup* und *outgroup*.

Und damit komme ich zu Carl Schmitt, dem bedeutenden deutschen Staatsrechtler, der im 19. Jahrhundert geboren wurde und erst 1985 gestorben ist, ein Mann, der das Dritte Reich mit einer kleinen Schrift *Der Begriff des Politischen* mit vorbereitet hat. Dort sagt er, die wirklich existentielle politische Unterscheidung sei die von Freund und Feind. Und diese Unterscheidung kann durch nichts unterlaufen werden. Wer zu uns gehört, der gehört immer zu uns und wer nicht zu uns gehört, der kann auch nie zu uns gehören. Dies ist Existenzphilosophie, aber von der üblen Sorte. Denn diese Entscheidung ist nicht hintergebar. Dies bedeutet jedoch auch den Eintritt in den totalen Krieg – und wir haben ihn erlebt.

2. Der soziale Krieg. Sie wissen, dass das 19. Jahrhundert die Zeit ist, in der das sich industrialisierende Europa Massenreichtum, Massenproduktion, aber auch Massenarmut erzeugte. Der deutsche Philosoph Karl Marx formuliert die Theorie des Klassenkampfes als Reaktion auf die Unfähigkeit des Manchester-Liberalismus, das Massenelend zu beseitigen.

Es ist eine Theorie des gerechten Krieges, denn Marx behauptet, das Proletariat werde ausgebeutet, also angegriffen, und wehre sich lediglich. Deshalb wird von Marx der Klassenkampf nach dem Muster des gerechten Krieges organisiert, mit entsprechenden Wirkungen. Übrigens im Unterschied zur Theorie von Carl Schmitt geht Marx davon aus, dass man diejenigen, die auf der anderen Seite stehen, umerziehen kann, weil sie nur entfremdet sind.

Bei Carl Schmitt hingegen ist die Freund-Feind-Unterscheidung nicht aufhebbar. Der »Andere« kann nie »einer von uns« werden. Die physische Vernichtung der »Fremdrassigen« ist die logische Konsequenz dieser rigoristischen Ontologie. Eine grauenhafte Geschichte hat sich daraus ergeben, und wir können froh sein, dass wir sie überwunden haben.

3. Der Guerillakrieg. Das Vorbild ist der Krieg, den das spanische Volk gegen die Franzosen führte. Nachdem die offiziellen Armeen kapituliert hatten, kämpfte das Volk weiter. »Guerilla« heißt »kleiner Krieg«, und ein solcher Krieg ist nicht zu gewinnen, da in einem solchen Krieg Kombattanten und Nichtkombattanten nicht mehr zu unterscheiden sind. Das führt zum Partisanenkrieg, über den Mao Tse-Tung ein wichtiges Buch verfasst hat. Auch Carl Schmitt, den ich eben erwähnte, widmete den Partisanen eines seiner Werke. Die zwei großen von Europa ausgehenden Weltkriege des 20. Jahrhunderts lassen sich als Kombination von nationalistischem und Guerilla-Krieg begreifen. Daher mussten diese Auseinandersetzungen sich zum totalen Weltbürgerkrieg fortentwickeln.

4. Der Pazifismus. Der bedingungslose Pazifismus ist die Gegenbewegung zum totalen Krieg und ist deshalb ebenso extrem. Carl Schmitt hat den Spruch geprägt, die Pazifisten werde man erst dann ernst nehmen, wenn sie um des Friedens willen einen Krieg führten. Interessant ist hier der Fall der Familie Nobel, die im 19. Jahrhundert an allen Kriegen tüchtig verdient hat. Dies wiederum hat Alfred Nobel dazu bewogen, den Friedensnobelpreis zu stiften. Sein durch den Dynamithandel erworbener Reichtum ermöglichte es ihm also, sich für den Frieden zu engagieren. Alfred Nobel träumte von einer Waffe, die so erfolgreich ist, dass sie den Krieg unmöglich macht. Diese Waffe besitzen wir: Es ist die Atom- bzw. die Wasserstoffbombe. Anstelle eines heißen Krieges haben wir daher einen Kalten Krieg erlebt. Zwar hat er uns zunächst Angst eingeflößt. Doch wenn wir ehrlich sind, müssen wir zugeben, dass wir in den letzten Jahren glücklich in der Ära des sich immer weiter abschwächenden Kalten Krieges lebten. Schließlich hat er für Vollbeschäftigung und eine große Stabilität gesorgt. Mit dem Ende des Kalten Krieges haben wir, wie Habermas sich ausdrückte, eine neue Phase der Unsicherheit erreicht. Denn in Europa erleben wir seit den neunziger Jahren neue nationalistische Kriege, die Staaten plötzlich auseinanderbrechen lassen und in Mord und Terror zwischen Menschen gipfeln, die vorher friedlich zusammenlebten.

Der 11. September steht für die Herausforderung des Terrorismus, eine neue Form des Partisanen- und Guerillakrieges, der Krieg der Schwachen gegen die Stärkeren. Der terroristische Krieg ist von seiner Definition her ein gerechter Krieg. Er ist ein Hasskrieg und ein heiliger Krieg, und deshalb ist der Terrorismus auch nicht so einfach zu beenden. Für den Terroristen ist der Gegner das schlechthin Böse und deshalb darf er alles gegen dieses böse System unternehmen. Die Unterscheidung von Kombattanten und Nichtkombattanten existiert hier nicht.

Was ist zu tun? Wir müssen uns hüten, den Gegner zu verteufeln, und uns bemühen, seine Motive wenigstens formal zu verstehen. Wir müssen seine Kritik an uns ernst nehmen. Wir müssen eine Welt schaffen, in der Terrorismus nicht nötig ist und nicht als Befreiung auftreten kann. Wir müssen mit dem Gegner ins Gespräch kommen. Schon mehrere Male haben Exterroristen den Friedensnobelpreis bekommen, weil sie den Terror beendeten. Das sollte uns zu denken geben.

## TERRORISMUS – DER KRIEG DER SCHWÄCHEREN?

### 1. Terror als asymmetrische Kriegführung

Terror ist das wahllose Töten von »Unschuldigen«, die nicht wissen, warum es gerade sie trifft, und die deshalb auch wenig oder nichts tun können, um sich zu schützen. Da jeder zum Opfer werden kann, bewirkt Terror eine Atmosphäre der Hilflosigkeit und Schutzlosigkeit.

Manchmal wird Terror ziellos ausgeübt, einfach um seiner selbst willen. In diesem Fall haben wir es mit etwas zu tun, das wie eine Art Krankheit oder Naturkatastrophe über die Menschen hereinbricht. Manchmal auch ist Terror einfach eine Form ordinärer Kriminalität, ein Mittel der Erpressung von Geldzahlungen etwa. Terror kann schließlich politisch sein – eine Form der Herrschaft oder ein Mittel der Herausforderung und Subversion von Herrschaft.

Die folgenden Überlegungen gelten allein dem politischen Terror, und zwar speziell dem Typus, der die Staatsgewalt herausfordert oder zu unterminieren sucht. Mit Terror als Herrschaftsform wollen wir uns also hier nicht weiter befassen. Nur eine kurze Grenzziehung ist vielleicht am Platze, da Gewaltherrschaft manchmal etwas ungenau als terroristische Herrschaft bezeichnet wird. Staatsterror gegenüber den eigenen Bürgern ist ein Sonderfall, nicht die Regel der Gewaltherrschaft. Gewaltherrschaft ist sicherlich immer grausam, aber doch meistens berechenbar: Wer unter tyrannischer Herrschaft lebt, weiß normalerweise, was er tun darf und was er besser nicht tun sollte. Staatsterror dagegen, so wie ihn Hannah Arendt<sup>1</sup> analysiert und wie ihn etwa Orwell literarisch bearbeitet hat, durchtränkt sämtliche Lebensbereiche so sehr mit Angst und Unsicherheit, dass die Menschen zu Wachs in den Händen des Staatsapparates werden. So etwas setzt starke ideologische Überzeugungen der Machthaber voraus, nicht einfach den Willen zur Macht.

Genauer betrachten will ich die zweite Sorte des Terrors, den subversiven Terror. Dieser Terror, der gerade nicht von denen ausgeübt wird, die die Zwangsmittel des Staates kontrollieren, ist keine Demonstration von vollständiger Kontrolle der Verhältnisse und unwiderstehlicher Durchsetzungsmacht, sondern zielt viel eher darauf, die Ohnmacht einer Staatsgewalt zu beweisen. Der Terror des 11. September 2001 oder der Terror palästinensischer Selbstmordattentäter, der den Opfern und den potentiellen Opfern signalisiert, dass sie schutzlos sind, ist eine Botschaft an diejenigen, die schützen sollen und das nicht können. Terror, der eine solche Botschaft hat, ist nicht eine Form der Herrschaft, sondern eine Form der Kriegführung. Er ist Krieg, da er darauf zielt, der Gegenseite den eigenen politischen Willen gewaltsam aufzuzwingen. Allerdings ist er nicht klassischer Krieg (der selbst ein Produkt der Moderne ist).

Der klassische Krieg ist symmetrischer Krieg. Er wird von Staaten gegen Staaten geführt, in ihm gelten bestimmte Regeln<sup>2</sup>. Die hier wichtigste dieser Regeln beruht auf der Unterscheidung von Kombattanten und Nichtkombattanten. Gewaltanwendung von Kombattanten gegen Kombattanten ist legitim. Für die Schädigung von Nichtkombattanten, »Unschuldigen«, hingegen gilt: Sie soll so weit wie irgend möglich vermieden werden, aber sie ist nicht unter allen Umständen kriminell. Kriminell ist die allein leichtfertige und vor allem die absichtliche Schädigung von Nichtkombattanten. Daher müssen, im Umkehrschluss, im klassischen Krieg die Kombattanten sichtbar sein.

Verdeckte Gewalt ist mindestens problematisch – nicht nur deshalb, weil sie gegenüber den Kombattanten »unfair« ist, sondern weil sie indirekt Nichtkombattanten gefährdet: Die Tarnung der Kämpfer als Nichtkombattanten setzt ja den Gegner unter Druck, so genannte Kollateralschäden von Anfang an in Kauf zu nehmen oder faktisch überhaupt nicht mehr zwischen Kombattanten und Nichtkombattanten zu unterscheiden, wenn er nicht hilflos sein will.

Terror als Krieg ist offensichtlich von anderer Qualität als der klassische Krieg. Er ist eine Form des asymmetrischen Krieges. In asymmetrischen Kriegen sieht sich die Staatsgewalt (eines



oder mehrerer Staaten), ausgestattet mit den üblichen Zwangsmitteln militärischer und polizeilicher Art, einem Gegner gegenüber, der über solche Mittel nicht verfügt und deshalb die Auseinandersetzung mit anderen Mitteln sucht – und selbstverständlich vor allem nicht den offenen Kampf. Das kann unterschiedliche Formen annehmen: In der *Guerilla*, dem *Partisanenkrieg*, kämpft mindestens eine Seite verdeckt, jedoch findet Gewaltanwendung weiterhin im Prinzip nur zwischen Kombattanten statt – den irregulären Streitkräften der einen und den regulären Streitkräften der anderen Seite. Partisanen weichen nicht auf »weiche Ziele« aus, sie wollen nur selbst kein Ziel abgeben.

Eine verschärfte Form des asymmetrischen Krieges ist der Krieg mittels politischen Mordes. Ziel der Gewaltanwendung sind Entscheidungsträger und nichtmilitärische Vollzugsapparate (Polizei, Richter, Administration), also Ziele, die schlechter geschützt und weniger wehrhaft sind als das Militär. Politischer Mord wird oft als Terrorismus bezeichnet, und wir werden uns mit ihm zu befassen haben. Jedoch sollten wir Unterscheidungen machen. In gewisser Weise ist politischer Mord näher an der *Guerilla* als am Terrorismus: Politischer Mord versucht, den Entscheidern einen Willen aufzuzwingen, indem er auf sie bzw. ihren Apparat direkt zugreift, also ihre Handlungsfähigkeit unmittelbar schädigt. »Unschuldige« sind nicht die Ziele solcher Aktionen, sondern allenfalls in Kauf genommene Opfer. In gewissem Sinne liegt also auch hier noch die Unterscheidung von Kombattanten und Nichtkombattanten zugrunde (würde man politischen Mord als Terrorismus klassifizieren, so würden im übrigen wohl etliche so genannte »verdeckte Operationen« von Spezialeinheiten im Irak-Krieg oder bestimmte von der israelischen Regierung erwogene und praktizierte Operationen als terroristisch zu klassifizieren sein). Bewegungen, die sich vornehmlich auf dieses Kampfmittel stützen bzw. stützten, sind etwa die deutsche Rote Armee Fraktion, die baskische ETA und die nordirische IRA.

Terrorismus als Krieg schließlich besteht darin, dass eine Seite Gewalt vor allem gegen Unbeteiligte anwendet. Die Kriegführung zielt ausschließlich auf »weiche Ziele«.

Asymmetrischer Krieg ist immer Krieg, der die Regeln des Krieges missachtet und insofern Kriegsverbrechen mit sich bringt oder überhaupt verbrecherisch ist.

Letzteres gilt für den Terrorismus als Krieg. Es ist also nicht die richtige Frage, ob es sich bei Terrorismus um Krieg *oder* um Verbrechen handelt. Selbstverständlich ist Terrorismus Verbrechen – aber er ist auch Krieg. Die Täter wollen ja nicht einfach selbst mit irgendetwas davonkommen, sondern sie wollen die politischen Verhältnisse gegen den Willen der anderen Seite nach ihrem Willen verändern. Nur von Verbrechen zu sprechen, blendet den Machtanspruch aus, der hinter dem Ganzen steckt, verharmlöst die Sache also.

Asymmetrische Kriege sind meist zugleich Kriege zwischen Staaten und Nichtstaaten. Die beteiligten Nichtstaaten sind zu militärischer Auseinandersetzung unfähig und *insofern* die Schwächeren. Das bedeutet allerdings nicht, dass sie immer in der Defensive sind – asymmetrischer Krieg kann Angriffskrieg sein. Es ist zu vermuten, dass die asymmetrische Form des Krieges und speziell die terroristische Variante zunehmen und vielleicht den Krieg der Zukunft charakterisieren wird – gerade weil die militärische Überlegenheit einiger Industriestaaten andere Formen der Auseinandersetzung mit ihnen immer unplausibler macht. Das stellt moralische und praktische Anforderungen an die angegriffene Seite, die anders sind als das aus dem klassischen Krieg Bekannte und inzwischen rechtlich ja durchaus Gehegte.

Hierzu sollen im Folgenden einige Überlegungen normativer Art angestellt werden. Zuerst werde ich der Frage nachgehen, welche Rolle es in solchen Kriegen spielen soll, wer in welcher Hinsicht im Recht oder im Unrecht ist; anschließend ist zu überlegen, welche Handlungen in solchen Kriegen der jeweils angegriffenen Seite erlaubt sein können; schließlich wird zu betrachten sein, ob es insgesamt nur eine richtige und moralisch vertretbare Antwort auf terroristische Angriffe gibt, oder ob das, was klug und geboten ist, von spezifischen Eigenschaften des Angriffs abhängt.

## 2. Kriegsgründe und Kriegsziele

Dass es für die Angegriffenen nützlich ist, die Kriegsziele des Angreifers zu kennen, ist unumstritten. Je mehr man hierüber weiß, um so bessere Aussichten hat man, einzuschätzen, was auf einen zukommt, um so besser kann man sich dann schützen oder wehren. Die Frage danach aber, ob eine Seite, die sich verbrecherischer Mittel bedient, sich im Recht fühlen oder gar im Recht sein kann, wird vielen als provozierend und abwegig gelten. Selbst die schwächere Frage, wie denn wohl die Angreifer die Dinge sehen mögen, löst oft Irritation aus. Sie scheint ja darauf zu zielen, die Maßstäbe zu verwischen (»Alles verstehen heißt alles verzeihen ...«). Aber das ist eine unangemessene Reaktion.

Zuerst ist es – wenn wir es schon mit einem Krieg zu tun haben – nützlich, sich an das zu erinnern, was für Kriege im Allgemeinen und also auch für asymmetrische Kriege im Besonderen gilt: Am Anfang aller ethischen und juristischen Überlegungen zum Krieg steht die Unterscheidung zwischen ethischen Fragen des *Ob* und ethischen Fragen des *Wie* des Krieges – die Unterscheidung zwischen dem Recht *zum* Krieg und dem Recht *im* Krieg. Ersteres, das *ius ad bellum*, unterscheidet zwischen gerechten und ungerechten Kriegen, oder, etwas vorsichtiger ausgedrückt, zwischen ungerechten Kriegen und solchen, die wenigstens rechtfertigungsfähig sind (etwa so: Angriffskrieg ist immer ungerecht; Krieg zum Zwecke der Selbstverteidigung und auch der Hilfeleistung gegen Angriffe gilt als grundsätzlich legitim; Krieg zum Zwecke der Intervention in die inneren Angelegenheiten eines Staates und zum Zwecke der Prävention gilt als problematisch, aber nicht unter allen Umständen als verbrecherisch; man denke etwa an Intervention mit dem Ziel, Völkermord zu verhindern). Letzteres, das *ius in belli*, besteht aus einer Fülle von Regelungen dessen, was man im Krieg tun darf und was man nicht tun darf.

Entscheidend für uns ist nun Folgendes: Das *ius ad bellum* und das *ius in bello* sind voneinander unabhängig. Weder ist in einem gerechten Krieg alles erlaubt, noch machen Kriegsverbre-

chen einen Krieg per se zum ungerechten Krieg. Partisanen etwa bedienen sich zweifelhafter Mittel, ihr Krieg ist aber nicht schon deshalb ungerechtfertigt; der Bombenkrieg bediente sich zweifelsfrei rechtswidriger Mittel, und war ebenfalls nicht schon deshalb ein ungerechter Krieg. Das gilt auch für den Terrorismus und den politischen Mord als Krieg: Der Krieg, der da mit kriminellen Mitteln geführt wird, kann ungerecht sein, ist es aber nicht bereits deshalb, weil seine Mittel kriminell sind.

Vor diesem Hintergrund ist es also durchaus möglich danach zu fragen, erstens ob, inwiefern und warum sich die Terroristen und politischen Mörder in einer bestimmten Situation im Recht *fühlen*, und zweitens, wer in dieser Situation im Recht *ist*. Und es ist nicht nur möglich, sondern auch angebracht, diese Fragen zu stellen, und zwar beide.

Zunächst zur ersten Frage: Es ist offensichtlich für den Attackierten ratsam, nicht nur die Kriegsziele der anderen Seite zu kennen, sondern auch möglichst gut zu wissen, wie die andere Seite die Rechtslage wahrnimmt. Man kann davon ausgehen, dass Terroristen und politische Mörder subjektiv normalerweise und offiziell immer einen gerechten Krieg gegen eine bössartige und anders nicht zu treffende Macht zu fechten meinen und behaupten. In aller Regel werden sie ihre Mittel nicht als solche moralisch rechtfertigen, sondern eher als unvermeidlich im Hinblick auf das Anliegen. Vergleichsweise geringe oder gar keine Rechtfertigungsprobleme werden sie für politischen Mord sehen – es sind ja in ihren Augen Täter, Schreibtischtäter insbesondere, auf die sie zielen. Es kann daher sogar sein, dass sie Gewaltanwendung gegen die Verantwortlichen als moralisch besser legitimiert wahrnehmen als Gewaltanwendung gegen das vollziehende Personal. Gewalt gegen Nichtbeteiligte andererseits wird von Terroristen und politischen Mördern typischerweise damit gerechtfertigt werden, dass es eigentlich keine Nichtbeteiligten gebe. Zu wissen, wie Terroristen und politische Mörder die Rechtslage sehen und welche Rechtfertigungen sie für ihr Handeln geben, ist für die Angegriffenen schon deshalb nützlich, weil selbstverständlich auch auf diesem Felde die Auseinandersetzung möglich ist und sogar oftmals folgenreicher sein wird

als militärische und polizeiliche Aktion – es geht ja immer auch um Dritte, die den Konflikt beobachten, Überzeugungen herausbilden, für die eine oder andere Seite womöglich aktiv Partei ergreifen.

Das ist aber nicht alles. Es gibt Gründe, auch die zweite Frage, die Frage nach der tatsächlichen Rechtslage zu stellen, und zwar speziell im Hinblick darauf, ob man denn selbst ganz im Recht ist. Das ist unangenehm, denn die Versuchung ist sicher immer groß, den anderen nicht nur hinsichtlich seiner Taten, sondern auch hinsichtlich seiner Handlungsgründe ins Unrecht zu setzen (»Sie tun Böses und sie wollen Böses ...«), weil das auf der eigenen Seite die Reihen geschlossen hält. Aber das ist zunächst einmal keine moralisch haltbare Position. Die Sache des Angegriffenen wird ja nicht gerecht allein dadurch, dass er Rechtsbrüchen ausgesetzt ist. Er sollte, anders gesagt, nicht auf Gewissenerforschung verzichten, bloß weil er mit verbrecherischen Mitteln angegriffen wird. Nun könnte man hiergegen noch einwenden, dass solche Überlegungen im schlechten Sinne akademisch sind, wenn es um Leben und Tod geht. Bei näherer Betrachtung aber kann man sich leicht klar machen, dass es auch sehr starke Klugheitsargumente hierfür gibt:

Verweigert man nämlich die Gewissenerforschung, so beschränkt man ja freiwillig die denkmöglichen Optionen. Wenn man nach gewissenhafter Prüfung zu dem Ergebnis gekommen ist, dass der andere ganz im Unrecht und man selbst ganz im Recht ist, wird man Entgegenkommen nicht in Betracht ziehen können. Anders ist es hingegen, wenn man keine so klare Lagebeurteilung hat – dann kann es sehr wohl nicht nur moralisch angemessen, sondern auch praktisch klug sein, sein eigenes Verhalten so zu ändern, dass die Lage entschärft wird.

Verhaltensänderungen, die im ersten Fall die eigene Lage verschlechtern (weil man sich dann als »schwach« zeigt), können sie im zweiten Fall verbessern (weil man dem Gegner Argumente nimmt und ihm so zumindest die Fortsetzung des Krieges erschwert). Durch die genaue Überprüfung der Argumente kann man also durchaus die Zahl der verfügbaren und vielleicht aussichtsreichen Optionen erhöhen.

Gelegentlich wird gesagt, dass zumindest Selbstmordattentäter derartige Gewissenserforschung überflüssig machen, da sie gewissermaßen unerreichbar seien – weder können angedrohte Strafen sie abschrecken, noch machen sie sich etwas aus etwaigen (irdischen) Belohnungen für Wohlverhalten. Feingesponnene Überlegungen über Gründe und Ziele und mögliche politische Lösungen seien daher mindestens hier nicht am Platze. Das stimmt nicht: Selbstmordattentäter sind Instrumente, die mit Zielen eingesetzt werden, manchmal von anderen, manchmal auch, weil sie selbst es so wollen. Ihre Aktion ist eine Bilanz der Vergangenheit, aber sie verfolgt ein Ziel in der Zukunft. Nur für die Täter selbst ist mit ihrer Tat der Krieg zu Ende, nicht aber für diejenigen, die sie als Instrumente nutzen, und nicht für diejenigen, die erwägen, sich für künftige Attentate zur Verfügung zu stellen. Alles zuvor über die Möglichkeit und die Bedeutung von Überprüfungen der subjektiven und der objektiven Rechtslage Gesagte gilt also auch in diesem Falle.

### 3. Kriegführung

Wie auch immer die einbettende Rechtslage sein mag: Niemand ist verpflichtet, Angriffe zu erdulden, die verbrecherisch sind. Das ist trivial. Nicht trivial ist dagegen die Frage danach, welche Antworten erlaubt und wirksam sind. Vieles, was wirksam sein kann, ist unerlaubt, und vieles, was erlaubt ist, bewirkt nichts. Das spezifische Problem asymmetrischer Kriege in dieser Hinsicht ist die Tatsache, dass die Täter Deckung zwischen den Nichtkombattanten suchen. Das Problem ist nicht primär, ob man bereit ist, einen identifizierten Gegner zu bekämpfen (das wird normalerweise der Fall sein), sondern welche Grenzen man bei der Identifizierung von Tätern und Verdächtigen, bei der Abschreckung und Prävention, bei der Trockenlegung von Sümpfen einhalten will.

In den Grenzen der eigenen Jurisdiktion stehen diejenigen, deren Aufgabe der Schutz Unschuldiger ist, vor Fragen wie den folgenden: Wen darf man mit welchen Gründen und welchen Folgen verdächtigen? Was darf man insbesondere tun, um Täter zu

isolieren und ihrer habhaft zu werden? Welchen Datenschutz will man haben, welchen Kontrollen unterwirft man die Bürger im täglichen Leben, welche Sorten von Verfahren wendet man gegenüber Verdächtigen an? Lässt man beispielsweise aus Sicherheitsgründen nichtöffentliche Verfahren zu? Grenzüberschreitend stellen sich Fragen wie: Was darf man einem als *irgendwie* involviert angesehenen Staat tun? Was macht andere Staaten von bloßen Sympathisanten von Terroristen, gegen die man ja wohl nicht militärische Gewalt anwenden darf, zu aktiven Unterstützern, gegen die das legitim sein kann? Wie soll und darf man verfahren, wenn der betreffende Staat gar kein Schurkenstaat ist, sondern einfach seine interne Situation nicht vollständig unter Kontrolle hat und deshalb zum Terroristen-Nest wird?

Nicht umstritten ist oder sollte zumindest sein, dass es hierbei nicht um eine Abwägung von Rechtlichkeit gegen Wirksamkeit geht. Gegen Unrecht spricht nicht nur, dass es Unrecht ist. Die eigene Rechtsordnung zu zerbrechen, also etwa zu foltern oder missliebige Staaten einfach zu überfallen usw., wäre tatsächlich der oft beschworene Selbstmord aus Angst vor dem Tode. Das ist aber nicht das Problem. Man hat es nicht wirklich mit einer direkten und unerfreulichen Abwägungsnotwendigkeit zwischen Sicherheit und Recht zu tun, sondern mit einem komplizierteren Problem, nämlich einem Verhältnismäßigkeitsproblem *innerhalb* der Rechtsordnung.

Der Rechtsstaat ist gezähmter Staat, aber seine Beschreibung erschöpft sich nicht in dieser Eigenschaft – er soll eine Schutzaufgabe erfüllen: Er soll nicht nur selbst keine Gefahr für die Sicherheit der Bürger darstellen, sondern er soll auch andere Gefahren von ihnen abwehren. Er kann also der Frage nicht ausweichen, wie viel Gefährdung bzw. Beeinträchtigung von Unschuldigen um des Schutzes genau derselben Unschuldigen willen man rechtfertigen kann, wenn man nicht unmittelbar erkennen kann, wer schuldig und wer unschuldig ist. Auf unseren Fall bezogen: Was darf und muss Nichtkombattanten zugemutet werden, um sie zu schützen, wenn die Kombattanten nicht identifiziert werden können? Ganz offensichtlich kann der Rechtsstaat hierbei zwei Fehler machen: Er kann seine Existenz durch zu viel

Aktion ebenso gefährden wie durch zu große Zurückhaltung. Durch zu viel Aktion gefährdet er seine Existenz, weil die Bürger das Vertrauen in seine Gutartigkeit verlieren können, wenn er ihnen mit flächendeckendem Misstrauen begegnet. Durch Stillhalten gefährdet er seine Existenz, weil die Bürger das Vertrauen in seine Leistungsfähigkeit verlieren können, wenn er sie erkennbar nicht zu schützen beabsichtigt.

Soweit Terrorismus asymmetrischer Krieg ist, gilt also das, was für alle Kriege gilt: Nicht alle Beeinträchtigungen und selbst Schädigungen von Nichtkombattanten sind rechtswidrig, sondern nur diejenigen, die nach sorgfältiger Abwägung vermeidbar wären (ganz zu schweigen von denjenigen Schädigungen von Nichtkombattanten, die mutwillig herbeigeführt werden und daher ohnehin kriminell sind). Zu klären ist also, wann welche Aktionen in diesem Sinne verhältnismäßig genannt werden können.

Sowohl hinsichtlich der Kriegsgründe als auch hinsichtlich der Zulässigkeit und Wirksamkeit der Abwehr sehen wir also, dass es auf die Eigenschaften des jeweils gegebenen Falles ankommt, was man tun kann und tun soll; und dass nicht einfach generell gesagt werden kann, was angebracht ist. Das verlangt also Fallunterscheidungen. Wir wollen im Folgenden drei Situationen betrachten: erstens politischen Mord als Krieg zum Zwecke der moralischen Entlarvung der Herrschenden, zweitens Terror und politischen Mord als Form des Krieges zwischen Gruppen um einen spezifischen Gegenstand des Interesses, drittens Terror als Form eines Kampfes um Lebensweisen.

#### 4. Moralische Entlarvung des »Systems« als Kriegsziel

Denken wir an diejenige Gruppe von politischen Mördern, die sich Rote Armee Fraktion nannte, ein schon dem Namen nach kriegerisch gemeintes Unternehmen. Kriegsgrund war die Diagnose grundlegender moralischer Defekte des kapitalistischen Institutionensystems und seiner Verlogenheit, die fundamentale Werte wie Freiheit und Rechtlichkeit missbraucht, um ein System der Ausbeutung und Entfremdung zu verschleiern. Kriegs-



ziel der Angreifer war die moralische Demaskierung des Systems bzw. seiner Protagonisten. Das Mittel war die Provokation der Machthaber – sie sollten ihr wahres, hässliches Gesicht zeigen. Solche Gewaltanwendung dient der indirekten Mobilisierung der vermeintlichen Schützlinge des Systems (die gewissermaßen eines Besseren belehrt werden sollen) gegen dieses selbst. Im Kern geht es also um die Trennung der Machthaber von ihren Hintersassen. Das Volk soll sich mit den Angreifern verbünden, die Herzen und Hirne müssen gewonnen werden.

Wichtig ist nun Folgendes: Die Angreifer erkennen die offiziell vertretenen Grundwerte des Systems – Freiheit, individuelle Entfaltung, Rechtsstaatlichkeit, Demokratie – an und haben hierin sozusagen eine eigentlich gemeinsame Basis mit den Angegriffenen, denen sie Missachtung, Verrat oder Missbrauch der Prinzipien vorwerfen, keineswegs aber die Inhalte der Prinzipien. Selbstverständlich kann die Gewaltanwendung in einem solchen Krieg nicht Terror sein, sondern es kommt nur politischer Mord in Frage. Kollateralschäden werden allerdings in Kauf genommen (Chauffeure etwa).

Was kann man hier als »verhältnismäßige« Reaktion der Angegriffenen bezeichnen? Ganz offensichtlich ist in einer solchen Lage aus mehreren Gründen größte Geduld, »Nichtprovozierbarkeit« der Angegriffenen angesagt (hier hat, umgekehrt, am ehesten das Argument von der Gefahr des Selbstmordes aus Angst vor dem Tode seinen Platz): Je strenger die Protagonisten des »Systems« die Prinzipien anwenden, um die es geht, um so weniger Rechtfertigung für den Krieg kann der Gegner benennen.

Zweitens gilt hier wie in keinem anderen Fall, dass möglichst undifferenzierte Gewaltanwendung der Angegriffenen genau das ist, worauf der Gegner hofft.

Drittens besteht keine Gefahr, dass Zurückhaltung der Staatsgewalt als Feigheit ausgelegt wird, da ja die Entscheider selbst die Ziele der Angriffe sind; umgekehrt wird der Handlungsdruck von Seiten der Nichtkombattanten vergleichsweise gering sein – sie sind ja nicht Ziele, und sie haben ja auf jeden Fall auch unter den Präventionsmaßnahmen und Ermittlungsmaßnahmen zu leiden.

Diejenigen, die über die Zwangsmittel des Staates verfügen, sollten und können in diesem Falle also geduldig und zurückhaltend sein und sind gerade dadurch auf der sicheren Seite. Kann man hieraus nun aber folgern, das nicht provozierbar zu sein immer die weiseste denkbare Reaktion ist? Betrachten wir den zweiten Fall.

## 5. Interessenkonflikt

Denken wir an palästinensische Selbstmordattentäter, die ETA, die IRA. Kriegsgrund ist in allen Fällen die Überzeugung, dass der Gruppe, deren Vertretung beansprucht wird, gravierendes Unrecht widerfährt, dem mit friedlichen Mitteln nicht abgeholfen werden kann. Subjektiv ist das Unternehmen Krieg, und zwar Verteidigungskrieg. Kriegsziel der Angreifer ist die Durchsetzung in klar definierten und für alle Beteiligten offensichtlichen Konflikten zwischen Gruppen – etwa um Land oder um Autonomie. Hier soll niemand entlarvt werden, es gibt keine gemeinsame Basis, sondern ganz eindeutig den Versuch, den Willen des Gegners gewaltsam zu brechen und den eigenen Willen durchzusetzen.

Das erste Mittel der Wahl ist hier politischer Mord, wie von ETA und IRA überwiegend praktiziert, mit dem Ziel der Einschüchterung der Entscheider, ihres Apparats und auch derjenigen Bürger, die als Kollaborateure wahrgenommen werden (je nachdem, wieviel Definitionsspielraum eine Gruppe sich hier gibt, verwischen sich die Grenzen zum Terror). Falls politischer Mord unwirksam oder zu kostspielig ist oder falls eine ganze Bevölkerung als der Gegner definiert wird, wie es die militanten palästinensischen Gruppen tun, wird Terror als höhere Eskalationsstufe in Kauf genommen; Terror kann in Kauf genommen werden, da es ja im Unterschied zu dem zuvor betrachteten Fall des Entlarvungskrieges nicht darum geht, die Herzen oder Hirne der Nichtkombattanten zu gewinnen (sie sind ja nicht potentielle Verbündete, sondern gehören zur Gegenseite), sondern vielmehr darum, sie in Panik zu versetzen und sie dadurch als Druckmittel gegenüber den gegnerischen Entscheidern und ihrem überle-

genen Gewaltapparat zu verwenden. Hier gibt es, anders als im zuvor betrachteten Fall, für die Angegriffenen einerseits keinen Grund, sich besonders geduldig und zurückhaltend zu verhalten, und es gibt andererseits zugleich Grund für sie, mit sich selbst ins Gericht zu gehen:

- Dass Handlungsbereitschaft notwendig ist, folgt aus dem Angriffsziel der Gegenseite, die ja nicht entlarvende Gegenschläge provozieren, sondern im Gegenteil Handlungsunfähigkeit belegen will. Je stärker die Angreifer auf terroristische Mittel zurückgreifen, um so mehr ist Gegenwehr auch um des Schutzes der Opfer willen geboten.
- Die Notwendigkeit der Gewissenserforschung andererseits liegt auf der Hand: Dass man in einem Interessenkonflikt der Stärkere ist, gibt einem noch nicht Recht. Wenn etwa die Palästinenser die israelische Siedlungspolitik als Landraub, Vertreibung und Demütigung einschätzen, gegen die friedliche Mittel sich als wirkungslos erwiesen haben, so dass sie keine andere Option als den Terror sehen, dann sollten die Angegriffenen sich nicht auf den Standpunkt stellen, dass zuerst die Gewalt ein Ende haben müsse, bevor über die Rechtslage überhaupt gesprochen werden könne. Vielmehr läge es nahe, den Angreifern und vor allem denen, die zu vertreten sie beanspruchen, klare Belege dafür zu geben, dass sie ihr Recht auf ordentlichem Wege bekommen können. Die Klarstellung (und gegebenenfalls auch Veränderung) der eigenen Politik wäre keine Kapitulation, sondern würde zu einer Situation führen, in der die Wahrnehmung sich durchsetzen müsste, dass fortgesetzte terroristische Gewaltanwendung nicht nur einen verbrecherisch geführten, sondern auch einen dem Grunde nach ungerechten Krieg darstellt. Es würde dann eher leichter als schwerer, den Terror hart zu bekämpfen. Man hätte auch eine Chance, herauszubekommen, ob die Gegenseite wirklich nur einen Verteidigungskrieg führt oder ob sie weiterreichende Ziele verfolgt.

Vergleicht man die Situation in Spanien mit der in Israel und Palästina, so kann man sagen, dass die spanische Regierung sich in einer weniger komplizierten Entscheidungssituation befindet als die israelische: Zum einen ist der Leidens- und damit Hand-

lungsdruck, der auf ihr lastet, weniger massiv, da sie »nur« mit Mord statt mit Terror konfrontiert ist. Zum anderen dürfte ihr die notwendige Gewissenserforschung viel leichter fallen, weil ihr ein vergleichsweise harmloser Vorwurf gemacht wird: Die baskische Untergrundbewegung kann ja nicht eine rechtliche Schlechterstellung der Basken gegenüber anderen Bürgern des Landes als Kriegsgrund anführen, sondern nur die fehlende politische Autonomie der Gruppe insgesamt.

## 6. »Heiliger Krieg«

Denken wir an al-Qaida und vergleichbare terroristische Bewegungen. Den Angreifern geht es nicht um Entlarvung moralischer Defekte bei geteilten Grundprinzipien wie bei der RAF und auch nicht um konkrete Interessenkonflikte wie den gerade betrachteten Gruppen, sondern um die Bewahrung oder die Veränderung ganzer Lebensformen. Der Hintergrund ist regelmäßig religiös, wobei in der Gegenwart praktisch allein der Islam hier eine Rolle spielt. Solche Kriege können subjektiv Verteidigungskriege oder Angriffskriege sein.

Wenn der Krieg ein subjektiver Verteidigungskrieg ist, ist das Kriegsziel die Abwehr der »Kolonisierung« oder Subversion der eigenen Lebensweise<sup>3</sup>. Hier geht es darum, die als Gegner wahrgenommenen Personengruppen mittels Gewaltaktionen zum Rückzug zu bewegen – »bleibt gefälligst zu Hause«, im weitesten Sinne verstanden. Das ist die Lagebeschreibung vieler heiliger Krieger, gelegentlich auch die Selbstcharakterisierung Bin Ladens.

Nicht selten finden sich aber auch Terroristen bzw. vor allem Ideologen des Terrors, die subjektiv einen Angriffskrieg führen. Das Kriegsziel ist in diesem Fall die Verbreitung der eigenen Lebensweise, also der heilige Krieg als Eroberungskrieg, eine Art gewaltsamer Missionierung (es geht den Angreifern nicht darum, die Angegriffenen von irgendwelchen Meriten des eigenen Glaubens zu überzeugen, da sie ja in diesem Falle besser nicht gewalttätig verfahren sollten, sondern eher darum, den Angegriffenen klarzumachen, wessen Gott der Stärkere ist).

Für die Kriegsmittel gilt: Gewalt gegen Entscheidungsträger ist hier nur eines unter mehreren Mitteln und jedenfalls nicht das zentrale Mittel der Wahl. Niemand, der der falschen Lebensweise anhängt, wird als wirklich unschuldig angesehen. Im eigenen Bereich (dort, wo die verteidigte oder zu verbreitende Lebensweise vorherrscht oder noch vorherrscht,) dient die Gewaltanwendung vor allem der Aufrechterhaltung der guten Sitten: Fremde als Besucher, die von Haus aus Agenten des Wandels sind, sollen eingeschüchtert werden; Einheimische, die sich lediglich – aber immerhin – dem falschen Lebenswandel ergeben haben, sollen zur Raison gebracht werden. Gewalt gegen Fremde in deren eigenen Ländern hat vor allem den Zweck, die Schwäche und womöglich auch Unentschlossenheit der für ihren Schutz verantwortlichen Entscheider zu belegen.

Wie steht es hier mit den möglichen Anlässen zur Gewissensforschung auf Seiten der Angegriffenen? Wenn und soweit es sich subjektiv um einen Angriffskrieg handelt, liegt der Fall einfach. Die Angegriffenen haben sich ja auch aus Sicht der Angreifer nichts zuschulden kommen lassen außer, dass sie so sind, wie sie sind. Da außerdem die erklärten Kriegsziele der Angreifer Kompromisse ausschließen, würde Gewissensforschung auch gar keinen Unterschied machen. Sie erübrigt sich hier also unter jedem denkbaren Gesichtspunkt.

Wenn und soweit es sich subjektiv um einen Verteidigungskrieg handelt, sind die Dinge nicht ganz so offensichtlich. Man muss hier zumindest überlegen, ob die eigene Lebensform Folgen für andere Lebensformen hat und inwiefern solche Folgen als Angriff ausgelegt werden können. Der Vorwurf lautet normalerweise nicht, dass so etwas wie Zwang und Unterwerfung vorliegt (was ein klarer Fall wäre), sondern Subversion, fatale Anziehungskraft der »westlichen Kultur«. Ist das »Angriff«, der gewaltsame Gegenwehr nachvollziehbar macht? Ganz sicher nicht. Es gibt keinen Grund sich schuldig zu fühlen, wenn die eigene Lebensweise Anziehungskraft anderswo entfaltet, selbst dann nicht, wenn sie das aus fragwürdigen Gründen tut (worüber man geteilter Meinung sein mag. Man kann durchaus auch argumentieren, dass es nur eine andere Form von Rassismus ist, wenn

manche wohlmeinenden Gemüter auch hierzulande meinen, die so genannten »westlichen Werte« seien eine spezifisch westliche Angelegenheit und nichts, was die Leute in Asien oder sonstwo brauchen können<sup>4</sup>).

Um auf unsere Titelfrage zurückzukommen: Alles in allem ist der Heilige Krieg, für sich genommen, jedenfalls nicht der Krieg der Schwächeren. Man kann sagen, dass dann, wenn es wirklich ausschließlich um die Bewahrung oder die Verbreitung von Lebensweisen geht, Gewissenserforschung auf Seiten der Angegriffenen unangebracht und auch nutzlos ist. Unabhängig hiervon ist es möglich, dass diejenigen, die den Heiligen Krieg ausrufen, zugleich konkrete Interessenkonflikte (wie im Nahen Osten) oder die Zusammenarbeit westlicher Staaten mit korrupten einheimischen Eliten als Argumente für ihre Sache nutzen. Soweit das der Fall ist, bleiben Gewissenserforschung und entsprechendes Handeln selbstverständlich angebracht – gerade um der Instrumentalisierung begründeter Gravamina für einen ungerechten Krieg die Grundlage zu entziehen.

Was kann über die Abwehrhandlungen gesagt werden, die in einem solchen Krieg als verhältnismäßig anzusehen sind? Die Angriffe zielen, anders als terroristisch ausgetragene Interessenkonflikte, in gewisser Weise durchaus auf Entlarvung, allerdings nicht auf die Entlarvung von moralischen Schwächen, sondern auf die Entlarvung von fehlender Entschlossenheit und Kampfbereitschaft. Nichtprovokierbarkeit der Entscheider (die vergleichsweise gut geschützt sind) würde hier eine vollkommen andere Bedeutung und Wirkung haben als im Falle von Provokationsversuchen wie denen der RAF: Sie würde den Opfern bestätigen, dass ihre Eliten sie nicht schützen können und wollen, und sie würde den zu Mobilisierenden auf der Seite der Angreifer bestätigen, dass der Krieg als asymmetrischer Krieg geführt werden kann und gewinnbar ist.

Man kann also plausibel argumentieren, dass hier Zurückhaltung für die Angegriffenen eher gefährlicher ist als Aktion. Aktion bedeutet hier (anders als im Fall der RAF) eben gerade nicht, dass die Terroristen damit ihre Ziele erreicht haben. Im Gegenteil: Ihr Versuch der Einschüchterung ist gescheitert.

Bleibt die Frage danach, welche Sorten von Reaktion auf so motivierte terroristische Angriffe denn überhaupt in Frage kommen. Das Problem liegt nicht bei denjenigen Handlungen, die als gewissermaßen polizeilich anzusehen sind, sondern dort, wo es um den Einsatz militärischer Mittel geht – verfehlt er nicht von Haus aus das Thema, kann er legitim sein, vergrößert er vielleicht die Gefahr? Zunächst einmal verfehlt er das Thema nicht notwendig: Ganz ohne territoriale Basen kann kein terroristisches Netzwerk operieren. Den Terroristen diese Basen wegzunehmen, unmittelbar und mittelbar ihre Arbeit zu behindern – unmittelbar durch Zerstörung von Infrastruktur, mittelbar durch Abschreckung potentieller Beherberger – verfehlt nicht notwendig das Thema. Die Gefahr wird zumindest unmittelbar nicht vergrößert: Zu glauben, man provoziere al-Qaida durch Gewaltaktionen bzw. könne sie umgekehrt durch Zurückhaltung besänftigen, ist so unplausibel wie zu glauben, man könne sie einschüchtern. al-Qaida funktioniert nach eigenen Regeln. Des Weiteren ist der Einsatz militärischer Gewalt gegen die beherbergenden Staaten nicht notwendig illegitim – es hängt davon ab, wie gut man die Tatsachen ermittelt hat, und davon, ob andere Möglichkeiten ausgeschöpft sind und etwaig vorhandene Verfahrensregeln beachtet wurden.

Dennoch kann dieser asymmetrische Krieg nur sehr begrenzt als militärischer Krieg geführt werden. Der Grund liegt darin, dass die territoriale Basis des Terrors sich eher nicht in den so genannten Schurkenstaaten findet, sondern in schwachen Staaten. In Herfried Münklers Worten: »Sie dort anzugreifen und dort mit *genuin militärischen* Mitteln den Terrorismus zu bekämpfen, ist der Anfang des Krieges gegen den Terrorismus, aber sicherlich nur der Anfang. Entscheidend für den Ausgang dieses Krieges wird aber nicht so sehr das mehr oder weniger sichtbare militärische Geschehen sein, sondern vielmehr die Austrocknung und Verstopfung der Quellen, aus denen sich der Terrorismus logistisch speist: Die Herstellung eines Mindestmaßes an Staatlichkeit im globalen Rahmen könnte langfristig darum ein wirksamerer Schlag gegen den Terrorismus sein als Luftangriffe auf Gebiete, in denen es kaum noch Ziele gibt. Und das Ziel, das

verfolgt wird, könnte allgemein lauten: sicherzustellen, dass die Staaten und nur die Staaten die Herren des Krieges sind.«

Etwas vereinfacht kann man vielleicht sagen, dass *Nation Building* anstatt Einsatz militärischer Gewalt unter bestimmten Umständen reines Wunschdenken ist, dass aber umgekehrt militärische Gewalt ohne *Nation Building* unter allen Umständen abwegig ist – und Gewalt, die in abwegiger Weise eingesetzt wird, kann nicht »verhältnismäßig« und also auch nicht legitimierbar sein.

## 7. Schlussbemerkungen

Wenn die vorangegangenen Überlegungen stichhaltig sind, gibt es auf Terror und politischen Mord nicht einfach eine einzige Art von Antwort, die unter allen Umständen richtig und moralisch vertretbar ist. An drei unterschiedlichen Konstellationen habe ich zu zeigen versucht, dass es gute Gründe für sehr unterschiedliche Verhaltensweisen der Angegriffenen gibt. Weder gibt es gute Argumente dafür, unter allen Umständen nur friedliche Mittel einzusetzen, noch gibt es gute Argumente dafür, unter allen Umständen Stärke zu zeigen. Obendrein ist niemand davor gefeit, die jeweiligen Umstände falsch zu diagnostizieren. Alles in allem gibt es sehr gute Gründe dafür, sich ohne Selbstgerechtigkeit heftig darüber zu streiten, was in einer bestimmten Situation zu tun ist.

- 1 Vgl. Hannah Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, Frankfurt 1955
- 2 Vgl. hier nur Michael Walzer, *Gibt es den gerechten Krieg?* Stuttgart 1982
- 3 Hierzu vor allem Benjamin Barber, *Coca Cola und Heiliger Krieg. Wie Kapitalismus und Fundamentalismus Demokratie und Freiheit abschaffen*, München/Wien 1996
- 4 Vgl. die vehemente Kritik an dieser Form von Werterelativismus bei Amartya Sen, *Development as Freedom*, New York 1999



## DISKUSSION ZUM VORTRAG VON REINHARD ZINTL

*Roland Simon-Schaefer:* Ich sollte vielleicht noch etwas nachtragen. Ich habe einen Satz eines deutschen Realpolitikers zitiert, sicherlich wird gefragt werden, ob er Recht hatte. Es war Adolf Hitler. Doch ist mir aufgefallen, dass wir beide nicht Machiavelli erwähnt haben. Sollten wir das vielleicht zur Aufklärung des Publikums noch tun? Machiavelli hat eine kleine Schrift verfasst und hat sich damit nicht gerade in die Herzen der Leser hineingeschrieben, sondern ist zum großen Halunken erklärt worden. Machiavelli hat eine völlig moralfreie Theorie der Machtgewinnung geschrieben. Diese hat er im Vorwort auch so benannt und betont, Moralität sei etwas anderes. Er gelangte zu einer asymmetrischen Theorie, die lautete: Liebe und Dankbarkeit kann man nicht erzwingen. Das stellt ein großes Problem dar, weil die Menschen solange dankbar sind, wie sie weitere Wohltaten erwarten. Aber wenn dann der Wohltäter eines Tages sagen muss, er könnte nun nicht mehr, ist es sofort mit der Dankbarkeit vorbei. Liebe lässt sich nicht erzwingen, aber man kann Furcht erzeugen und dazu muss man ganz gezielt Grausamkeit einsetzen. Das ist die Theorie von Machiavelli. Ihr folgen viele Aktionen in den Kriegen. Vor einer Sache sollte man sich allerdings hüten: Hass zu erzeugen. Denn dann sind wir genau wieder in dem Problem, das wir vorhin dargestellt haben. So viel zu Machiavelli, aber sicherlich sind im Publikum einige Fragen aufgetaucht.

*Frage aus dem Publikum:* Ich habe eine Frage an Sie, Herr Simon-Schaefer. Sie haben Karl Marx und Carl Schmitt einander gegenübergestellt und haben in diesem Zusammenhang gesagt, dass bei Marx das Proletariat sich verteidigt und dass nach seinem Siege eine Umerziehung geplant sei. Jetzt wollte ich Sie fragen – ich bin sicher, dass Sie nicht einer Legende aufsitzen, also dass sie nicht den Marxismus meinen, den wir als Histomat kennen – wo bei Marx eigentlich von Umerziehung die Rede ist.

*Roland Simon-Schaefer:* Das Konzept folgt ganz einfach aus der These von Marx, dass wir in einer entfremdeten Welt leben.

Entfremdet, das sind sowohl die Kapitalisten wie auch das Proletariat, wobei die Kapitalisten vielleicht am angenehmen Ende der Entfremdung sitzen. Wenn wir eine befreite Gesellschaft haben, dann gibt es nach der Revolution natürlich immer noch Menschen, die nur äußerlich besiegt sind. Aber in deren Köpfen muss man ein neues Bewusstsein erzeugen und deshalb muss man ihnen die Gelegenheit geben, sich auch von dieser geistigen Entfremdung zu befreien. Wir müssen uns darüber im Klaren sein, dass dieses Konzept vielleicht freundlich klingt, aber so wie es praktiziert worden ist, wollen wir natürlich nicht umerzogen werden. Diese Überlegung ist eine ursprünglich humanistische Überlegung. Ärgerlich ist, wenn humanistischen Ideen irgendwann das Gegenteil folgt. Und dies ist natürlich im Bolschewismus der Fall gewesen.

*Frage aus dem Publikum:* Ich habe eine Frage zum zweiten Vortrag, in dem es um die Feststellung ging, dass ein Staat möglicherweise gerechtfertigt angegriffen werden kann, wenn er die Basis von Terroristen ist. In dem Sinn kann man sicherlich auch den Krieg gegen die Taliban sehen und ich denke, wir sind uns auch alle einig, dass der Krieg gegen den Irak in diesem Sinn vollkommen anders zu bewerten ist. Im Nachhinein tritt jetzt natürlich die Behauptung auf, dass wir das gemacht haben, damit es den Leuten in Zukunft besser geht. Wie beurteilen Sie diese Einschätzung?

Zweite Frage: Ist jetzt als weitere Folge zu erwarten, dass der Iran in das Schussfeld kommt und wer weiß, wer dann noch alles? Wie sollten wir eventuell diesem ja vielleicht extrem zunehmenden imperialistischen Gedanken der Regierung der Vereinigten Staaten begegnen?

*Reinhard Zintl:* Das kann man sehr klar sagen. Ich würde zunächst genau so an die Sache herangehen, wie Sie das gemacht haben: Afghanistan war der Fall eines Staates, der in die Hände einer Gruppierung gefallen war, die sich als im Krieg befindlich betrachtet. In diesem Fall kann man unter Gesichtspunkten der Verhältnismäßigkeit Argumente für den Angriff vorbringen. Das Problem liegt bei dem Irak und bei Iran sicher anders. Wenn man zunächst den Irak nimmt, würde ich sagen, es wäre wirklich

darauf angekommen, terroristische Verbindungen zu finden. Und es wäre darauf angekommen, zeigen zu können, dass die Gefahr besteht, dass Waffenvernichtungsmittel da sind, die in die Hände von Terroristen geraten können. Entscheidend ist nun aber, dass das eine Sache ist, die man mit einem Verfahren angehen sollte. Gerade die Amerikaner – wir kennen dies aus allen amerikanischen Kriminalfilmen – legen sonst zu Recht großes Gewicht auf ein angemessenes Verfahren: Selbst, wenn jemand ersichtlich schuldig ist, geht er frei aus, wenn ein Formfehler begangen würde. Selbstverständlich ist nicht das Problem, dass Saddam als solcher schützenswert wäre. Das Problem ist vielmehr, welche Schleusen für Willkür man öffnet, wenn man sagt: »Wir wissen doch, dass es ein schlimmes Regime ist, was brauchen wir Beweise ...«. Es ist vollkommen richtig, dass der Irakkrieg viel kritischer, um es vorsichtig zu sagen, zu beurteilen ist als die Angriffe in Afghanistan. Für den Iran gilt Ähnliches: Wenn der Verdacht besteht, dass der Iran an Massenvernichtungsmitteln arbeitet und dass der Iran Terrorgruppen unterstützt, dann muss man irgendetwas Prozessartiges in Gang setzen. Aber man kann nicht sagen: »Wir haben ja die Mittel, also werden wir auch reingehen.« Das ist genau die Grenzüberschreitung, bei der die Notwehr in Unrecht übergeht.

*Frage aus dem Publikum:* Sollten nicht vielleicht am 11. September die Amerikaner zu gewaltsamen Reaktionen provoziert und auf diese Weise als die eigentlichen Terroristen entlarvt werden?

*Reinhard Zintl:* Ich habe es nicht so verstanden. Meine Wahrnehmung war, wenn man die Äußerungen von Leuten wie Bin Laden sieht, dass das vorherrschende Thema eigentlich immer die Schwäche und Verkommenheit der westlichen Kultur war. »Sie sind schwach, wir sind männlicher als sie, wir wissen wie man diesen heiligen Krieg führt« usw. Stillehalten wäre im Grunde genau das gewesen, was in Bin Ladens Sicht den eigenen potentiellen Fußtruppen in Afghanistan, in Pakistan Mut gemacht hätte. Um es zu vergleichen mit der Roten Armee Fraktion: Die RAF hatte ja keinen Prinzipienkonflikt, sie hat ja gesagt: »Recht, Freiheit und alles das ist wichtig, aber Ihr missbraucht

diese Werte für ganz andere Zwecke«, während es aus Bin Lads Sicht ein Konflikt über grundlegende Werte ist: »Wir haben andere Werte als Ihr und wir wollen mal sehen, ob Ihr bereit seid, für Eure Werte so zu kämpfen wie wir bereit sind für unsere zu kämpfen«. Also insofern würde ich dazu neigen, die Entlarvung von Schwäche und nicht die Entlarvung von Bösartigkeit als das Ziel des Angriffs vom 11. September zu sehen.

*Frage aus dem Publikum:* Ist nicht in Wirklichkeit die patriarchalische Ordnung an aller Gewaltanwendung schuld?

*Reinhard Zintl:* Ich wage es nicht, darüber zu spekulieren. Es scheint mir jedoch, dass – mit oder ohne patriarchalische Ordnung – das Problem nicht darin bestehen kann, organisierte Gewaltanwendung ganz und gar zu vermeiden oder zu überwinden, sondern vielmehr darin besteht, ihr Form zu geben. Polizei beispielsweise ist gelegentlich Gewaltanwendung, aber wir beurteilen das nicht als Problem, solange die Regeln der Gewaltanwendung beachtet werden. Es kommt also darauf an, mit der Rechtmäßigkeit auf dieser Welt voranzukommen, Kriege gewissermaßen von Willensaktionen in Polizeiaktionen zu transformieren. Mit anderen Worten, es sollte Institutionen geben, Verfahren geben. Man sollte die UNO, die nun wahrhaftig noch keine gut funktionierende Instanz ist, nicht klein reden, wie es auch unser Bundeskanzler leider gemacht hat, sondern man sollte sie stärken.

*Roland Simon-Schaefer:* Vielleicht darf ich noch etwas ergänzen. Wenn Sie sich einmal das Schicksal des Völkerbundes anschauen: Im Jahre 1933 haben Japan und Deutschland ihren Austritt erklärt. Und wo waren diese beiden Staaten im Jahre 1945, als der Völkerbund als UNO neu begründet wurde? Gleichgültig, wie schwach die UNO ist, sie ist schon eine Macht, und die Behauptung, die UNO sei jetzt eigentlich nicht mehr bedeutend, halte ich für sehr falsch. Ich glaube, die Amerikaner sind auch klug genug zu erkennen, dass sie die UNO brauchen. Gleichzeitig sind wir in einer Situation, in der wir schon einen Weltpolizisten haben, der auf jeden Fall die technologische Fähigkeit hat, überall für Ordnung zu sorgen, während man über seine moralischen und intellektuellen Fähigkeiten streiten kann. Was wir uns wünschen müssen, ist in der Tat, dass wir diesen

Naturzustand unter den Völkern irgendwann hinter uns bringen und eine Art Weltinnenpolitik entwickeln werden. Im Moment können wir uns eigentlich von unserem eigenen Lebensgefühl her nichts anderes vorstellen, als dass dies ein föderales demokratisches Modell sein muss. Nur ist der Weg dahin wahrscheinlich noch sehr weit.

Aber vielleicht stehen wir am Anfang einer neuen Form von Krieg. Wenn wir das schlecht anpacken, könnte es sein, dass wir uns mit jedem militärischen Erfolg noch mehr neue Gegner schaffen. Das ist eine reale Befürchtung, auch wenn wir versuchen, etwas anderes ins Werk zu setzen.

*Frage aus dem Publikum:* Heute war nur von gerechtem und ungerechtem Kriege die Rede. Ich denke, die Ursache für manchen Terror ist Ungerechtigkeit auf dieser Welt. Das war auch das Thema der Hegelwoche 2000. Herr Simon-Schaefer, Sie haben damals gemeint, im Zuge der Aufklärung wäre die soziale Gerechtigkeit in europäischen Ländern ermöglicht worden und Sie hoffen, dass dies in den anderen Ländern der Welt noch geschehen wird. Ich habe den Eindruck, wir haben vielleicht bei uns einigermaßen soziale Gerechtigkeit erreicht. Aber unser Verhalten gegenüber den Ländern der Dritten Welt ist dermaßen ungerichtet, dass man sagen kann, diese Erfolge der Aufklärung sind nicht sehr weit gegangen.

*Roland Simon-Schaefer:* Dem kann ich nur zustimmen. Aber wir hoffen immer weiter. Aufklärung ist ein Programm, und es ist ganz klar, dass wir diesem Programm in der Realität immer noch hinterherhinken. Aber wir arbeiten daran, es weiterzuführen. Und das, was Sie angesprochen haben, die totale Ungleichheit zwischen Arm und Reich, ist unser Problem. Da werden wir noch gewaltige Anstrengungen unternehmen müssen.

*Reinhard Zintl:* Ich würde es einerseits nicht leugnen. Es scheint mir aber doch etwas fragwürdig, uns insgesamt verantwortlich zu machen für die Situation in weiten Teilen der Welt mit dem Argument, dass die Menschen dort arm sind, weil wir reich bzw. dass wir reich sind, weil die Menschen dort arm sind. In einigen Fällen liegt die Verantwortung auch dort. Denken Sie nur an ein Land wie Uruguay, das einmal ein richtig reiches,

wohlhabendes Land war. Das Land ist heute arm, aber nicht deshalb, weil wir etwas mit ihm angestellt haben.

*Frage aus dem Publikum:* Sie haben mich missverstanden. Ich gehöre nicht zu denen, die meinen, unser Reichtum kommt von der Armut anderer Länder. Obwohl unser Reichtum nicht entscheidend geschmälert würde, lassen wir diese anderen Länder nicht hochkommen. Das ist das Schlimme dabei. Es wäre ja ein Leichtes, aber wir wollen es nicht, wir wollen den Abstand. Denn es tut uns offensichtlich gut oder wir sind zu phantasieelos, uns eine andere Welt vorzustellen.

*Reinhard Zintl:* Dem kann ich eigentlich nur widersprechen. Ich kenne die Situation in einigen der internationalen Institutionen, in denen sich ja eigentlich dieser böse Wille oder dieser Mangel an Phantasie manifestieren müsste, recht gut aus persönlicher Erfahrung. Beide Urteile scheinen mir höchst ungerecht. Es mangelt nicht am guten Willen und auch nicht an Phantasie – aber die Dinge scheinen insgesamt etwas komplizierter zu sein als Sie es hier darstellen.

*Frage aus dem Publikum:* Ich möchte zwei Dinge einwerfen, um die vielleicht auch etwas diffuse Diskussion auf zwei Punkte zu bringen. Einmal, es gibt schon seit längerem den *Homo Sacer* von Giorgio Agamben durch eine doch sehr ausgedehnte Diskussion über Rechtfertigungsstrategien im 20. Jahrhundert, die ja immer so aussehen, dass man für sich selbst den Ausnahmezustand beansprucht, weil man vermutlich einen Feind hat. Hierunter würde ich Ihre Argumentation subsumieren. Das Zweite, was hier vollkommen ausgeblendet wurde, ist der medienethische Diskurs. Das Problem ist nicht, wie wir hier Gewalt und Gegen Gewalt als begründbar oder als nicht begründbar darstellen, sondern die Asymmetrie zwischen diesem Rechtsdiskurs und den Überwältigungsstrategien in der Darstellung bestimmter politischer oder kriegerischer Ereignisse in den Medien.

*Reinhard Zintl:* Auch hier widerspreche ich Ihnen. Allein die Tatsache, dass es zu den Standards der Diskussion heutzutage gehört, über die Medien und ihre Rolle zu sprechen, belegt ja, dass es längst gewissermaßen Gemeingut geworden ist, dazu eine distanzierte Haltung zu haben. Wir sind dem nicht wehrlos

ausgeliefert. Wir reden ja ständig darüber, dass die Medien uns manipulieren – was ein Indiz dafür ist, dass es so weit mit der Manipulation nicht her sein kann. Und ich denke, bestimmte Ereignisse sind real. Dass die beiden Flugzeuge in die beiden Türme hineingeflogen sind, war real. Das ist den Leuten dort passiert. Und insofern halte ich es für fast obszön zu sagen, dass das alles nur Choreographie sei.

*Frage aus dem Publikum:* Besteht nicht für eine Supermacht wie die USA eine unwiderstehliche Versuchung zum Machtmissbrauch? Brauchen wir nicht ein Gegengewicht?

*Reinhard Zintl:* Dieser Punkt ist, glaube ich, sehr wichtig. Die Frage, ob eine konkurrenzlose Supermacht sich selbst zügeln kann, würde ich eine Spur optimistischer beantworten, und zwar würde ich sagen, dass ein politisches Gebilde bessere Aussichten der Selbstbeherrschung hat als ein Individuum. Ein übermächtiges Individuum gerät unter immensen Druck, seine Macht irgendwann zu missbrauchen. Wenn es aber ein politisches Gebilde ist, das sich in dieser Lage befindet, würde ich mich auf Kant beziehen und glauben, dass die Binnenstruktur dieses Gebildes enorme Folgen dafür hat, wie es sich nach außen verhält. Wenn die innere Verfassung autokratisch und monolithisch ist, gilt sicher das Gleiche wie für ein Individuum: Die Launen des Potentaten entscheiden.

Wenn aber die Binnenstruktur rechtlich verfasst und demokratisch ist, dann wird gewissermaßen die Selbstkontrolle auch endogen erzeugt. Es ist ja nicht so, dass in den USA nicht diskutiert wird; natürlich haben wir eine bestimmte Regierung, die etwas Bestimmtes macht, aber wir haben auch Leute, die es anders sehen und öffentlich Rechenschaft fordern. Gerade die Geschichte der USA ist hier lehrreich. In ihr haben Sie ja gelegentlich bestimmte Exzesse – denken Sie an Senator McCarthy und seine Hexenjagd. Aber über kurz oder lang finden Sie eine Gegenbewegung, die diese Exzesse verarbeitet und korrigiert. Insofern würde ich schon sagen, der Punkt, den Sie machen, ist sehr ernst zu nehmen: Eine Außenbändigung könnte nützlich sein, aber ich würde die Chancen der Selbstbändigung nicht unterschätzen.

*Roland Simon-Schaefer:* Wir sprechen jetzt alle von der letzten verbliebenen Supermacht. Für wie lange denn? Unsere historische Erfahrung zeigt doch, dass es in Europa bisher keine der Mächte geschafft hat, auf Dauer die stärkste zu sein oder Hegemonie auf Dauer zu erhalten. Seit der Mitte des 17. Jahrhunderts gibt es in England die Formel der *balance of powers*, und seither können wir die europäische Geschichte als ein Gerangel um die Vormachtstellung erleben. Keine dieser Mächte hat es geschafft. Im Gegenteil, sie haben sich letztlich damit geschwächt.

Nun haben wir den großen Helfer, die USA, die zwei Kriege auf europäischem Boden entschieden haben. Das ist im Moment die Macht, zu der es keine Gegenmacht zu geben scheint. Aber wie lange denn? Da ist doch ein Zeitfenster, das sich irgendwann schließt.

Die Chinesen haben einen schönen Spruch: »Lasst die Gegner die Fehler machen.« Die Chinesen bauen stattdessen einen Staudamm. Wie lange wird denn die Schwächeperiode der Russen wohl noch andauern? Den Europäern kann man nur raten, möglichst lange im Windschatten zu bleiben, möglichst vielsprachig zu bleiben, damit sie in aller Ruhe dieses sehr gut funktionierende Europa noch verbessern können. Dass sie mit vielen Stimmen sprechen, das ist Diplomatie. Die einen sagen dies, die anderen sagen jenes. Ich fürchte, die Haltung der Europäer zum Irakkrieg war nicht richtig abgesprochen unter den Europäern. Auch wenn es abgesprochen gewesen wäre, dann wäre es genial gewesen.

Das ist doch im Grunde genommen unsere Zukunft, dass wir nicht eine Supermacht werden wollen, obwohl wir ökonomisch sehr stark sind. Bleiben wir lieber ohne irgendwelche neuen Supermachtambitionen. Das ist vielleicht die Weisheit der alten Europäer gegenüber denjenigen Staaten, die noch nie eine richtige Niederlage erlebt haben, was man ihnen auch nicht wünschen mag, aber es wird sie unter Umständen treffen.

Wenn die USA zu sehr Weltmachtbestrebungen durchscheinen lassen – und die Tatsache, dass wir diesen Begriff haben, zeigt ja, dass wir das schon als zu stark empfinden –, dann wird es sofort Widerstand geben und er wird sich formieren. Das ist



eine alte Machiavellische Regel: Man darf sich nicht mit dem Stärksten verbünden, vielmehr verbünden sich alle anderen gegen den Stärksten.

Möglicherweise werden wir das ganze europäische Katastrophenspiel um die *balance of power* global noch einmal erleben. Das Karussell dreht sich weiter, aber es ist ein viel größeres Karussell.

*Frage aus dem Publikum:* Vom Ergebnis her lässt sich der Krieg gegen den Irak doch rechtfertigen.

*Roland Simon-Schaefer:* Sagen wir es doch mit Hegel: Es ist die List der Vernunft, die uns George W. Bush geschickt hat, damit er Saddam Hussein endlich zum Verschwinden bringt, übrigens einen alten Exfreund von uns. Wenn die List der Vernunft noch weiter geht, dann wird durch den Irakkrieg George W. Bush auch zum Verschwinden gebracht.

*Reinhard Zintl:* In dem was Sie sagen, steckt, denke ich, ein sehr grundsätzliches Problem. Denn es ist ja tatsächlich so, dass es Kriege geben kann, von denen man sagt, dieser Krieg war »sinnvoll«, dieser Krieg hat ein bestimmtes Problem gelöst. Dieser Krieg hat eine moralisch unerträgliche Situation beendet. Zugleich kann man sagen, dass er regelwidrig war. Und dann muss man sich die Rechtfertigungsfrage auf beiden Ebenen stellen.

Man muss die Frage, ob es den Richtigen getroffen hat, das wäre jetzt bei Saddam der Punkt, von der Frage separieren, ob dieser Krieg als Krieg gerechtfertigt war. Wenn man das nicht tut, wenn man also sagt, solange es nur den Richtigen trifft, sollen uns Prozedurfragen nicht interessieren, dann schafft man eine moralisch gesehen extrem gefährliche Situation. Ich würde Ihnen zustimmen, dass man die Amerikaner nicht beschuldigen sollte, dass sie sich nach Lust und Laune Opfer suchen. Dennoch kann man sehr wohl sagen, dass auch ein Krieg gegen ein Regime, das es besser nicht gibt, eine höchst problematische Geschichte ist, wenn man einen solchen Krieg nicht sozusagen mit äußerster Sorgfalt prozedural bündigt.

Deshalb meine Analogie zu dem üblichen Fall der Strafverfolgung: Es ist ein moralisches Desaster, wenn ein Unschuldiger verurteilt wird. Also müssen wir Hürden bauen und müssen

unter Umständen in Kauf nehmen, dass Schuldige davonkommen, weil wir diesen Fehler für moralisch weniger fatal halten als den umgekehrten Fehler. Und analog hierzu würde ich sagen, Ihr Argument, dass es nicht den Falschen getroffen hat, kann man teilen und sollte dennoch daran festhalten, dass es Gründe gibt, gegen diesen Krieg, so wie er begonnen worden ist, zu argumentieren.

## GEWALT IM NAMEN DER FREIHEIT

### Einführung zu den Vorträgen des zweiten Abends

Gestern Abend sprachen wir über Krieg und Terrorismus und damit über zwei Sonderformen der offenen politischen Gewalt. Es gibt daneben aber auch Formen der offenen Gewalt, die zum Alltag gehören und mit denen uns die Medien ständig konfrontieren: offene Gewalt wie Mord, Vandalismus, Vergewaltigung, d. h. mutwillige Zerstörung von Leben, von Eigentum, von geschlechtlicher Selbstbestimmung. Diese offensichtlichsten Formen der Gewalt gehören offenbar zu den ältesten Gewalterfahrungen der Menschheit. Ihnen zu wehren ist bereits das Anliegen des ältesten Kerns der Zehn Gebote, die wir in der Bibel finden: nicht morden, nicht rauben, nicht ehebrechen. Übrigens sind diese drei die einzigen in der Reihe der Zehn Gebote, die im biblischen Urtext keinerlei Begründung bei sich führen. Die Ächtung solcher Gewalt bedarf offensichtlich keiner Diskussion. Woher dann aber die Gewalt in der Welt? Sind Akte der Gewalt einfach Entgleisungen, psychische Perversionen, unkontrollierte Instinkte? Wenn dem so wäre, könnten sich alle Menschen, die sich kultiviert dünken, mit dem Gedanken schmeicheln, dass sie keinerlei Gewaltproblem haben. Oder ist das Phänomen nicht doch bei weitem vielschichtiger? Der Frankfurter Jesuit und Professor für Altes Testament Norbert Lohfink meinte kürzlich auf einer Veranstaltung zur Gewaltfrage: In den Chroniken der Völker werde in drei Weisen von Gewalt gesprochen: Entweder man verschweigt sie und verdrängt sie damit, oder man brüstet sich damit, um besonders einschüchternd zu wirken für die Untergebenen oder für die Feinde – oft ohne dass tatsächlich soviel dahinter ist –, oder aber man spricht darüber, um sensibel zu werden für die Tücken und Untiefen des Gewaltproblems. Wir haben das Thema »Gewalt« in diesem Jahr zum Thema der Hegelwoche gemacht, um auf diesem dritten Weg ein Stück weit voranzukommen.

Versuchen wir, dem Gewaltphänomen in seiner tatsächlichen Breite auf die Spur zu kommen, indem wir zunächst unseren eigenen Sprachgebrauch etwas unter die Lupe nehmen. Wir sprechen von offener, aber auch von verdeckter Gewalt, von psychischer Gewalt, von höherer Gewalt, von Brachialgewalt und von subtiler Gewalt. Wir sprechen auch davon, dass jemand die Gewalt über sein Fahrzeug verloren hat, oder davon, dass jemand sich selbst nicht mehr in der Gewalt hatte. Man könnte nun einer modernen akademischen Neigung nachgeben und sagen, das sind einfach verschiedene Gewaltbegriffe. Es gehört allerdings zu den ureigenen Aufgaben der Philosophie, solchen Zerstreuungsversuchen entschieden entgegenzutreten, um eine möglichst umfassende Orientierung zu gewinnen.

Fragen wir also: Gibt es eine Kernbedeutung, von der her die vielen Gewaltbegriffe unserer Alltagssprache als Facetten eines Grundphänomens verständlich werden? Ich denke, erst dann werden wir auch ein Gefühl für das bekommen, was es heißt, es als Mensch mit Gewalt zu tun zu haben. Der wohl bedeutendste Philosoph und Theologe des Mittelalters, Thomas von Aquin, hat eine solche Grundbedeutung herausgestellt und folgende Definition vorgeschlagen: »Gewalt ist das, was der Natur einer Sache von außen wesentlich entgegenwirkt« (S.Th. I-II q.6 a.4-5). Gewalt ist mit anderen Worten die Vereitelung der natürlichen Entfaltung einer Sache durch massive Einwirkung von außen. Als Menschen erleben wir Gewalt als massiven Eingriff von außen gegen unser natürliches Bestreben nach freier Selbstbestimmung, und wir erleben Gewalt als Eingriff von außen gegen die materiellen Mittel, die wir brauchen, um unseren Willen in die Tat umzusetzen. Ob höhere Gewalt oder mutwillige Gewalt, wir empfinden dasjenige als Gewalt, was unserem Lebenswillen entgegentritt, unsere Werke zerstört und unsere Wünsche durchkreuzt. In diesem Sinne ist Gewalt der Freiheit direkt entgegengesetzt. So ergibt sich ein erster Schluss: Im Namen der Freiheit darf Gewalt nicht sein.

Derselbe Thomas von Aquin sagt allerdings an einer anderen Stelle, was er unter der menschlichen Freiheitsnatur versteht: Der Mensch sei Ebenbild Gottes dadurch, dass er drei Grundver-

mögen besitzt: Verstandesvermögen (*intellectivum*), Entscheidungsfreiheit (*liberum arbitrium*) und die Macht, seinen Willen aus eigener Kraft in die Tat umzusetzen, das *per se potestativum* (S.Th. I–II Prolog). *Potestas* ist das lateinische Wort für die Amtsgewalt, d. h. die Gewalt, die einem Amtsinhaber kraft seines Amtes zusteht. Das Vermögen des *per se postestativum* drückt somit gewissermaßen diejenige Gewalt aus, die jedem Menschen in seiner Rolle als Freiheitswesen kraft seiner Freiheitsnatur zusteht. Denn menschliche Freiheit heißt nicht nur, denken und tun zu können, was man will, sondern eben auch das Vermögen, dies in die Tat umzusetzen. Konkrete Freiheit, die nicht bloß eine Abstraktion menschlicher Freiheit sein soll, führt somit wesentlich selbst ein Moment der Gewalt bei sich: als Macht, in den Lauf der Welt einzugreifen. Und wer in den Lauf der Welt eingreift, greift unvermeidlich auch in die natürliche Entwicklung anderer Dinge, anderer Lebewesen und anderer Menschen ein. Daraus ergibt sich nun der umgekehrte Schluss: Im Namen der Freiheit muss Gewalt sein, ja ist Gewalt im Prinzip unvermeidlich.

Die Menschen sind offenbar über sich selbst erschrocken, als sie sich zum ersten Mal mit der Realität dieses Dilemmas konfrontiert sahen – ein anthropologisches Grunddilemma, das sich nicht aus der Instinktnatur des Menschen, sondern genuin aus der Struktur der menschlichen Freiheit ergibt. Schon die Notwendigkeit, sich zu ernähren, führt unvermeidlich dazu, Pflanzen zu verspeisen und Tiere zu töten. Dieser gewaltsame Eingriff wird in frühen Kulturen fast durchgehend durch Versöhnungsriten oder Opferbräuche kompensiert. Man reicht die Erstlingsfrüchte, die erstgeborenen Tiere usw. der Gottheit dar. Durch die Verpflichtung zur Gegengabe wird zugleich das gewaltsame Eingreifen in den Lauf der Natur gebremst und gegen eine Dynamik der Maßlosigkeit geschützt. Die philosophische Tradition greift eine solche grundsätzliche Absage an die Maßlosigkeit, an ein ständiges Mehr-haben-Wollen (von dem gestern schon die Rede war) auf und begreift sie als die ethische Haltung der *sophrosyne*, lateinisch: der *modestia*, zu deutsch der Maßhaltung und der Bescheidenheit. Indem man dieser Tugend jedoch zu-

nehmend eine anthropozentrische Begründung beilegt, d. h. indem man sagt, maßlose Begierden schaden eigentlich nur den Menschen selber, verliert die Haltung des Maßes weitgehend ihren ursprünglichen gewaltkritischen Sinn.

Ebenso erschrocken zeigte sich offenbar die Menschheit ob der Erfahrung, dass sich die Gewalttätigkeit des Menschen auch gegen seinesgleichen richtet. Die Urgeschichte der Bibel erzählt das so: Kaum ist die eigentliche Menschwerdung durch die Erkenntnis von Gut und Böse erfolgt, da sehen sich die Ureltern der Menschheit auch schon aus dem Paradies vertrieben, und kaum hat das Leben in der Welt begonnen, kommt es zum Brudermord: Kain tötet Abel, und interessanterweise deshalb, weil Kain glaubt, dass sein Feldopfer, d. h. sein Versöhnungsopfer, nicht angenommen wird – so gesehen ein erster subtiler Fall von eskalierender Gewalt aus einer vermeintlichen Unversöhnlichkeitserfahrung heraus. Die Gewalt, die ihre zerstörerische Kraft gezeigt hat, erhält jedoch umgehend eine zweite, konstruktive Seite: Kain erhält ein Mal, das Kainsmal, an dem alle erkennen, dass dieser Mensch zur Gewalt gegriffen hat. Das Kainsmal droht, und zugleich schützt es, indem es droht. Das Kainsmal steht für eine Grundidee, die wir in allen Kulturen der Menschheit finden: Wir erleben die Gewalt gegen Menschen als eine Realität, die wir nicht aus der Welt schaffen können, aber wir können zu verhindern suchen, dass diese Gewalt maßlos wird. Die Bedrohung durch übermäßige Gewalt wird durch die Androhung von Gegengewalt im Zaum gehalten, um gewaltfreie Räume für ein Leben in Freiheit zu schaffen. Damit ist zugleich der Gedanke der legitimen Gewalt geboren: Legitime Gewalt präsentiert sich immer als Gegengewalt im Namen der Freiheit.

Die philosophische Tradition ordnet der legitimen Abwehr von Gewalt durch Gewalt die ethische Haltung des Starkmuts, der *andreia*, zu. Cicero umschreibt diese Haltung lateinisch als *magnitudo animi*, was soviel heißt wie die Größe oder Kraft der Selbstbehauptung; die gewöhnliche Übersetzung lautet aber einfach *fortitudo*, Tapferkeit. Wer sich durch Gewalt bedroht sieht, darf, ja sollte sich in angemessener Weise verteidigen, so die traditionelle Lehre. Doch wie schon die Tugend des Maßes erfährt

auch das Motiv der Tapferkeit rasch den Charakter eines eigenständigen individuellen Vorzugs. Von der Argonautenfahrt der griechischen Mythologie bis zu Tolkiens Roman vom »Hobbit« erzählen uns die Heldensagen von einem eigentümlichen Reiz, das friedliche Heim auch ohne Not zu verlassen, um sich in Abenteuern des eigenen Muts und der eigenen Stärke zu versichern. In der Überwindung von Gegenmächten etwa erfährt der Hobbit, der kleiner ist als ein Zwerg, erst seine eigenen Fähigkeiten, wirksam in den Lauf der Welt einzugreifen und dafür Anerkennung, Ehre und schließlich reichen Lohn zu ernten. In der Tapferkeit genießt er sein *per se potestativum*, und er erfährt, wer er eigentlich in Wahrheit ist. Die *magnitudo animi* wird in der Geschichtsschreibung zu einem Prädikat, das als Ehrentitel großen Potentaten zuerkannt wird: Karl der Große (»Charlemagne«), Papst Leo der Große, Zar Peter der Große etc. Mit der Ablösung der Stärke von der Gewaltprävention aber läuft auch diese zweite Kardinaltugend Gefahr, ihr Maß zu verlieren und in Form von überzogenen Heldenphantasien ein eigenes Pathos zu entwickeln.

Mit dem Begriff der legitimen Gewalt als Gegengewalt ist zugleich die Grundformel für einen dritten wesentlichen Schritt gefunden. Die Eindämmung von Gewalt erfolgt durch ein gemeinsam bejahtes System von Gegengewalt, d. h. durch eine Rechtsordnung, die befugt ist, Gewalt anzuwenden: die gesetzgebende Gewalt, die richterliche Gewalt und die ausführende Gewalt. Seither ist möglich, was wir stets beim plötzlichen Aufbrechen von Gewalt erleben: Man ruft nach härteren Gesetzen, nach strengeren Gerichtsurteilen und nach mehr Polizei, was aber nichts anderes heißt als: Man ruft nach mehr Gewalt, mithin nach mehr gesetzgebender Gewalt, mehr richterlicher Gewalt und mehr ausführender Gewalt. Und man hält diesen Ruf für legitim, weil man eine sanktionsbewehrte Rechtsordnung als legitime Gewalt im Sinne einer Gewalt um der gemeinsamen Freiheit willen betrachtet.

Rechtsordnungen, die diesen Namen verdienen, sollten allerdings mehr als bloße Bollwerke der Gegengewalt sein. Wir erwarten von einer Rechtsordnung, die jedermanns Zustimmung

verdient, mehr als einen staatlich erzwungenen Waffenstillstand und ein Einfrieren faktisch herrschender Machtzustände. Rechtsordnungen benötigen selbst eine Norm, die ihre Gestaltung wesentlich durchwirkt, und diese Norm nennt die philosophische Tradition *Gerechtigkeit*. Das griechische Wort *dikaion* (das Rechte) enthält im Wortstamm das Wort *dike*, das soviel heißt wie *Gefüge*. Auch das lateinische Wort *iustitia* lässt anklingen, dass es darum geht, Kräfte und Gegenkräfte zu *iustieren*, d. h. in geeigneter Weise aufeinander abzustimmen. Staatliche Gewalt verliert ihre Legitimität, wenn sie, wie der bedeutende Rechtsphilosoph Gustav Radbruch betonte, in unerträglicher Weise gegen Grundsätze der Gerechtigkeit verstößt – ein Grundsatz, der sich auf eklatante Verletzungen elementarer Freiheitsrechte bezieht und im Kontext der sog. Mauerschützenprozesse auch Anwendung in der praktischen Rechtsprechung gefunden hat.

Damit behält aber auch eine demokratisch legitimierte Rechtsordnung angesichts der Gewaltfrage etwas recht Vorläufiges. Zum einen – das wäre der naheliegendste Grund – ist sie immer noch anfällig für Mängel, Irrtum und Missbrauch. Und dennoch, selbst wenn Mängel vorliegen, wenn ein offensichtlicher Irrtum nicht heilbar erscheint oder wenn Missbrauch nicht mit Rechtsmitteln ausgeräumt werden kann, werden rechtskräftige Urteile schon um der Rechtssicherheit willen mit staatlicher Gewalt durchgesetzt: Zwangsräumung, Abschiebung, mitunter auch Zwangsabschaltung der Stromversorgung bei säumigen Kunden, auch wenn es sich, wie geschehen, um eine hilflose Rentnerin handelt, die daraufhin in ihrer Wohnung zu erfrieren drohte, u. ä. m.

Unbefriedigend bleibt zweitens die weniger appetitliche Kehrseite der legitimen Gewalttätigkeit des Staates selbst. Wer härtere Gesetze durch Abschreckung erlässt, muss auch bereit sein, die Gewalt, die er dem Täter androht, im Ernstfall auch gegen den Täter anzuwenden. Ähnliches gilt natürlich (davon war gestern schon die Rede) für das legitime Verteidigungsrecht nach außen. Auf der einen Seite gilt das Prinzip: Wer einem Volk mit Gewalt droht, soll damit rechnen müssen, dass er auf Gegengewalt stößt. Die Konsequenz daraus ist aber keines-



wegs harmlos: Die von uns als so friedlich empfundene Nachkriegszeit beruhte immerhin auf einer wechselseitigen atomaren Bedrohung, die die Bereitschaft einschloss, ein gigantisches nukleares Zerstörungspotential auch tatsächlich zu entfesseln. Damit stellt sich aber die grundlegende Frage: Kann massive Gewalt gegen Menschen, sei es als lebenslanger Freiheitsentzug, als Todesstrafe in den USA, als Krieg usw., überhaupt als Preis der Freiheit gerechtfertigt werden? Wenn der Schutz der Freiheit vor Gewalt wirklich einen so absoluten Rang für sich beansprucht, der eine solch drastische Gegengewalt zu verlangen scheint, gilt dann nicht dasselbe auch für die elementare Freiheit des Täters, der trotz allem immer noch ein Mensch ist, oder verwirkt er das Recht, als Mensch geachtet und vor vernichtender Gewalt geschützt zu werden? Ist die grundlegende Würde des Menschen in solchen Fällen letztlich doch verlierbar?

Problematisch erscheint schließlich in einer Rechtsordnung der Freiheit das schon erwähnte Gewaltpotential der Freiheit selbst, ich nenne es einmal das Problem der zivilen Gewalt. Konkrete Freiheit bedeutet wie gesagt: eingreifen können in den Lauf der Welt, und eben das ist einem Menschen nun einmal um so mehr möglich, je mehr er die dafür nötigen und geeigneten Mittel besitzt. Dass jedem Menschen ein Grundmaß an lebensnotwendigen Mitteln zuzugestehen ist, gehört zu den Grundüberzeugungen des modernen Sozialstaates. Zudem steht ein Streben nach weiteren Mitteln im Prinzip jedem frei. Ein solches Streben ist aber, wie schon Aristoteles in seiner Politik betont, tendenziell maßlos, aber eben dadurch, so die Entdeckung von Adam Smith, auch gerade höchst produktiv. In einer modernen freiheitlichen Gesellschaftsordnung werden daher große Teile des konkreten Freiheitsstrebens dem freien Wettbewerb überlassen: Im Prinzip kann sich jeder im Kampf um Einkommen, Besitz, berufliche Stellung, Führungspositionen und um die damit verbundenen Vorrechte soweit bewähren, als er im gegenläufigen Kampf der anderen seine Grenze findet. Die Rechtsordnung hat die Aufgabe, den Rahmen für diesen allgemeinen Wettbewerb zu sichern. Die moderne Gesellschaft richtet sich immer mehr auf die Dynamik eines solchen Wettbewerbs ein. Inzwischen

wächst auch der Druck auf die Schulen. Sie sollen, wie es neuerdings in einer Präsentation der Stiftung »Bildungspakt Bayern« dargelegt wird, die Menschen der kommenden Generation auf ein solches Leben vorbereiten, indem sie den idealen Mitarbeiter für das erfolgreiche Unternehmen ausbilden. Leitbild ist ein Mensch, der über eine Reihe von Schlüsselkompetenzen verfügen soll, die auf einer Liste im Powerpointformat dargeboten wird: Der ideale Schüler ist zuverlässig, lern- und leistungsbegeistert, ausdauernd, belastbar, mit Durchhaltevermögen ausgestattet, gewissenhaft, konzentriert, verantwortungsbereit, selbstständig, zur produktiven Kritik und Selbstkritik fähig, und er soll vor allem kreativ arbeiten können. Die leitende Wertvorstellung, so scheint es, ist ein Mensch, der in den Anfechtungen eines globalen Konkurrenzkampfes *magnitudo animi*, mithin Starkmut, Größe und Tapferkeit beweist. Hinweise auf eine Grundhaltung des Maßes, auf Gerechtigkeit oder auf Weisheit als gesellschaftliche Weitsicht oder globale Verantwortung finden sich in diesem Katalog nicht.

In den Freiräumen, die die moderne Rechtsordnung den einzelnen freien Akteuren schafft und garantiert, entfaltet sich ein Markt der privaten Handlungsgewalt. Der offene Wettbewerb entwickelt sich angesichts der Knappheit der Freiheitsgüter jedoch erfahrungsgemäß recht bald zu einer erheblichen Ungleichverteilung der erlangten Anteile.

Eine ungleiche Verteilung bedeutet aber unvermeidlich auch eine ungleiche Verteilung der privaten Freiheitsmittel und damit auch eine Ungleichheit des *per se potestativum*, d. h. der Gewalt, in den Lauf der Dinge eingreifen zu können: eine Gewalt, die nicht als offene Gewalt, wohl aber mit wachsender Ungleichverteilung der Freiheitsmittel zunehmend als Gewalt der Verhältnisse oder als Gewalt der Strukturen empfunden wird, und eine Gewalt, die im Empfinden derer, die auf die Seite der Ohnmächtigen geraten, auf ihre Weise zur Gegengewalt herausfordert, wenn gewisse Schmerzgrenzen erreicht oder überschritten werden.

Man weiß das und stellt sich darauf ein. So werden in einem namhaften Software-Unternehmen in Deutschland vorsichtshal-

ber die Passwörter der Computer von solchen Mitarbeitern verändert, die am nächsten Tag ihre Kündigung erhalten. Je härter der Wettbewerb, um so mehr gibt jeder den Druck der Strukturen, der auf ihm lastet, weiter, bis es diejenigen trifft, die sich nicht mehr wehren können. In einer aktuellen Zeitungsmeldung des Bundesentwicklungsministeriums zum ruinösen Verfall der Kaffeepreise wird ein Sprecher lapidar mit den Worten zitiert: »Wenn die Erzeuger um ihre Existenz kämpfen, wird auf Mensch und Natur keine Rücksicht mehr genommen«.

Eine Rechtsordnung, die sich nach eigenem Verständnis als wohlgeordnete Freiheit legitimiert, aber von ihren Bürgern nicht mehr zugleich als wohlgeordnete Gewalt empfunden wird, läuft Gefahr, nicht mehr als legitim und verbindlich empfunden zu werden. Die Folge ist die innere Emigration: Die Solidarität mit der Rechtsgemeinschaft wird eingeschränkt oder schließlich ganz aufgekündigt. Es bilden sich Gruppen der Verlierer, Randgruppen, Aussteiger, aber auch Subkulturen, in denen sich eigene rechtsfreie Gewaltstrukturen herausbilden.

Kann sich in einer solchen Lage die Rechtsordnung noch darauf zurückziehen, den freien Wettbewerb zu garantieren, oder muss sie nicht vielmehr ihre ethische Rolle neu begreifen lernen? Die Mehrzahl der Rechtstheoretiker des 20. Jahrhunderts lehnt die Rolle des Rechts als einer ethischen Instanz ausdrücklich ab und betrachtet die Rechtstheorie als eine primär positive Sozialwissenschaft unter anderen. Nur wenige Autoren versuchen weiterhin, an die großen Traditionen der politischen Philosophie anzuknüpfen, wie John Rawls' *Theorie der Gerechtigkeit* oder Otfried Höffes *Politische Gerechtigkeit*. Jürgen Habermas spricht in seiner vieldiskutierten Frankfurter Rede von der Notwendigkeit, sich einer möglichen religiösen Verankerung neu bewusst zu werden, auch wenn er sich selbst als »religiös unmusikalisch« bezeichnet.

Die Einsicht in die Vorläufigkeit des Rechts als einer legitimen Gewalt im Namen der Freiheit weckte im philosophischen wie im biblischen Denken recht bald das Ideal eines Reiches der Freiheit, in dem die Ordnung des Rechts letztlich ihren zwingenden Charakter verlieren werde. Ein solches Reich stellt sich

aber nicht von selbst ein. Vielmehr bedarf es dazu der Einsicht in übergreifende Zusammenhänge, einer Orientierung im Ganzen und einer wirklichen Sorge um das Wohlergehen aller. Dies aber ist genau das, was die philosophische und auch die biblische Tradition Weisheit (griech. *sophia*, lat. *sapientia*) nennen, und das ist zugleich die vierte und umfassende Kardinaltugend.

Der Gedanke von einer endgültigen Überwindung der Gewalt wird schon bei den Propheten Micha und Jeremia zur Vision einer Zeit, in der man »Schwerter zu Pflugscharen« umschmieden wird. Es bleibt nur eine letzte Versuchung, nämlich für das Kommen eines solchen endgültigen Friedens noch ein letztes Mal im Namen der Weisheit Gewalt anzuwenden, und das ist zugleich die große Versuchung eines jeden religiösen Fundamentalismus.

Was aber hilft uns der Hinweis auf die Weisheit? Gab es nicht genug Gewalt im Namen einer vermeintlich absoluten Wahrheit und Gewalt im Namen Gottes? Haben nicht gerade deshalb die traditionellen Instanzen der philosophischen und religiösen Weisheit längst ihre Glaubwürdigkeit verloren? Oder hat sich die Situation in diesem Punkt nicht vielmehr gerade auch umgekehrt?

In dem Maße die Gesellschaft die Weisheit ihrer Philosophie und die Weisheit ihrer Religion nicht mehr ernst nimmt, – wo ganz konkret philosophische und theologische Fakultäten ums Überleben kämpfen, während wirtschaftlich ausgerichtete Fakultäten neu eingerichtet werden –, in dem Maße entsteht gerade dort, wo bislang die Quellen der Hoffnung auf eine Überwindung der Logik von Gewalt und Gegengewalt lagen, ein Vakuum. Und wo die Stelle einer letztlich legitimierenden Instanz frei wird, eben dort kann diese Stelle um so leichter von anderen besetzt werden, die das Geschick oder die Macht dazu haben.

Es ist daher gerade heute nicht die Zeit, Gewalt zu verschweigen oder wegzureden, und es ist erst recht nicht die Zeit, sich mit Gewalt zu brüsten. Nach einer relativ gewaltfreien Nachkriegs-ära, in der wir uns schon auf dem Weg zu einer gewaltfreien Weltgemeinschaft glaubten, haben wir uns einer von vielen unvermuteten Rückkehr der Gewalt zu stellen. Wir haben die Ge-

walt zu benennen, wo immer sie aufbricht oder unterschwellig ihre Wirkung tut. Wir haben nach den Quellen der Gewalt zu suchen, wo immer sie uns zu liegen scheinen. Und es ist an der Zeit, selbst sensibel zu werden für den persönlichen, beruflichen und politischen Umgang mit allen offenen und verdeckten Formen der Gewalt, sei es die Gewalt, die uns trifft, oder die Gewalt, die wir selbst unvermeidlich auf andere ausüben und die ihre Legitimation immer nur gewinnen kann als Gewalt im Namen der Freiheit.

GEWALT IM NAMEN GOTTES?

Es gehört zum Ritual eines solchen Vortrages, dass sich der Vortragende zunächst sehr herzlich bedankt für die freundliche Einladung, oft noch mit dem Zusatz, er sei besonders gerne hierher gekommen. Aber über das rein Ritualistische hinaus hat es eine besondere Begründung, denn ich muss Ihnen vorweg ein Geständnis machen, das Sie möglicherweise gar nicht so sehr erfreut. Aber zu meiner eigenen Beschämung will ich damit gleich herausrücken: Ich bin zum ersten Mal in meinem Leben in Bamberg. Umso mehr freue ich mich über diese Einladung und über diese Gelegenheit. Eine zweite Vorbemerkung verweist auf das, was Kollege Schröer eben schon gesagt hat. Ich lebe in dieser akademischen Doppexistenz des Theologen und des Soziologen. Es hat ein kluger Zeitgenosse einmal über die Soziologie gesagt: die Soziologie sei die Wissenschaft, die das, was jeder mann weiß, so formuliert, dass es niemand mehr versteht. Man könnte natürlich das Wortspiel fortsetzen und sagen, dann ist die Theologie die Wissenschaft, die das, was niemand wissen kann, so formuliert, dass es jedermann zu verstehen glaubt. Aber bevor ich mich jetzt nun weiter in derlei Wortspiele verliere, will ich doch zum Ernst des Themas kommen.

Ich versuche das Vortragsthema »Gewalt im Namen Gottes?« in einen gegenwartsdiagnostischen Horizont zu stellen und möchte meinen Beitrag in vier Abschnitte aufteilen.

1. Die Religion weltweit ist in die Geschichte zurückgekehrt
2. Der Sonderfall Europa
3. Europa und der Islam und einige knappe Schlussbemerkungen, die lauten sollen:
4. Anfragen und Herausforderung

Zu den aufregendsten und für alteuropäische Augen überraschenden Vorgängen, die wir heute beobachten können, gehört, dass die Religion weltweit gesehen in die Geschichte zurückgekehrt ist. Unübersehbar ist zwar in Europa der kulturelle Geltungsverlust seiner Herkunftsreligion, nämlich des Christen-

tums. Doch der Blick über Europa hinaus zeigt ein ganz anderes Bild: nicht Entkräftung, sondern Vitalität der Religion. So ist die Neuformierung und Renaissance der Religion als Kulturmacht in nahezu allen außereuropäischen Gesellschaften und Kulturkreisen unübersehbar. Wir verstehen die heutige Weltlage nicht mehr, wenn wir nicht erkennen, dass auch die Religionen, d. h. religiöse Geltungsansprüche, wieder ein Faktor des Geschichtsprozesses geworden sind. Die Religion also ist in die Geschichte zurückgekehrt; nicht die Religion hat sich überlebt, überlebt haben sich die europäischen Propheten ihres Unterganges.

Diese weltweite Rückkehr der Religion sei hier nur an wenigen Sachverhalten einleitend illustriert. Es ist zunächst festzuhalten, dass seit rund 30 Jahren alle Weltreligionen, wenngleich in unterschiedlicher Intensität und Verbreitung einen Prozess von Revitalisierung erleben. In nahezu allen Kulturkreisen sehen wir eine Rückbesinnung auf ihre jeweiligen Herkunftsreligionen. Ohne hier schon auf die möglichen Ursachen dieser Entwicklung einzugehen, die ich heute sowieso weitgehend beiseite lassen muss, ist auf ein Merkmal hinzuweisen, das sofort auffällt. Diese Neubesinnung auf die jeweilige Religion hat zu tun mit einer Neubesinnung auf die jeweilige kulturelle Identität. Dabei wäre es völlig verfehlt, hier vorschnell mit dem missleitenden Wort und Reizwort »Fundamentalismus« jetzt schon zu operieren, das mehr an Einsicht verstellt als es erlaubt. Aber es geht in dieser religiösen Neubesinnung auch und gerade darum, sich in und durch die Neuanverwandlung der Religion seiner Zugehörigkeit zu einer Kultur, zu einem Volk oder einer Nation zu versichern. Ein Beispiel, das uns sozusagen europäisch nahe ist, liefern die Völker, die sich nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion neu formierten. So wurde in Russland das orthodoxe Christentum in seiner die Nation fundamentierenden Bedeutung neu erlebt. Dabei geht es nicht vorrangig um die Frage der persönlichen Frömmigkeit der Einzelnen. Es geht aber um den grundlegenden Wiederaufstieg des Christentums, des orthodoxen Christentums, zur öffentlichen nation- und kulturverbürgenden Macht. Dass die Zahl der neu- und wiedereröffneten Kirchen im orthodoxen Russland sich seit 1990 bis heute in

kaum geahntem Maße erhöht hat, dass in wenigen Jahren zu Beginn der 90er Jahre, nach dem Zusammenbruch des kommunistischen Systems, nicht nur weite Teile der alten Kader – gewiss nicht ohne das übliche Maß an politischem Opportunismus, darf man vermuten –, sondern auch über 30% der jungen Russen angaben, von Atheisten zu Christen geworden zu sein, das sind nur die äußeren Indikatoren eines fundamentalen Kulturvorganges, in dem das russisch-orthodoxe Christentum wieder zur öffentlichen Legitimations- und kulturellen Garantiemacht der russischen Nation wurde.

Auch im ehemaligen Jugoslawien lässt sich ein ähnlicher Prozess beobachten. Nur wenige Anmerkungen hierzu. Die ehemaligen Teilrepubliken des zerfallenen Jugoslawien haben ihre nationalen Neugründungen, mit der Ausnahme Sloweniens, nach 40 Jahren kommunistisch-atheistischer Staatsdoktrin auch unter Anknüpfung, Neu- und Wiederentdeckung ihrer jeweiligen Herkunftsreligion vollzogen. Die Kriege der 90er Jahre auf dem Balkan, die insbesondere Serbien gegen seine Nachbarländer begann, waren zwar keine authentischen, wirklichen Religionskriege, waren aber angetrieben durch eine explosive Melange von Nationalbewusstsein und Herkunftsreligion. Die öfter verbreitete These, die Religion sei in diesem Kriege nur missbräuchlich instrumentalisiert worden, ist nur teilweise richtig und hat keine wirkliche Erklärungskraft. Instrumentalisieren lässt sich gerade eine Religion nur, wenn sie zuvor wieder in Geltung steht und kulturell zuhause ist.

Dieses Beispiel führt uns nun auch auf die genaue Themenfrage zu, denn es zeigt ein generelles Merkmal, das die Rückkehr der Religion, die wir heute über den ganzen Erdball verbreitet sehen, wesentlich kennzeichnet, nämlich die »Politisierung der Religion«. Politisierung der Religion heißt dann aber immer Politik im Namen Gottes, und weil Politik immer auch, wie Max Weber das genannt hat, mit dem Dämon Gewalt zu tun hat, heißt Politik im Namen Gottes dann eben auch Gewalt oder Krieg im Namen Gottes. Die Macht solcher Politisierung der Religion steht uns im Falle des Islam natürlich am deutlichsten und seit dem 11. September 2001 auch am dramatischsten vor Augen. Dabei geht es



jetzt gar nicht um die Frage, die unter Islamkennern und auch unter Moslems selbst umstritten ist, nämlich ob wir zwischen friedfertig tolerantem Islam und politisch gewaltbereitem Islamismus ständig zu unterscheiden haben, sondern es geht um die realistische Einsicht: Der gegenwärtige Islam, was immer er herkunftsgeschichtlich ist, tritt zumindest in kritischer Außenbetrachtung heute vor allem als politisierte Religion in Erscheinung. Der Islam als Einheit von Politik und Religion ist nicht nur staatsbestimmend im Iran und auf der arabischen Halbinsel, sondern ist eine teils stürmisch, teils schleichend sich entwickelnde Bewegung, die von Malaysia bis zum Senegal, von den Maghrebstaaten bis zu den ehemaligen Sowjetrepubliken reicht und inzwischen in die europäischen Metropolen Einzug hält.

Politisierte Religion: Auch der Krieg zwischen Israel und Palästina ist im Kern, wie wir wissen, nur zu verstehen, wenn man ihn auch in seiner religiös politischen Dimension wahrnimmt. Es geht – neben allen äußeren Interessenlagen – um Heiliges Land, um die Heilige Stadt Jerusalem, auf die beide Seiten eben auch im Namen heilsgeschichtlicher Programmatik Anspruch erheben. Die politischen Mord- und Selbstmordanschläge auf Israel sind der extreme Ausdruck solch politisierter Religion. Doch auch der Staat Israel selbst, konstituiert als säkularer Verfassungsstaat mit Trennung von Religion und Politik, scheint in den vergangenen Jahren immer mehr auf eine Mischung von Religion und Politik hinzutreiben; die israelitische Siedlungspolitik der vergangenen Jahre ist auch Ausdruck religiös-heilsgeschichtlicher Antriebe, bestimmt vom Glauben an das Eretz Israel, das Land Israel der biblischen Verheißung.

Eigens muss die gegenwärtige Politisierung des Hinduismus genannt werden, den wir traditionell gewohnt waren als Ausdruck indisch spiritueller Innerlichkeit und Weltabgewandtheit zu verstehen. Doch gegenwärtig ist der indische Hinduismus dabei, nicht nur politik-, sondern geradezu staatsbestimmend zu werden. Auch hier geht es durch Rückbesinnung auf die elementaren Werte des Hinduismus, um die religiöse Neuversicherung kultureller Identität und um die religiöse Fundamentierung eines hinduistisch indischen Nationalismus.

Die Beispiele ließen sich fortsetzen, der Befund lautet also: So entkräftet das europäische Christentum sich auch darbieten mag, weltweit kann von einer solchen Entkräftung keine Rede sein. Den Gründen für diese Rückkehr kann ich im Einzelnen jetzt nicht nachgehen. Das ist natürlich auch eine strittige Angelegenheit. Nur *ein* Grund scheidet aus, nämlich die in den Sozialwissenschaften prominente Annahme, Religion würde im Lauf der Modernisierung mehr und mehr an öffentlicher Kraft und Bedeutung verlieren; also Modernisierung und Abnahme von öffentlicher Bedeutung von Religion ginge Hand in Hand. Diese These scheint mir aus vielerlei Gründen im Blick auf die Reallagen gegenwärtiger Weltentwicklungen höchst fragwürdig. Es ist kein Dogma, dass ein sich modernisierendes Land notwendigerweise an öffentlicher Religionsbindung verlöre. Ich will noch ein letztes Beispiel als Beleg hierfür nennen. Am schlagkräftigsten wird diese Annahme widerlegt durch das Beispiel des Landes, das nun gewiss in der Moderne angekommen ist und doch vielfach ein religiöses Land geblieben ist, nämlich die Vereinigten Staaten von Amerika. Durch ihre Geschichte hindurch hat sich Religion bis heute als eine bestimmende Größe gerade auch für das politische Handeln in den USA erwiesen, worüber jetzt natürlich viel zu sagen wäre. Aber religiöser Glaube prägt die Lebensführung vieler Millionen Amerikaner und kein amerikanischer Präsident könnte sehr im Gegensatz zu einem deutschen Bundeskanzler, dem noch nicht einmal die Formel »so wahr mir Gott helfe« über die Lippen kommt, zur Wahl auch nur antreten, ohne sich als bekennender Christ zu präsentieren. Gerade in Krisenzeiten aktualisiert sich der religiöse Unterstrom der amerikanischen Kultur und Gesellschaft bis hinein in die Gestaltung amerikanischer Realpolitik und ohne diese Dimension ist auch die amerikanische Antwort und deren innere Kraft und Entschlossenheit auf die Ereignisse des 11. September nicht wirklich zu verstehen.

Man kann die erwähnte Politisierung der Religion natürlich nun nicht abhandeln – gerade unter dem plakativen Thema des Vortrags »Gewalt im Namen Gottes« –, ohne auf den gegenwärtigen Terrorismus zu sprechen zu kommen. Nur lässt sich dieses

Thema »politisierte Religion in Form des Terrorismus«, wie wir alle wissen, nun nicht mehr in bloß akademisch distanzierendem Zugriff abhandeln. Denn in solch religiös begründetem Terrorismus begegnet uns der Ernstfall, den wir freilich längst schon hätten ahnen können. Er hat uns nun sichtbar eingeholt, d. h. die offenen und liberalen Gesellschaften des Westens und der sie tragende westlich liberale Verfassungsstaat sind herausgefordert, wie manche meinen, vergleichbar womöglich nur mit den Herausforderungen und Bedrohungen durch die totalitären Regime des 20. Jahrhunderts. Dass die Bedrohungen des Terrors und sein Hass auf den Westen, wie dramatisch oder undramatisch wir ihn auch einschätzen mögen, auch eine religiöse Wurzel haben, das trifft uns vor allem in Europa völlig unvorbereitet; gewohnt daran in Religion, sofern überhaupt noch beachtenswert, allenfalls eine randständige Frage privater Lebensführung zu sehen. Immer näher aber rückt uns nun, immer unausweichlicher begegnet uns nunmehr die Wiederkehr der Religion als politischer Kraft. Denn was immer die Antriebe des Terrors im Einzelnen sein mögen, ohne seine religiös politische Dimension ist er nicht wirklich zu verstehen.

Verfehlt ist deshalb nach meiner sicheren Einschätzung auch jene schnellfertige Erklärung des Terrors, der sich gerade auch Vertreter der Kulturintelligenz bei uns vielfach umstandslos anschlossen, nämlich der Terror sei im Kern der Gegensatz der nicht-westlichen Armen und Ausgebeuteten gegen die Länder des Westens. Es handele sich also vorrangig um ein weltökonomisches Verteilungsproblem, das, würde es endlich gelöst, auch den Terror zum Verschwinden brächte. So gewiss die ungleiche weltweite Verteilung von Gütern den Terror begünstigt und seine Antriebe speist, der alleinige Hinweis darauf wird dem Ernst dessen, was uns im Terrorismus begegnet, nicht gerecht. Noch einmal: Ohne die *auch* religiös-ideologischen Wurzeln des Terrors wahrzunehmen, werden wir ihn weder verstehen, noch ihm wirklich begegnen können. Der Philosoph und Sozialwissenschaftler Arnold Gehlen hat 1970 in einem Vortrag zur Lage der Religion formuliert: »... dass es mit der Religion wieder ernst wird, würde man am Aufbrechen religiös bestimmter kampfbe-

reiter Fronten merken.« Was Gehlen noch als eine konditional formulierte Möglichkeit ansprach, ist heute Realität.

Hierzu muss man nur den Aufruf Bin Ladens nach dem Beginn der Angriffe auf Amerika nachlesen. Ich zitiere: »Da ist Amerika, von Gott getroffen an einer seiner empfindlichsten Stellen, seine größten Gebäude wurden zerstört, Gott sei Dank dafür. Da ist Amerika voll Angst von Norden nach Süden, von Westen nach Osten, Gott sei Dank dafür. Was Amerika jetzt erfährt, ist unbedeutend im Vergleich zu dem, was wir seit etlichen Jahren erfahren. Unsere Gemeinschaft erfährt diese Erniedrigung und diese Entwürdigung seit mehr als 80 Jahren. Ihre Söhne werden getötet, ihr Blut wird vergossen, ihre Heiligtümer werden angegriffen und niemand hört es und niemand nimmt Notiz. Als Gott eine der Gruppen des Islams segnete, Speerspitzen des Islam, zerstörten sie Amerika. Ich bete zu Gott, dass er sie erhören und segnen möge. Diese Ereignisse haben die ganze Welt in zwei Lager geteilt, das Lager der Gläubigen und das Lager der Ungläubigen. Möge Gott euch von ihm fernhalten. Jeder Moslem muss danach drängen, seiner Religion zum Sieg zu verhelfen. Der Sturm des Glaubens ist gekommen, der Sturm der Veränderung ist gekommen, um die Unterdrückung von Mohammeds Insel auszumerzen. Friede sei mit ihm!«

Hier ist Gewalt im Namen Gottes in Reinkultur formuliert und wie immer wir uns theologisch, religionswissenschaftlich, soziologisch oder psychologisch zu solchen Aussagen stellen wollen: Es sind dies – wie authentisch oder pervertiert auch immer – Sätze eines religiösen Glaubens. Oder genauer auf unser Thema bezogen: Bin Ladens Glaube an seinen Gott der Gewalt ist der Glaube, der ihn in seinem Innersten antreibt. Man macht sich die Erklärung auch dieses Phänomens, das anscheinend so urplötzlich über uns gekommen ist, zu leicht, wollte man in ihm nur einen atavistischen Ausbruch, sozusagen ein vormodernes Relikt, einen Rückfall in Barbarei sehen, der nicht in den vernunftgeleiteten Fortschrittsgang der Moderne passe. Wir müssen lernen, dass Moderne und fortschrittsgeleitete Vernunft nicht immer zusammengehen, und der Terror ist ein Beispiel dafür. Ich lasse nun die Bemerkungen beiseite, die ich hier ma-

chen wollte, in denen es darum ginge zu zeigen, wie der Islamismus, aus dem Bin Laden herausgewachsen ist, auf eine Erfahrung der arabischen Welt zurückgeht, die wesentlich mit der Niederlage des Jahres 1967 im »Sechstagekrieg« zu tun hat. Wichtig aber ist, dass dieser Islamismus im Kern von einer Verheißung angetrieben ist, nämlich an die vom Westlichen, von der westlichen säkularen Welt Enttäuschten: Mag der Westen auch materiell, technologisch und militärisch drückend überlegen und deshalb vordergründig siegreich sein, wie jetzt wieder im Irak, mag das »Haus des Islam« auch äußerlich noch so kümmerlich dastehen – geistig-moralisch, als Hüter des wahren Glaubens, ist der Islam dem Satan USA und dem Westen überhaupt in seiner religiös kulturellen Substanz überlegen und wird deshalb schließlich siegen. Das ist der Antrieb, der dahintersteht. Es geht um einen Kulturkampf, der sich gegen die atheistische Unkultur des Westens richtet.

Ich komme auf den Punkt nachher noch einmal zurück und springe zum Teil 2 meiner Ausführungen: der Sonderfall Europa. Der Blick, den wir eingangs machten, über Europa hinaus, auf die weltweite Rückkehr der Religion, gerade auch als politischer Gestaltungsmacht, zeigt: Europa, insbesondere Westeuropa, ist ein Sonderfall – der weltgeschichtliche Sonderfall marginalisierter Religion und vollzogener Säkularität und sich weiter vollziehender Säkularität. Unser Erschrecken etwa vor der politischen Dynamik des eben besprochenen religiös begründeten Terrors hat eben auch damit zu tun: Wir haben uns in westlich europäischer Sicht an die Privatisierung der Religion gewöhnt und in deren öffentlicher Entmachtung eingerichtet. Wir haben darüber vergessen, dass Religion, wie die ganze Kulturgeschichte lehrt, eine grundstürzende, den Menschen und Geschichte und Welt bestimmende Macht sein kann. Gewohnt an die Privatisierung und Entpolitisierung der Religion bei uns, erleben wir ratlos deren Entprivatisierung und Politisierung in anderen Gegenden.

Hier erlauben Sie mir zunächst einige knappe generelle Anmerkungen zu Lage und Schicksal der Religion in Europa und eben auch Deutschland. Anmerkungen, die nur scheinbar kurz von unserer unmittelbaren Themenfrage wegführen, um dann

aber wieder ein Fazit zu ziehen und auf das unmittelbare Thema zurückzuführen. Lage und Schicksal der Religion bei uns heute in einem knappen Zugriff – und wenn wir sagen der »Religion bei uns«, dann heißt es natürlich selbstverständlich Lage und Stellung des Christentums als der Herkunftsreligion Europas. Ich beginne mit einem Zitat. Es stammt von dem Philosophen Friedrich Nietzsche aus dem Jahre 1874. Ich zitiere: »Wie sieht nun der Philosoph die Cultur in unserer Zeit an. Sehr anders freilich als jene in ihrem Staat vergnügten Philosophieprofessoren.« (Ich vermute, er hat nicht an Bamberg in diesem Zusammenhang gedacht, um das festzuhalten.) »Fast ist es ihm, als ob er die Symptome einer völligen Ausrottung und Entwurzelung der Cultur wahrnehme, wenn er an die allgemeine Hast und zunehmende Fallgeschwindigkeit, an das Aufhören aller Beschaulichkeit und Simplicität denkt. Die Gewässer der Religion fluten ab und lassen Sümpfe und Weiher zurück; ... Die Wissenschaften, ohne jedes Maas und im blindesten laissez-faire betrieben, zersplittern und lösen alles Festgegläubte auf; die gebildeten Stände und Staaten werden von einer großartig verächtlichen Geldwirtschaft fortgerissen. Niemals war die Welt mehr Welt, nie ärmer an Liebe und Güte ...«

Diese Sätze sind von erstaunlich präziser gegenwartsdiagnostischer Kraft, wobei ich jetzt gar nicht auf die Wissenschaft eingehe und auf die Geldwirtschaft und den Utilitarismus als letzte Ideologie, sondern auf die Religion. »Die Gewässer der Religion fluten ab und lassen Sümpfe und Weiher zurück.« Damit hat er den Prozess der Entmachtung des europäischen Christentums beschrieben, der eben keine nur geschichtliche und überwundene, sondern gegenwartsbestimmende Realität ist. Die abflutenden Gewässer der Religion, nur Sümpfe und Weiher zurücklassend, das bezeichnet: Religion hat seine lebensbestimmende Kraft nicht nur für intellektuelle Randfiguren verloren, sondern für breite Massen ganzer Gesellschaften. Übrig geblieben ist eine schiere Diesseitigkeit. Ein Vorgang, den der große, sicher größte Sozialwissenschaftler und Kulturwissenschaftler des vergangenen Jahrhunderts, Max Weber, einmal in den knappen Satz gefasst hat: »Die äußeren Güter dieser Welt gewinnen zunehmen-

de und schließlich unentrinnbare Macht über die Menschen«. In diesem Satz ist eigentlich all das enthalten und viel plastischer enthalten, was die Soziologen ständig mit dem Begriff der »Säkularisierung« bezeichnen. Man muss nun nicht lange betonen, wie elementar dieser Befund die Lage und Stellung des Christentums in Europa berührt; denn jedes christliche Lebens- und Orientierungsangebot muss mit einer solchen geistigen Lage rechnen, die neben anderem wesentlich durch die eben beschriebene Tendenz säkularer Verdießseitigung geprägt ist.

Weil aber das säkulare und sich weiter säkularisierende Europa seiner einmal kulturbestimmenden Herkunftsreligion, des Christentums, müde geworden scheint, vielleicht endgültig, erleben wir ratlos und hilflos die weltweite Rückkehr der Religion in die Geschichte auch in Gestalt politischer Religion. Ratlos auch deshalb – und das führt nun zu einem engen Zusammenhang mit unserem Thema zurück –, da wir glauben oder glaubten, das Verhältnis von Religion und Politik endgültig geklärt und auf Dauer gesichert zu haben. Denn zu den Errungenschaften des westlich liberalen Verfassungsstaates gehört eine bestimmte Trennung oder Scheidung von Religion und Politik. Es ist dies, wie Hermann Lübke dies nannte, der »Prozess religionspolitischer Aufklärung«. Was ist damit gemeint?

Hier müssten wir in einen größeren historischen Exkurs eintreten, was wir natürlich nicht tun können. Aber nur so viel: Die konfessionellen Bürgerkriege des 16. und 17. Jahrhunderts, die Europa verwüsteten, zwangen zu der Frage, wie lässt sich eine befriedete bürgerliche Ordnung sichern, jenseits der streitenden Religionsparteien und ihrer religiösen Wahrheitsansprüche. Programmatisch ausgedrückt ist dieser Vorgang religionspolitischer Aufklärung in dem Satz des Philosophen Thomas Hobbes: »Auctoritas non veritas facit legem«, also die Autorität des Staates, wie wir frei übersetzen könnten, und nicht die Wahrheit einer Religion begründet das Gesetz. Es geht also um eine bestimmte Entkoppelung von religiöser Überzeugung und bürgerlicher Rechtsstellung. Der Staat, so das Ergebnis dieses Prozesses religionspolitischer Aufklärung, schützt im Grundrecht »Religionsfreiheit« – übrigens eine der ganz großen Errungenschaften der

westlichen Verlaufsgeschichte –, die Freiheit seiner Bürger, ihres Glaubens frei leben zu können, oder auch ihres Unglaubens frei leben zu können, *ohne* dass das bürgerliche Zugehörigkeitsrecht dadurch befördert oder beschädigt würde. Das bedeutet dann aber auch die prinzipielle Neutralität des Staates in Fragen religiöser Wahrheit. Der Staat hat keine Wahrheit. Er ist nicht Heilsgemeinschaft, sondern Rechtsgesellschaft. Prozess religionspolitischer Aufklärung heißt also im Ergebnis: Politik bedarf keiner Letztbegründung religiöser, ideologischer oder sonstiger Art, sondern vollzieht sich im strittigen Feld menschlicher und damit immer endlicher und strittiger Vernunft. Gewalt im Namen Gottes, gar Krieg im Namen eines Gottes, bedeutete einen dramatischen Rückfall hinter diesen Erwerb gelungener Aufklärung mit ihrer Scheidung von religiöser Wahrheit und politischem Handeln. Und wer von uns hier wollte bestreiten, dass dies gerade im Blick auf die vorher beschriebene Weltlage zu den ganz großen Errungenschaften westlicher Kulturentwicklung gehört. Wir wollen keine Kriege mehr, die im Namen irgendeines Gottes geführt werden. Eine große Errungenschaft also, aber ständig bedroht. Wir sollten uns der Gültigkeit dieses Erwerbs nicht zu sicher sein, nicht nur im Hinblick auf die gegenwärtige Lage, sondern auch belehrt durch jüngste historische Erfahrung: Die Gewaltgeschichte des 20. Jahrhunderts und seiner totalitären Regime mit seiner so vorher noch nicht gekannten Menschenvernichtung war ein solcher Rückfall, denn die totalitären Regime des 20. Jahrhunderts mit ihren Hekatomben von Opfern haben ihr Werk getan im Namen eines Gottes. Er hieß dann nicht »Gott«, sondern die Götter hießen »Klasse« oder »Rasse«. So ist dieses fragile Gut Staat als Rechtsgesellschaft und nicht als Heilsgemeinschaft ständig bedroht.

Ich lasse das so stehen und komme zu meinem 3. Teil: »Der Islam und Europa«. Wir tun gut daran, so sagte ich eben, an der Entkoppelung und der Entlastung von Staat und Politik, von religiösen oder säkular religiös ideologischen Letztbegründungen festzuhalten. Dann aber stellt sich die Frage: Was ist, wenn wir es jetzt schon und künftig noch verstärkt in Europa mit einer Religion zu tun haben, die von diesem Prozess, also dem Auseinan-



dertreten von religiöser Wahrheit und politischer Geltung, unberührt geblieben ist, die womöglich davon weiter unberührt bleiben will oder die ohne Selbstpreisgabe davon unberührt bleiben muss, nämlich dem Islam.

Ich habe gezögert, gebe ich offen zu, ob ich diesen Teil über den Islam hier einfüge, denn allzu schnell schleichen sich gerade in der Kürze eines Vortrages hier Missverständnisse ein. Aber ich wollte dann doch auch nicht kneifen, gerade bei dem mir hier gestellten Thema. So lassen Sie mich aber vorweg Folgendes sagen: Es wäre ganz unsinnig, den Islam, den es sowieso als *den* Islam nicht gibt, sondern der sich in vielfachen Ausprägungen darstellt, zu reduzieren auf die Formel »Gewalt im Namen Gottes«. Ganz abgesehen davon, dass natürlich auch die Christentumsgeschichte, wie wir wissen, nicht immer ganz frei war von Epochen, in denen die Gewalt im Namen Gottes, im Namen des christlichen Gottes, legitimiert wurde. Doch wir können der Frage nach dem Islam und Europa gerade im Zusammenhang unserer bisherigen Darlegungen nicht ausweichen. Vielmehr ist dies inzwischen eine höchst realistische, ja andrängend realpolitische Frage.

Denn vor unseren Augen vollzieht sich ein geschichtlich für Europa einzigartiger Vorgang. Mit den muslimischen Migrationsströmen hält der Islam in Europa Einzug und wir haben noch gar nicht begriffen und können wohl auch noch gar nicht verstehen, was dieser Vorgang für Europa und dann auch für Deutschland bedeutet und noch bedeuten wird. Was einst in Tours und Poitiers, dann im südlichen Spanien und Jahrhunderte später vor den Toren Wiens durch den Sieg des so genannten christlichen Abendlandes endete, nämlich das Vordringen des Islam, ist heute unaufhaltsame Realität. Der Islam *ist* in Europa angekommen und dies nicht nur in marginaler, sondern auch jetzt schon quantitativ bedeutsamer Verbreitung. Ich lasse alle Zahlen und Statistiken beiseite. Es geht zentral um zwei Fragen: Die eine betrifft den Islam selbst und die andere betrifft das Aufnahmeland, nämlich Europa oder Deutschland.

Die erste Frage heißt: Kann der Islam jenes elementare Fundament aufgeben, das ihn von Anfang an prägt und trägt, näm-

lich der Islam ist das Gesetz und das Gesetz ist der Islam. Und hier hilft wohlgermerkt auch jene von gut meinenden, vor allem von westlichen »Dialogikern« vorgenommene Aufspaltung in einen eigentlichen tolerant-reformbereiten Islam und ein fundamentalistisch verirrten Islam nicht wirklich weiter. Man tut dem Islam als Religion auch keine Ehre an, wenn man ihn mit westlich wohlwollender Hermeneutik uminterpretiert. Ich zitiere Henrik Hansen: Den »göttlichen Gesetzen kommt (...) im islamischen Glauben eine zentrale Stellung zu: Da die Gesetze unmittelbar als Gottes Wille verstanden werden, ist ihre Befolgung Gottesdienst im wahren Sinne des Wortes – sie ist nicht ein Bestandteil des Islam unter anderen, sondern das Leben nach den Gesetzen ist der ganze Islam. (...) Aus dieser zentralen Stellung des Gesetzes folgt, dass es idealer Weise das gesamte Rechtswesen der Gemeinschaft diktiert. Das gottgemäße Leben wird in der Gemeinschaft der Muslime geführt, eine Trennung von Staat und Kirche wie im Christentum ist deshalb nicht möglich.«

Ich weiß, es sind auch andere Interpretationen denkbar, aber man muss solche Stimmen wahrnehmen. So ist es also nicht fundamentalistische Verirrung, sondern der Vollzug des Grundsatzes, nach dem der Islam Religion und Staat (*din-wa daula*) ist; dies war prägendes Element muslimischer Gesellschaft und Staatsverhältnisse von der Urgemeinde Medina als dem Leit- und Zielbild muslimischer Umma und ist dies bis heute geblieben. Die Frage also lautet noch einmal: Kann der Islam, dessen Religion das alles, auch Staat und Gesellschaft durchdringende und bestimmende Gesetz ist, auf dem Weg in Europa sich selbst so transformieren, dass er auf Dauer auf das zentrale Element seiner Religionsidentität verzichtet oder es zumindest substantiell so verändert, dass es mit der Religionsneutralität des säkularen Staates und dem prinzipiellen Pluralismus westlich-liberaler Gesellschaft vereinbar ist?

Eine weitere Frage in diesem Zusammenhang sei wenigstens benannt, die ich hier nicht vertieft verfolgen kann, die ich aber mindestens für genauso zentral halte, nämlich: Kann der Islam auf seinem Weg nach und in Europa jenen Antrieb aufgeben, der ihm vom Anfang an eingewurzelt ist, nämlich der An-

trieb zur Eroberung und Herrschaft? Der Islam als Religion des alles durchdringenden Gesetzes und der Herrschaft: Nun wäre es ganz unsinnig, allein mit dem Verweis auf solche Grundelemente des Islam, dessen unbedingte Unvereinbarkeit mit europäisch-westlichen Gesellschaftsverhältnissen abzuleiten. Auch Religionen sind historisch wandelbare Gebilde, wie die Religionsgeschichte ständig zeigt. Auch ist nicht zu übersehen, dass gerade auch unter deutschen Muslimen ihre Existenz in der »Diaspora« sogar als Chance gesehen wird, eine muslimische Transformation anzustreben. Das darf alles nicht beiseite geschoben werden. Aber die Realitäten müssen zur Kenntnis genommen werden und die heißen: Kein »aufgeklärter« Islam kommt bei uns an, wie die Analyse der Organisation Gruppen und Zentren in Deutschland deutlich zeigt.

Die andere Frage, die ich wenigstens noch nennen will, denn das ist für mich sozusagen die Kulturfrage, auf die dieses Thema »Gewalt im Namen Gottes« im Zusammenhang mit Islam hinausläuft, lautet: Auf welche politischen, sozialen, ökonomischen, aber eben auch kulturellen und religiösen Lagen trifft die islamische Zuwanderung im Aufnahmeland, also in Deutschland? Es ist dies nicht die Stunde, die Mixtur all der Konflikte, Probleme usw., die sich mit dem Thema stellen, zu erörtern. Es ist auch ein vielschichtiges und sensibel zu behandelndes Thema. Doch zu fragen ist: Ist Deutschland geistig-kulturell auf die zunehmende islamische Präsenz vorbereitet? Die Frage stellt sich für mich deshalb so drängend, weil wir nicht mehr wissen und wissen wollen, was die Macht einer Religion bedeuten kann. Gewohnt in Religion allenfalls eine Sache privater Lebensführung zu sehen, stehen wir weitgehend hilflos vor dem Einbruch einer ihrer selbst und ihres öffentlichen unbedingten Geltungsanspruchs sicheren Religion. Eine Grundfrage, die Deutschland von nun an begleiten wird und deren mögliche Dramatisierung noch ausstehen könnte, lautet nicht nur, was wird aus dem Islam, wenn er nach Europa zieht, sondern was wird aus Europa und damit aus Deutschland angesichts seiner sich fortsetzenden Teilislamisierung. Erste Anzeichen von Besorgnis kann ich nicht unterdrücken, die lasse ich aber jetzt auch alle beiseite.

Genannt werden aber muss, dass dieses Thema »Islam und Europa« eine besondere Herausforderung und Anfrage an das europäische und eben auch deutsche Christentum und die christlichen Kirchen darstellt: Mit der sich künftig noch verfestigenden Präsenz des Islam steht vor allem das kirchlich verfasste Christentum vor der Frage, wie es sich selbst versteht. Es steht jetzt nicht mehr nur dem Säkularismus gegenüber, sondern einer ihrer selbst absolut gewissen, mit unbedingtem Wahrheitsanspruch auftretenden Religion, die nichts anderes will, weil sie nichts anderes wollen kann, als ihre Wahrheit dauerhaft in den neuen Ländern ihrer Einwanderung zu etablieren und damit Kultur und Gesellschaft, in die sie einzieht, zumindest mitzubestimmen. Diese Religion trifft nicht nur auf eine von Säkularität geprägte Kultur und Gesellschaft, sie trifft auf ein Christentum, das kulturell marginalisiert ist und das in seiner institutionalisierten Gestalt der Kirchen, vor allem der protestantischen, sich in einem Prozess der Selbstsäkularisierung, des Rückzugs und der institutionalisierten Schwächung befindet. Man darf die Prognose wagen, dass durch die Präsenz des Islam gerade als einer nicht säkularisierten, ihrer selbst fraglos sicheren Religion Christentum und die christlichen Kirchen künftig gezwungen sein werden, sich neu auf ihre Wahrheit und deren auch öffentliche Präsenz und Geltung zu besinnen. Dies erst wäre Voraussetzung für einen wirklichen Dialog gerade auch mit dem Islam.

Hierher gehört spätestens seit dem 11. September auch die Einsicht, dass die Zeit eines naiven, rein gesinnungsethisch fundierten Dialogs vorüber ist. Vielmehr ist eine neue geistige Entscheidung gefordert, die auch im Dialog die Tatsachen nicht verschweigt. Dazu gehört etwa der Hinweis, dass islamische Staaten, z. B. Saudi-Arabien, für sich in Anspruch nehmen, in den westlichen Ländern ungehindert und wohlgermerkt unter legitimer und von mir selbstverständlich unterstützter Beanspruchung geschützter Religionsfreiheit, Mission zu betreiben, Moscheen zu bauen und islamische Zentren zu unterhalten. In den eigenen Herkunftsländern aber ist christliche Mission, nicht selten bei Todesstrafe, verboten und der Bau auch nur einer christlichen Kirche nicht möglich. Zu den bedrückendsten Erfahrungen

der vergangenen Jahre gehört, dass die Tausende getöteter Christen in den islamischen Ländern kaum öffentlicher Wahrnehmung wert waren. Ein Dialog, der solche und weitere Tatsachen zu nennen sich nicht traut, produziert seine eigene Überflüssigkeit und wird zu einer trostlosen Gespensterveranstaltung. Wir müssen uns fragen, ob wir in den vergangenen Jahren nicht von einer realitätsblinden Dialogideologie bestimmt waren, gerade auch gegenüber denen, die von Gott reden und Gewalt meinen. So oder so, eine realitätsblinde Dialogideologie können wir uns im Blick auf die Wirklichkeit unseres Landes nicht mehr leisten. Nicht vorüber, um aber das auch zu sagen, ist die Dringlichkeit und Notwendigkeit von Gespräch und Begegnung zwischen Kulturen und Religionen. Dies wird vielmehr zu einem Imperativ in einer sich auch kulturell globalisierenden Welt und gilt insbesondere für die Begegnung mit dem Haus des Islam. Und zu solcher Begegnung gehört dann hoffentlich auch die Ehrfurcht vor der anrührenden Glaubenswelt der Muslime, vor der Größe ihres Glaubens und auch seiner Schönheit.

Und erlauben Sie mir eine allerletzte Schlussbemerkung. Wenn ich eine Summe ziehen sollte und sie etwas unvermittelt jetzt ziehe, dann meine ich, es gibt gute Gründe für die These: Wir stehen in Europa und Deutschland vor der Aufgabe neuer *kultureller Selbstvergewisserung*. Einer der Gründe ist eben schon angekommen. Wo eine neue Kultur und Religion einzieht, wird die Frage nach der eigenen kulturellen und nationalen Identität unausweichlich. Die Frage also, wer sind wir selbst, wer wollen wir sein, als Europäer und auch als Deutsche.

Viel ist in den vergangenen Jahren, insbesondere auch nach dem 11. September 2001, im öffentlichen Diskurs des amerikanischen Politikwissenschaftlers Samuel Huntington vom »Kampf der Kulturen« (*clash of civilizations*) über die These gesprochen worden. Es ist nicht zufällig, dass die Deutungseliten bei uns auf Huntington weitgehend mit bloßer Abwehr, ja Argumentationsverweigerung reagiert haben, wobei ich auch glaube, dass man gewichtige Fragen an ihn stellen muss. Aber der Verdacht könnte sein, dass die Fragen nach kultureller Selbstbehauptung, nach der Identität von Volk und Nation deshalb nicht mehr gestellt

werden, weil sie bei uns unter dem Dauerverdacht stehen, vielleicht auch stehen müssen, es verberge sich notwendig dahinter das »Völkische« oder der Nationalismus als höchster Wert, dessen unheilvolle jüngste Geschichte uns wie ein Schatten begleitet. Doch wird auch uns als Europäer, als Deutsche, die Frage nach uns selbst, wer wir sind und sein wollen, nicht erspart bleiben. Ob wir es wahrnehmen wollen oder nicht, jeder Blick in die Geschichte zeigt: Nur die Kulturen können auf Dauer überleben, die wissen, wer sie selber sind und die auf Dauer den Glauben an sich selbst nicht verloren haben.

Der Wegfall des Kommunismus als dem negativen Gegenüber der westlichen Welt, der Prozess der Internationalisierung und der globalen Kopräsenz aller Kultur, auch der Kulturen, für die die »Gewalt im Namen Gottes« eine fraglose Gültigkeit besitzt, all dies zwingt zu der Frage nach der Eigenart *unserer* Kultur und Gesellschaft. »Kampf der Kulturen« – es geht hier nicht darum, ob Huntingtons These stimmt, über deren diagnostische und vor allem prognostische Kraft man durchaus unterschiedlicher Meinung sein kann. Es geht um die Frage: Haben wir überhaupt die Wahl? Was tun wir, wenn andere uns diesen Kampf gar im Namen ihres Glaubens, ihres Gottes erklären? Dann wird uns in den offenen liberalen Gesellschaften des Westens nichts übrig bleiben, als neu zu entdecken, was unsere geistig kulturellen Wurzeln sind und ob wir bereit und noch fähig sind, die so ganz und gar nicht selbstverständlichen Werte unserer Verfassungen – Schutz des Lebens, Würde des Einzelnen, Verzicht auf Gewalt bei strikter Wahrung des staatlichen Gewaltmonopols, Freiheit der Religion und Weltanschauung und eben auch den Wert, dass wir hier nie mehr Gewalt im Namen irgendeines Gottes zulassen wollen –, neu erkennen und womöglich verteidigen. Ein Ernstfall also, der uns zwingt, fast versunkene Tugenden neu zu lernen: moralischen Mut, Ausdauer, geistige Entschiedenheit und das Wissen vom Wert und der Würde unserer eigenen kulturellen Grundlagen.

## DISKUSSION ZUM VORTRAG VON GOTTFRIED KÜENZLEN

*Frage aus dem Publikum:* Ich beschäftige mich wenigstens seit einem Jahr mit der Frage: Warum sind die Menschen religiös und nicht nichtreligiös? Ich will jetzt darauf nicht eingehen, sondern nur sagen: Ihr Vortrag hat mir wichtige Hinweise gegeben. Ich will aber eine kritische Fragen stellen. Sie sagen, wir verlieren hier eine kulturelle Identität, wie Sie auch bei uns eine möglicherweise retardierte Religion des Christentums sehen. Und Sie sagen, wir sind leer und haben der Säkularisierung nichts entgegenzusetzen. Sie haben das Rezept, wir sollen uns, wenn ich Sie richtig verstehe, auf die alten Wurzeln besinnen. Ich habe den Eindruck, wir haben eine Ersatzreligion. Sie sprachen von der Rasse als Ersatzreligion und von der Klasse. Wir haben heute den Kapitalismus oder den Neoliberalismus als neue Ersatzreligion. Und die wird vor allem von Amerika gepredigt, und auf deren Rolle gehen Sie fast überhaupt nicht ein. Wir haben dort eine außerordentlich interessante Mischung. Das ist Neoliberalismus, verbunden mit fundamentalkonservativen Strömungen, die sich ja in dieser Religiosität ausdrücken. Ich bin dankbar, dass unser Bundeskanzler nicht auf Gott schwört, mit dem so viel Schindluder getrieben wird. Dass die Amerikaner das machen und eine dermaßen ungerechte Politik betreiben, und dass die Amerikaner und wir mit ihnen im Zuge sind, diese Religion des Neoliberalismus der ganzen Welt zu verpassen, ohne Rücksicht auf die Kulturen in diesen Ländern, das hätte ich mir doch von Ihnen auch thematisiert gewünscht.

*Gottfried Küenzlen:* Also ich bin auf die USA ja nur in einer Seitenbemerkung eingegangen, wie Sie vielleicht wahrgenommen haben. Es ist zweifellos so, dass die USA auch in Sachen Religion ein von uns sehr verschiedenes Land sind. Das muss man jetzt zunächst einmal so zur Kenntnis nehmen. Wie man das dann bewertet, ist eine andere Frage. Und das Interessante ist bei den USA, dass sie eine sehr viel striktere Trennung von Religion und Staat haben, als Europa je gehabt hat. Das hat bestimm-

te historische Gründe, auf die wir jetzt nicht eingehen können. Die Trennung von Politik oder Staat und Religion ist die eine Seite. Und die andere Seite ist die persönliche Frömmigkeit. Beides hat wohl miteinander zu tun. Die strikte Trennung der Religion von der Politik erfolgte von den Einwanderern auch deshalb, damit sie frei ihres Glaubens leben durften. Man muss Amerika an dem Punkt als fremdes Land ansehen. Amerika ist anders. Es ist ein sozusagen aus Europa erwachsenes Gebilde, das aber eine ganz eigene Entwicklung genommen hat.

Ich finde Ihre These, dass man den »Neokapitalismus« und »Neoliberalismus« als eine neue Religion bezeichnen könne – ich sage manchmal gerne eine »säkulare Religion« –, gar nicht abwegig, vermute auch, dass wir in den nächsten Jahren zumindest zu einer neuen Begründung dieses Wirtschaftssystems kommen müssen, das sich gegenwärtig so begründungslos einfach wild entwickelt. Wie die Begründungen dann aussehen, ist eine andere Frage. Ich bin auch kein Fachmann auf diesem Gebiet. Aber dass es ohne eine, sozusagen Kulturbegründung dieses Neoliberalismus nicht gehen wird, scheint mir doch sehr einleuchtend. Insofern sind wir vielleicht gar nicht so weit voneinander entfernt.

Erlauben Sie mir eine Bemerkung noch. Ich will nicht den Bundeskanzler wegen seiner religiösen Haltung hier ins Spiel bringen. Das war einfach ein Zeichen der Kulturdifferenz. Wenn bei uns ein Bundeskanzler wie ein amerikanischer Präsident nicht nur die religiöse Formel spräche, sondern bei seiner Einführung ein Prediger ein Gebet spräche, ein Choral gesungen würde, auf die Familienbibel geschworen würde u. dgl., das wäre uns völlig fremd.

Wobei ich auf der anderen Seite sagen muss, die Gottesformel bei uns, die kann man natürlich auch begründen. Da geht es nämlich gar nicht um die Frage der persönlichen Frömmigkeit des Einzelnen, sondern es geht darum, ob die Politik eine Instanz anerkennt, die sozusagen von dieser Letztbegründung, von der ich gesprochen habe, entlastet. »So wahr mir Gott helfe« heißt nicht, ich bekenne mich als gläubiger Christ, sondern heißt eigentlich: In der Nennung des Namens Gottes sage ich, es



gibt eine Dimension jenseits der Politik, die der Politik nicht verfügbar ist.

*Frage aus dem Publikum:* Ich möchte gerne eine Frage zum ersten Vortrag stellen: »Gewalt im Namen der Freiheit«. Also, der Eingriff in den Lauf der Welt gehört wohl zum Wesen der Freiheit und ist notwendig zu ihrer Entfaltung. Aber es wäre doch wohl ein Eingriff in den Lauf der Welt denkbar, der gemäß der Natur der Dinge erfolgt und nicht gegen die Natur der Dinge gerichtet ist. Wenn der Eingriff in den Lauf der Welt gemäß der Natur der Dinge geschieht, dann bedeutet das eine Kultivierung der Dinge und damit auch eine Kultivierung und Entfaltung und weitere Verwirklichung von Freiheit. Wenn der Eingriff aber gegen die Natur der Dinge geschieht und die Dinge verletzt, also ein gewaltsamer Eingriff ist, dann würde auch die Grundlage der Freiheit selbst verletzt, und die Freiheit würde sich damit selbst torpedieren, wäre eine Unkultur der Freiheit. Und so müsste man eigentlich sagen: Konsequenter wäre ein Eingriff in den Lauf der Welt, der gemäß der Natur der Dinge erfolgt im Sinne der Freiheit.

*Christian Schröer:* Der Hintergrund meiner Bemerkungen zu dem Problemkreis ist natürlich nicht nur die sozialgeschichtliche oder die sozialphilosophische Diskussion, sondern betrifft vor allem die ökologische Diskussion und die gestufte Reihe der Positionen des Pathozentrismus, des Biozentrismus bis hin zu der Auffassung, dass auch ganze Landschaften oder bestimmte Bergformationen als solche geschützt werden müssen, um deren Eigenwirksamkeit und deren Eigenwirklichkeit zu achten. Wie soll das gehen?

Es gibt so einen Scherz an die Adresse von Vegetariern, dass die sich nichts dabei denken, in eine lebende Mohrrübe hineinzubeißen. Wo gibt es eine natürliche Grenze, die jeweils eigene Natur anderer Mitgeschöpfe zu achten, wo soll die sein? Die Mohrrübe ist von sich aus nicht gewachsen, um zwischen meinen Zähnen zu enden und von mir verdaut und in meinen Leib hinein assimiliert zu werden. Es gibt in dieser Diskussion verschiedene Stufen der Kompromissbereitschaft, was die Achtung der natürlichen Eigenwirklichkeit von Tieren, Pflanzen oder Land-

schaften und den Bedürfnissen des Menschen angeht. Aber das Gewaltproblem stellt sich in der Tat allemal, wenn man von der strikten Definition ausgeht, Gewalt findet da statt, wo massiv gegen das eigene Streben in die Entfaltungsgeschichte eingegriffen wird. Dann stehe ich vor dem Dilemma, dass jede Entfaltung einer Natur immer auch einen gewaltsamen Eingriff in die Entfaltung anderer Naturen bedeutet. Die Entfaltung der menschlichen Natur besteht nun gerade in der Entfaltung seiner Freiheitsnatur. Für den Bereich des Zusammenlebens von Menschen stellt sich daher im Prinzip dasselbe Problem: Die Beanspruchung eigener Freiheit muss immer ausgewogen werden, muss austariert werden mit dem gleichen konkreten Freiheitsanspruch der anderen.

Das Problem, auf das ich im letzten Teil meines Vortrags aufmerksam gemacht habe, ist die Frage, ob wir diesen Sachverhalt hinsichtlich des menschlichen Zusammenlebens auch genügend ernst nehmen: Betrachte ich dieses Austarieren nur als eine Gleichverteilung von abstrahierten Freiheitsansprüchen im Sinne einer bloßen sanktionsbewehrten Erlaubnis, von meinen Freiheitsmitteln ungehindert Gebrauch machen zu dürfen, sofern ich denn über solche Mittel verfügen sollte; oder stelle ich mir unter Freiheit wirklich etwas Konkretes vor in dem Sinne, dass ich über konkrete Freiheit nur verfüge, wenn ich auch die notwendigen Mittel besitze, um von meiner Freiheit auch konkret Gebrauch machen zu können.

Ist es nicht zynisch, einen Bettler in der Gasse zu sagen, ich achte deine persönliche Freiheit, aber du kriegst von mir trotzdem nichts, um deinen Hunger zu stillen und um dein Haupt in der Nacht unter ein Dach zu bringen. Die bloße Anerkennung von abstrakten Freiheitsrechten löst noch nicht das Problem der Verteilung von konkreter Freiheit und ziviler Gewalt unter dem Gesichtspunkt der Gerechtigkeit. Und hier schloss sich dann meine andere These an: Gerechtigkeit ist nicht Sache eines eindeutigen Kalküls. Was gerecht ist, lässt sich nicht einfach ausrechnen, sondern verlangt vielmehr eine Art von Weisheit, die – da stimme ich Herrn Küenzlen zu – nicht meint, die Wahrheit mit Löffeln gefressen zu haben, sondern die immer wieder neu gesucht werden muss, immer bemüht um einen möglichst weit-

gehenden Konsens, der immer neu errungen werden muss. Und darum, denke ich, ist die Gestaltung von modernen Gesellschaften, die sich als freie Gesellschaften verstehen und als solche verstanden werden wollen, eine ewige Baustelle. Denn jede Gesellschaft steht immer in der Gefahr, dass aus der inneren Dynamik ihrer Praxis heraus die Ungleichverteilung in den konkreten Mitteln der Freiheit so groß wird, dass die rechtlich abstrakte Freiheitsordnung nicht mehr von allen auch als konkrete Freiheitsordnung empfunden werden kann. Und daraus erwächst dann die Gefahr, dass irgendwann der Leidensdruck an bestimmten Stellen zu groß wird und dies als Gewalt erlebt wird.

Recht als Gewaltprävention ist also nicht einfach eine Frage der Verteilung gleicher Rechte, sondern es bedarf einer konkreten Gerechtigkeitsordnung, die eine ausgewogene Verteilung konkreter Freiheitsräume *und* Freiheitsmittel leistet. Darum ist die Justitia mit der Waage, mit einer Augenbinde und mit dem Schwert dargestellt – mit der Augenbinde, weil sie unparteiisch urteilen soll, mit dem Schwert, weil das Gerechte auch durchgesetzt werden soll, aber vor allen Dingen mit der Waage, weil alle grundsätzlichen Freiheitsansprüche, aber auch alle besonderen Rechte und alle konkreten Erfordernisse einer sinnvollen und funktionierenden Praxis sorgfältig austariert werden müssen.

*Frage aus dem Publikum:* Ich möchte wieder zurückkommen auf den zweiten Vortrag, und zwar noch einmal genau auf diese Wertlehre der westlichen Gesellschaft, so wie Sie es ungefähr bezeichnet haben. Ist denn nicht gerade diese Wertlehre die Loslösung, d. h. dass sie das Individuum von übergeordneten Werten und Normen, wie beispielsweise Religion, wie kultureller Identität, wie nationaler Identität, wie auch vom Nationalismus loslöst. Ist das nicht gerade ein ganz besonderer Wert? Eigentlich der Wert, der in der geistesgeschichtlichen Entwicklung am nächsten an der eigentlichen Freiheit, d. h. der freien Entfaltung der Persönlichkeit liegt. Niemand schreibt mir vor, was ich zu denken habe, was ich zu glauben habe, was mir zu gefallen hat. Ist das nicht gerade der Wert, den es eigentlich zu schützen gilt, wenn jetzt, wie Sie es gerade etwas überspitzt formuliert gesagt haben, ein Angriff von außen, von einer gefestigten Religi-

on, bevorsteht. Wäre da nicht eine Rückbesinnung auf Kultur, auf gemeinsame Identität, auf Nationalität eigentlich ein geistesgeschichtlicher Rückschritt auf etwas, das sich ja in der Entwicklung, zumindest in Westeuropa, überlebt zu haben scheint? Ein Wert, der hier zu sehr florierenden und funktionierenden Gesellschaften geführt hat, die natürlich auch Probleme haben, aber verglichen mit anderen Ländern doch sehr stabil und eigentlich ja glücklich sind.

*Gottfried Küenzlen:* Zum einen muss ich Ihnen widersprechen und zugleich auch wieder zustimmen. Ihre These von der immer möglichen Lösung von Werten oder vorgegebenen Kulturmustern oder Normen ist in meinen Augen eine anthropologische Unmöglichkeit. Ich glaube, Menschen können so nicht leben. Das hat für mich mit den anthropologischen Grundgegebenheiten zu tun, dass Menschen im Unterschied zu Tieren in keiner eingehegten Umwelt leben. Um ihr Verhalten, ihr Handeln, ihr Denken, ihr Fühlen auf Dauer stellen zu können, brauchen sie das, was wir Kultur nennen. Die kann man sich übrigens auch nicht nur anverwandeln oder übernehmen, gegen die kann man auch protestieren, die kann man auch transformieren. Deshalb bin ich jetzt etwas ambivalent Ihrer Frage gegenüber. Aber zunächst einmal glaube ich, dass es eine Unmöglichkeit ist, die Sie formulieren. Nicht absolute Bindungslosigkeit – so würde ich Sie jetzt verstehen –, sondern die Freiheit der Wahl und auch des Wechsels von Wahlen dessen, was mir wichtig ist oder was ich als Wert jeweils erkenne: Dann würde ich sagen, gut, das ist ein Wert, der, wenn er bezweifelt oder wenn er unterbunden würde, eine Unterminierung dessen wäre, worauf wir uns westlich geeinigt haben. Das hat dann mit der prinzipiellen Pluralismusfrage zu tun, über die wir uns wahrscheinlich länger austauschen müssten.

Ich habe ja auch nicht gesagt, dass ein Angriff einer ganzen Kultur nun ins Feld stünde. Aber wenn er ins Feld steht, bleibt nichts anderes übrig, als unsere Kultur zu verteidigen. Ein Beispiel: Es gibt einen Wert, auf den wir uns ja wahrscheinlich sehr schnell verständigen können, nämlich den großen Erwerb der Emanzipation, der Gleichstellung der Frau. Diese Frage wird na-

türlich in dem Moment, in dem sich tatsächlich eine Ghettogesellschaft in Deutschland auf Dauer etablieren sollte, in dem die Emanzipation der Frau nicht gültig ist, zu einem Kulturproblem unseres Landes werden. Ich will aber nicht den Unheilsapostel spielen. Zum Wertbegriff gilt: Der Begriff des Wertes kommt aus der Ökonomie. Wichtig ist, dass Werte nicht vom Himmel fallen, sondern sie müssen geglaubt werden und kommen aus einer Weltanschauung oder Ideologie oder Religion. Es gibt Werte, die wir für gültig erkennen und die, wenn wir sie verlieren würden, einen Verlust dessen, was man kulturelle Identität nennen könnte, bedeuten würden. Einer dieser Werte ist in der Tat das Thema des Abends; Krieg zu führen im Namen eines Gottes, mit dieser Letztbegründung einer jenseitigen Macht, das wollen wir nicht mehr und das ist ein Wert, den zu verteidigen ich übrigens auch aus theologischen Gründen, auch als guter Lutheraner, um das auch noch zu sagen, für wichtig halte.

ERZIEHUNG ZUM FRIEDEN

Als der französische Staatsmann Robert Schuman 1953 den Grundstein zum Vereinigten Europa legte, indem er in Luxemburg die Hohe Behörde der Europäischen Gemeinschaft für Kohle und Stahl gründete, war dies gewiss kein Zufall. Schuman war nämlich in Luxemburg geboren. Seine Mutter war Luxemburgerin, sein Vater war Franzose. Seine Jugend hat er in Luxemburg verbracht, dort hat er Deutsch und Französisch gelernt und luxemburgisch gesprochen. In seinem Geburtshaus ist heute ein Forschungszentrum für europäische Geschichte untergebracht.

Bereits zwischen den zwei Weltkriegen haben der Luxemburger Industrielle Emil Mayrisch und seine Gattin Aline Mayrisch de Saint-Hubert den Versuch gestartet, Deutsche und Franzosen auf ihrem Luxemburger Landsitz zusammenzubringen und zu verhindern, dass es zu einem neuen Krieg käme. Mayrisch hatte sehr wohl verstanden, dass die Stahlherren sich erneut anschickten, Kanonen zu bauen. Und so trafen sich in Colpach der Paneuropäer Richard Coudenhove-Kalergi, der bereits 1923 die Paneuropa-Union auf die Beine gestellt hatte, der Elsässer Jean Schlumberger, der französische Schriftsteller André Gide, der spätere deutsche Außenminister Walter Rathenau, der Bonner Romanist Ernst Robert Curtius, der zwischen Berlin und Paris sich bewegende Philosoph Bernhard Groethuysen u. v. a. Und in diesem Colpacher Intellektuellenzirkel hat der Versuch, zwischen den Völkern Frieden zu schaffen, Gestalt angenommen.

Es gibt einen literarischen Nachlass über die Colpacher Zeit, und es gibt einen bleibenden Erinnerungsgrund, den wir konkret umsetzen werden in einem deutsch-französischen Kulturinstitut, das im Herbst 2003 aus der Taufe gehoben wird. Es handelt sich um eine Verschmelzung des Goethe-Instituts Luxemburg mit dem Centre culturel français. Das daraus hervorgehende Institut wird den Namen des Luxemburger Staatsmannes Pierre Werner tragen, der während eines Vierteljahrhunderts unser Premierminister war und als der Vater der gemeinsamen europäischen

Währung gilt, die er seit 1972 in den europäischen Ministerräten vertreten hat. In dem Institut Pierre Werner werden wir also die deutsch-französische Freundschaft pflegen, denn wir wissen, wie sehr die deutsch-französische Freundschaft die friedensstiftende Grundfeste in Europa sein muss.

Wir wissen aber auch, dass die Geschichte unseres Landes über Jahrhunderte hinweg geprägt war von den verschiedenen Besatzungsmächten, den Spaniern, den Burgundern, den Österreichern, den Franzosen und den Deutschen. Aus dieser wechselhaften Geschichte ist unsere eigene Identität erwachsen, hat sich unsere eigene Sprache behauptet, die ganz besonders unter der Nazi Herrschaft zum Inbegriff des Luxemburgischen schlechthin geworden ist.

Luxemburg hat keiner Nation je den Krieg erklärt. Unser Staatsminister Jean Claude Juncker sagt heute oft, es gebe nur zwei große Staaten in Europa, das seien Großbritannien und das Großherzogtum Luxemburg. Nun ist aber der neuzeitliche Verlauf unserer Geschichte gekennzeichnet von internationalen Verbindungen und von Zusammenarbeit. Ich möchte bei dem Zollverein vor knapp zwei Jahrhunderten anfangen, dann die Währungsunion mit Belgien erwähnen, auf die Zusammenarbeit im Rahmen der Benelux, des Europarates, der UNO, der NATO und schließlich der europäischen Union seit den Gründerjahren verweisen.

Auch wurde bereits 1843 unsere deutsch-französische Zweisprachigkeit beschlossen. Mittlerweile ist Mehrsprachigkeit in einem Land mit 38% Nicht-Luxemburgern und über 50% Arbeitnehmern, die jeden Tag über die Grenzen nach Luxemburg zur Arbeit kommen, eine Selbstverständlichkeit. Mehrsprachigkeit ist damit Teil unserer Identität geworden.

Aus diesen grundsätzlichen Überlegungen heraus ergibt sich eine Reihe von Ableitungen zu unserem Thema »Erziehung zum Frieden«. Sprache unterscheidet den Menschen von anderen Gattungen. Wer die Sprache des Anderen nicht versteht, findet nicht zu ihm. Mehrsprachigkeit aber erlernt sich am besten im Kleinkindalter. Und wer beobachtet, wie unkompliziert Dreijährige miteinander umgehen, wie sie keinerlei Vorurteile haben vor an-

deren Hautfarben, vor anderen Sprachen, der müsste eigentlich auch davon überzeugt sein, dass in der Früherziehung ein wichtiger Grundstein zur Akzeptanz des Anderen gelegt wird.

Durch seine geographische Lage war Luxemburg gezwungen, sich zu öffnen. Mittlerweile hat sich in der Großregion Saar-Lor-Lux-Wallonie-Rheinland-Pfalz eine grenzüberschreitende Zusammenarbeit entwickelt. Und im Jahre 2007, wenn Luxemburg wieder Kulturhauptstadt Europas sein wird, werden wir dieses Konzept auf die ganze Großregion ausdehnen. Wir werden daraus ein europäisches Jahr der Kultur in der Großregion machen. Kultur kann am besten Brücken schlagen, Gemeinsamkeiten beleben, aber auch Verschiedenheiten und Fremdes zur Bereicherung werden lassen. Und ein angemessenes Maß an Kultur müsste uns eigentlich über den Stand der primären Gewalt hinausheben, einen Zugang zum besseren Verständnis unserer Welt liefern, die Kreativität fördern und zur Freilegung der musischen Kräfte in uns beitragen. Der meines Erachtens größte Irrtum im Erziehungsbereich geschah, als der Begriff *employability* geprägt wurde. Das war unter englischer Präsidentschaft im Jahre 1997 oder 1998. Ich denke, dieser Irrtum, dass Jugendliche instrumentalisiert und auf Schmalspurschienen für eine begrenzte berufliche Richtung ausgebildet werden, das verschließt ihnen den Weg zu ihrer eigenen Schöpferkraft und zu sich selbst. Ist da nicht bereits Unfriede vorprogrammiert? Lässt da nicht Graffiti grüßen? Ist doch die Graffitikultur der explosive Ausdruck unterdrückter Kreativität.

Eine letzte Überlegung zum Schluss: Kein Sinnesorgan wird so vernachlässigt wie das Gehör. Bereits bei Kleinkindern und vorher im Mutterleib kann das Gehör geschädigt werden. Wir können unsere Nase verschließen, unsere Augen, den Mund zuhalten, unsere Ohren können wir nicht verschließen. Bei Kleinkindern werden die Ohren zu wenig zum Lernen eingesetzt und sind oft negativen Geräuschen ausgesetzt. Bei Jugendlichen werden sie manchmal überstrapaziert. Wie viele Jugendliche gibt es mit Gehörschäden, wie viele Erwachsene sind mit Tinnitus und ähnlichen Leiden geplagt. Wie viel Aggressivität staut sich auf, die nicht selten in offene Gewalttätigkeit einmündet. Erziehung



zum Frieden ist in erster Linie Erziehung zum Frieden mit sich selbst.

In-sich-Hineinhören braucht die Stille, durch die wir die Musik in uns wahrnehmen. Und ich denke, dass besonders die ersten Lebensjahre für die Friedenserziehung wichtig sind. Hier werden die Persönlichkeiten geformt. Hier bekommen sie ihre Wurzeln. Und hier kriegen sie die Gewissheit, dass sie verankert sind, dass sie das Gegenüber nicht zu fürchten brauchen, dass sie keine Angst haben müssen. Hier lernen sie aber auch, dass die eigene Freiheit da aufhört, wo die des anderen beginnt. Sie lernen Grenzen erkennen und begreifen schon in einem frühen Alter, dass der andere zu respektieren und zu achten ist.

## ZUR SOZIALPSYCHOLOGIE DER AGGRESSION

Ich war vor zwei Jahren schon einmal hier und habe gelernt, dass man hier die Hexen verfolgt hat, mehr als anderswo. Und heute reden wir über Friedenserziehung und Erziehung gegen Aggressivität. Es hat sich doch offensichtlich einiges geändert.

Die Einladung an mich war mit der Bitte verbunden, dass ich als empirisch arbeitende, experimentelle Sozialpsychologin etwas zu den Möglichkeiten des Abbaus von Gewalt und der Erziehung zu nicht aggressivem Verhalten sagen sollte. Das will ich gerne tun und eine ganz andere Perspektive dabei einnehmen, als die Ministerin dies getan hat.

Aber es wäre in der Diskussion zu sehen und herauszuarbeiten, dass dieses doch sehr viel mit der individualpsychologischen Perspektive zu tun hat. Ich will gerne in einigen Thesen etwas zur Sozialpsychologie der Aggression sagen und der Möglichkeit, Aggression und Gewalt zu reduzieren. Und vielleicht können wir dann in der Diskussion noch näher darüber sprechen.

Zunächst zu den Erklärungen aggressiven und gewalttätigen Verhaltens. Aggression als absichtliches, eine andere Person schädigendes Verhalten ist in der Vergangenheit auf ganz unterschiedliche Ursachen zurückgeführt worden. Und wenn man sich die Erklärungen ansieht im Laufe der Geschichte der Philosophie und der Psychologie, so erkennt man, dass die Ursachenklärung für Aggression und Gewalt sehr stark mit dem jeweils vorherrschenden Menschenbild zusammenhängt, dass also die Menschenbilder auch bestimmt haben, wie man sich Aggression und Gewalt erklären kann.

Es ist eine interessante Frage, dieses systematisch zu untersuchen. Ich nenne Ihnen die wichtigsten Erklärungsansätze zur Aggression. Es gibt einmal die Instinkttheorie, die Bestie-in-uns-Theorie, eine Theorie, die von Sigmund Freud und später auch von Konrad Lorenz entwickelt und weiterentwickelt wurde. Sie spiegelt das Menschenbild einer Epoche wider, die tatsächlich eine Art Schichtenannahme im Blick hatte.

Es gibt sozusagen eine oberste Schicht beim Menschen, das ist das Denken, das Erkennen, dann gibt es eine Zwischenschicht, das Ich als steuernde Instanz, und dann gibt es so etwas wie das Zugrundeliegende, das Böse, das Es, das es zu beherrschen gilt. Aber dieses Es ist ständig da, so war die Meinung von Freud. Und es gibt dieses Bedürfnis, Böses zu tun, gewissermaßen ein Trieb, wie ein Dampfkessel, der da in uns wirksam wird, und der Dampf muss irgendwann auch raus, sonst bricht das ganze System zusammen.

Wir haben heute noch diese eigentlich primitive Vorstellung in vielen Reden über Aggression, im Sinne von »das muss eigentlich jetzt raus, ich muss das jetzt einfach mal rausschreien oder ich muss da mal gegen an«. Das ist im Grunde genommen diese alte Theorie, die wir einfach als historisch zur Seite legen sollten, denn wir wissen heute, dass dieses eben nicht so ist. Es gibt biologische Theorien, die Aggression und Gewaltbereitschaft auf den Einfluss von Hormonen oder neutralen Fehlsteuerungen zurückführen.

Dann gibt es die über lange Zeit dominierende Theorie, dass externe Frustrationen zu Aggressionen führen sollten. Wenn sich seiner Zielerreichung bestimmte Barrieren entgegenstellen, wird der Mensch also schlicht aggressiv. Auch diese Theorie ist im Wesentlichen eigentlich von der Bildfläche verschwunden, weil es viele empirische Belege dafür gibt, die zeigen, dass Frustration auch zu ganz anderen Verhaltensweisen führen und dass Aggression auch anders hervorgerufen werden kann, dass es für Aggression keine Frustration braucht.

Schließlich wurde in den fünfziger und sechziger Jahren die so genannte soziale Lerntheorie entwickelt. Diese Theorie war typisch für die Zeit, in der man annahm, dass eigentlich alles gelernt werden kann. Wir haben sozusagen nichts, wir sind innerlich eine Tabula rasa, und was wir an Verhaltensmöglichkeiten und Optionen haben, ist gelernt. Kinder lernen Aggression, wenn sie sehen, dass ein Modell, also ein Erwachsener etwa oder ein anderes Kind, zu seinem Ziel kommt, wenn es aggressiv ist. Wenn also Aggressivität positiv verstärkt wird, dann wird man selber auch die Tendenz zur Aggression entwickeln.

Heute haben wir eine etwas andere Theorie, die so genannte kognitive Erklärung. Wir erklären uns Aggression als ein Zusammenspiel von äußeren Faktoren, aber auch inneren Interpretationen. Wir müssen eine Situation etwa als Provokation deuten, um dann zu meinen, dass wir darauf aggressiv reagieren sollten. Also eine ganz andere Theorie heute, für die eine Reihe von empirischen Befunden spricht, die ich jetzt nicht im Einzelnen aufzählen will. Aber diese Theorie hat einiges für sich, denn sie sagt, dass Aggression im Grunde genommen nicht unausweichlich ist, sondern wir müssen Normen haben, wir müssen Annahmen über Situationen haben, und wir können aggressiv reagieren, wir müssen aber nicht.

Es gibt keine Zwangsläufigkeit, und das ist vielleicht ein bisschen die Antwort auf die Frage, die vorhin thematisiert wurde: Müssen wir durch das Böse hindurchgehen, um zum Guten zu gelangen? Dieses würde man heute von der empirischen Sozialpsychologie so nicht akzeptieren. Ja, man würde sagen, wir haben beide Optionen: sowohl das pro-soziale, altruistische, anderen zugewendete Verhalten als auch das aggressive Verhalten, und wir haben die Freiheit, zwischen diesen beiden Optionen zu wählen.

Aggression kann im Sinne des Überlebens nützlich sein, es kann nützlich sein, den anderen zusammenzuschlagen, um zu seinem Ziel zu kommen. Es kann aber auch nützlich sein, sich altruistisch oder pro-sozial zu verhalten, wie wir das im Grunde genommen in den meisten, jedenfalls den intakten Familien haben, wo sich sozusagen die Familienangehörigen altruistisch und pro-sozial ihren Angehörigen gegenüber verhalten.

Wir haben also heute die Botschaft Aggression ebenso wie pro-soziales Verhalten. Sie gehören zu unserem Verhaltensrepertoire, und wir haben eine gewisse Freiheit, eine gewisse sage ich, denn wir sind natürlich eingebunden in ein System von Normen, von gesellschaftlichen Erwartungen, die uns sagen, wann wir aggressiv sein dürfen und wann nicht, wann wir altruistisch sein sollten und wann wir dieses nicht sein sollten.

Hier liegt schon der Ansatz für eine Erziehung zum Frieden oder eine Erziehung zur Vermeidung von Gewalt. Ein Beleg da-

für, dass dieses so ist, wie unsere heutigen kognitiven Theorien der Aggression behaupten, ist auch die Tatsache – und es gibt viele Untersuchungen, die das zeigen –, dass es interkulturelle Unterschiede der Bereitschaft zur Aggression gibt.

Es gibt friedfertige Kulturen. Die asiatischen Kulturen etwa kann man als friedfertigeren Kulturen bezeichnen, obwohl wir auch den historischen Konflikt zwischen Japan und China kennen. Aber generell ist die Norm in der direkten Interaktion eher die, sich aus Provokationen durch einen Rückzug zu befreien und nicht sofort aggressiv zu sein, während es in westlichen Gesellschaften beinahe zum guten Ton gehört, auf Provokation aggressiv zu reagieren.

Stellen Sie sich vor, Sie sind im Supermarkt mit einem Einkaufswagen und ein anderer kommt von der Seite und rempelt sie an. Sie haben das Gefühl, ich muss jetzt einfach wütend werden. Ich muss da jetzt etwas tun. Sie werden vermutlich nicht sofort handgreiflich, aber Sie werden die Provokation doch durch eine in Maßen aggressive Äußerung beantworten.

Westliche Kulturen also, ganz sicher auch die amerikanische Kultur, sicherlich mehr noch als unsere, sind in dieser Weise darauf angelegt, relativ schnell auf Provokationen zu reagieren. Man sollte vielleicht auch sehen, dass wir so etwas wie instrumentelle Aggression haben, also Aggression, um bestimmte Ziele zu erreichen, und emotionale Aggression, die mehr von Gefühlserregungszuständen ausgeht. Aber darauf will ich jetzt nicht näher eingehen.

Zu dem eigentlichen Thema möchte ich festhalten: Aggression und Gewaltbereitschaft lassen sich natürlich reduzieren, wenn Menschen ihr Verhalten hinterfragen, wenn sie Normen gegen Aggressionen aktivieren, wenn sie die Hinweisreize für Aggressionen aus relevanten Situationen wegnehmen, und wenn sie lernen, sich mit anderen zu identifizieren, anstatt sich zu distanzieren und andere im Grunde zu devaluieren, zu entwerten und ihnen im Grunde genommen die Würde nicht zuzuschreiben, die ihnen zusteht.

Ich will ganz kurz doch noch einmal auf die einzelnen Punkte eingehen. Wenn Kinder lernen, Situationen zu erklären, die

Perspektiven anderer einzunehmen, wenn sie lernen, Empathie zu empfinden, dann lässt sich nachweisen, dass diese Kinder sich untereinander weit weniger aggressiv verhalten. Das ist eine alte Untersuchung von Feshbach 1982, die sehr deutlich zeigt, dass ein sog. Empathietraining, das Training, Mitgefühl mit anderen zu haben, zu drastischen Reduktionen aggressiver Verhaltensbereitschaft führt.

Das war die Frage der Identifikation mit anderen, der Empathie. Und das hat etwas damit zu tun, dass wir lernen müssen, andere nicht als schlichte Gruppenmitglieder wahrzunehmen, sondern als Individuen und nicht einfach als Träger sozialer Kategorien, wie der Türke oder die Italienerin oder der Rechtsradikale. Normen gegen Aggression müssen entwickelt und gelehrt werden. Normen des Helfens, des Altruismus, diese Namen sind nicht verträglich mit Aggression.

Wenn wir zurückgehen zu den kognitiven Theorien, dann können wir festhalten: Wenn Menschen lernen, dass es neben der Norm, auf Provokationen aggressiv zu reagieren, auch die Norm gibt, hilfsbereit zu sein, sich dem andern verständlich machen zu wollen, aber den andern auch verstehen zu können, so ist damit ein Stück weit diese Norm gegen die Norm der Aggressivität gesetzt. Darin liegt eine Chance, nämlich das Trainieren sozialer Kompetenzen als die wichtigste Möglichkeit.

Zum nächsten Punkt, der Frage der aggressiven Hinweisreize. Wir wissen, dass Waffen und überhaupt mögliche Schlaginstrumente Aggression steigern, einfach deshalb, weil sie die Option anbieten, sich aggressiv zu verhalten. Wir kennen Untersuchungen, wonach Autofahrer, wenn sie von Polizisten angehalten werden, die Pistolen tragen, ohne dass sie die Pistole in irgendeiner Weise einsetzen, erheblich aggressiver reagieren, als wenn die Polizisten keine Waffen dabei haben. Schwedische Spielzeugwarenhersteller haben es fertig gebracht, keine Kriegsspielzeuge mehr zu produzieren. Das führte zu nachweislich weniger aggressivem Verhalten der Kinder, die mit Spielzeug konfrontiert waren.

Auch zur Frage der aggressiven Hinweisreize gibt es jede Menge empirischer Untersuchungen, die zeigen, dass Waffen,

wenn sie verfügbar sind, auch gebraucht werden. Sie kennen die Diskussion um die amerikanische Waffenfreiheit und die auch in Amerika starke Kritik daran, weil sie im Grunde genommen die Aggressionsbereitschaft fördert.

Ich habe noch als letzten Punkt die Gewalt in den Medien: ein ganz heikler Punkt, der ja lange Jahre kräftig diskutiert wurde, aber nicht mit dem Erfolg, dass wir weniger Gewalt in den Medien haben. Obwohl es ganz eindeutig aus meiner Sicht so ist, dass Gewalt in den Medien natürlich auch wiederum den Menschen suggeriert, dass Gewalt eine Option, eine Handlungs- und Verhaltensoption ist.

Nachweislich kann man allerdings eine Fülle von Untersuchungen finden, die bestreiten, dass solche Aggression im Fernsehen zu aggressivem Verhalten führt. Bei Gesprächen mit Kindern, die solche Fernsehfilme sehen, kann man allerdings eine ansteigende Gewaltbereitschaft nicht grundsätzlich feststellen. Sie kennen alle die Hypothese, die auch von Freud stammt, dass Gewalt anzuschauen und Gewalt als Zuschauer zu konsumieren in gewisser Weise eine Entlastung für die eigene Gewaltbereitschaft ist. Auch dieses ist empirisch überhaupt nicht nachgewiesen. Im Gegenteil, es ist widerlegt. Wenn Menschen Gewaltbereitschaft und gewalttätiges Verhalten präsentiert wird, eröffnet es ihnen im Grunde genommen nochmals die Möglichkeit selber gewalttätig zu sein.

Damit möchte ich zur letzten Bemerkung kommen und zusammenfassen, was ich gesagt habe. Aggression ist kein unvermeidliches Geschehen. Aggression muss nicht sein, Aggression muss abgebaut werden, wenn wir in eine friedfertige Zukunft gehen wollen. Ich würde mich ganz der Frau Ministerin anschließen, dass die Kultur, die Erzählungen, die Möglichkeiten der Musik und der Literatur insbesondere in der Weise als Antiaggressionstraining wirksam werden können.

Gerade auch in der Literatur können die individuellen psychischen Mechanismen und Bereitschaften wahrgenommen werden und die Menschen dazu gebracht werden, Empathie zu empfinden, wirkliches Mitgefühl mit anderen. Und wenn sie das können, dann werden sie nicht so leicht Bomben auf andere abwer-

fen können. Wir kennen die Protokolle der Bomberpiloten, die die Atombomben in Japan abgeworfen hatten und es ist interessant, dass diese Piloten diese Situation nicht als individuell zu verantwortende Situation interpretierten, sondern sehr abständig: Wir bekamen den Befehl und wir drückten auf den Knopf, nichts weiter. Und deshalb auch hier: Die Verringerung der Distanz zum Mitmenschen – die Empathiebereitschaft – ist die beste Maßnahme gegen Aggression.



## PODIUMSDISKUSSION

Auf dem Podium:

*Ministerin Erna Hennicot-Schoepges*

*Prof. Dr. Gottfried Küenzlen*

*Prof. Dr. Christian Schröer*

*Prof. Dr. Margret Wintermantel*

*Prof. Dr. Reinhard Zintl*

Gesprächsleitung:

*Dr. Reinhard Knodt*

*Reinhard Knodt:* Erziehung zum Frieden lautet unsere Diskussionsaufgabe, und ich möchte in dem Zusammenhang allen danken, die heute gekommen sind, speziell unseren beiden Damen, die ein ganz neues Element in die Tagung eingebracht haben. Roland Simon-Schaefer hat ja schon darauf hingewiesen. Kaum geht es um die Aufgabe der Friedensstiftung, holt man sich die Frauen und das hat anscheinend auch eine kulturelle Bewandnis. Frauen haben schon immer zur Verfeinerung der Kultur beigetragen, weswegen das ritterliche Tugendsystem legendärerweise die Minne besonders pflegte. Es gibt nun, nachdem wir zwei überzeugende Statements gehört haben, eine einfache Frage: Wenn es denn wirklich jedermanns Wunsch ist, zum Frieden zu erziehen, warum gibt es dann trotzdem Krieg? Oder wird womöglich eben nicht überall und gern zum Frieden erzogen? Eine etwas verschärfte Version dieser Frage wäre der Hinweis auf eine amerikanische Revolvermarke namens *peacemaker*. Überhaupt die Überlegung, dass man einen bestimmten Waffentyp als *peacemaker* bezeichnen kann, trifft ja wohl unser Problem. Wir haben gestern die These gehört, dass Frieden im Wesentlichen durch eine Art Gleichgewicht des Schreckens hergestellt und gesichert würde. Und wir haben von Herrn Zintl ein längeres Referat darüber gehört, wie bestimmte Verhandlungen, bestimmte Verfahrensweisen, Strukturen und Prozeduren dafür sorgen, dass das latent Kriegerische unserer Kulturen gemildert würde.

Es steht also zur Debatte, warum es keinen Frieden gibt, trotz so viel Bemühung, durch Erziehung Frieden herzustellen und

durch gewisse demokratische Spielregeln vorgeblich immer wieder Frieden abzusichern. Ich möchte dazu einen für Sie vielleicht überraschenden Weg wählen: Frau Minister, Sie sind ja Pianistin gewesen, bevor Sie in die Politik gegangen sind. Da fragt man sich natürlich schon, warum das jemand tut.

Wir leben in einer Kultur, in der die Musik nur so eine Art Schmuck ist. Sie sehen, da spielen am Anfang Leute und dann schickt man sie wieder weg und dann kommt man zum Thema. Tatsächlich aber scheint mir in Ihrem Falle etwas anderes vorzuliegen. Warum sind Sie, mit einem so wunderbaren Beruf gesegnet, nun in diesen Politikerberuf gegangen und was glauben Sie, was der Politik, der allgemeinen Politik, vielleicht im Ganzen fehlt, so dass Sie da als Pianistin guten Einfluss ausüben können?

*Erna Hennicot-Schoepges:* Ich bin froh, dass Sie gesagt haben, das sei ein ehrbarer Beruf. Denn ich hatte ja, zurecht haben Sie das bestätigt, einen ehrbaren Beruf, und als ich vor 30 Jahren gefragt wurde, in die Politik zu gehen, gab es zwei Themen, die mich damals besonders bewegten. Das war die Frauenfrage und das war die Frage der Kultur. Denn mir war zu wenig, was im Bereich Politik für Frauen und berufstätige Frauen mit Kleinkindern geschah. Mir war zu wenig, was im Bereich Kultur geschah. Nun habe ich gelernt, immer wieder als Künstlerin angesehen zu werden, so ein bisschen als ein Sonderding, und letztlich habe ich dann viele politische Ämter bekleidet. Ich habe in die Politik etwas mit eingebracht, was ich für sehr wichtig halte. Es sollte mehr Musik in die Politik kommen. Musik im noblen Sinne des Wortes, mit der ganzen Tragweite, das heißt, noch die Stille zu erfahren, noch Töne zu hören und das Universum ganz anders zu erleben, als wir es in diesem ohnehin aggressiven politischen Milieu tagtäglich erfahren. Ich denke, dieser Ausgleich wäre vielleicht für alle gut.

*Reinhard Knodt:* Herzlichen Dank, Frau Hennicot-Schoepges. Ich frage dann gleich mal weiter. Rechts außen sitzt Prof. Zintl, der nicht nur ein Spezialist für Terrorismus und Klassifizierungen der verschiedenen Formen des Gotteskriegertums ist, sondern der vielleicht darüber Auskunft geben kann, ob seiner

Ansicht nach das Milieu der Politik aggressiv ist, ob also das Milieu der Politik auf Grund bestimmter Arten und Weisen, wie in Europa oder der westlichen Welt Verträge gemacht werden, wie verhandelt wird, sozusagen ein nicht hintergebares aggressives Potenzial enthält.

*Reinhard Zintl:* Ich würde zumindest mal sagen, das Milieu ist aggressiv in dem Maße wie jedes Milieu, in dem um die erwünschten Bonbons hart konkurriert wird. Ich denke, das Milieu Markt ist in dem Sinne auch ein hartes Milieu, und auch die Universitäten sind ein hartes Milieu usw. Insofern würde ich sagen, dass das sozusagen überall gilt: Wer in die Küche geht, sollte auch die Hitze aushalten können. Das kennzeichnet nicht nur die Politik, sondern das kennzeichnet sehr viele Lebensbereiche. Und ich glaube auch nicht, dass es besondere Indizien dafür gibt, dass man ein besonders aggressives Naturell braucht, um Politiker zu werden. Man braucht ungefähr ein so durchsetzungsbereites Naturell wie in anderen Wettbewerbssituationen auch. Ich würde deshalb doch gerne mit einer Gegenfrage an die beiden Eingangstatements anknüpfen, wenn ich das darf. Denn es leuchtet mir völlig ein, dass es so etwas gibt wie die Möglichkeit, Aggressivität durch Erziehung zu beeinflussen. Aber die unmittelbare Verbindung, die Sie zwischen individueller oder auch Gruppenaggression und Krieg und Kriegsfähigkeit gezogen haben, verstehe ich noch nicht ganz. Denn Kriege sind häufig überhaupt kein Ausfluss von Aggressivität. Also, wenn die Leute bei uns zum Beispiel einen Hass auf die Türken haben, dann äußert sich das vielleicht in individueller und Gruppenaggressivität, aber normalerweise nicht unmittelbar in der Bereitschaft, gegen die Türkei Krieg zu führen. Das heißt, Kriege werden wahrscheinlich gerade von Leuten begonnen, die keine besonderen Aggressionen haben, sondern die ihre Interessen mit einer bestimmten Hemmungslosigkeit verfolgen. Ich würde eher sagen, diese Frage der Aggression scheint weniger nah am Thema Krieg zu sein als die Frage nach den Werturteilen und Normen: Nicht die psychologische Frage »Kocht es in mir?« ist die kriegswichtige Frage, sondern eher die Frage »Was halte ich für erlaubt, wenn ich ein Ziel habe?«.

*Reinhard Knodt:* Würden Sie darauf antworten wollen, dass zwischen der Erziehung zum Frieden und einer Verunmöglichung von Kriegen keine unüberbrückbare Mauer liegt?

*Reinhard Zintl:* Darf ich eine ganz kurze Bemerkung hierzu machen: Ich würde überhaupt nicht bestreiten, dass Leute, die aggressiv gemacht worden sind, besser nutzbar sind in Kriegen. Das ist aber eine andere Frage als die Frage, ob Aggression Grund für Kriege ist.

*Margret Wintermantel:* Ich würde Ihnen Recht geben, dass Aggression kein Grund für Krieg ist. Aber Aggression ist vorbereitend notwendig für Krieg. Und Sie haben eben gesagt, dass einer, der den Krieg anfängt, nicht unbedingt aggressiv sein muss. Selbstverständlich ist er aggressiv. Denn er versucht, seine Interessen eben gewalttätig durchzusetzen, und dieses genau ist die Definition von Aggressivität, nämlich den anderen zu schädigen. Deshalb ist dies die instrumentelle Aggression in Höchstpotenz, nämlich in Kauf zu nehmen, andere Leute in großer Zahl zu schädigen, wenn es um die eigene Interessen geht. Ich habe unterschieden zwischen instrumenteller und emotionaler Aggression. Im Kindergarten, wenn sich die Kinder den Kopf einhauen, geht es um beispielsweise um Spielzeug: »Ich möchte das größere Stück haben.« Das ist dann instrumentelle Aggression in der Kinderstube. Und instrumentelle Aggression in Höchstpotenz sind die großen Kriege.

Noch einmal: Die Aggressionsbereitschaft, die Bereitschaft den anderen zu schädigen – und da sehe ich eigentlich die Verbindung – hat etwas damit zu tun, den andern nicht als gleichwertiges Individuum zu akzeptieren, und das geht jeder kriegerischen Auseinandersetzung voraus. Schauen Sie sich doch die Propagandamaschinerie eines Adolf Hitlers an, und Sie werden sehen, wie der Krieg dadurch vorbereitet wurde, dass die Gegner und die Juden in höchstem Maße dehumanisiert, devaluiert, entmenschlicht wurden, um die Bereitschaft zu stärken, diese Menschen zu schädigen.

Ich glaube schon, dass es die Norm gibt, insbesondere natürlich im Christentum, den anderen eben nicht zu schädigen. Dagegen steht die Norm des rationalen Menschen, der immer sei-

nen eigenen Profit maximieren will. Natürlich muss das ausbalanciert werden. Meine Überlegung war nur, zu sagen: Es muss gegen diese Norm, auf Teufel komm raus den eigenen Gewinn zu maximieren, die andere Norm, den anderen nicht zu schädigen, aufgebaut werden. Da vertraue ich auf die Möglichkeit des Menschen, dann auch zu entscheiden, eine bestimmte Norm in den Vordergrund zu stellen und eine andere als weniger relevant anzusehen. Da ist für mich der Übergang. Wenn man allerdings konstatieren muss, dass natürlich viele junge Menschen, die in den Krieg ziehen, selbst überhaupt nicht daran beteiligt sind, muss ich sagen, werden sie instrumentalisiert. Sie sind natürlich vorbereitet worden auf den Heldentod – wir kennen alle die entsprechenden Vokabeln. Aber das ist nicht ihr individuelles Interesse.

*Erna Hennicot-Schoepges:* Ich denke, Aggression und Gewalt gehören schon zusammen. Da gibt es den direkten Zusammenhang. Aber wo Gewalt ist, da ist noch nicht zwangsläufig Krieg. Wir haben Gewalt auch in unseren Ländern, aber noch keinen Krieg, weil wir keinen Krieg mehr wollen. Weil wir uns rund um einen Tisch versammeln und sagen: »Das geht jetzt anders, die Grenzen sind offen.« Jeder kann zu jedem hingehen, weil wir das vor 53 Jahren beschlossen haben. Sie haben gefragt, wieso es noch Krieg gibt, wenn wir zum Frieden erziehen können. Dann stellt sich doch auch die Frage: Wieso geht es der Wirtschaft wieder gut, wenn wir Krieg führen? Als der amerikanische Präsident seine Annonce machte, dass er in den Irak einfallen wollte, gab es Graphiken auf dem Fernsehschirm, die angezeigt haben, dass die Börsenwerte wieder steigen. Da liegt natürlich das aggressive Verhalten der Wirtschaft, da liegt der Zusammenhang, der dem einzelnen Bürger nicht mehr verständlich ist.

*Reinhard Knodt:* Also eine enge Verzahnung von Politikinteressen und Wirtschaftsinteressen, wobei die Wirtschaftsinteressen eventuell einfach nur blind und gewinnsüchtig sind und die Politiker dann gewissermaßen die Akteure oder die Arrangeure der Aggression abgeben. Denn Aggression muss ja auch organisiert werden.

*Erna Hennicot-Schoepges:* Stellen Sie sich vor, wir hätten 1953 nicht diesen gemeinsamen Markt für Stahl und Kohle gehabt, und die Stahlherren hätten weiter, jeder für sich, produziert. Stellen Sie sich vor, was dann geschehen wäre, wenn die Wirtschaft eine Flaute gehabt hätte und die Möglichkeit eines Krieges eine Revanche bedeutet hätte. Es hat also schon der gemeinsame Wille dazu gehört, bei der Wirtschaft anzufangen, bei jenen, die Kanonen bauen. Und das ist ja die unerklärliche Tatsache, dass wir es einfach nicht fertig bringen, den Waffenhandel einzudämmen und dass wir diese Gewaltmittel, die jetzt die Kindersoldaten im Kongo gebrauchen, schließlich irgendwo produzieren und verkaufen, obwohl wir in Europa die Eindämmung der Waffensysteme beschlossen haben. Aber wir haben nicht gleichzeitig gesagt, was mit den Industrien geschehen soll, die dann brachliegen. Das war ein großes Versäumnis.

*Reinhard Knodt:* Ich möchte das Wort weitergeben an Herrn Prof. Dr. Gottfried Küenzlen. Er ist Lehrer an der Bundeswehr-Universität und er hat ja nun mit Soldaten zu tun. »Zum Frieden erziehen wir gerne, aber da ist dann eben der Krieg«, Herr Küenzlen. Das ist ein Thema, das mit Sicherheit bei Ihnen einschlägig behandelt wird.

*Gottfried Küenzlen:* Ja sicher, ich bin nun nicht darauf vorbereitet, heute vertieft über den genauen Hintergrund der Lebenssituation eines Soldaten zu reden. Aber es gehört natürlich schon zum Thema dazu, dass wir heute einen Ernstfall haben, den wir vor noch 10 Jahren, gar 15 Jahren, so nicht gesehen hätten. Die Situation ist ja – wenn ich kurz Ihre Frage bezogen auf die Soldaten aufnehmen darf – paradoxerweise die, dass mit dem Wegfall der globalen Bedrohung der Nuklearsysteme, die gegeneinander gestanden sind, die Realität des Krieges näher gerückt ist. Wer von uns hätte vermutet, dass deutsche Soldaten in den 90er Jahren im ehemaligen Jugoslawien in einen aktiven Kriegseinsatz gehen. Oder jetzt – ich spreche natürlich mit unseren Studenten darüber, die davon sehr bewegt sind –, wenn wir von unserem Verteidigungsminister hören, Deutschland werde am Hindukusch verteidigt. Sie haben ihren Eid geleistet auf ihr Land, das es zu verteidigen gilt und hören nun, dass sie irgendwo in der

Welt als Weltpolizei eingesetzt werden können. Das ist nun eine besondere neue Lage, die zeigt, dass wir in einer vielfach veränderten Welt leben. Und das bringt mich nun doch zu der Überlegung, die ich hier anschließen möchte, auch an die Bemerkung von Herrn Kollegen Zintl.

Frau Wintermantel hat vorhin davon gesprochen, dass die Frage nach der Aggression mit dem Menschenbild zusammenhängt und hat das auch schön hergeleitet. Und das ist nun in der Tat auch meine Überlegung: Welches Bild vom Menschen haben wir, wenn wir von Erziehung zum Frieden reden? Wenn wir von der Idee ausgehen, bei der Erziehung zum Frieden seien Gewalt, Aggression und das Schädigen von Menschen prinzipiell überwindbar, dann denke ich, gehen wir in die Irre und sind geleitet von einem Menschenbild, das den Realitäten nicht Rechnung trägt, wie wir sie heute politisch sehen und wie wir sie durch die ganze Menschheitsgeschichte gesehen haben, nämlich: Gewalt gibt es, weil der Mensch so ist. Er ist ein unvollkommenes Wesen – Nietzsche sagte einmal, das nicht festgestellte Tier –, das immer auch dazu neigt, wenn er nicht durch Kultur eingehegt wird, den anderen zu schädigen. Das ist, würde ich sagen, kein pessimistisches Menschenbild, sondern ein dem Christentum sehr nahe liegendes Menschenbild. Und deshalb denke ich, dass Erziehung zum Frieden dem insofern Rechnung tragen sollte, als es darum geht, eine vom Menschen selbst immer bedrohte Norm – den andern nicht zu schädigen – sozusagen kulturell zu vermitteln. Natürlich ist Erziehung zum Frieden in jedem Fall ein ganz entscheidender Faktor einer gelungenen Kulturentwicklung. Aber sie muss auf einer realistischen Auffassung vom Menschen beruhen und nicht auf dieser unrealistischen optimistischen Auffassung, dass der Mensch vervollkommnungsfähig wäre, hin zu einem völlig friedfertigen Wesen. Alle Utopien zur Herstellung einer friedfertigen neuen guten Welt haben in Terror und neuer Gewalt geendet. Alle. Und das ist auch eine Erfahrung, die uns unsere eigene Geschichte lehren kann. Von daher würde ich sehr dafür plädieren, die Erziehung zum Frieden, die eine unbedingte Notwendigkeit ist, mit einem Wissen um ein realistisches Bild vom Menschen zu begleiten.

In dieser Welt müssen wir uns zurechtfinden und auch unsere Kinder in einer Erziehung zum Frieden und zur Gewaltlosigkeit so rüsten, dass sie in einer Welt, in der es Gewalt und auch Unfrieden gibt, leben und bestehen können.

*Reinhard Knodt:* Ich denke, dass der Dissens nun zwar recht ruhig ausgedrückt, aber doch auf die Spitze gebracht ist. Gewalt ist nicht immer von Übel, hieß das, was Herr Küenzlen sagte. Frau Wintermantel, wenn wir von der Erziehung zum Frieden reden, reden wir eigentlich von einer Unmöglichkeit. Kriege wird es immer geben. Sie müssen gehegt und organisiert werden. Die Vorstellung einer Erziehung zum Frieden als durchgehendes gesellschaftliches Prinzip ist eine Utopie, und Utopien führen, wie wir wissen, am Ende gar zur Gewalt selber. Sehen Sie das vielleicht auch so?

*Margret Wintermantel:* Aber natürlich. Ich halte es schon für nicht ganz nachvollziehbar, wenn Sie sagen, die Utopie, dass Erziehung zum Frieden zu friedfertigen Menschen führt, oder Utopien dieser Art uns nachgewiesenermaßen schlecht getan haben. Das können Sie nun wirklich nicht sagen. Die Ideologien, die uns in den Abgrund gebracht haben, waren nicht Ideologien, die friedfertige Menschen als ein Erziehungsziel angesehen haben. Wir sitzen hier in einem Saal mit einer Architektur und einer Technik, die davon zeugt, wie Menschen durch Erziehung und Bildung besondere Leistungen erbringen können. Wir haben hier in Bamberg eine Universität an der Menschen ausgebildet werden in Richtung auf Fähigkeiten und Fertigkeiten. Und wenn Sie sagen, die Menschen sind unvollkommen und wir sollten uns da nichts vormachen, dann lassen wir sie doch einmal so. Dann brauchen sie auch nicht Lesen und Schreiben zu lernen.

*Reinhard Knodt:* Herr Küenzlen, Ich habe schon erwartet, was sie sagten. Aber Sie sind ja für Soldaten letzten Endes verantwortlich und ein Soldat muss ja doch seine Aufgabe in unserer unerlösten Welt erfüllen, wie Sie sagen. Um dieser Aufgabe gerecht zu werden, muss er im Grunde dieses Weltbild, dieses Menschenbild haben. Oder?

*Gottfried Küenzlen:* Ich muss noch mal kurz etwas dazu sagen. Es wäre ganz unsinnig, wenn ich die These vertreten wür-



de, wie sie jetzt gerade aufgenommen worden ist, eine Erziehung zum Frieden sei abwegig oder dergleichen, oder den Menschen müsse man so lassen, wie er ist, dann würde man schon sehen, was daraus wird. Auf der Ebene des pädagogischen, des kulturellen Zieles, der Norm besteht überhaupt kein Dissens. Nur meine ich, es gehört zur Realität der Welt dazu, dass wir in diese Erziehung zum Frieden die realistische Wahrnehmung mit hineinnehmen, dass diese Welt auch eine Welt ist, in der Gewalt vorkommt. Es ist dann die ganz große Frage, wie man damit umgeht. Und meine Warnung vor dem utopischen Programm bezog sich im Wesentlichen auf die politischen Utopien. Selbstverständlich war der Sozialismus geprägt von der Vorstellung eines neuen Menschen, der, wenn der Klassengegensatz überwunden ist, die Welt in den ewigen Frieden und die Friedfertigkeit einführt.

Diese Art von politischer Verheißung ist gescheitert. Und wenn Sie mich nun wiederum auf die Soldaten hin befragen, muss ich sagen: Die Tatsache, dass wir gerade auch in unserem Lande mit den Erfahrungen, die wir haben – gerade im 20. Jahrhundert –, uns darauf geeinigt haben, dass wir eine Armee brauchen, ist doch der schlagkräftige Beleg dafür, dass wir in einer Welt leben, die es bis jetzt noch nicht geschafft hat, die Gewalt zu überwinden. Und wenn wir uns darauf geeinigt haben, dann müssten wir uns auch darauf einigen, dass die Soldaten, die jetzt in Afghanistan oder im Kosovo sitzen oder morgen in den Kongo geschickt werden, dies im Namen unseres Landes tun. Wenn das die Welt ist, in der wir leben, in die wir unsere jungen Leute zu einem Teil wenigstens hinausschicken, dann dürfen wir uns von diesem Auftrag dieser Soldaten nicht distanzieren. Das bedeutet eben Akzeptanz einer Welt, die auch, und wie es im Moment aussieht zunehmend wieder geprägt sein wird von Gewalt. Es kann sein, dass man sich gegen Gewalt wehren muss und dass man nur mit Gewalt bestehen kann. Das ist die Tragik, in der Menschen auch leben. Damit sage ich überhaupt nichts gegen die Erziehung zum Frieden, in welcher Form auch immer, und dagegen, dass die Forschung in diesen Fragen von höchster Bedeutung ist. Selbstverständlich ist sie das. Ich plädiere nur dafür,

dass man in diese Erziehung zum Frieden das einbezieht, was ich realistisches Menschenbild nennen möchte, und die Tatsache, dass die Welt, in die wir hineingestellt sind, uns auch die Frage der Gewalt in der Weise aufnötigen kann, dass wir sie nicht immer nur gewaltfrei beantworten können.

*Reinhard Knodt:* Die Strategie des Friedensschaffens durch Verschicken von Soldaten gehört also ganz offenbar zu unserem Modell der unerlösten Welt und führt dann, soweit ich Sie verstanden habe, zu Frieden durch die Balance von Gewalt und Gegengewalt. Solch eine Balance ist nun aber ja nicht unbedingt immer der bestmögliche Zustand für alle Beteiligten. Man sollte zumindest einen besseren wünschen.

Ich würde gerne nochmals zu dem Begriff der Provokation kommen. Frau Wintermantel sagte, nicht jede Provokation muss durch Aggression beantwortet werden, es kommt ganz drauf an, ob ich mich provozieren lasse, ob ich mich stark fühle oder bedrängt. Und dann scheint es mir auch eine Reihe von Provokationen zu geben, die mit meiner Erziehung zu tun haben. Ich kann mich zum Beispiel dadurch provoziert fühlen, dass jemand fremd ist, eine andere Religion hat oder dass er ein Kopftuch trägt oder dass er sich die Haare nicht schneidet und sie um einen hölzernen Kamm wickelt. Ich kann mich auch dadurch provoziert fühlen, dass jemand gewissermaßen vor den Augen der Weltöffentlichkeit die Twin Towers fällt und Tausende meiner Mitbürger umbringt. Da würde wohl niemand mehr daran zweifeln, dass dies eine Antwort erfordert. Wie steht es mit unserer Fähigkeit, mit Provokationen umzugehen?

*Margret Wintermantel:* Ich wollte noch einen Satz zu diesem scheinbaren Dissens von vorhin sagen. Ich glaube wirklich, dass wir eigentlich keinen Dissens haben, wenn Sie mir konzedieren würden, dass es um Normen geht, und dass diese Normen gegeneinander ausbalanciert werden müssen. Wenn wir etwa an das historische Beispiel des Tyrannenmordes denken, dann gibt es Situationen wie die, in der die Männer des 20. Juli waren, als sie sich die Frage stellen mussten, was machen wir jetzt, wenden wir Gewalt an? Alle haben das natürlich bejaht, und das war vollkommen richtig.

Da geht es also um Normenabschätzung, und so würde ich auch sagen, dass es Gewaltanwendung gibt, die durch eine wichtigere Norm legitimiert ist. Ich möchte keineswegs unsere Soldaten als Aggressoren beschuldigen. Ich würde mir aber auch wünschen und hoffe, dass unsere Soldaten eben diese Normen ebenfalls im Blick haben und sehr genau kennen, und nicht in Afghanistan auf der Straße aggressiv sind, weil sie eine Waffe tragen. Ich würde doch hoffen, dass das bei uns in der Bundeswehr so auch vermittelt wird, ich bin sogar überzeugt davon. Ein anderer wichtiger Befund aus der Sozialpsychologie ist, dass Menschen tatsächlich dazu neigen, die eigene Person, die eigene Gruppe, die eigene Familie, die eigene Stadt, die eigene Region, die eigene Nation höher zu bewerten als das Andere. Die berühmte Fremdenfeindlichkeit hat ja damit zu tun, dass Menschen dazu neigen, zu diskriminieren zwischen sich und den anderen. Und dieses ist eben leider immer mit einer Wertminderung des andern, wir können es mögen oder nicht, verbunden. In einer schwierigen und unsicheren Situation empfinden sie das Fremde schnell als Provokation, wenn es die eigene Identität gefährdet. Ich denke hier an die rechtsradikalen Phänomene. Wir wissen, dass dies Jugendliche sind, denen es besonders schlecht geht und die dazu neigen, das Fremde als Provokation zu erleben und aggressiv darauf zu reagieren.

*Reinhard Knodt:* Und warum tun sie das? Sie könnten doch sagen: »Das ist eine Chance für uns.«

*Margret Wintermantel:* Weil sie selber in ihrer Identität nicht gefestigt sind, weil sie selber glauben, diese Autonomie nicht erreicht zu haben. Habermas sprach von »Ichgrenzen«. Ich will mich vorsichtig ausdrücken. Aber Sie sehen, wir Menschen neigen dazu, das Fremde eher abzuwehren und wenig zu integrieren. Das ist ja auch eines der großen Probleme in Europa, dass wir lernen müssen, und auch das ist wiederum eine Erziehungsangelegenheit, Frau Hennicot-Schoepges hat das sehr deutlich gesagt als Luxemburgerin. Wir müssen lernen, mit anderen Kulturen gerade in Europa, mit dieser Diversität positiv umzugehen und sie zu akzeptieren und ich bin überzeugt, dass dies funktionieren könnte. Ich glaube nicht, dass diese Utopie in ein Ver-

derben führt. Ich glaube, dass wir es bitter nötig haben, unseren Kindern in dieser Welt auch klar zu machen, dass sie sich nicht provoziert fühlen müssen.

*Reinhard Knodt:* Frau Hennicot-Schoepges, vielleicht könnten Sie ein paar Worte sagen. Sie sind die Präsidentin der Internationalen Stiftung für den Dialog zwischen Christen, Juden und Muslimen in Ihrem Land und Sie sind auch Mitglied der Kommission für Migration und Integration. Was tun Sie in der Praxis in Luxemburg, um die benannten Probleme vom Hals zu bekommen?

*Erna Hennicot-Schoepges:* Nicht vom Hals zu bekommen, sondern zu verarbeiten. Denn ich denke, das Problem wird bleiben und wir müssen uns, wenn sie die Frage der drei abrahamitischen Religionen angesprochen haben, damit auseinandersetzen. Wir sind allzu lange mit nur der einzigen Wahrheit des christlichen Abendlandes erzogen und ausgebildet worden. Dessen brauchen wir uns nicht zu schämen, das ist unsere Kultur. Dagegen müssen wir doch eingestehen, dass wir von den anderen Kulturen nichts wissen, dass es uns einfach an Wissen fehlt und dass wir daher auch falsche Reflexe entwickeln. Wir haben diese Stiftung in Luxemburg schon vor vielen Jahren gestartet. Wir haben mittlerweile eine andere Initiative gegründet, die sich mehr an diese Stiftung anschließt und zwischen den Kirchen und Würdenträgern vermittelt, weil wir gemerkt haben, dass das doch nicht so vollherzig vorangeht, wie wir es uns als Laien eigentlich gewünscht hätten.

Wir sind jetzt im Begriff, eine weitere Initiative zu starten, die sich dann nur auf der Basis von Laien konstituieren wird, um einander kennen zu lernen. Was wissen wir denn Positives vom Islam? Fast überhaupt nichts. Es geht um eine Auseinandersetzung über die Deutungen des Koran, die zu Missverständnissen führt. So verwerfen wir den Islam pauschal und stellen ihn als das Böse schlechthin dar, was der Realität dieser Lehre überhaupt nicht entspricht. Ich denke, es gibt unendlich viele Vorurteile, die wir abbauen müssen. Das können wir aber nur, wenn wir akzeptieren, dass es neben unserer Kultur, zu der wir stehen sollen, auch noch andere Kulturen gibt.

Aber wir kennen nicht einmal unsere eigene Kultur richtig. Wenn man heute, beispielsweise im Kunstbereich, einen Jugendlichen fragt, was ein Bild wie die Verkündigung Mariä bedeutet, und was der Hintergrund ist, dann weiß das kaum jemand. Wir haben ein gewaltiges Defizit an Wissen über unsere eigene Kultur, das Christentum, und dann sollen wir uns mit einer anderen Kultur auseinandersetzen. Schon da beginnt die Kluft, und ich denke, dass da sehr viel aufzuholen ist. Erst wenn wir diese Wissenslücken aufgefüllt haben, können wir auf die anderen zugehen.

Wir haben in unserem Lande, ich habe es gesagt, augenblicklich 30% Nicht-Luxemburger. Mittlerweile sind die Muslime die zweite Glaubensgemeinschaft. Und damit entsteht ein Problem, mit dem wir uns auseinandersetzen müssen. Wir werden das tun, so wie die Franzosen das getan haben. Die haben gesagt, der Staat hat auch da eine Verantwortung und der Staat hat die legitime Aufgabe, seine Gebote darzulegen. Er muss dann fordern, dass zum Beispiel Frauen nicht diskriminiert werden dürfen. Ein wichtiges Thema ist das Tragen von Kopftüchern, eine abenteuerliche Frage, die ja mit dem Koran eigentlich nichts zu tun hat, sondern mit seiner Auslegung, die nicht überall gleich ist. In der Türkei trägt man nicht allgemein Kopftücher, in Tunesien ebenfalls nicht, weil eben da die Interpretation anders ist. Daher hat der Staat meines Erachtens das Recht und die Pflicht, sich dazu zu äußern, die Spielregeln klar auf den Tisch zu legen und dann in beiderseitigem Einverständnis zu entscheiden. Wir versuchen in Luxemburg eine Konvention mit der Gemeinschaft der Muslime abzuschließen, so wie wir sie auch mit der katholischen Kirche, mit der protestantischen Kirche, mit der griechisch-orthodoxen Kirche und dann mit der jüdischen Kirche haben.

*Reinhard Knodt:* Nur eine kurze Nachfrage. Würden Sie sagen, dass in Deutschland – ich erinnere jetzt an die Vorgänge um den berühmten Kalifen von Köln – ein Defizit auf dieser Ebene besteht?

*Erna Hennicot-Schoepges:* Ich habe diesen Prozess beobachtet und habe gesehen, wie Leute sich da geweigert haben, vor einem deutschen Gericht aufzustehen. Das ist meiner Auffassung

nach inakzeptabel. So etwas darf es in einem Land nicht geben, in dem man lebt und arbeitet, da muss man die Institutionen respektieren und akzeptieren. Man kann nicht sagen, das eine nutzt mir, das andere verachte ich.

*Reinhard Knodt:* Wie sehen Sie das, Herr Küenzlen?

*Gottfried Küenzlen:* Ich bin ganz begeistert über das Votum von Frau Ministerin. Denn genau darum ist es mir auch gestern in meinem Vortrag gegangen. Ich sage es noch einmal mit meinen Worten: Wir müssen unbedingt eine Dialogfähigkeit entwickeln. Es ist dies geradezu eine Überlebensfrage, dass wir in einer sich völlig pluralisierenden, auch religiös pluralisierenden Welt eine Dialogfähigkeit erlernen. Nur auch hier würde ich sagen, geht es um einen realistischen Dialog, der die Tatsachen nicht verschweigt. Solche Tatsachen muss man sagen dürfen, in Dialogen dürfen keine Tabus errichtet werden.

Man muss z. B. sagen dürfen, dass die Moslems bei uns, wie Sie eben sagten, das, worauf wir uns politisch, kulturell geeinigt haben, einhalten müssen. Das klingt so selbstverständlich, ist es aber nicht, und wir kommen an ein Problem des Islam. Der Islam ist eine Religion, die sich an einem Punkt von der westlichen Welt unterscheidet, nämlich im Verhältnis von Religion und Politik oder Religion und Staat. Im Islam ist das Gesetz zumindest tendenziell gleichzeitig politisches und religiöses Gesetz. Das lässt sich in ein westlich-liberales Land nicht übertragen. Dann heißt die Frage: Kann der Islam, wenn er nach Europa kommt, sich so verändern, dass er diese Spielregeln, von denen wir völlig zu Recht sprechen, auch einhalten kann?

Das ist also ein Punkt, den man in einem realistischen Dialog mit den Moslems auch nennen muss. Wir haben bei uns auch innerhalb der Kirchen teilweise eine so verträumte Dialogideologie gehabt, dass man dem anderen keine Wahrheiten mehr zumuten wollte. Warum darf man es denn z. B. nicht aussprechen, dass in Deutschland und Europa Moscheen gebaut werden? Die größten Moscheen außerhalb der arabischen Welt stehen in Europa. Und das ist unter Einklagen unseres Religionsfreiheitsgebotes, das ein großer Erwerb ist, den wir hochachten müssen, auch richtig. Aber dann muss man doch im Dialog auch sagen dürfen

und kein Tabu darüber legen, dass in keinem einzigen islamischen Land auch nur eine einzige christliche Kirche gebaut werden kann. Das ist ja kein Totschlagargument gegenüber dem Dialogpartner. Aber ich muss es doch nennen dürfen als Tatsache und das nenne ich ein realistisches Dialogverständnis und kein illusionäres, das die Tatsachen verschweigt.

*Reinhard Knodt:* Herr Schröer, Sie haben sich bisher merkwürdig still verhalten. Ich frage mich – haben sie das, weil Sie die alte Weisheit des schweigenden Philosophen angewandt haben, oder haben wir sie in unserer Debatte nicht zu Wort kommen lassen? Vielleicht haben wir am Ende ja sogar zwei Diskussionen gleichzeitig geführt, eine über die Notwendigkeit von Kriegen und eine zweite von den Möglichkeiten der Erziehung zum Frieden, und wie soll sich ein Philosoph anders als zurückhaltend in solch einer zwiespältigen Debatte verhalten. Ich bitte Sie jetzt jedenfalls um ein abschließendes Statement und danke zugleich schon einmal den Damen und Herren vom Podium.

*Christian Schröer:* Auf die Frage, was der Auftrag der Philosophie in der Gewaltfrage ist, darf ich zunächst mit einem Wort des antiken Philosophen Zenon antworten: »Der Mensch hat zwei Ohren und nur einen Mund, damit er mehr höre als rede.« Es gibt einen anderen, etwas derberen Spruch aus dem Ruhrgebiet: »Dem Philosoph ist nichts zu doof.« Wenn Sie das Zuhören als eine positive Leistung nehmen, dann ist das bereits die erste unverzichtbare Aufgabe der Philosophie. Es ist vor allem wichtig, so hinzuhören, dass man von allem die Stärken und nicht zuerst die Schwächen des Gesagten entdeckt. Denn meist ist das, was wir einander mitzuteilen versuchen, etwas, das wir wirklich entdeckt zu haben glauben und was wir für etwas Wichtiges halten, auch wenn wir es nicht immer auf Anhieb richtig herausbringen.

Diese Entdeckungen würden aber verloren gehen, wenn wir uns nur auf die Schwächen des Gesagten stürzten. Indem man versucht, in allem, was andere wichtig finden, das tatsächlich Wichtige mitzuentdecken, beginnt meines Erachtens zugleich auch die Achtung vor der Eigenwertigkeit des Mitmenschen und seiner Erfahrungen sowie eine wirkliche Solidarität mit allen

Menschen, die wie wir ihr Leben nach Kräften zu meistern und zu verstehen versuchen.

Dem philosophischen Zuhören geht es allerdings nicht um einzelne Erfahrungen, sondern darum, ein möglichst umfassendes Verständnis der Sache zu gewinnen und dieses Verständnis in einen letztlich umfassenden Orientierungsrahmen für das menschliche Denken und Handeln einzutragen. Eben das macht aber seine Besonderheit aus.

In dem Theaterstück von Max Frisch *Biedermann und die Brandstifter* heißt es an einer Stelle: »Die Menschen glauben nicht mehr an den lieben Gott, sondern an die Feuerwehr«, d. h. wenn es irgendwo brennt, dann haben wir schon jemanden, der dafür zuständig ist. Auf die Frage, was die Philosophie zur Lösung der Gewaltfrage beizutragen hat, wird sie aber genau hier widersprechen. Es brennt, d. h. wir haben gesellschaftliche Probleme, und die Gewaltfrage gehört sicherlich dazu. Darum haben wir uns diese Probleme ja auch in den letzten beiden Tagen über verschiedenste Ebenen hinweg vor Augen geführt. Die Philosophie verneint aber entschieden das Rezept einer Feuerwehrgläubigkeit, die meint, wir können ein solches Problem durch einen Spezialisten lösen, den wir genau dafür ausgebildet haben. Wir können Aggression dadurch lösen, dass wir einen Aggressionsspezialisten haben. Wir können Krieg dadurch lösen, dass wir einen Friedensspezialisten in der Politologie ausbilden lassen. Wenn Sie sich intuitiv einen Weisen vorstellen, ist das ein Einzelwissenschaftler? Oder ist das eher jemand, der zwei Ohren hat und nur einen Mund, der sich zuerst umhört und zusieht, was er auch von den Forschern anderer Fachrichtungen und aus der eigenen Lebenserfahrung lernen kann, und dem es vor allem darum geht, nach einer angemessenen Gesamtorientierung zu suchen?

Mit dem Stichwort Orientierung möchte ich auch einen Grund nennen, der, denke ich, mit Gewaltbereitschaft, Gewalt gegen andere, Gewalt gegen sich selber, sehr viel zu tun hat. Orientierung haben ist etwas Positives, mit dem man etwas anfangen kann. Die Orientierung verloren zu haben ist dagegen ein unheilvoller Mangel. Sich sagen zu müssen, ich habe keine Ori-



entierung mehr, kann leicht zum Anlass werden, am *Sinn* des eigenen Handelns oder schließlich am Wert des eigenen Daseins überhaupt zu zweifeln. Wozu noch leben, wenn alles, was ich tue, von anderen als Unsinn, als unnötig oder als unerwünscht betrachtet wird? Indem aber das Selbstwertgefühl massiv erschüttert wird, wird auch der Weg frei, sich selbst gleichsam zu dehumanisieren und Aggressionen gegen sich selbst zuzulassen. Von daher möchte ich am Schluss ein Wort von Frau Ministerin noch einmal aufgreifen, das mir sehr gut gefallen hat. *Erziehung zum Frieden ist zuallererst Erziehung zum Frieden mit sich selbst. Wer an sich selbst erfährt und durch seine Erziehung und Umwelt erfahren hat, dass es gut ist, dass es ihn gibt, und wer ein Selbstwertgefühl entwickeln kann und wer dieses Selbstwertgefühl so wahrnimmt, dass er weiß, wie wichtig es für ihn selber ist, glauben zu können, dass es gut ist, dass es ihn gibt, der kann diese Erfahrung auch anderen leihen. Er kann wissen, wie wichtig es ist, dass auch andere ein gesundes Selbstwertgefühl entwickeln.*

*Eine Kultur des Selbstwertgefühles ist das Gegenteil einer Kultur der Konkurrenz, in der jeder dem anderen signalisiert, es wäre besser für mich, wenn du nicht da wärst. Eine Kultur des Selbstwertgefühles gründet auf der Bereitschaft, uns dieses Selbstwertgefühl, von dem wir alle leben, auch gegenseitig zu gönnen und dauerhaft erkennbar zu bestätigen. Je mehr wir uns selbst und alle anderen Menschen in unserem Dasein und Handeln wertzuschätzen vermögen, um so weniger werden wir auf Handlungsoptionen der Gewalt zurückgreifen wollen, und um so mehr Verständnis werden wir dafür aufbringen können, wenn das Handeln anderer letztlich immer auch unsere eigenen Handlungsmöglichkeiten begrenzen wird.*

Es ist am Ende einer solchen Tagung üblich und notwendig, allen Dank zu sagen, die mitgeholfen haben, dieses Ereignis stattfinden zu lassen. Mein Dank gilt zuerst der Frau Ministerin Hennicot-Schoepges: Herzlichen Dank, dass Sie bei all Ihren vielfältigen Aufgaben die Zeit gefunden haben, zu uns nach Bamberg zu kommen. Herzlichen Dank ebenso an unsere beiden

anderen Hauptgäste, an die Präsidentin der Universität des Saarlandes Prof. Dr. Margret Wintermantel und an Herrn Kollegen Gottfried Künzlen aus München. Herzlichen Dank an unseren Bamberger Kollegen Herrn Zintl, der unseren Diskurs durchgehend an allen drei Tagen begleitet hat. Herrn Dr. Reinhard Knodt danke ich für die heutige Gesprächsleitung und auch schon wieder im Voraus für die Radiosendung, die er aus den wichtigsten Höhepunkten unseres Diskurses zusammenstellen wird. Ich danke den Veranstaltern der Hegelwoche, dem Rektor der Universität, Herrn Prof. DDr. Godehard Ruppert, dem Herausgeber des Fränkischen Tags, Herrn Dr. Jungbauer, und Herrn Oberbürgermeister Lauer. Ich danke den vielen Mitarbeitern dieser drei Institutionen, die heuer wieder viel geschafft haben: Es sind dies von der Universität Frau Seidenath, Frau Land, Frau Ober und die Mitarbeiterinnen von der Pressestelle, von der Stadt und dem Kulturamt Frau Barth und Herr Fischer sowie vom Fränkischen Tag Frau Beer und Frau Lilje, und ich sage allen einen herzlichen Dank, die ich jetzt noch nicht namentlich genannt habe.

Der offizielle Teil der Veranstaltung geht zu Ende. Wie in den letzten Jahren freue ich mich aber wieder sehr, dass wir noch nicht auseinandergehen müssen. Wir haben die Möglichkeit, uns drüben im Dominikanerbau noch einmal zu treffen. Es wird uns ein Mahl bereitet von der Bamberger Firma Dr. Robert Pfleger AG, für das wir uns sehr herzlich bedanken dürfen.

Zu allerletzt möchte ich Sie auch gleich schon wieder zur nächsten Hegelwoche im kommenden Jahr einladen. Wir haben auch schon überlegt, in welche Richtung es geht. Es wird das Motto aufgegriffen werden, das Frau Ministerin angesprochen hat: Auch die Kunst ist ein Spiegel unserer gesellschaftlichen Diskussion. Auf dann also, bis zum nächsten Jahr.



## ERNA HENNICOT-SCHOEPGES

Dr. h.c., ist Ministerin für Kultur, Bildung und Forschung und Ministerin für Öffentliche Arbeit des Großherzogtums Luxemburg. Zunächst Professorin der Musik am Konservatorium der Stadt Luxemburg, bekleidete sie seit 1976 zahlreiche öffentliche Ämter, u.a. als Bürgermeisterin der Gemeinde Walferdange, als Präsidentin der Internationalen Stiftung für den Dialog zwischen Christen, Juden und Muslimen. 1995 übernahm sie den Vorsitz der christlich sozialen Partei und gehört als Ministerin für Kultur und Erziehung der Regierung an.

## GOTTFRIED KÜENZLEN

Prof. Dr., lehrt Evangelische Theologie mit dem Schwerpunkt Sozialethik an der Universität der Bundeswehr München. Er promovierte 1978 in Tübingen und habilitierte sich 1982 in Bayreuth für das Fach Kultursoziologie mit einer Untersuchung zur säkularen Religionsgeschichte der Moderne. Er ist Co-Direktor am Inter-University-Centre Dubrovnik und ist Vorsitzender des Beirats für Weltanschauungsfragen der Evangelischen Landeskirche Württemberg. Sein Forschungsinteresse gilt v.a. der theologischen und sozialwissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem religiösen Fundamentalismus.



## MARGRET WINTERMANTEL

Prof. Dr., ist Präsidentin der Universität des Saarlandes und Vizepräsidentin der deutschen Hochschulrektorenkonferenz. Nach dem Studium der Psychologie und Publizistik promovierte sie 1972 in Mainz, habilitierte sich für das Fach Psychologie in Heidelberg und ist seit 1992 Inhaberin des Lehrstuhls für Sozialpsychologie in Saarbrücken. Zu den Forschungsinteressen gehören u.a. Fragen von Sprache und Kommunikation, sozialer Urteilsbildung und Diskriminierung.

## REINHARD ZINTL

Prof. Dr., ist Inhaber des Lehrstuhls für Politikwissenschaft I an der Universität Bamberg. Nach dem Studium der Politikwissenschaft, Geschichte, Soziologie und Philosophie und der Promotion in Freiburg 1972 wechselte er nach Regensburg, wo er 1976 ein Studium der Volkswirtschaft mit Diplom abschloss und sich 1981 für das Fach Politikwissenschaft habilitierte. 1982 folgte er dem Ruf auf den Lehrstuhl für Sozialpolitik an der Universität der Bundeswehr München. Seit 1993 lehrt er in Bamberg Politikwissenschaft mit dem Schwerpunkt Politische Philosophie und Theorie politischer Institutionen.