Dietmar Willoweit

Verweigerte Toleranz und geheiligte Kriegführung

I. Krieg als Gegenstand der Forschung

Die Wissenschaft vom Kriege entfaltet sich mit einer Fülle von Monographien und Tagungsbänden erst in neuerer Zeit. Gemeint ist damit nicht Kriegswissenschaft im Sinne einer Kunstlehre, die besagt, wie Krieg richtig zu führen ist, und auch nicht Kriegsgeschichte, die erzählt, wie Kriege geführt worden sind. Vielmehr hat die Wissenschaft vom Kriege den Versuch einer rationalen Analyse dieses Geschehens zum Ziel, insbesondere die Erforschung seiner Gründe, seiner Mechanismen und Folgen, also die Bereitschaft, Gehorsam zu leisten und Leid hinzunehmen, zu töten und zu sterben¹. Auch Biologen melden sich zu diesem Thema zu Wort². Ihre Aussagen über den maßgeblichen Einfluß der Evolution auf das menschliche Konfliktverhalten gehen von allgemeinsten Prinzipien aus und stehen insofern in einem gewissen Gegensatz zu den historischen Forschungen, als diese vor allem die Besonderheiten der jeweiligen geschichtlichen Situation analysieren und Gemeinsamkeiten in verschieden gearteten Typen zusammenfassen. Der Historiker deckt dabei Kausalketten von größerer Genauigkeit auf, ohne aber immer entscheiden zu können, welcher Bedingung eine ausschlaggebende Bedeutung für den Kriegsausbruch beizumessen ist.

Die Forschung hat sich in jüngster Zeit intensiv der Frage möglicher Kriegetypologien zugewandt. Die Ergebnisse lassen erkennen, daß die für die Bildung eines Typus maßgeblichen Gesichtspunkte unterschiedlichen Ebenen des Kriegsgeschehens entnommen werden können, sowohl den Motiven wie auch den Erscheinungsformen. Entsprechend vielfältig, aber auch disparat und abhängig von der jeweiligen Forschungsperspektive sind die Ergebnisse³. Versucht man, die

¹ Aus der reichhaltigen neueren Literatur, vor allem aus dem Sonderforschungsbereich „Kriegserfahrungen“ der Universität Tübingen, seien hier nur einige Titel aus jüngster Zeit hervorgehoben: *Dietrich Beyrau, Michael Hochgeschwender, Dieter Langewiesche* (Hrsg.), *Formen des Krieges. Von der Antike bis zur Gegenwart* (Paderborn 2007); *Franz Brendle, Anton Schilling* (Hrsg.), *Religionskriege im Alten Reich und in Alteuropa* (Münster 2006); *Nikolaus Buschmann, Horst Carl* (Hrsg.), *Die Erfahrung des Krieges* (Paderborn 2001).

² *Bernhard Verbeek*, *Die Wurzeln der Kriege. Zur Evolution ethnischer und religiöser Konflikte* (Stuttgart 2004) m. w. Nachw.

³ Vgl. zum Beispiel *Sven Chojnacki*, *Auf der Suche nach des Pudels Kern: Alte und neue Typologien in der Kriegsforschung*, in: *Beyrau u. a., Formen des Krieges* (wie Anm. 1) 479–502, 490f., der

historischen Befunde im Kontext der Rechtsgeschichte zu verstehen, dann ergibt sich jedenfalls für das mittelalterliche und neuzeitliche Europa und sein Umfeld eine eigene Typologie von Kriegsgründen, die von charakteristischen Konfliktlagen abhängig ist: Sehr oft ist der Kampf um das bessere Recht in Fehden, Erbfolge- und Reunionskriegen zu beobachten, ein bisher weitgehend vernachlässigter Aspekt⁴; oder der Kampf um den richtigen Glauben, um evangelische Freiheit oder katholische Wahrheit⁵. Ferner bilden einen eigenen Typus die nationalen Einigungskriege, um eine gemeinsame Identität zu stiften und Anerkennung im Kreise der Nationen zu erringen. Schließlich fehlt es nicht an blutigen Konflikten – vor allem in Bürgerkriegen – um soziale Lasten abzuschütteln oder eine bessere Welt und modernere Ordnung zu schaffen. Das sind vier Fallgruppen, denen sich die große Mehrzahl der europäischen Kriegsereignisse zuordnen läßt⁶. Auch der bloße Kampf um die Macht legitimiert sich innerhalb der christlichen Welt durch die Behauptung gerechter Kriegsgründe. Den Angriff auf Schlesien rechtfertigte die preußische Politik als Durchsetzung erbrechtlicher Ansprüche, in den napoleonischen Kriegen verstanden sich die kriegführenden Mächte als Vorkämpfer der richtigen politischen Ordnung, selbst Hitler erklärte am 1. September 1939, es werde nun „zurückgeschossen“, um eine Verteidigungssituation und damit einen Kriegsgrund rechtlicher Art vorzutauschen.

Wenn wir aber den Blick auf die Außenbeziehungen zu Angehörigen anderer, nicht christlicher Kulturkreise werfen, dann verdüstert sich das Bild nochmals in elementarer Weise und ein weiterer, fünfter Kriegstypus wird erkennbar. Außerhalb stehenden Völkern gegenüber sind besondere Rechtfertigungen der Gewalt nicht erforderlich. Ungläubige, Heiden, Muslime und Osmanen, Afrikaner, Indianer, Australier und sonstige sogenannte „Primitive“ darf man totschießen, berauben oder versklaven – trotz aller Mahnungen einzelner Theologen und Philosophen. Die evolutionsbiologische Erklärung des Krieges beruft sich – vermutlich

die Unterscheidung von zwischenstaatlichen, extrastaatlichen, innerstaatlichen und substaatlichen Kriegen vorschlägt; oder *Hans-Henning Kortüm*, Kriegstypus und Kriegstypologie. Über Möglichkeiten und Grenzen einer Typusbildung von „Krieg“ im Allgemeinen und „mittelalterlichem Krieg“ im Besonderen, in: *Beyrau* u.a., Formen des Krieges (wie Anm. 1) 71–98, 80ff., in dessen Auflistung sich die folgenden Kategorien finden: Vernichtungskrieg, Eroberungskrieg/Kolonisationskrieg, Bürgerkrieg/Bruderkrieg, Kleinkrieg/Privatkrieg, Revolte/Aufstand/Rebellion, Plünderungskrieg, Glaubenskrieg, Terrorkrieg. Einen besonderen Typus untersucht *Jürgen Osterhammel*, Krieg und Frieden. Zu Form und Typologie imperialer Interventionen, in: *ders.*, Geschichtswissenschaft jenseits des Nationalstaats. Studien zu Beziehungsgeschichte und Zivilisationsvergleich (Göttingen 2001) 283–321.

⁴ Vgl. aber *Anton Schindling*, Kriegstypen in der Frühen Neuzeit, in: *Beyrau* u.a., Formen des Krieges (wie Anm. 1) 103, 109: „Vor allem ist die hohe Geltung des Rechts und das Streben nach der Wiederherstellung verletzter Rechte – und zwar durchaus in der Tradition des mittelalterlichen adeligen Fehdegedankens – als bestimmend für die Verhaltensnormen sehr hoch zu veranschlagen.“

⁵ *Schindling*, Kriegstypen (wie Anm. 4) 108ff. Vgl. dazu jetzt auch *Arnold Angenendt*, Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert (Münster 32007) 372ff.

⁶ *Dietmar Willoweit*, Über die Unvermeidlichkeit des Krieges, in: *Winfried Böhm*, *Martin Lindauer* (Hrsg.), Welt ohne Krieg? (Stuttgart 2002) 47–71.

nicht zu Unrecht – auf derartige Vorgänge⁷. In dieser interkulturellen Gewalttätigkeit tritt das Motiv des „Heiligen Krieges“ nochmals und besonders deutlich hervor. Christliche Begleitmotive verdichten und verkehren sich in der Verteufelung des Feindes. In den Ländern der noch nicht bekehrten Völker, zum Beispiel Nordosteuropas, herrscht der Satan und mit ihm das Böse, das aus der Welt zu tilgen Auftrag der Christen ist⁸. Viele Peinlichkeiten der europäischen Geschichte haben mit solchen Begegnungen an den Grenzen Europas oder auf anderen Kontinenten zu tun⁹. Und wenn nicht alles täuscht, gilt Entsprechendes auch für das Verhalten von Angehörigen außereuropäischer Kulturen, für die Azteken gegenüber den benachbarten Völkern, für die muslimische Expansion nach West und Ost, für die Unterdrückungspolitik der Chinesen bis zum heutigen Tage. Ohne ein gemeinsames, Völker- und Staaten übergreifendes Moral- und Rechtssystem scheint die rücksichtslose Wahrnehmung eigener Interessen das Verhalten der Staaten zu bestimmen. Diesen Eindruck vermittelt übrigens auch noch die europäische Staatenwelt seit der Mitte des 19. Jahrhunderts, einer Epoche eines nur schwach entwickelten Völkerrechts. Damals galt der Krieg als erlaubtes Mittel der Politik souveräner Nationen – mit der katastrophalen Folge des Ersten Weltkrieges. Aber diese Erfahrung darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß es im Kriege keineswegs immer nur um materielle Güter geht, um Raumgewinn und Macht, so daß die „Heiligsprechung“ des Krieges nur eine verlogene Maskierung ganz anders motivierter Gewalt wäre.

II. Voraussetzungen der Sakralisierung des Krieges

1. Der politische Sinn von Religion

Im Rückblick auf die Beiträge dieses Bandes drängt sich eine andere Erklärung auf. Wenn Muslime die Botschaft Mohammeds im Dschihad mit Gewalt verbreiteten, wenn Kreuzfahrer in Osteuropa den Satan bekämpften, wenn in den Konfessionskriegen um die christliche Wahrheit mit Waffen gerungen wurde, dann darf den Zeitgenossen nicht aus der Perspektive moderner Religionsdistanz ein ganz anders

⁷ Verbeek, Die Wurzeln der Kriege (wie Anm. 2) 17ff., 87ff. und passim. Auch *Angenendt*, Toleranz und Gewalt (wie Anm. 5) 229 berührt dieses Phänomen der zwischenkulturellen Konflikte, wenn er formuliert: „Im historischen Rückblick zeigt sich, daß Vielgötterei immer auch Vielvölkerei bedeutet und letztlich zum ‚natürlichen Krieg‘ führt.“

⁸ Vgl. dazu die große Aufsatzsammlung bei *Helmut Beumann* (Hrsg.), *Heidenmission und Kreuzzugsgedanke in der deutschen Ostpolitik des Mittelalters* (WdF VII, Darmstadt 1973); *Ernst Dieter Hehl*, *Kirche und Krieg im 12. Jahrhundert* (Stuttgart 1980) mit vielen Details zur Genese des „Heidenkriegs“ im Rahmen der Kreuzzugsbewegung (vgl. das Stichwort im Register). Vgl. auch *Angenendt*, Toleranz und Gewalt (wie Anm. 5) 403ff., 419ff., 462ff.

⁹ Auch *Kortüm*, *Kriegstypus und Kriegstypologie* (wie Anm. 3) 85ff. vertritt mit der Unterscheidung intrakultureller und transkultureller Kriege einen ähnlichen Ansatz. Vgl. ferner *Jürgen Osterhammel*, *Kolonialismus* (München 2006); aber auch *ders.*, *Kulturelle Grenzen in der Expansion Europas*, in: *ders.*, *Geschichtswissenschaft* (wie Anm. 3) 203–239.

geartetes Interesse unterstellt werden. Vielmehr müssen wir davon ausgehen, daß alle diese Kriege ein entscheidendes Motiv jedenfalls aus der religiösen Überzeugung der Beteiligten gewonnen haben. Krieg aber ist ein soziales, stets gruppenspezifisches Ereignis, das die Frage herausfordert, warum Religionen die Kraft innewohnt, ein derart aufwendiges, stets mit Einbußen verbundenes Unternehmen zu beginnen. Es ist daher nach der Bedeutung der Religionen für die Gesellschaft zu fragen, wenn die Heiligkeit des Krieges verstanden werden soll. Methodisch hat dazu Max Weber den weiterhin aktuellen Hinweis gegeben, insofern sei nicht das „Wesen“ der Religionen von Bedeutung, sondern es sei nach den „Bedingungen und Wirkungen einer bestimmten Art von Gemeinschaftshandeln“ zu fragen, „dessen Verständnis ... nur von den subjektiven Erlebnissen, Vorstellungen, Zwecken der Einzelnen – vom ‚Sinn‘ – aus gewonnen werden kann“¹⁰. Für unser Thema hat Max Weber die wichtige Beobachtung festgehalten, daß die „ethischen Ansprüche“ einer Religion wachsen „mit steigender Macht und also steigenden Ansprüchen an die Qualität der geordneten Rechtsfindung innerhalb großer befriedeter politischer Verbände ... mit steigender Reglementierung immer neuer Arten von menschlichen Beziehungen durch konventionelle Regeln und steigender Bedeutung der gegenseitigen Abhängigkeit der Menschen von der Innehaltung dieser Regeln, – insbesondere aber ... mit steigender sozialer und ökonomischer Bedeutung der Verlässlichkeit des gegebenen Wortes ... – mit einem Wort: mit steigender Bedeutung der ethischen Bindung des Einzelnen an einen Kosmos von ‚Pflichten‘, welche sein Verhalten berechenbar machen“¹¹. Für die europäische Geschichte werden wir damit auf den vielbeschriebenen Prozeß der Staatsbildung verwiesen. Denn dieser beruht in Europa – und nicht nur hier – ganz wesentlich darauf, daß die dichter werdenden sozialen Beziehungen in erster Linie nicht mehr von gesellschaftlichen Kräften – Familienverbänden, Grundherren, Priestern – kontrolliert werden, sondern von einer Obrigkeit, die das Kirchenwesen integriert und gemeinsame Normen der Sozialethik vorgibt. Diese werden nun überwiegend der Religion entnommen. Ihr kommt im Prozeß der Verdichtung gesellschaftlicher Beziehungen und Staatsbildung eine maßgebliche, ja entscheidende Funktion zu.

Im europäischen Spätmittelalter ist es die weltliche Obrigkeit, die den Menschen zum ewigen Heil führen muß. Die Zeitgenossen müssen angesichts einer beschleunigten gesellschaftlichen Entwicklung mit erheblichen sozialen Verwerfungen der Überzeugung gewesen sein, ohne eine religiös und metaphysisch begründete und daher allseits verbindliche Sozialethik könne das Gemeinwesen nicht frei von Katastrophen und Konflikten existieren. Oder besser, im Horizont der Zeitgenossen, formuliert: Weil die Sünden der Untertanen den Zorn Gottes erregen und zu Krieg, Hungersnot und Seuchen führen, sind sie zu verhindern¹².

¹⁰ Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* (5. Aufl. ed. Johannes Winkelmann, Tübingen 1972) 245: „Religionssoziologie (Typen religiöser Vergemeinschaftung)“.

¹¹ Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* (wie Anm. 10) 263.

¹² Zu diesem für die Entschlüsselung der alteuropäischen Welt zentralen Thema ausführlich *Angenendt*, *Toleranz und Gewalt* (wie Anm. 5) 245ff., 321ff.

An den parallel zur Konfessionalisierung verlaufenden Prozeß der Aristotelesrezeption ist nur am Rande zu erinnern. Die aristotelischen Staatsziele der moralischen Besserung und ökonomischen Sicherung des Menschen, wie sie der „Politeia“ zu entnehmen sind, versuchten christliche Fürsten mit Geboten der „guten Polizei“ in die Praxis umzusetzen. Dazu gehörten neben Regelungen des Wirtschaftslebens die bekannten Verhaltensnormen über Festlichkeiten und angemessene Kleidung mit Luxus- und Spielverboten, über sexuelle Beziehungen und geistliche Pflichten. Der Staat nahm schon vor und erst recht im Verlauf der Reformation eine Legitimation für sich in Anspruch, die jener der Kirchen weitgehend entsprach¹³.

2. Intoleranz im Prozeß der Staatsbildung zwischen Spätmittelalter und früher Neuzeit

Ablesbar ist dieser Vorgang an der wachsenden Intoleranz gegenüber fremden Religionen oder – anders gewendet – an der Weigerung, Andersgläubige zu tolerieren. Der Blick in die europäische Geschichte zeigt uns als einen ersten, überwältigenden Eindruck, daß Toleranz im Sinne eines humanen Prinzips die längste Zeit undenkbar gewesen und selbst als notgedrungene Duldung schwer gefallen ist. Die Christenverfolgungen bis zum Mailänder Religionsedikt von 313, die Judenpogrome der Kreuzzugszeit, die Ketzerverbrennungen des späten Mittelalters, die Unterdrückung Andersgläubiger in protestantischen und katholischen Territorien, die Verfolgung und Ausweisung der Hugenotten und Salzburger sind jedem historisch Interessierten geläufige Vorgänge. Um den Toleranzgedanken auf einer soliden historischen Basis näher kennenzulernen, empfiehlt es sich, die ungemein inhaltsreiche Abhandlung von Klaus Schreiner in Kosellecks „Geschichtlichen Grundbegriffen“ zu studieren¹⁴. Danach kann es jedenfalls seit der Antike noch lange keinen gedanklichen Ansatz für Toleranz im modernen Sinne gegeben haben. Nachdem Augustinus die Frage des *tolerare* in Hinblick auf schlechte Christen, Ketzer und Juden einmal aufgeworfen hatte, wurde sie im Laufe des Mittelalters immer wieder erörtert und verschieden beantwortet. Das Wort *tolerare* gibt dabei nicht mehr her als seinen ursprünglichen Wortsinn, der noch im 15. und 16. Jahrhundert deutsch mit „leiden“, „erdulden“, „zulassen“, „ertragen“ und ähnlichen Vokabeln wiedergegeben wurde. Diese Wurzel der Toleranzidee kann man nicht energisch genug betonen: Etwas tolerieren heißt ursprünglich und noch lange Zeit nichts anderes, als zähneknirschend hinnehmen, was man eigentlich nicht haben möchte. Toleranz ist zunächst nur eine notgedrungene Einschränkung des tendenziell offenbar stärkeren Bedürfnisses nach Intoleranz. In diesem Sinne des Erdul-

¹³ Hans Maier, Polizei, in: HRG Bd. 3, Sp. 1800–1803; Karl Härter (Hrsg.), Policy und frühneuzeitliche Gesellschaft (Frankfurt am Main 2000); Dietmar Willoweit, Deutsche Verfassungsgeschichte (München 52005) 158 ff., 162 f. m. w. Nachw.

¹⁴ Klaus Schreiner, Toleranz, in: Geschichtliche Grundbegriffe Bd. 6, 445–494; ferner Angenendt, Toleranz und Gewalt (wie Anm. 5) 232 ff., 429 ff.

dens und Ertragens wollte Augustinus aus theologischen Gründen zwar sündigende Mitchristen und, aus anderen, aber gleichfalls theologischen Erwägungen, Juden tolerieren, nicht aber Ketzer, gegen welche die weltliche Gewalt Roms einschreiten sollte¹⁵. Nach dem Untergang des römischen Reiches, war man im „ersten“ Mittelalter – d. h. in vorstaatlicher Zeit – großzügiger. Hrabanus Maurus und andere Autoren des 9. bis 12. Jahrhunderts erstreckten das *tolerare* auch auf die Häretiker¹⁶ – so wie damals auch Zauberer nicht verbrannt, sondern nur mit weltlichen und geistlichen Bußen belegt wurden¹⁷.

Damit war seit der späten Stauferzeit endgültig Schluß. Nicht nur für Kaiser Friedrich II. war die Häresie ein *crimen publicum*. Auch Thomas von Aquin sprach sich dafür aus, Häretiker zu töten¹⁸. Das kanonische Recht traf eine glasklare Unterscheidung und reichte sie an die folgenden Jahrhunderte weiter: *tolerare* heißt nur *permittere*, *sinere*, *concedere* und führt lediglich zu einer *permissio*, einer „ethisch wertfreien Erlaubnis“, wie Klaus Schreiner formuliert. Die von einem „wertbetonten Konsens“ getragene Zustimmung zu einer Lehre oder zu einem Verhalten heißt dagegen *approbatio*¹⁹. Ein Drittes gibt es nicht. Entweder ist etwas aufgrund unbeeinflussbarer Verhältnisse und theologischer Argumente hinzunehmen, was eigenen Überzeugungen widerspricht und daher von den herrschenden gesellschaftlichen Kräften nicht gewollt ist, oder es kann das Einverständnis mit dem Anderen hergestellt werden. Dieses Einverständnis aber ist für den gesellschaftlichen Grundkonsens, der auf einer gemeinsamen Religion beruhte, unabdingbar notwendig.

Als Indikator für die im späten Mittelalter wachsende Intoleranz können die Beziehungen zu den Juden dienen²⁰. Die Vorreiter auf dem Wege zum frühmodernen Staat, die Königreiche England und Frankreich, weisen die Juden aus ihren Herrschaftsgebieten vollständig schon in den Jahren 1290 bzw. 1306 aus, Spanien ergreift dieselbe Maßnahme relativ spät, 1492. Im Reich beginnt nach den Pogromen von 1348/49 die Welle der Ausweisungen um die Wende zum 15. Jahrhundert. Sie erfaßt danach und bis weit in das 16. Jahrhundert hinein die Juden in den meisten fürstlichen Territorien und Reichsstädten, also gerade die Juden in den relativ weit entwickelten deutschen Staaten und Stadtstaaten. Auch waren es gerade die Vertreter der Wissenschaft, Theologen und Juristen, die Speerspitzen der Modernität, die sich in Judenfeindschaft übten und sie weitervermittelten. Überlebt hat das alte

¹⁵ Schreiner, Toleranz (wie Anm. 14) 452f.

¹⁶ Schreiner, Toleranz (wie Anm. 14) 454ff.

¹⁷ Ekkehard Kaufmann, Zauberei, in: HRG Bd. 5, Sp. 1614–1622, 1616f.

¹⁸ Schreiner, Toleranz (wie Anm. 14) 457ff.

¹⁹ Schreiner, Toleranz (wie Anm. 14) 463ff.

²⁰ Zum folgenden Text vgl. Friedrich Battenberg, Das europäische Zeitalter der Juden (Darmstadt 1990) Teilband I, 75ff., 90f., 135f., 162ff.; vgl. ferner die Länderberichte bei Elke-Vera Kotowski, Julius H. Schoeps, Hiltrud Wallenborn (Hrsg.), Handbuch zur Geschichte der Juden in Europa, Bd. I: Länder und Regionen (Darmstadt 2001); Michael Toch, Die Verfolgungen des Spätmittelalters (1350–1550), in: Germania Judaica, Bd. III, 3. Teilband, hrsg. von Arye Maimon s.A., Mordechai Breuer, Yacov Guggenheim (Tübingen 2003) 2298–2327.

deutsche Judentum im wesentlichen nur in den Kleinterritorien der Grafen, Prälaten und Reichsritter – also solcher Herren, die sich modernisierender Vereinheitlichung widersetzen und dem traditionellen Herrschaftsdenken – Wahrung von Frieden und Recht – verhaftet blieben²¹. Im übrigen aber tritt die konfessionelle Konformität des 16. und 17. Jahrhunderts bereits vorgebildet in der Ausweisung der Juden in Erscheinung, also noch vor dem Ende des Mittelalters im 15. Jahrhundert.

Bis zum Beginn der Neuzeit und noch darüber hinaus vermögen die Menschen nicht anders zu denken. Unter diesen Umständen muß es nicht überraschen, daß noch Martin Luther, dem die Freiheit des Christenmenschen so wichtig war und der selbst nicht ohne Grund als ein Symbol der Gewissensfreiheit gilt, eine Toleranz, die gleichmäßig gegenüber abweichenden christlichen Konfessionen oder gar Juden zu üben wäre, völlig fremd gewesen ist. Er meinte, „das alle gemayne hewser, die doch gott ernstlich verboten hat, ja alle totschieß, diebstal, mord und ebruch nitt also schedlich seyn, als diser gewel der Papisten Mess, hierumb bitt ich alle Fürsten und obersten, Burgermayster, Radt und Richter, das sy solch grausam gottßlesterung zu hertzen fassen unnd die zu red stellen, sich zuverantwurten Über solliche gottßlesterung. Ist euch erlaubt von got, ain verwegnen buben, der da lesteret auff dem marckt, zu straffen, ey, so laßt auch erlaubt sein, dise greuliche grosse Antichristische gottßlesterung und reytent auß ewrer stat, das nit der gewelich zorn Gottes wie ain glyeender bachofen sich über ewer hinlessigkait erzürne...“²². Luther setzt hier die Kenntnis eines Kausalzusammenhangs voraus, der allen Menschen jener Epoche geläufig war: Gottes Zorn äußert sich in Krieg, Seuchen, Teuerungen und anderen Katastrophen, für die das individuelle Fehlverhalten der sündigen Menschen verantwortlich ist. Gegen diese Kausalität anzukommen, war nur durch Verhinderung der Sünde möglich, weshalb auch der Irrglaube zu verschwinden hatte. Daher auch Luthers fürchterliche Ausfälle gegen die Juden, die ich hier übergehen möchte. Katholiken dachten nicht anders. Petrus Canisius setzt nur einen etwas anderen Akzent, wenn er sagt, „das Christi unnd der kirchen feindt nicht sollen mit gemainen schaden des volckhs gelitten unnd geduldet werden“. Denn wenn schon Münzfälscher nicht ungestraft bleiben dürfen, wie „sol man dan leiden die verfelscher Götlichs wort unnd christenlicher lehr, zu verderbung viler tausend seel“²³. Aus dem konfessionellen Zeitalter ließe sich eine Fülle einschlägiger historischer Quellen zusammentragen, die alle denselben Geist widerspiegeln. Noch John Locke, gewöhnlich ein verlässlicher Kronzeuge für die Genese menschenrechtlichen Denkens, schreibt seine „Epistola de Tolerantia“ nach der Aufhebung des Edikts von Nantes in Abwehr katholischer Wahrheitsansprüche, denen daher auch keine Freiheit zu

²¹ Dietmar Willoweit, Verfassungsgeschichtliche Aspekte des Judenschutzes im späten Mittelalter, in: Aschkenas 9 (1999) 9–30.

²² D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe) 15. Bd. (Weimar 1899, ND Graz 1966) 774; vgl. auch die kontroverstheologische, aber brauchbare Schrift von Nikolaus Paulus, Protestantismus und Toleranz (Freiburg i.Br. 1911); ferner Schreiner, Toleranz (wie Anm. 14) 476ff.

²³ Bei Schreiner, Toleranz (wie Anm. 14) 481f.

gewähren sei²⁴. Bekanntlich hat andererseits die katholische Staatslehre noch bis weit in das 20. Jahrhundert hinein die Katholizität des Staates als die ideale Verbindung von Staat und Kirche verkündet, kann es doch nur eine Wahrheit geben: „Denn die wahre Kirche hat nach katholischer Lehre ein ausschließliches Recht darauf, Staatskirche im guten Sinne des Wortes zu sein, und jeder Staat ist nach göttlichem Willen verpflichtet, die katholische Kirche als seine Kirche anzuerkennen... Die ‚Unduldsamkeit‘, welche in diesem logisch nothwendigen Anspruch der katholischen Kirche auf alleinige Anerkennung als Staatskirche liegt, ist nichts anderes als die berechtigte Intoleranz der Wahrheit gegenüber dem Irrtum.“²⁵

Diese Perspektive blendet nicht zufällig Großreiche aus, die sich zumindest zeitweise in ihrem Herrschaftsraum tolerant verhielten: das Römische Reich des 4. Jahrhunderts nach der Zulassung der christlichen Religion und vor dem Verbot der antiken Kulte²⁶; vor dem Beginn der Kreuzzüge auch das frühmittelalterliche Reich, das freundliche Beziehungen zu Nichtchristen kannte und den Glauben der Juden respektierte²⁷; die riesigen Herrschaftsräume der Mongolen²⁸ und Osmanen²⁹ mit Angehörigen vieler Religionen; das trotz aller Konfessionalisierungsbestrebungen mehrkonfessionelle Königreich Polen-Litauen³⁰; das südosteuropäische Reich der Habsburger in der Neuzeit³¹. Auch wenn in allen diesen Herrschaftsgebilden eine Religion oft eine Art hegemoniale Position einnahm, war doch die Koexistenz anderer Glaubensrichtungen – unter recht unterschiedlichen Bedingungen – gestattet oder aufgrund der ethnischen und historisch gewachsenen Vielfalt unvermeidlich. Toleranz als Duldung verschiedener Glaubensrichtungen kann offenbar solange praktiziert werden, wie nur ein lockerer Herrschaftsverband gebildet wird oder der Prozeß der Staatsbildung noch nicht abgeschlossen ist. Großreiche, die sich mit Tributleistungen der unterworfenen Völker begnügten oder Elemente staatenbündischer Art konservierten, wie dies die Osmanen und Habsburger taten, konnten verschiedene Religionen in ihrem Herrschaftsbereich tolerieren. Im einzelnen gab es natürlich fließende Übergänge zwischen protostaatlichen Strukturen und

²⁴ John Locke, A Letter Concerning Toleration. Latin and English texts revised and edited with variants and an introduction by Mario Montuori (The Hague 1963).

²⁵ Vgl. Wetzer und Welte's Kirchenlexikon, 11. Bd. (Freiburg i.Br. 21899) Sp. 689f.

²⁶ Alexander Demandt, Geschichte der Spätantike. Das Römische Reich von Diocletian bis Justinian (284–565 n. Chr.) (München 1998). – Zur Religionsvielfalt in Großreichen auch Angenendt, Toleranz und Gewalt (wie Anm. 5) 107ff.

²⁷ Ismar Elbogen, Deutschland, in: ders., A. Freimann, H. Tykocinski (Hrsg.), Germania Judaica, Bd. I (1934, ND Tübingen 1963) XVII–XLVIII, XXXIIIff.; Battenberg, Das europäische Zeitalter (wie Anm. 20) Teilband I, 56ff.

²⁸ Rolf Trauzettel, Die Yüan-Dynastie, in: Michael Weis (Hrsg.), Die Mongolen. Beiträge zu ihrer Geschichte und Kultur (Darmstadt 1986) 217–282, 275ff.

²⁹ Josef Matuz, Das Osmanische Reich. Grundlinien seiner Geschichte (Darmstadt 21990) 112f.

³⁰ Jörg K. Hoensch, Geschichte Polens (Stuttgart 21990) 104.

³¹ Thomas Winkelbauer, Ständefreiheit und Fürstenmacht. Länder und Untertanen des Hauses Habsburg im konfessionellen Zeitalter (Österreichische Geschichte 1522–1699, Wien 2003) hrsg. von Herwig Wolfram, Teil 2 mit einer umfassenden Darstellung von „Religion, Staat und Gesellschaft“.

institutioneller Staatlichkeit. Dazu möchte ich das Römische Reich rechnen, das einerseits mit einer Vielfalt religiöser Vorstellungen zu leben vermochte, andererseits aber im Kaiserkult doch ein allgemein verbindliches Ritual schuf, das ein Bekenntnis zum jeweiligen Staatsoberhaupt forderte und zugleich die Anerkennung seiner übermenschlichen Würde³².

3. *Moderne Deutungsversuche der Intoleranz*

Zu Beginn der siebziger Jahre, als „Vorbilder unserer Zeit“, wie „Lenin und Mao“, nicht wegen ihrer Toleranz, „sondern wegen ihrer entschlossenen Intoleranz“ „in der Gunst ihrer Zeitgenossen“ standen, entwickelte Alexander Mitscherlich die These, „in tolerantem Verhalten“ komme „eine typisch menschliche Wahlfreiheit zum Ausdruck. Sie erlöse uns ein Stück weit von aggressiven Zwängen, seien sie nun Anzeichen unmittelbarer Triebbedürfnisse oder der sozialen Überformung von Triebwünschen, also der Ausdruck eines ‚Triebschicksals‘. Es ist durchaus kein genetisch verankertes Diktat, das uns zwingen würde, den, der nicht unseren religiösen Glauben teilt, den, der anderen als unseren Konzepten von einer idealen Gesellschaft folgt, deshalb blindlings als Feind, als Aggressionsobjekt erleben und verfolgen zu müssen.“³³ Für Mitscherlich manifestiert sich also in der Toleranz menschliche Freiheit, in der Intoleranz dagegen etwas Triebhaftes, das der Mensch jedoch kraft seiner Freiheit zu überwinden vermag. Dieses Modell verdient gewiß für unsere Gegenwart Interesse. Und es trägt auch zum historischen Verständnis ehemals gelebter Intoleranz insofern etwas bei, als es in dieser eine Äußerung von Triebbedürfnissen zu erkennen glaubt und sie daher als ein primäres Phänomen begreift. Aber was sind das für „Triebe“? Was treibt den Menschen denn, daß er sich vom Andersgläubigen oder Andersmeinenden distanziert und ihn „als Aggressionsobjekt“ erlebt? Es scheint mir sehr zweifelhaft, ob die von Mitscherlich angenommene Antinomie von Freiheit und Triebverhalten ausreicht, um Intoleranz und die Möglichkeit der Toleranz zu erklären. Er setzt unausgesprochen menschliche Freiheit im Sinne der Aufklärung und damit Toleranz als eine jedermann und jederzeit offenstehende Möglichkeit voraus, während sich in der Intoleranz nur die Dunkelheit des Unbewußten artikuliert. Das ist nichts anderes als eine ex post entwickelte historische Perspektive, die der politisch gewollten und organisierten Intoleranz anderer Epochen nicht gerecht wird.

Ob es nicht irgendeine genetische Disposition zur Intoleranz gibt, konnte Mitscherlich im Jahre 1970 gar nicht wissen, und auch heute wissen wir es nicht. Aber wir gewöhnen uns allmählich daran, den Menschen nicht nur in seiner Subjektivität als freies Individuum, sondern auch als ein Naturwesen zu verstehen, das lernen mußte, sein Sozialverhalten an den seit der Seßhaftwerdung zunehmend

³² Kurt Latte, *Römische Religionsgeschichte* (Handbuch der Altertumswissenschaften V, 4, München 1940) 312ff.; ferner die Bibliographie und Abhandlungen bei Wolfgang Haase (Hrsg.), *Principat*, Bd. 16, 3 (Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II, Berlin 1986) 833ff.

³³ Alexander Mitscherlich, *Toleranz – Überprüfung eines Begriffs* (Frankfurt a. M. 1974) 9, 11.

beschleunigten Zivilisationsprozeß anzupassen. Das Mittel, die komplexer werdenden Gesellschaften möglichst konfliktfrei zu organisieren, waren verbindliche Verhaltensnormen. Solche Normen verpflichteten nicht nur zum Gehorsam, sondern sie definierten auch die Gruppe der zugehörigen Individuen. Die Macht und Wirkung der Intoleranz beruht wohl darauf, daß sie die Integrität einer Gruppe bestätigt und sicherstellt, gegenläufige Einflüsse abwehrt und gesellschaftliche Traditionen bewahrt. Toleranz ist daher in komplexen Gemeinwesen immer erst gegen Intoleranz durchzusetzen – sie ist „nicht einfachhin „natürlich““³⁴.

III. Von der Heiligkeit des Gesetzes zum Heiligen Krieg

1. Abgrenzung: Die Deutung des Krieges im religiösen Weltbild

Intoleranz ist eine notwendige Voraussetzung der Sakralisierung des Krieges im spezifischen Sinn dieses Begriffs. Um diesen Zusammenhang zu verdeutlichen, bedarf es zunächst einer Unterscheidung. Nicht jede Anrufung Gottes oder der Heiligen im kriegerischen Konflikt bezeugt dessen Heiligkeit im Verständnis der Beteiligten. Das Gebet unter dem Eindruck unmittelbarer Bedrohung ist aus allen Zeiten bis in unsere Gegenwart bekannt. Seit der Antike allerdings hatte die Bitte um Hilfe durch die Überirdischen einen tieferen Sinn. Noch im 17. Jahrhundert waren die Menschen jedenfalls des vorderen Orients und Europas – wie zuvor Luther – davon überzeugt, daß Gott die Geschehnisse und Geschichte der Menschen lenkt und auch unter christlichen Gegnern Sieg und Niederlage – unserer Sünden wegen – zuteilt³⁵. In diesem Weltbild sind übersinnliche Mächte stets im Spiel, weil sie ohnehin das Leben der Menschen bestimmen. Von dieser Normalität ist der eigentlich „heilige“ Krieg zu unterscheiden, den eine spezifische Motivation auszeichnet, die über die Konfliktbereitschaft aus unterschiedlichen Gründen hinausgeht: die Überzeugung, für die Wahrheit schlechthin zu kämpfen und damit für das Wohlergehen der Gesellschaft überhaupt. Denn falscher Glaube ist Gotteslästerung mit der Gefahr göttlicher Strafen im Gefolge. Wenn und solange aber die Durchsetzung der Wahrheit das Ziel kriegerischer Bemühungen ist, erscheint auch der Vorwurf, Religion werde im Kriege für politische Zwecke funktionalisiert, als anachronistisch, weil es ja um die gottgefällige und damit notwendige Gestaltung des Gemeinwesens geht. Die Funktionalisierung der Religion im modernen Sinne setzt die fehlende Äquivalenz zwischen einem beliebigen, zum Beispiel handels- oder eroberungspolitischen Ziel und dem Appell voraus, dieses im Namen Gottes

³⁴ *Angenendt*, Toleranz und Gewalt (wie Anm. 5) 82.

³⁵ Vgl. dazu den Beitrag von Werner Eck in diesem Band. Vgl. auch *Klaus Schreiner*, Schutzherrin und Schirmfrau Maria, in: *Dieter R. Bauer, Klaus Herbers, Gabriela Signori* (Hrsg.), *Patriotische Heilige. Beiträge zur Konstruktion religiöser und politischer Identitäten in der Vormoderne* (Stuttgart 2007) 253–307, mit einem eindrucksvollen Beispiel S. 268; vgl. auch die übrigen Beiträge in diesem Band. Zur Schlacht als Gottesurteil in der mittelalterlichen Geschichte des Reiches *Heinrich Mitteis, Heinz Lieberich*, *Deutsche Rechtsgeschichte* (München 1992) 141, 246.

mit Gewalt durchzusetzen. Für zahlreiche Konflikte der Vergangenheit, zumal vor der Aufklärung, gilt das keineswegs. Unter den Bedingungen eines säkularisierten Weltbildes verliert die Berufung auf den Willen Gottes oder die „Vorsehung“ jede Rechtfertigung und Glaubwürdigkeit.

2. Wahrheitsanspruch und Rechtsbegriff

Die Heiligkeit des Krieges ist also bedingt durch den Wahrheitsanspruch und daher die Heiligkeit der religiös und damit sozialetisch fundierten staatlichen Ordnung. Diese Sakralität der für eine Gesellschaft grundlegenden Normen hat nach meiner Überzeugung einen ernsten rechtstheoretischen Grund, auf den kurz einzugehen ist. Die Normen, mit denen Untertanen und Staatsbürger konfrontiert werden, die Gesetze also, sollen ihnen als „Recht“ erscheinen, das ihnen mit einem autoritativen Geltungsanspruch gegenübertritt. Heute, im Zeitalter der unablässig gesetzgebenden Staatsgewalt, die sich – vergeblich – darum bemüht, den Raum rechtlicher Beziehungen vollständig durch Gesetze abzudecken, ist die Frage, warum ein Gesetz eigentlich „Recht“ sein soll, nahezu unverständlich. In Wahrheit bedarf gerade sie einer besonders begründeten Antwort und dies aus logischen wie auch historischen Gründen³⁶. Denn Rechtsbeziehungen sind schon in „segmentären“, „akephalen“, also vorstaatlichen Stammesgesellschaften festzustellen. Daher kann Recht als historisches und logisches Phänomen nicht seit dem Beginn der Menschwerdung in Gesetzesgestalt vorgelegen haben. Recht ist vielmehr ursprünglich nur ein innergesellschaftlicher Mechanismus, der ein kooperatives, konfliktvermeidendes und konfliktlösendes Zusammenleben und -wirken ermöglichte. Die früheste Erscheinungsform des Rechts ist daher nicht das Gesetz gewesen, sondern einerseits die Übereinkunft über die Regelung zwischenmenschlicher Beziehungen, andererseits im besonderen die Konfliktlösung zum Zweck des Ausgleichs von Verletzungen der Person und ihrer Interessensphäre³⁷. Daraus ergibt sich ein inhaltlich minimal bestimmter, aber eben nicht völlig inhaltsloser Rechtsbegriff, wie ihn moderne Rechtspositivisten glauben vertreten zu können³⁸:

³⁶ Vgl. zur ersten Orientierung schon *Wilhelm Ebel*, Geschichte der Gesetzgebung in Deutschland (um Nachträge erweiterter Neudruck der 2. Aufl. 1958) besorgt von *Friedrich Ebel* (Göttingen 1988) 25: „Das Rechtsgebot (ist) ... seinem Begriff und Wesen nach ... so wenig ‚Recht‘ im Sinne germanischer Auffassung, wie es die Satzung ist. Im Gebot wird nicht Recht gefunden oder gesetzt (vereinbart), der Befehl erfordert vielmehr einseitig Gehorsam.“ Man muß hinzufügen: „nur“ Gehorsam. Philosophisch expliziert hat diese Frage *Hasso Hofmann*, Gebot, Vertrag, Sitte. Die Urformen der Begründung von Rechtsverbindlichkeit (Würzburger Vorträge zur Rechtsphilosophie, Rechtstheorie und Rechtssoziologie 17, Baden-Baden 1993) 7ff.; und – in der Auseinandersetzung mit Carl Schmitt – *ders.*, Legitimität gegen Legalität. Der Weg der politischen Philosophie Carl Schmitts (Berlin 21992) 69: „... was beweist die Macht für das Recht?“

³⁷ *Simon Roberts*, Ordnung und Konflikt (Order and Dispute, dt.). Eine Einführung in die Rechtsethnologie (Stuttgart 1981); *Uwe Wesel*, Frühformen des Rechts in vorstaatlichen Gesellschaften (Frankfurt a. M. 1985) 319ff.

³⁸ *Norbert Hoerster*, Verteidigung des Rechtspositivismus (Würzburger Vorträge zur Rechtsphilosophie, Rechtstheorie und Rechtssoziologie 11, Frankfurt a. M. 1989) 10ff.

Das Vertrauen in die Verlässlichkeit von Vereinbarungen und die Pflicht zum Ausgleich von Verletzungen können nicht hinweggedacht werden, ohne daß der Begriff des Rechts entfällt – weil andernfalls bloße Gewalt das Leben bestimmen würde³⁹. In diesem Rechtsbegriff verbergen sich die Urformen des Vertrages und des deliktischen Anspruchs und damit jene Verpflichtungen, die schon das römische Zivilrecht unterschied und die auch heute jedermann versteht.

Warum ich aber dem Gebot einer Obrigkeit folgen soll, muß besonders begründet werden: unangreifbar als Gesetz Gottes oder eines mythischen Gesetzgebers oder doch als ein für alle verbindliches religiöses Bekenntnis, wenigstens als Wille eines Herrschers von Gottes Gnaden. Im Mittelalter ist es das in der kirchlichen Lehre fest verankerte Kanonische Recht gewesen, das nicht nur die familiären Beziehungen beherrschte, sondern über die Kontrolle der Eide und das effiziente Vollstreckungsmittel der Exkommunikation auch in das Geschäftsleben eindrang⁴⁰. Im konfessionellen Zeitalter erklärte man die Zehn Gebote, die Moses am Sinai direkt von Gott erhalten hatte, für unmittelbar geltendes Recht⁴¹. Ein ungeheurer argumentativer Kraftaufwand ist hier eingesetzt worden, um einen Kernbestand des sozialetisch verbindlich gedachten Programms der Disposition sowohl der Politik wie auch der Untertanen und Bürger zu entziehen. Diese Sakralisierung des Rechts bedeutete nichts anderes als die Verankerung ihrer Unveränderlichkeit in einer transzendenten Sphäre. Damit war ein schwieriges rechtstheoretisches Problem gelöst, das erst der wohl bedeutendste Rechtstheoretiker des 20. Jahrhunderts, Hans Kelsen, überzeugend formuliert hat: Die Rechtsnorm als Sollenssatz ist nur deshalb zu befolgen, weil ein weiterer Rechtssatz höheren Ranges dies anordnet, dessen Geltung aber wiederum einer normativen Grundlage bedarf und so weiter ad infinitum. Diese logische Struktur des Rechtssatzes hat das Postulat einer „Grundnorm“ zur Folge⁴², die auch als transzendente Bedingung der Möglichkeit des Geltungsanspruchs staatlicher Normen überhaupt zu verstehen ist⁴³. Rückblickend in die Menschheitsgeschichte muß man feststellen: Die Eliten vergangener Völker und Gesellschaften haben es gewußt oder gehaut, daß eine solche Grundnorm zu

³⁹ Dietmar Willoweit, Rechtsbegründung und Rechtsbegriff. Ein Nachwort, in: *ders.* (Hrsg.) unter Mitarbeit von Elisabeth Müller-Luckner, Die Begründung des Rechts als historisches Problem (Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien 45, München 2000) 315–322.

⁴⁰ Mitteis, Lieberich, Deutsche Rechtsgeschichte (wie Anm. 35) 258f.; Ferdinand Elsener, Die Exkommunikation als prozessuales Vollstreckungsmittel, in: *ders.*, Studien zur Rezeption des gelehrten Rechts. Ausgewählte Aufsätze, hrsg. von Friedrich Ebel, Dietmar Willoweit (Sigmaringen 1989) 152–164.

⁴¹ Dietmar Willoweit, Die Expansion des Strafrechts in Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts, in: Hans Schlosser, Rolf Sprandel, Dietmar Willoweit (Hrsg.), Herrschaftliches Strafen seit dem Hochmittelalter (Konflikt, Verbrechen und Sanktion in der Gesellschaft Alteuropas, Symposien und Synthesen Bd. 5, Köln 2002) 331–354, 341.

⁴² Hans Kelsen, Reine Rechtslehre (Leipzig u. a. 1934) 62ff.

⁴³ Stanley L. Paulson, Ansätze zur Grundnorm (Würzburger Vorträge zur Rechtsphilosophie, Rechtstheorie und Rechtssoziologie, im Druck).

begründen ist und daß diese Begründung in einem gedanklichen Raum erfolgen muß, der dem menschlichen Willen und Zugriff schlechterdings entzogen ist. Noch die Naturrechtsdebatte des 20. Jahrhunderts darf – unter den Bedingungen einer säkularisierten Rechtsordnung – als ein Nachklang dieser Einsicht verstanden werden.

3. Der universale Anspruch der Wahrheit und die Notwendigkeit des Heiligen Krieges

Aus den bisherigen Beobachtungen und Überlegungen ergibt sich für den Gläubigen der eigentlich unabweisbare Zwang, der Wahrheit seiner Religion überall Anerkennung zu verschaffen. Das gilt jedenfalls dann, wenn der Glaube den angedeuteten Zusammenhang von göttlichem Gebot, menschlichem Ungehorsam und göttlicher Strafe einschließt. Die sich daraus ergebenden Gefahren abzuwenden, konnte als Pflicht verstanden werden, das religiöse Heilswissen der noch außerhalb stehenden Welt zu vermitteln. Diese Schlußfolgerung, aus der Heiligkeit des göttlich legitimierten Gesetzes folge die Notwendigkeit des Heiligen Krieges, erschien mir zwar folgerichtig, aber zunächst gewagt. Doch die in diesem Bande dokumentierte Tagung bot in gleich mehreren Referaten eine überraschende Bestätigung der These. Die Muslime verstanden – so Tilman Nagel – den Staat als eine durch den Dschihad vorangetriebene „Eroberungsbewegung“, die man zugleich als ein Prinzip dieser Religion begreifen darf⁴⁴. Sie mutet an wie eine Radikalisierung des christlichen Missionsbefehls, den auch Menschen des Mittelalters aus den angedeuteten Gründen mit Gewalt durchsetzen wollten. Die Kriegsbereitschaft aus religiösen Motiven ist ferner nicht geringer, vielleicht sogar zwingender bei Konflikten zwischen Anhängern verschiedener Konfessionen derselben Religion. Denn hier geht es um die Reinheit des Glaubens im eigenen Hause. Daher Heinz Schilling: „Glaubenskriege haben universalistisch gedachte Gemeinschaften zur Voraussetzung.“⁴⁵ Alle müssen dazugehören, wenn der Wille Gottes erfüllt werden soll⁴⁶. Daß die christlichen Konfessionen fähig waren, ihre Substanz über die Aufklärung hinweg zu bewahren und jenes Weltbild mit dem gebietenden und strafenden Gott im Mittelpunkt zu relativieren, vermag dieses Ergebnis nicht in Frage zu stellen. Aber wenn, wie bisher angenommen, die Intensivierung der gesellschaftlichen Beziehungen im Staate einer unangreifbaren religiösen, also handlungsleitenden Grundlage bedarf, dann stellt sich die Frage nach Veränderungen oder Parallelen unter den Bedingungen des säkularen Staates in der Gegenwart von selbst.

⁴⁴ Tilman Nagel in diesem Band.

⁴⁵ Heinz Schilling in diesem Band.

⁴⁶ Ausführlich zu dem Verhältnis von Monotheismus und Polytheismus und zu dem universalen, die Gentilreligionen überwindenden Anspruch des Ein-Gott-Glaubens sowie zum Gewaltpotential beider und zu dessen Überwindung *Angenendt*, Toleranz und Gewalt (wie Anm. 5) 88ff.

IV. Aktuelle Dimensionen der Problematik

Die Fixierung grundlegender sozialetischer Ziele durch die Obrigkeiten fand durchaus kein Ende, als die Staaten im Lichte der Aufklärung dem Menschen die Entscheidung über sein Verhältnis zur Religion frestellten. Nun übernahmen andere unangreifbare Prinzipien eine dem bisherigen diesseitigen Sinn der Religion entsprechende Funktion. Zunächst die Entdeckung der Menschenrechte, deren Unveräußerlichkeit signalisiert, daß wir es hier mit höchsten Rechtsprinzipien zu tun haben, die Allgemeingültigkeit für jeden Menschen in Anspruch nehmen können. Fast gleichzeitig gewann die Nation eine quasireligiöse Dimension, mit der Wehrpflicht als vielleicht zentralem Symbol: die erzwungene, oft aber auch begeistert und freiwillig bekundete Bereitschaft zur Aufopferung des eigenen Lebens für das mit dem Staate eins gewordene Volk. Nicht zufällig werden die höchsten Grundsätze gemeinsamen Handelns in Verfassungsurkunden festgehalten und auf den Willen des Volkes insgesamt zurückgeführt – eine nicht weniger angestrebte Legitimationsstrategie als die Berufung auf den Willen oder die Gnade Gottes in früherer Zeit. In nationalen Einigungs- und Konkurrenzkriegen erprobten die Völker ihre Zusammengehörigkeit und bestätigten sich selbst die Verbindlichkeit ihres politischen Systems. Auch diese Weiterführung der hier vertretenen These haben im Rahmen der Tagung über den „Heiligen Krieg“ mehrere Referenten bestätigt: Hans-Christof Kraus mit der Feststellung, daß nicht nur die Ziele der Französischen Revolution universal gewesen seien, sondern auch jene der Befreiungskriege⁴⁷; Friedrich Wilhelm Graf mit dem Hinweis auf die „Sakralisierung der Nation“⁴⁸. Die Welle nationalen und völkischen Denkens seit dem späten 19. Jahrhundert hat zwar die frühere religiöse Unduldsamkeit gemildert und überlagert, aber dafür die Tendenz zur Abgrenzung und Ausgrenzung durch die Erfindung des Problems der ethnischen Minderheiten noch verschärft und dies schließlich mit rassistischen Motiven in zuvor ungeahnter Weise. Die Nation sollte durch die Natur selbst biologisch definiert und die Zugehörigkeit zu diesem fiktiven Gebilde Vorbedingung für die Teilhabe an bürgerlichen Rechten werden. Aus diesem pseudowissenschaftlichen Weltbild ging nicht zufällig eine bis dahin unvorstellbare Vernichtungspolitik hervor. Als „heilig“ wird deshalb auch Hitlers Kriege niemand bezeichnen wollen⁴⁹. Aber die Mechanismen sind ähnlich⁵⁰. Ein normatives Programm wird jeder menschlichen Meinungsverschiedenheit entzogen und im politischen Raum durchgesetzt, was ohne Gewaltanwendung nicht möglich ist. Insofern in vergleichbarer Weise versuchte auch die vorgeblich „wissenschaftlich“ begründete Ideologie des Marxismus die Frage nach der Verbindlichkeit grundlegender Rechtsgrundsätze ein für allemal zu beantworten und gewaltsam unter Inkauf-

⁴⁷ *Hans-Christof Kraus* in diesem Band.

⁴⁸ *Friedrich Wilhelm Graf* in diesem Band.

⁴⁹ *Hans Günter Hockerts* in diesem Band.

⁵⁰ *Angenendt*, Toleranz und Gewalt (wie Anm. 5) 380: „Wie aktuell der Religionskrieg geblieben ist, zeigt noch die Moderne mit ihren Ideologiekriegen der totalitären Diktaturen.“

nahme zahlloser Opfer durchzusetzen. Doch auch nach diesen Tiefpunkten europäischer Geschichte ist das Thema in unseren Tagen offensichtlich nicht überholt.

Unter der Verfassungsordnung der Bundesrepublik sind es die Grundrechte, die – im Unterschied zu alteuropäischen Rechtsordnungen – zwar Toleranz gewährleisten, aber nach der verfassungsgerichtlichen Rechtsprechung als eine objektive Wertordnung auch eine verbindliche Sozialethik festlegen. Schon in Entscheidungen aus den fünfziger Jahren hat das Bundesverfassungsgericht ausgeführt, den Grundrechten sei eine „Ausstrahlung“ in „alle Bereiche des Rechts“ eigentümlich⁵¹. Realisiert wurde der grundrechtliche Einfluß durch eine dem Grundgesetz entsprechende Auslegung der einfachen Gesetze, die dafür in ihren Generalklauseln mit Regelungen über die Beachtung von „Treu und Glauben“, „guten Sitten“ und ähnlichen Grundsätzen methodisch geeignete Ansatzpunkte boten. Weit darüber hinausgehend hat seit kurzem das Allgemeine Gleichbehandlungsgesetz sogar den Versuch unternommen, moralisch erwünschtes Verhalten auf vielen Ebenen des zwischenmenschlichen Verkehrs unter Androhung von Sanktionen durchzusetzen⁵². Kein Zweifel: Es sind nun nicht mehr die – nebeneinander tolerierten – Religionen, sondern es ist die staatliche Rechtsordnung, die auf der Grundlage der europäischen menschenrechtlichen Tradition das sozialetische Fundament der Gesellschaft bildet. Ob zwischen Angehörigen verschiedener Religionen, christlicher oder nichtchristlicher, Toleranz geübt oder verweigert wird, mag zwar einige öffentliche Aufmerksamkeit erregen, berührt die öffentliche Ordnung aber nur mittelbar. Diese Toleranzfrage herkömmlicher Art ist grundsätzlich zur Privatsache geworden. Die Respektierung der Grundrechte und der auf ihnen aufbauenden Gesetze und Gesetzesauslegung dagegen ist für das Zusammenleben in unserer Gesellschaft von essentieller Bedeutung. Wer dazu Alternativen durchsetzen möchte, darf Toleranz nicht erwarten. Insofern hat Intoleranz auch in der Bundesrepublik – und in Europa – weiterhin ihren Platz.

Nun ist in der Bundesrepublik noch niemand auf die Idee gekommen, gerade unsere Grundrechte und die ihnen zugrunde liegende Wertordnung über die Grenzen des Landes hinaus mit Gewalt zu verbreiten. Aber der Grundrechtekatalog im Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland ist ja nur ein Sproß vom alten Stamme der Menschenrechte, und deren weltweite Anerkennung ist sehr wohl ein hochrangiges politisches Ziel der dem westlichen Kulturkreis zuzurechnenden Mächte. Denn Menschenrechte können und müssen per definitionem überall Geltung und Beachtung beanspruchen, nicht anders als ein Gebot Gottes. Und folgerichtig sind zum Schutz und im Namen der Menschenrechte auch schon Kriege begonnen worden, in neuerer Zeit erstmals 1999 mit dem sogenannten Kosovo-Krieg⁵³.

⁵¹ BVerfG 7, 198 v. 15.1.1958

⁵² Gesetz zur Umsetzung europäischer Richtlinien zur Verwirklichung des Grundsatzes der Gleichbehandlung vom 14. August 2006, BGBl. Jg. 2006 Teil I, 1897ff.

⁵³ Vgl. etwa *Manfred Eisele*, Welt ohne Krieg?, in: *Böhm, Lindauer*, Welt ohne Krieg? (wie Anm. 6) 363–379.

Die vermeintliche Ungeheuerlichkeit dieses Vorgangs, die den Glauben an die unverbrüchliche Einheit einer die Menschenrechte und den Frieden zugleich sichernden Ordnung zerstörte, löste nicht zufällig erregte völkerrechtliche und intellektuelle Diskussionen aus⁵⁴. Als Zeitgenossen unserer Epoche können wir uns angesichts verheerender Menschenrechtsverletzungen in vielen Teilen der Welt der Überzeugungskraft des fundamentalen Programms der Menschenrechte nicht entziehen. Wir wünschen uns ihre Anerkennung überall auf der Welt und wissen inzwischen doch, welche ambivalenten Wirkungen die gewaltsame Durchsetzung der Menschenrechte nach sich ziehen kann. Unversehens finden wir uns als Angehörige eines bestimmten Kulturkreises wieder, die sich der epochenübergreifenden Vergleichbarkeit ihrer historischen Lage mit ähnlichen Situationen vergangener Zeiten nicht entziehen können. Der Heilige Krieg ist uns so fern nicht.

⁵⁴ *Dieter Blumenwitz*, Souveränität – Gewaltverbot – Menschenrechte. Eine völkerrechtliche Bestandsaufnahme nach Abschluß des nicht mandatierten NATO-Einsatzes in Ex-Jugoslawien, in: *Politische Studien* (1999) Sonderheft 4, 19ff.; *Reinhard Merkel* (Hrsg.), *Der Kosovo-Krieg und das Völkerrecht* (Frankfurt a. M. 2000) mit Beiträgen von Jürgen Habermas, Otfried Höffe, Knut Ipsen, Wolfgang Kersting, Georg Meggle, Ulrich K. Preuß, Dieter Senghaas, Bruno Simma und des Herausgebers.