

August H. Leugers-Scherzberg

RELIGIÖSE KRIEGSLEGITIMATIONEN IN EUROPÄISCHEN
KRIEGEN DES 20. JAHRHUNDERTS

Überlegungen an den Beispielen des deutsch-sowjetischen
Krieges 1941-1945, des nordirischen Bürgerkrieges und
des Bosnienkrieges¹

So umstritten Samuel P. Huntingtons These vom „Clash of Civilizations“² von Beginn an war, so suggestiv hat die Behauptung vom Kampf der Kulturen in der Weltpolitik des ausgehenden 20. und beginnenden 21. Jahrhunderts gewirkt. Haben der Anschlag auf das World Trade Center und die sich daran anschließenden kriegerischen Auseinandersetzungen in aller Welt nicht die These von Huntington bestätigt? Sind kulturelle, vor allem aber religiöse Faktoren nicht tatsächlich Konfliktursachen und eigenständige Wirkmächte in der Weltpolitik der Gegenwart geworden? Waren sie dies nicht potentiell auch schon vor 1989/90 und wurden nur durch die ideologischen Frontstellungen des Kalten Krieges überdeckt?

Wenn man sich mit der Rolle der Religion in den Kriegsausbrüchen des 20. Jahrhunderts beschäftigt, dann besteht von vornherein die Gefahr, sich ähnlich plakativer Erklärungsmuster wie Huntington zur Klärung des Verhältnisses von Religion, Politik und Gewalt zu bedienen. Diese Versuchung ist umso größer als mit der Frage nach der Rolle der Religion immer auch die Frage nach dem adäquaten Umgang mit Religion in kriegerischen Auseinandersetzungen zusammenhängt.

¹ Fassung des Vortrags auf der Tagung „Kriegslegitimationen in der europäischen Geschichte“ des Zentrums für Historische Europastudien im Saarland (ZHEUS) in Kooperation mit der Europäischen Akademie Otzenhausen und der Stiftung Europäische Kultur und Bildung vom 9. bis 11. April 2015.

² Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations?*, in: *Foreign Affairs*, Summer 1993, S. 22-49.

Dass Religion in Konflikten eskalierend wirkt, ist unbestritten.³ Die Frage ist: Kann dieses Gewaltpotential unter Kontrolle gebracht werden und wenn ja, wie? Kann Religion nicht sogar deeskalierend wirken, wie manche Theologen und Friedensaktivisten meinen?

Die Friedens- und Konfliktforschung hat in den vergangenen Jahrzehnten in den Sozialwissenschaften drei Positionen identifiziert, die in unterschiedlicher Weise das Verhältnis von Konflikt, Religion und Gewalt bestimmen.

1.) Als erste Position kann die der *Primordialisten* gelten. Dazu gehören Autoren wie etwa Huntington, Gilles Kepel oder Bassam Tibi. Sie interpretieren die der Weltpolitik zugrunde liegenden Konflikte kulturell. Die Religionen seien dabei eigenständige Wirkmächte in der Weltpolitik und als unabhängige Variable anzusehen. Die Folge der Auseinandersetzungen werde die Bildung von Allianzen sein, die entlang kultureller Gemeinsamkeiten entstünden. Die einzig wirksamen Gegenstrategien seien die militärische Drohung, die Unterdrückung des Gewaltpotentials der Religionen und eine Balance of Power.

2.) Als zweite Position lässt sich die der *Instrumentalisten* ausmachen, die durch Autoren wie Thomas Meyer oder Dieter Senghaas repräsentiert wird. Sie interpretieren den zugrunde liegenden Konflikt sozio-ökonomisch. Die Religion werde lediglich als Legitimationsideologie zu Zwecken handfester materieller und politischer Interessen instrumentalisiert. Dies führe zu permanentem Bürgerkrieg. Ziel müsse es sein, zu einer gleichen Verteilung von Lebenschancen zu kommen. Die Instrumentalisten plädieren daher dafür, den Menschen eine „überzeugende Zukunftsperspektive“ anzubieten. Sie setzen im wesentlichen auf den Einsatz von Entwicklungs-, Modernisierungs- und Demokratisierungsstrategien.

³ Vgl. dazu Volker Rittberger, Die Rolle der Religionen in zwischenstaatlichen Konflikten. Politikwissenschaftliche Perspektiven, in: Reinhard Hempelmann/Johannes Kandel (Hg.), *Religionen und Gewalt. Konflikt- und Friedenspotentiale in den Weltreligionen*, Göttingen 2006, S. 75-84.

3.) Als dritte Position lässt sich die der *Konstruktivisten* festmachen. Dazu gehören Autoren wie Scott Appleby, aber auch der Theologe Hans Küng und sein „Projekt Weltethos“. Auch sie sehen im zugrundeliegenden Konflikt sozio-ökonomische und nicht kulturelle Ursachen. Religion sei dabei aber nicht rein passiv instrumentalisierbar. Sie sei eine intervenierende Variable, die positiven Einfluss auf den Gang des Konflikts nehmen kann. Durch eine interreligiöse und ökumenische Kultur des Dialogs und der gegenseitigen Anerkennung könnten Konflikte entschärft werden.⁴

Das Für und Wider dieser Theorien soll am Beispiel dreier Kriegsausbrüche im Europa des 20. Jahrhunderts beleuchtet werden: dem Überfall Deutschlands auf die Sowjetunion 1941, dem Ausbruch des nordirischen Bürgerkrieges 1969 und dem Krieg in Bosnien-Herzegowina 1992.

I.

Der Krieg gegen die Sowjetunion im Sommer 1941 war von Seiten des NS-Regimes imperialistisch und rassenideologisch motiviert. Dass er keinerlei religiöse Ursachen hatte, legte Goebbels pointiert in seinem programmatischen Leitartikel „Vom Sinn des Krieges“ dar, den er zum Jahrestag des Angriffs auf die Sowjetunion im August 1942 veröffentlichte. In diesem Artikel machte er sich darüber lustig, dass in Deutschland im 17. Jahrhundert ein dreißigjähriger Krieg über religiöse Fragen geführt worden sei. Das heutige Deutschland führe Krieg, um seinen Anteil an den „Reichtümern der Erde“ zu erhalten. Es habe ein vitales Interesse an „Weizen- und

⁴ Volker Rittberger, Andreas Hasenclever, Religionen in Konflikten - Religiöser Glaube als Quelle von Gewalt und Frieden, in: Manfred Zimmer (Hg.), *Religion und Politik im Zeichen von Krieg und Versöhnung*, Norderstedt 2005, S. 136-156, hier: S. 136-140; Rittberger, *Rolle der Religionen*, S. 80-82; Ines-Jacqueline Werkner, Religion und ihre Bedeutung für Krieg, militärische Gewalt und den Soldaten, in: dies./Nina Leonhard (Hg.), *Militärsoziologie – Eine Einführung*, 2., aktual. u. erg. Aufl., Wiesbaden 2012, S. 220-242, hier: S. 225-227.

Ölfeldern“, der Erweiterung der „nationalen Existenzbasis“ und der Stillung des „Lebenshungers“ des Volkes.⁵

Religiöse Motive spielten nichtsdestoweniger unmittelbar nach Kriegsbeginn eine große Rolle. Rasch machte sich eine „Kreuzzugsstimmung“ breit, wie Goebbels in seinem Tagebuch vermerkte. Vor allem im europäischen Ausland war die Kreuzzugsmetapher zur Mobilisierung der Unterstützung für den nationalsozialistischen Eroberungskrieg ausgesprochen wirkungsvoll. Reichspressechef Otto Dietrich ordnete deshalb auch für die deutsche Presse die Verwendung der Parole vom „europäischen Kreuzzug gegen den Bolschewismus“ an⁶ und am folgenden Tag strich der *Völkischen Beobachter* heraus: „Der Kampf Deutschlands gegen Moskau wird zum Kreuzzug Europas gegen den Bolschewismus“.⁷ Goebbels nahm dies zum Anlass, die Anweisung an die deutsche Presse und den deutschen Rundfunk zu geben, sich keinesfalls der im europäischen Ausland benutzten Kreuzzugsmetapher für den anti-sowjetischen Feldzug in Deutschland zu bedienen. Er lehnte diese wegen ihres christlichen Interpretationsgehalts ab. Die Verwendung der Kreuzzugsmetapher sei lediglich beim Zitieren ausländischer Stimmen zulässig. Mitte November 1941 resümierte Goebbels in seinem Tagebuch, der Kreuzzugsgeanke sei „uns nur von den katholischen Nationen, besonders von Spanien und Italien, untergeschoben worden“.⁸ Das war nicht ganz korrekt, denn die Kreuzzugsmetapher wurde 1941 auch vom finnischen Feldmarschall Mannerheim, dem dänischen Freikorpsführer Kryssing und dem rumänischen

⁵ Hans Günter Hockerts, Kreuzzugsrhetorik, Vorsehungsglaube, Kriegstheologie. Spuren religiöser Deutung in Hitlers „Weltanschauungskrieg“, in: Klaus Schreiner (Hg.), *Heilige Kriege. Religiöse Begründungen militärischer Gewaltanwendungen: Judentum, Christentum und Islam im Vergleich*, München 2008, S. 229-250, hier: S. 233.

⁶ Hockerts, *Kreuzzugsrhetorik*, S. 230.

⁷ *Völkischer Beobachter* vom 28. Juni 1941, zit. n. Sven Oliver Müller, *Deutsche Soldaten und ihre Feinde*, Frankfurt 2007, S. 98 mit S. 271 Anm. 28.

⁸ Hockerts, *Kreuzzugsrhetorik*, S. 232.

Marshall Antonescu für den deutsch-sowjetischen Krieg gebraucht.⁹ Tatsächlich entsprang die Kreuzzugsrhetorik allgemein einem „Deutungsinteresse kollaborierender Mächte“.¹⁰

Auch Hitler benutzte die Metapher in öffentlichen Reden. Er verwendete sie am 11. Dezember 1941 im Reichstag und am 30. September 1942 im Berliner Sportpalast, um dem deutschen Hegemonialstreben den – so Hitler wörtlich – „Charakter eines europäischen Kreuzzuges“ zu geben.¹¹

Trotz des Goebbelschen Verbots, die Kreuzzugsrhetorik in Deutschland zu gebrauchen, benutzte sowohl die evangelische als auch die katholische Kirche die Kreuzzugsmetaphorik zu Beginn des Krieges gegen die Sowjetunion. Damit wollten die Kirchenführer ihre Unterstützung im antibolschewistischen Kampf dokumentieren und die Loyalität ihrer Anhänger sicherstellen.¹² So war der Überfall auf die Sowjetunion etwa für den katholischen Bischof von Eichstätt „ein Kreuzzug, ein heiliger Krieg für Heimat und Volk, für Glauben und Kirche, für Christus und sein hochheiliges Kreuz“.¹³

Je länger der Krieg andauerte, desto mehr wandelte sich auch Hitlers Vorsehungsbegriff. Ursprünglich hatte dieser religiös-materialistische und völkisch-religiöse Konnotationen. Zunehmend wurde Hitlers Rede von der Vorsehung aber schließlich Teil einer christlich-religiösen Mimikry im Bittgebetsstil. Dies sollte offenbar den Zweck erfüllen, die

⁹ *Archiv der Gegenwart* (=AdG), 29. Juni 1941, S. 5092; ebd., 20. September 1941, S. 5195, und ebd., 17. November 1941, S. 5271.

¹⁰ Hockerts, *Kreuzzugsrhetorik*, S. 232.

¹¹ *AdG*, 11. Dezember 1941, S. 5304; ebd., 30. September 1942, S. 5653; vgl. auch Hockerts, *Kreuzzugsrhetorik*, S. 234.

¹² Hockerts, *Kreuzzugsrhetorik*, S. 242f.; wie sehr dies auch in klerikalen Kreisen erfolgreich war, zeigt Antonia Leugers, Das Ende der >klassischen< Kriegserfahrung: Katholische Soldaten im Zweiten Weltkrieg, in: Andreas Holzem (Hg.), *Krieg und Christentum. Religiöse Gewalttheorien in der Kriegserfahrung des Westens*, Paderborn u.a. 2009, S. 777-810

¹³ Hirtenwort vom 25. September 1941, zit. n. Hockerts, *Kreuzzugsrhetorik*, S. 243.

Unterstützung christlich geprägter Milieus für den Krieg weiterhin sicherzustellen.¹⁴

Nach Stalingrad 1943 begann schließlich auch Goebbels, systematisch religiöse Rhetorik zu propagandistischen Zwecken in seine Rundfunkreden einzubauen. Dabei knüpfte er an die Traditionen der Sakralisierung von Volk und Vaterland seit den napoleonischen Befreiungskriegen, dem deutsch-französischen Krieg 1870/71 und den kriegstheologischen Exzessen im Ersten Weltkrieg an.¹⁵

Am Beispiel des sog. Russlandfeldzuges lässt sich somit zeigen, dass Religion, obwohl sie als Kriegsursache bei den Entscheidungsträgern keine Rolle spielte, bereits mit dem Ausbruch des Krieges als Kriegsfaktor präsent war. Für Goebbels war das mit Blick auf Deutschland eine Gefahr für die Reinerhaltung der nationalsozialistischen Ideologie. Mit Blick auf die europäischen Verbündeten war eine religiös-christliche Symbolik dagegen ein nützliches Element zur Mobilisierung der Bevölkerung. Im Verlauf des Krieges sahen sich die nationalsozialistischen Kriegsherren schließlich selbst der Notwendigkeit gegenüber, christliche Symbolik aufzugreifen, um die letzten Reserven für den Krieg mobilisieren zu können.

II.

Die Konfliktlinien der irisch-britischen Auseinandersetzungen reichen bis zum Beginn des 17. Jahrhunderts zurück. Schotten und Engländer und damit Presbyterianer und Anglikaner

¹⁴ Hockerts, *Kreuzzugsrhetorik*, S. 238.

¹⁵ Ebd., S. 236, vgl. dazu auch Jürgen Kampmann: »Kann die Gottesoffenbarung klarer, gebietender, unumstößlicher ins Licht des menschlichen Bewusstseins treten als hier im Kriege?« Nationalistisch-bellizistische und pazifistische Theologie im deutschen Protestantismus zwischen 1918 und 1945, in: Holzem, *Krieg und Christentum*, S. 752-776; Carsten Kretschmann: »Der Herr sei mit Euch, Ihr braven Krieger« Sakralisierungsstrategien im Kontext des Ersten Weltkriegs, in: Karl-Joseph Hummel/Christoph Kösters (Hg.), *Kirche, Krieg und Katholiken. Geschichte und Gedächtnis im 20. Jahrhundert*, Paderborn 2014, S.50-66.

wurden im Nordosten der irischen Insel angesiedelt. Sie sollten das bis dahin nur in der Oberschicht vorhandene und verschwindend geringe protestantische Element und damit die Loyalität der irischen Insel gegenüber England stärken. Aufstände der Iren, auch unter Beteiligung irischer Protestanten, gegen die britische Herrschaft blieben erfolglos. Die Iren blieben in ihrer Heimat in sozial und rechtlich benachteiligter Stellung.

Der irisch-britische Krieg 1919-21 führte zur Bildung der Republik Irland und zur Abtrennung der sechs nordöstlichen Counties der Provinz Ulster, die sich als Nordirland konstituierten und sich als explizit protestantisches Staatswesen verstanden. Hier blieben die Katholiken als Minderheit von ca. 40 Prozent sozial und rechtlich diskriminiert. 1949 folgte der Austritt der Republik Irland aus dem Commonwealth und damit die endgültige Trennung zwischen Irland und Nordirland. Die beiden Regierungen unterhielten danach zunächst keinerlei Beziehungen mehr.¹⁶

Seit Beginn der 1960er Jahre kam es dann zu einer Entspannungspolitik zwischen Nordirland und der Republik Irland. 1965 kam es zum ersten Treffen der beiden Regierungschefs, Terence O'Neill und Sean Lemass. Sie vereinbarten, Möglichkeiten einer wirtschaftlichen Zusammenarbeit auszuloten.¹⁷ Ende November 1965 gewann der nordirische Regierungschef mit dieser Politik die nordirischen Wahlen.¹⁸ Anschließend kam es im Frühjahr 1966 von Seiten der protestantisch-extremistischen „Ulster Volunteer Force“ zu einer Reihe antikatholischer Anschläge. Der erste Anschlag mit einer Bombe, die aus einem fahrenden Auto geworfen wurde, verfehlte dabei sein Ziel, einen katholischen Pub, und tötete eine protestantische Frau im Nachbarhaus. Erst das zweite

¹⁶ Sabine Korstian, Der Nordirlandkonflikt, in: Thorsten Bonacker/Rainer Greshoff/Uwe Schimank (Hg.), *Sozialtheorien im Vergleich. Der Nordirlandkonflikt als Anwendungsfall*, Wiesbaden 2008, S. 15-31, hier: S. 16-19.

¹⁷ *AdG*, 14. Januar 1965, S. 11638.

¹⁸ *AdG*, 2. Dezember 1965, S. 12207.

Attentat war im Sinne der Urheber erfolgreich und tötete zwei Katholiken.¹⁹

Der nordirische Regierungschef hielt trotz der terroristischen Akte des Frühjahrs 1966 an seiner Entspannungspolitik fest. Im Frühjahr 1968 traf er sich wiederum mit seinem irischen Amtskollegen und vereinbarte eine stärkere Zusammenarbeit.²⁰ Daraus erwuchs schließlich auch ein Reformprogramm zur Verbesserung der rechtlichen Stellung der Katholiken in Nordirland. Dieses Reformprogramm legte O'Neill im November 1968 seinem Kabinett vor. Es spaltete seine Partei, führte zur Eskalation der Gewalt zwischen protestantischen Extremisten und katholischer Bürgerrechtsbewegung und schließlich auch zum Rücktritt des Regierungschefs.²¹

Im Sommer 1969 wurden die seit 1807 jährlich stattfindenden Umzüge des Oranierordens zum Auslöser eines Jahrzehnte währenden Bürgerkrieges. Es kam Mitte Juli und im August 1969 zu Straßenschlachten und zur Entsendung der britischen Armee, die die Ausschreitungen wieder unter Kontrolle bringen sollte.²²

Schon im Herbst 1968, als sich die Eskalation des Konflikts abzeichnete, kam es zu einem gemeinsamen Friedensaufruf des katholischen Kardinals Conway und des anglikanischen Erzbischofs von Armagh.

Seit Januar 1969 tagte ein interkonfessionelles Beratungsgremium der vier nordirischen Kirchenführer, der Katholiken, Anglikaner, Presbyterianer und Methodisten. Das Gremium sollte eine gemeinsame Haltung zum Konflikt erarbeiten. Es tagte aber über ein Jahr lang im Geheimen, da man den Protest radikaler Protestanten fürchtete.

Im April 1969 setzten die kirchlichen Führer allerdings ein Zeichen ökumenischer Verbundenheit. In Derry

¹⁹ *AdG*, 10. November 1966, S. 12803.

²⁰ *AdG*, 2. Februar 1968, S. 13711.

²¹ *AdG*, 23. April 1969, S. 14631ff..

²² *AdG*, 30. August 1969, S. 14880ff.; vgl. dazu auch Korstian, *Nordirlandkonflikt*, S. 19-22.

demonstrieren sie gemeinsam und verhinderten damit zunächst eine Eskalation des Konflikts.²³

Erst im Mai 1970, neun Monate nach Ausbruch des Bürgerkriegs, kam es dann zu einer ersten gemeinsamen öffentlichen Erklärung. Diese gelangte aber nicht über den kleinsten gemeinsamen Nenner zwischen den Konfessionen hinaus. Ihre Kernaussage lautete: Bei dem Konflikt handele es sich nicht um einen religiösen Konflikt, sondern um eine Auseinandersetzung aufgrund historischer, politischer und sozialer Faktoren.²⁴

Das Grundproblem des Nordirlandkonflikts war die Rolle, die Ian Paisley spielte. Er war ein Kirchenführer, der sich an keiner Deeskalationsaktion beteiligte. Vielmehr schürte er systematisch den Konflikt. Die von ihm 1951 gegründete freie presbyterianische Kirche hatte nie mehr als 1 Prozent der Bevölkerung Nordirlands als Mitglieder. Die von ihm 1971 mitgegründete Democratic Unionist Party, in der die freien Presbyterianer den Ton angaben, erhielt bei den Wahlen zum Europaparlament 1979 29,8 Prozent der Stimmen. Damit war sie bei diesen Wahlen die stärkste politische Partei in Nordirland. Bei den Unterhauswahlen und den Wahlen zum nordirischen Parlament ist sie seit 1998 zur stärksten politischen Partei Nordirlands geworden.²⁵

In einer Umfrage in Nordirland im Jahr 1970 sprachen sich 78 Prozent der Katholiken für eine Intensivierung ökumenischer Kontakte zu den protestantischen Kirchen aus. Bei den Anglikanern waren es nur 34 Prozent, die für engere Kontakte zur katholischen Kirche plädierten, bei den Presbyterianern lediglich 28 Prozent. Die Polemik des protestantischen Extremismus à la Paisley fiel damit auf fruchtbaren Boden und zeitigte Erfolge.²⁶ Bernhard Moltmann hat festgehalten, dass der Nordirlandkonflikt im Kern einen „Primärkonflikt“ darstellt,

²³ Markus Büchele, *Autorität und Ohnmacht. Der Nordirlandkonflikt und die katholische Kirche*, Stuttgart 2009, S. 272f..

²⁴ Ebd., S. 273.

²⁵ Vgl. dazu ebd..

²⁶ Ebd., S. 274.

dem sich „drei weitere Konfliktformationen“ anschließen. Bei dem Grundkonflikt handele es sich um eine Rivalität zwischen sozialen Identitäten. Damit zusammen hänge

1.) die Frage nach der Fortdauer der Zugehörigkeit Nordirlands zu Großbritannien,

2.) das Gefühl der katholischen Minderheit, diskriminiert zu sein,

3.) der konfessionelle Konflikt zwischen Katholiken und Protestanten.²⁷

Die Religion sei dabei der zentrale Faktor der sozialen Identitätsbildung.²⁸ Sie bestimme, wer innerhalb und wer außerhalb des eigenen Lebenskreises stehe. Wer außerhalb stehe, werde mit einem auf die fremde Gruppe bezogenen Hass bedacht.²⁹

Die Kirchen und Konfessionen seien zugleich Teil und Förderer dieses gruppenbezogenen Hasses.³⁰ Die Friedensinitiativen der Kirchen waren daher stets ambivalent. Beispielhaft trat dies im Oktober 1968 zu Beginn der Eskalation des Konflikts in Erscheinung. Nach der gemeinsamen Erklärung der katholischen und anglikanischen Kirchenführer blieb die anschließende Demonstration der katholischen Bürgerrechtsbewegung friedlich. Der katholische Kardinal machte dafür die Friedensliebe der katholischen Demonstranten verantwortlich, der anglikanische Erzbischof die Umsicht der protestantischen Polizei.³¹ Die gemeinsamen Friedensbemühungen im Vorfeld der Demonstration hinderten die Kirchenführer nicht, die konfessionellen Differenzen anschließend wieder hervor-zukehren.

²⁷ Bernhard Moltmann, Die religiöse Dimension des Nordirlandkonfliktes. Risiken der Konfliktverschärfung und Chancen der Friedensstiftung, in: Mathias Hildebrandt/Manfred Brocker (Hg.), *Unfriedliche Religionen? Das politische Gewalt- und Konfliktpotenzial von Religionen*, Wiesbaden 2005, S. 207-224, hier: S. 209.

²⁸ Ebd., S. 218.

²⁹ Ebd., S. 217.

³⁰ Ebd., S. 217.

³¹ Büchele, *Autorität*, S. 272.

III.

Der Bosnienkrieg zu Beginn der 1990er Jahre war für Huntington ein Paradebeispiel für seine These vom „Clash of Civilizations“.³² In diesem Krieg standen sich drei Parteien gegenüber: katholische Kroaten, orthodoxe Serben und muslimische Bosniaken.³³ Die religiöse Gemengelage entsprang der geschichtlichen Entwicklung des Balkans von der Teilung in West- und Ostrom 395 n. Chr., über das Morgenländische Schisma 1054, den Fall Konstantinopels 1453 und die osmanische Herrschaft bis zur derer schrittweisen Auflösung seit Mitte des 19. Jahrhunderts.³⁴ In osmanischer Zeit teilte sich die Bevölkerung in Muslime einerseits und Nicht-Muslime andererseits. Die Nichtmuslime waren gemäß osmanischer Rechtsordnung Mitglieder eines sog. Millets. Ein

„Millet verwaltete sich selbst, hatte zivilrechtliche, wirtschaftliche und administrative Aufgaben wahrzunehmen und haftete gegenüber dem osmanischen Staat für Loyalität und Steueraufkommen seiner Mitglieder.“³⁵

Die Zugehörigkeit zum „Millet“ bestimmte sich durch die Religionszugehörigkeit. Die Kirchen als Trägerinnen des gesamten religiösen, kulturellen und politischen Lebens wurden dadurch zu Institutionen, „die vornehmlich die nationale Kultur bewahrten“.³⁶

Im 19. Jahrhundert führte dies dazu, dass sich die Katholiken im Zuge der Auflösung der osmanischen Herrschaft und der Entstehung nationaler Identitäten als Kroaten, die Orthodoxen sich als Serben zu fühlen begannen. Die Muslime

³² Vgl. Huntington, *Clash*, S. 29-31.

³³ Stephanie van der Loo, Religion als Kriegsgewand? Zur Rolle von Religion im Krieg in Bosnien-Herzegowina 1991 -1995, in: Hildebrandt/Brocker, *Unfriedliche Religionen?*, S. 225-244, hier: S. 226; Michael Weithmann, Renaissance der Religion auf dem Balkan, in: *Gewerk-schaftliche Monatshefte* 46 (1995), S. 753-768, hier: 759ff..

³⁴ Vgl. dazu Weithmann, *Renaissance*, S. 756f..

³⁵ Van de Loo, *Religion als Kriegsgewand*, S. 226.

³⁶ Ebd., S. 226.

dagegen „betrachteten sich [...] als Teil des – übernationalen – osmanischen Reichsvolkes“.³⁷

Im jugoslawischen Staat nach 1948 formierte sich erst in den 1960er Jahren eine muslimische Nationalbewegung. 1968 wurden die Muslime offiziell als Nation anerkannt. Bei der Volkszählung 1971 konnten sie sich erstmals als „Muslime im nationalen Sinne“ bezeichnen.³⁸

Statistiken aus den Jahren vor dem Krieg zeigen, dass sich nur ein geringer Anteil der bosnischen Gesellschaft als religiös betrachtete.³⁹ Das Zusammenleben der Ethnien vor 1990 wurde – rückblickend – weit überwiegend als ausgesprochen positiv bewertet.⁴⁰

Dennoch war das Verhältnis von Christen und Muslimen, sowie von Katholiken und Orthodoxen latent spannungsgeladen. Der Grund dafür lag in der jeweiligen unaufgearbeiteten Vergangenheit der drei gesellschaftlichen Gruppen. Katholiken warfen den orthodoxen Serben eine antikroatische Unterdrückungspolitik in der Zwischen- und Nachkriegszeit vor. Serbisch-Orthodoxe hielten den kroatischen Katholiken wiederum eine antiserbische Ausrottungspolitik in der Kriegszeit vor. Muslimische Bosniaken beklagten eine Verfolgungspolitik der Serbisch-Orthodoxen in der Besatzungszeit des Zweiten Weltkriegs. Nach dem Tode Titos wurden in den 1980er Jahren die gegenseitigen Vorwürfe zunehmend öffentlich artikuliert.⁴¹

Die Verknüpfung von religiöser und nationaler Identität ebnete den Weg dafür, dass Religion in den 1990er Jahren beim Aufeinandertreffen national begründeter Interessen und der

³⁷ Ebd., S. 227; vgl. auch Weithmann, *Renaissance*, S. 758.

³⁸ Van de Loo, *Religion als Kriegsgewand*, S. 229.

³⁹ Ebd., S. 234.

⁴⁰ Ebd., S. 235.

⁴¹ Thomas Bremer, Die Religionsgemeinschaften im ehemaligen Jugoslawien. Nach der Gründung Jugoslawiens 1918, in: Dunja Melcic (Hg.), *Der Jugoslawien-Krieg. Handbuch zu Vorgeschichte, Verlauf und Konsequenzen*, 2., akt. und erw. Aufl., Wiesbaden 2007, S. 242-254, hier: S. 244ff., 251; vgl. auch Weithmann, *Renaissance*, S. 760ff..

systematischen politischen Instrumentalisierung der kulturellen Faktoren für diese Interessen Teil und zentrale Dimension des Konflikts wurde. Die religiöse Komponente verlieh dem Konflikt eine Tiefendimension, die ein säkularer Nationalismus allein nicht hätte erreichen können.⁴²

Die religiöse Aufladung des Konflikts ließ sich an der zunehmenden Verwendung religiöser Sprache durch Politiker beobachten. Weiterhin waren religiöse Führer bei Parteiversammlungen präsent. Die eigene Geschichte wurde als Opfergeschichte stilisiert und die Gegner wurden dämonisiert. Die Politik instrumentalisierte die Religion, aber die Religion auch die Politik. Die Religionsgemeinschaften gewannen dadurch erheblich an gesellschaftlicher Bedeutung. Sowohl katholische als auch orthodoxe und muslimische Religionsführer segneten Soldaten und Waffen. Auch beteiligten sie sich aktiv am Kampf. Muslimische Einheiten legten ihrem Verhaltenskodex islamisches Recht zu Grunde, praktizierten tägliches Gebet und religiöse Unterweisung durch islamische Geistliche. Das Kampfgeschehen war geprägt von einer Vielzahl religiöser Symbole. So waren beispielweise Waffen, Uniformen und Militärfahrzeuge christlicher Soldaten mit christlichen Symbolen (Kreuzen und Rosenkränzen) geschmückt. Muslimische Soldaten trugen grüne Stirnbänder mit arabischen Schriftzeichen. Religiöse Gebäude stellten wegen ihrer symbolischen Bedeutung ein bevorzugtes Angriffsziel dar.⁴³

Die obersten Religionsführer versuchten seit Beginn des Krieges, konfliktentschärfend zu agieren.

Bereits im Mai 1991 kam es auf Initiative des serbisch-orthodoxen Patriarchen Pavle zum Treffen mit dem katholischen

⁴² Van de Loo, *Religion als Kriegsgewand*, S. 230, 236; zur systematischen politischen Instrumentalisierung der latenten Konfliktlinien siehe v.a. Wolfgang Höpken, *Das Dickicht der Kriege: Ethnischer Konflikt und militärische Gewalt im früheren Jugoslawien 1991-1995*, in: Bernd Wegner (Hg.), *Wie Kriege entstehen. Zum historischen Hintergrund von Staatenkonflikten*, Paderborn u.a. 2000, S. 319-367.

⁴³ Van de Loo, *Religion als Kriegsgewand*, S. 237f.; vgl. auch Weithmann, *Renaissance*, S. 759.

Kardinal von Zagreb. Es wurde in deutlichen Worten ein gemeinsamer Friedensaufruf formuliert.⁴⁴ Die gemeinsamen Friedensaufrufe, zunächst auch unter Einschluss des islamischen Religionsführers, wiederholten sich in den folgenden Jahren.⁴⁵ Die Verurteilung des Krieges war stets unzweideutig. Dennoch hatten diese interreligiösen Initiativen kaum einen Effekt.⁴⁶

Ein Grund dafür lag darin, dass die Religionsgemeinschaften den Nationalismus ihrer Anhänger schürten. So unterstützte v.a. die serbisch-orthodoxe Kirche im Vorfeld des Krieges vorbehaltlos die aggressive Propaganda der serbischen Regierung. Auch während des Krieges blieb die serbische Orthodoxie trotz gemeinsamer Friedensinitiativen mit den Katholiken und Muslimen nach außen hin in ihren Stellungnahmen gegenüber der serbischen Öffentlichkeit bei ihrer Unterstützung des expansiven serbischen Nationalismus.⁴⁷ Aber auch die katholischen Bischöfe Kroatiens und Bosnien-Herzegowinas ergriffen in ihren Hirtenbriefen unumwunden Partei für die nationale Sache der Kroaten.⁴⁸

Aufgrund der religiösen Dimension wurde der Konflikt in Bosnien-Herzegowina von vornherein von den Bevölkerungsgruppen im Kriegsgebiet als existenzielle Bedrohung

⁴⁴ Bremer, *Religionsgemeinschaften*, S. 252.

⁴⁵ Siehe dazu auch *AdG*, 9. Oktober 1992, S. 37218; ebd., 2. Dezember 1992, S. 37373 und ebd., 19. Juli 1994, S. 39137.

⁴⁶ Van de Loo, *Religion als Kriegsgewand*, S. 240.

⁴⁷ Bremer, *Religionsgemeinschaften*, S. 252f.; Goran Bandov, Die Position der Religionsgemeinschaften im serbisch-kroatischen Konflikt in den 1990er Jahren, in: Ines-Jacqueline Werkner/Antonius Liedhegener (Hg.), *Gerechter Krieg - gerechter Frieden. Religionen und friedensethische Legitimation in aktuellen militärischen Konflikten*, Wiesbaden 2009, S. 197-209, hier: S. 201ff..

⁴⁸ Bandov, *Position*, S. 203-208; vgl. dagegen Doris Meyer-Ahlen, „Vor den Augen der ganzen Welt stirbt die Menschlichkeit.“ Bischöfliche Stellungnahmen während der Kriege in Kroatien und Bosnien und Herzegowina (1991-1995), in: Werkner/Liedhegener, *Gerechter Krieg - gerechter Frieden*, S.211-221, die die Rolle der katholischen Kirche unkritisch sieht.

ihrer gesamten Identität wahrgenommen. Die Religionen im Bosnienkrieg hatten eine gewaltverstärkende Funktion. Ihre zerstörerische Kraft ließ sich durch gemeinsame deeskalierende Initiativen der Religionsführer nicht eindämmen,⁴⁹ zumal diese Stellungnahmen in deutlichem Kontrast zu den nationalistischen Bekundungen standen, die die Religionsführer tätigten, wenn sie sich ausschließlich an ihre eigene Anhängerschaft wandten.

IV.

1. In keinem der drei Beispiele war Religion die Kriegsursache. Religiöse Faktoren hatten aber im Fall Nordirlands und Bosniens konstitutive Bedeutung für die Entstehung der Konfliktlinien.

2. Im Falle des Krieges gegen die Sowjetunion hatten bemerkenswerterweise die Kirchenführer ein vitales Bedürfnis, den imperialistisch-rassistischen Krieg religiös zu deuten.

Im Falle Nordirlands und Bosniens, bei denen religiöse Faktoren wesentliche Voraussetzungen für den Konflikt darstellten, bemühten sich die Religionsführer im unmittelbaren Vorfeld und während des Krieges um eine Deeskalation. Dies war aber vergeblich, da die Religionsgemeinschaften gleichzeitig nicht entschieden gegen die religiöse Aufladung des Konflikts vorgingen.

3. Keiner der drei eingangs skizzierten theoretischen Ansätze zur Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Krieg und der daraus resultierenden politisch-strategischen Imperative lässt sich auf alle drei Beispiele anwenden.

Selbst auf ein Beispiel beschränkt, ist keines der Modelle in der Lage, alle Aspekte des Verhältnisses von Krieg und Religion umfassend zu erklären. Religion wirkt im Kriegsgeschehen auf die am Konfliktgeschehen Beteiligten unterschiedlich. Wir finden in kriegerischen Auseinandersetzungen einerseits Gruppen und Personen, für die Religion eine kulturell

⁴⁹ Van de Loo, *Religion als Kriegsgewand*, S. 241.

unabhängige Variable darstellt, andererseits auch solche, für die sie lediglich als Legitimationsideologie dient, und solche, für die sie eine friedensfördernde intervenierende Variable ist. Die aus diesen religiös-politischen Ansätzen resultierenden Strategien - militärische Drohung, Entwicklungspolitik und Dialogstrategie - müssten daher parallel, auf jeweils verschiedene Adressaten bezogen, eingesetzt werden, um auf die religiösen Komponenten des Konflikts adäquat reagieren zu können.

Mit Blick auf alle drei Beispiele können wir allerdings festhalten, dass die intervenierende Kraft der Religion, von der der Konstruktivismus ausgeht, eine nicht zu unterschätzende Bedeutung hat. Denn sie wirkt nicht nur konfliktthemmend, sondern vor allem auch konfliktfördernd. Nach Ausbruch eines Krieges vermag Religion offenbar trotz aller Anstrengungen von Religionsführern nicht mehr konfliktentschärfend zu wirken. Die Dialogstrategie muss also bereits weit im Vorfeld eines Konflikts ein gesellschaftliches Klima erzeugt haben, in dem sich religiöse Empfindungen und Äußerungen nicht mehr zur Konflikteskalation benutzen lassen. Dies entspricht auch den Ergebnissen, zu denen Hartmut Zinser zuletzt in seiner Untersuchung über das Kriegspotential der Religionen gekommen ist:

„Es wird darauf ankommen, von den Religionen und ihren Anhängern und ihren Amtsträgern zu fordern, daß sie eindeutig und ohne Einschränkung Krieg und mit allen militärischen Mitteln geführten Kampf abweisen und dies vor allem auch gegen Positionen und Gruppen ihrer eigenen Religion öffentlich vertreten. Religionen könnten damit zu einer friedentiftenden Instanz werden.“⁵⁰

Um Glaubensgemeinschaften resistent gegen eine Instrumentalisierung der Religion zur kriegerischen Zwecken zu

⁵⁰ Hartmut Zinser, *Religion und Krieg*, Paderborn 2015, S. 191.

machen, müssen nach Andreas Hasenclever und Alexander De Juan⁵¹ folgende Voraussetzungen erfüllt sein:

- 1) religiöse Aufklärung und damit durch „Respekt vor der Komplexität ihrer Überlieferung“,
- 2) „strukturelle Toleranz in Form von institutionalisierten moderaten Diskursen“,
- 3) ein „hohes Autonomiepotenzial gegenüber Staat und Gesellschaft“
- 4) die Bildung einer „diversifizierten innerreligiösen Öffentlichkeit“ mit „komplexen intrareligiösen Strukturen“, die die Etablierung von exklusiven Deutungsmonopolen verhindert.

⁵¹ Andreas Hasenclever/Alexander De Juan, Religionen in Konflikten – eine Herausforderung für die Friedenspolitik, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, Nr. 6 vom 5. Februar 2007, S. 10-16, hier: S. 14.

