III.
Zur Vermeidung der Gewalt

https://doi.org/10.5771/9783956508189-179, am 12.10.2024, 04:35:41
Open Access – (cc) BY - https://www.nomos-elibrary.de/agb

https://doi.org/10.5771/9783956508189-179, am 12.10.2024, 04:35:41
Open Access – (cc) BY - https://www.nomos-elibrary.de/agb

Höhere Gewalt – neue Heldenideale für die Palastrevolution des Kaisers Theodosius (379–395)

Felix K. Maier

Der Kaiser als Held im Krieg

Im Jahr 321 hielt der Lobredner Nazarius vor dem römischen Senat eine Rede auf den Kaiser Constantin den Großen (306–337).[1] In allen Farben malte Nazarius ein für ihn heldenhaftes Bild des Kaisers in der Schlacht bei Verona gegen den Konkurrenten Maxentius neun Jahre zuvor:

> Unerschrocken schreitest du durch die Reihen des Feindes, durchbrichst gerade die dichtest gedrängten Massen, schlägst sie in die Flucht, zermalmst sie. … Kaum war die Schlacht in tiefer Nacht beendet, eiltest du, erschöpft vom Blutbad, keuchend noch vom Kampf, mit Blut bespritzt – doch dem des Feindes – zurück, um bei der Belagerung Wache zu halten.[2]

In einer bereits 313 vorgetragenen Lobrede eines unbekannten Redners auf Constantin wird sogar geschildert, wie der Kaiser sich in der Schlacht bei Verona eine „Blutschneise" durch die Feinde gebahnt habe und nach dem Kampf mit blutbespritzten Händen (*cruenta manus*) von seinen Männern gesehen worden sei.[3]

---

1 Zum Kontext der Rede siehe Brigitte Müller-Rettig: Panegyrici latini. Lobreden auf römische Kaiser, Darmstadt 2014, S. 188. Antike Lobredner (Panegyriker) hielten – meistens im Auftrag des Kaisers – Reden zu festlichen Anlässen, die danach oft auch als schriftliche Version veröffentlicht und verbreitet wurden. Die Sprechsituation ist dabei komplex: Panegyriken waren nicht in allen Fällen reine ‚Auftragswerke' der Kaiser; eher kann man davon ausgehen, dass die Lobredner tagesaktuelle Debatten und Streitfragen aufgriffen, sie kommentierten und bei den zumeist vor den zivilen und militärischen Eliten des Reiches gehaltenen Reden entweder als inoffizielles ‚Sprachrohr' des Kaisers agierten oder auch eigene, mehr unabhängige Gedanken äußerten, die jedoch nur selten den Charakter eines Fürstenspiegels annahmen. Die Qualität und Leistungsfähigkeit eines Redners in dem erbittert geführten Konkurrenzkampf am Hof des Kaisers zeigte sich eben gerade darin, ein feines Gespür für prekäre Diskussionsfragen zu entwickeln und durch die Reden mögliche Kritik am Handeln des jeweiligen Kaisers im Keim zu ersticken. Hans-Ulrich Wiemer: Libanios und Julian. Studien zum Verhältnis von Rhetorik und Politik im vierten Jahrhundert n. Chr., München 1995, S. 367; Rene Pfeilschifter: Der Kaiser und Konstantinopel. Kommunikation und Konfliktaustrag in einer spätantiken Metropole, Berlin 2013, S. 99; Johannes Wienand: Der Kaiser als Sieger. Metamorphosen triumphaler Herrschaft unter Constantin I., Berlin 2012, S. 40; Cliff Ando: Imperial Ideology and Provincial Loyalty in the Roman Empire, Berkeley 2000, S. 126–128. Aus diesem Grund ermöglichen jene Texte aufschlussreiche Einblicke in damalige Diskussionsthemen und in die Aushandlungsprozesse zwischen dem Kaiser und seinen wichtigsten Akzeptanzgruppen.

2 Pan. Lat. 4(10), 25, 3–26, 5: „Per infestas acies interritus vadis, densissima quaeque perrumpis deicis proteris. […] Proelio vix multa nocte confecto fessus caedibus, anhelus ex bello, cruore oblitus sed hostili, ad obsidionis vigilias recurrebas."

3 Pan. Lat. 12(9), 17, 1.

https://doi.org/10.5771/9783956508189-179, am 12.10.2024, 04:35:41
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Die Bildhaftigkeit dieser Formulierungen ist plastisch und überaus frappierend. Antike Zuhörer mögen an der Brutalität des Geschilderten jedoch weniger Anstoß genommen haben als moderne Leser,[4] weil das von Nazarius und seinem unbekannten Kollegen betonte Ideal des Kaisers als gewalttätiger Held, als *promachos* (Vorkämpfer), nur Höhepunkt einer Entwicklung war, welche seit dem ersten Jahrhundert n. Chr. die Legitimation des römischen Kaisers immer mehr mit dem Ideal eines sich im Krieg heroisch betätigenden Herrschers direkt verknüpfte.[5]

Einige Jahrzehnte nach Constantin dem Großen, gegen Ende des vierten Jahrhunderts, kam es aber zu einer Zäsur. Kaiser Theodosius (379–395) beendete im Osten des Reiches das mit dem traditionellen Ideal des *promachos* verbundene Feldkaisertum und zog sich in den Palast nach Constantinopel zurück. An militärischen Operationen gegen auswärtige Gegner nahm er nicht mehr teil, sondern übertrug diese Aufgabe den Generälen seines Heeres.[6] Die Auswirkungen dieses Rückzuges in den Palast sind nicht zu unterschätzen, denn die Folgen reichten bis weit in das siebte Jahrhundert hinein und etablierten eine völlig neue Herrschaftsform im Römischen Reich. Alle römischen Kaiser nach Theodosius stilisierten sich nicht mehr als Krieger im Feld, sie wurden zu Monarchen, die vom Palast aus regierten und sich nicht mehr persönlich an Feldzügen beteiligten. Auf diese Weise wurde die bisher wichtige Verknüpfung zwischen einer persönlichen Betätigung im Krieg als Held und der damit verbundenen Herrschaftslegitimation gekappt. Erst Kaiser Herakleios (610–641) sollte im siebten Jahrhundert wieder an frühere Traditionen anknüpfen und eine militärische Operation gegen auswärtige Gegner persönlich anführen.[7]

---

4 Selbst wenn in der Spätantike ein Sieg im Bürgerkrieg für einen Kaiser immer noch höchst problematisch war, da dieser Sieg mit römischem Blut erkauft wurde. Matthias Haake: „Trophäen, die nicht vom äußeren Feind gewonnen wurden, Triumphe, die der Ruhm mit Blut befleckt davontrug…“ Der Sieg im imperialen Bürgerkrieg im langen dritten Jahrhundert als ambivalentes Ereignis, in: Henning Börm u. a. (Hg.): Civil War in Ancient Greece and Rome. Contexts of Disintegration and Reintegration, Stuttgart, 2016, S. 237–301; Johannes Wienand: O tandem felix civili, Roma, victoria! Civil-War Triumphs from Honorius to Constantine and Back, in: Johannes Wienand (Hg.): Contested Monarchy. Integrating the Roman Empire in the Fourth Century AD, Oxford, 2015, S. 169–197.

5 Felix K. Maier: Palastrevolution. Der Weg zum hauptstädtischen Kaisertum im Römischen Reich des vierten Jahrhunderts, Paderborn 2019, S. 24–28. Bei meinen Ausführungen gehe ich von einem empirischen Heldenbegriff aus, dessen individuelle Parameter direkt aus den antiken Quellen nachweisbar sind und die sich nicht aus einer anachronistischen Projektion von möglichen Idealen auf antike Kontexte ergeben.

6 Theodosius' Aufenthalte in Italien von August 388 bis Juni 391 und von September 394 bis Januar 395 lassen sich dadurch erklären, dass Theodosius hier nicht gegen auswärtige, sondern gegen innere Feinde (Maximus, Eugenius) kämpfte, deren Aufstände sich – im Gegensatz zu einer Invasion beispielsweise der Alamannen – direkt gegen die Herrschaft des Theodosius wandten.

7 Die Ausnahmen der beiden Kaiser Maiorian und Anthemius sind hierbei eher als bestätigende Ausnahmen der Regel zu betrachten. Mischa Meier: Der Monarch auf der Suche nach seinem Platz, in: Stefan Rebenich u. a. (Hg.): Monarchische Herrschaft im Altertum, Berlin 2017, S. 509–544; Hartmut Leppin: Das 4. Jahrhundert. Die christlichen Kaiser suchen ihren Ort, in: Stefan Rebenich u. a. (Hg.): Monarchische Herrschaft im Altertum,

https://doi.org/10.5771/9783956508189-179, am 12.10.2024, 04:35:41
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Vor diesem Hintergrund wird mein Beitrag ein Problemfeld analysieren, mit dem Theodosius bei der Etablierung des Palastkaisertums konfrontiert war: Inwiefern wurde seine Rolle als Held auf dem Schlachtfeld in andere Heldenbilder umgewandelt und wie konnte eine Kompensation für die nun wegfallende Legitimation als militärischer Heros vorgenommen werden?

Ich möchte im Folgenden zeigen, dass der Wechsel zum Palastkaisertum unter Theodosius auch einen Paradigmenwechsel in der kaiserlichen Repräsentation notwendig machte, weil Theodosius nun nicht mehr das traditionelle Ideal des Kaisers als Vorkämpfer in der Schlacht erfüllen konnte. Theodosius brach die übliche Verbindung von Gewalt und Heldenideal sukzessive auf und schuf ein neues Heldenbild, das sich an einer andersartigen Leistungsbemessung orientierte und somit eine Transformation des Kaisertums auch auf der Ebene der kaiserlichen Selbstrepräsentation durchführte.

Die Abkehr vom Kriegskaiser

Die oben nur komprimiert skizzierte Entwicklung soll in ihrer Genese kurz erläutert werden, um die Brisanz des unter Theodosius eingetretenen Wechsels zum Palastkaisertum im historischen Kontext besser zu verdeutlichen. Seit Augustus (27 v. Chr. – 14 n. Chr.), dem Begründer des römischen Principats, spielte das Konzept des Kaisers als Feldherr in der Legitimation der römischen Kaiser eine essentielle Rolle. In den ersten beiden Jahrhunderten beschränkte sich dies zunächst auf eine abstrakte Variante: Von einem Kaiser wurde erwartet, dass er als Mehrer des Reiches die Reichsgrenze erweiterte, zumindest aber sie mit offensiven militärischen Aktionen gegen die Gegner schützte.[8] Das Ideal des Kaisers als militärischer Anführer konkretisierte und erweiterte sich allmählich im zweiten, vor allem aber dann im dritten Jahrhundert. Die relevanten Auswahlkriterien und der Aktionsradius der Kaiser veränderten sich dadurch signifikant, weil sich an den Grenzen des Reiches zunehmend gravierendere und kritischere Bedrohungslagen aufgrund von neu formierten, mächtigen und bestens ausgerüsteten Geg-

Berlin 2017, S. 485–507, hier S. 497; Walter Emil Kaegi: Heraclius, Emperor of Byzantium, Cambridge 2003, S. 88–89; Steffen Diefenbach: Zwischen Liturgie und civilitas. Konstantinopel im 5. Jahrhundert und die Etablierung eines städtischen Kaisertums, in: Rainer Warland (Hg.): Bildlichkeit und Bildorte von Liturgie. Schauplätze in Spätantike, Byzanz und Mittelalter, Wiesbaden, 2002, S. 21–45, hier S. 21; Michael McCormick: Eternal Victory. Triumphal Rulership in Late Antiquity, Byzantium, and the Early Medieval West, Cambridge 1987, S. 47. Dabei darf der Umstand, dass auf Theodosius mit Arcadius und Theodosius zwei Kindkaiser folgten, nicht als unausweichliche Voraussetzung für den Erfolg des Palastkaisertums angenommen werden. Meaghan McEvoy: Child Emperor Rule in the Late Roman West, AD 367–455, Oxford 2013; Felix K. Maier: Active Rulership Unrealized. Claudian's Panegyric on Honorius, in: N. Lenski u. a. (Hg.): Shifting Frontiers. The Fifth Century. The Age of Transformation, Bari 2019, 209–219.

8 Maier: Palastrevolution (Anm. 5), S. 16–25.

https://doi.org/10.5771/9783956508189-179, am 12.10.2024, 04:35:41
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

nern wie den Persern oder den Goten ergaben.[9] Die daraus resultierenden, oft parallel an unterschiedlichen Brennpunkten einsetzenden Gefahrenherde machten die unmittelbare Präsenz des Kaisers in den jeweiligen Bedrohungsregionen erforderlich; um den vielfachen Invasionen an den Grenzen schneller und effektiver begegnen zu können, regierten die Kaiser deshalb seit der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts häufiger nicht mehr von Rom aus, sondern koordinierten die Feldzüge als Oberbefehlshaber direkt an den Brandherden der Grenzverteidigung.[10] Aus dem Balkan stammende Kaiser wie Claudius Gothicus (268–270), Aurelianus (270–275) und Probus (276–282) standen dabei für den neuen Typus des sogenannten ‚Soldatenkaisers', der sich nicht mehr aus der stadtrömischen Adelsschicht rekrutierte, sondern sich zumeist aus ärmlichen Verhältnissen im Heer hochgedient hatte und schließlich aufgrund seiner militärischen Erfahrung zum Kaiser aufgestiegen war; die aktive Betätigung dieser Kaiser verschob sich an die Grenzen des Reiches, wo sie militärische Operationen an der Front als Vorkämpfer persönlich leiteten.[11] Das vormals hauptstädtische Kaisertum des ersten und beginnenden zweiten Jahrhunderts war in ein Feldkaisertum übergegangen.

Beide Faktoren – die militärische Eignung der Kaiser sowie ihre nun fast permanente Präsenz bei Feldzügen – bedingte eine immer stärkere Ausbildung von Motiven und Semantiken der Kaiser im Krieg und vor allem: gewaltsame Heldentaten.[12] Diese Entwicklung fand auf verschiedenen Medien, welche die Selbstre-

9 Alan Douglas Lee: War in Late Antiquity. A Social Study, Oxford 2007, S. 23; Brian Campbell: Teach Yourself How to Be a General, in: Journal of Roman Studies 77, 1987, S. 13–29.

10 In der Zeit von 193–235 (42 Jahre) verbrachten die Kaiser ungefähr die Hälfte ihrer Regierungszeit in Rom (22 Jahre), während im Zeitraum von 235–337 (102 Jahre) nur noch ein gutes Drittel der Zeit in der Hauptstadt residiert wurde (38 Jahre).

11 Traditionelle Distinktionsmerkmale wie dynastische Verbindungen, aristokratische Herkunft oder politische Erfahrung im Senat traten in den Hintergrund. Mark Hebblewhite: The Emperor and the Army in the Later Roman Empire, AD 235–395. London 2017, S. 1; Yann Le Bohec: La guerre romaine. 58 av. J.-C. – 235 ap. J.-C., Paris 2014, S. 231–245; Klaus-Peter Johne u. a. (Hg.): Die Zeit der Soldatenkaiser. Krise und Transformation des Römischen Reiches im 3. Jh. n. Chr. (235–284), 2 Bd., Berlin 2011, S. 1027. Aurelius Victor, ein Geschichtsschreiber des vierten Jahrhunderts, urteilte aus der Retrospektive über die sogenannten Soldatenkaiser: „Sie eigneten sich, mit Bildung zwar wenig, mit den Drangsalen der Landwirtschaft und des Kriegsdienstes aber hinlänglich vertraut, vorzüglich für die Staatsverwaltung" („qui, quamquam humanitatis parum, ruris tamen ac militiae miseriis imbuti satis optimi rei publicae fuere"), Aur. Vict. Caes. 39.26. Zum gesamten Prozess vgl. Maier: Palastrevolution (Anm. 5), S. 15–24; Hebblewhite: The Emperor and the Army (Anm. 11), S. 1–20; Erika Manders: Coining Images of Power. Patterns in the Representation of Roman Emperors on Imperial Coinage, A.D. 193–284, Leiden 2012, S. 69; Michael Sommer: Römische Geschichte. Rom und sein Imperium in der Kaiserzeit, Stuttgart 2009, S. 251; Lee: War in Late Antiquity (Anm. 9); Susan P. Mattern: Rome and the Enemy. Imperial Strategy in the Principate, Berkeley 1999, S. 211; Christian Wendt: Sine fine. Die Entwicklung der römischen Außenpolitik von der späten Republik bis in den frühen Prinzipat, Berlin 2009; Marcelo Tilman Schmitt: Die römische Außenpolitik des 2. Jahrhunderts n. Chr. Friedenssicherung oder Expansion, Stuttgart 1997, S. 35.

12 Hebblewhite: The Emperor and the Army (Anm. 11); Meaghan McEvoy: Rome and the Transformation of the Imperial Office in the Late Fourth-mid-Fifth Centuries AD, in: Pa-

https://doi.org/10.5771/9783956508189-179, am 12.10.2024, 04:35:41
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

präsentation des Kaisers widerspiegelten, ihren Niederschlag. Die Münzprägungen im zweiten und dritten Jahrhundert verzeichnen einen deutlichen Anstieg von textlichen und motivischen Hinweisen auf die militärischen Großtaten der Kaiser. Darüber hinaus lässt sich eine viel engere Verbindung dieser militärischen Leistungen mit einer gewaltdarstellenden Heldenprogrammatik beobachten.[13]

Auch in der monumentalen Ikonographie wurde das Bild des Kaisers als ‚embedded warrior' immer häufiger und vor allem immer drastischer betont.[14] Die Motivik eines Kaisers, der wie Caesar mit seinen Soldaten marschiert, mit ihnen gemeinsam Gefahren durchsteht und die Gegner des Reiches durch das eigene Mitkämpfen erbarmungslos in die Schranken weist, mutierte immer stärker zur Versinnbildlichung kaiserlicher Legitimation, beispielsweise auf dem Galeriusbogen in Thessaloniki.[15]

Zuletzt etablierte sich auch in der Panegyrik, also in den Lobschriften auf die Kaiser, das Konzept des Kaisers als gewaltsamer Krieger-Held. Die eingangs erwähnten Textstellen zu Constantin dem Großen dokumentieren, in welchem Ausmaß die Leistungsfähigkeit eines Kaisers anhand seiner persönlich durchgeführten, oftmals brutalen physischen Unterdrückung der Gegner bemessen wurde.[16] Die Etablierung des Feldkaisertums und die Entwicklung des Ideals vom Kaiser als Vorkämpfer und Kriegsheld gingen somit Hand in Hand, bedingten sich gegenseitig und waren aufgrund struktureller Aspekte untrennbar miteinander verknüpft.

---

pers of the British School at Rome 78, 2010, S. 151–192; C.R Whittaker: Rome and its Frontiers. The Dynamics of Empire, London 2004; Stephen Williams / Gerard Friell: Theodosius. The Empire at Bay, London 1994, S. 72–76.

13 Manders: Coining Images of Power (Anm. 11); Olivier Hekster: Fighting for Rome. The Emperor as a Military Leader, in: Lukas de Blois u. a. (Hg.): The Impact of the Roman Army (200 BC – AD 476). Economic, Social, Political, Religious and Cultural Aspects, Leiden, 2007, S. 91–106.

14 Raimund Schulz: Feldherren, Krieger und Strategen. Krieg in der Antike von Achill bis Attila, Stuttgart 2013, S. 336–339 hat in Bezug auf die Trajans- und die Marcussäule die nicht von der Hand zu weisende These aufgestellt: Je größer die Gefahren für Rom wurden und je weniger die römischen Kaiser diese Invasionen erfolgreich zurückschlagen konnten, desto höher war der Grad kaiserlicher Brutalität in der Ikonographie.

15 Emmanuel Mayer: Rom ist dort, wo der Kaiser ist. Untersuchungen zu den Staatsdenkmälern des dezentralisierten Reiches von Diocletian bis zu Theodosius II., Mainz 2002, S. 57–64.

16 Auf der anderen Seite stellte das Ideal, dass ein Kaiser sich in das Schlachtengetümmel stürzte, eine Extremposition dar, die in Wirklichkeit wohl kaum in dieser radikalen Form erwartet wurde. Viele pragmatische Gründe sprachen dagegen, dass ein Kaiser sich wie Alexander der Große in überaus risikoreiche Situationen brachte, vielleicht sogar bewusst den Tod in Kauf nahm, um potentielle Erwartungshaltungen zu befriedigen. Eine etwas gemäßigtere und realistischere Ausprägung könnte bei der mehr oder weniger unmittelbaren Präsenz des Kaisers bei einer Schlacht oder militärischen Operation gelegen haben, sei es in einem geschützten Rückzugsbereich oder auch in der näheren Umgebung des jeweiligen Schlachtgeschehens. Damit war der Vorstellung Genüge getan, dass der Kaiser persönlich den Kriegszug leitete und nicht den Oberbefehl an einen Stellvertreter abtrat.

https://doi.org/10.5771/9783956508189-179, am 12.10.2024, 04:35:41
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Die Entscheidung von Theodosius, sich in den Palast zurückzuziehen, war vor diesem Hintergrund durchaus mit einigen Risikofaktoren behaftet, denn die Kritik am Palastkaisertum stellte keine Ausnahme dar, sondern war gerade unter den zivilen und militärischen Eliten weit verbreitet.[17] Noch im Jahr 398 – also drei Jahre nach dem Tod des Theodosius – schrieb beispielsweise Synesios, der griechische Philosoph, Dichter und spätere Bischof von Ptolemais, ein Pamphlet über den oströmischen Kaiser Arcadius (395–408), der 395 als Sohn die Nachfolge von Theodosius im Osten des Reiches angetreten hatte.[18] In diesem Text, der unter dem Titel *De regno* bekannt ist, beklagte Synesios den Umstand, dass Arcadius nur noch vom Palast aus regiere. Der Vorwurf wurde unmissverständlich mit dem Hinweis verknüpft, dass die traditionelle Verbindung von Regentschaft und aktiver militärischer Tätigkeit nicht mehr gegeben sei und das Ideal des Kaisers als aktiver Krieger (*basileus polemikos*) nicht mehr verwirklicht werde.[19] Ein richtiger Kaiser hingegen rage als militärischer Anführer[20] durch wilde Entschlossenheit auf dem Schlachtfeld hervor und erweise sich als *deinos aner* (‚furchtbarer Mann'), als gnadenloser Feind, um die Gegner vor weiteren Angriffen gegen Rom abzuschrecken.[21] Auch Synesios koppelte somit untrennbar die Legitimation zum Kaiser an dessen militärische Aktivität und seine Heldenrolle auf dem Schlachtfeld.[22]

Als mögliche Beweggründe, die Theodosius im Laufe der Regierung zu dieser Entscheidung veranlassten – eine offizielle oder private Aussage von seiner Seite zu dem Entschluss liegt nicht vor –, können jedoch verschiedene Motive angeführt werden: Ein ganz wesentlicher Aspekt war sicherlich die bereits angesprochene Tatsache, dass sich der außenpolitische Handlungsspielraum der Kaiser

---

17 Vor allem Mitglieder der senatorischen Schicht griffen das Palastkaisertum direkt an, die Kritik konzentrierte sich auf den *princeps clausus*. Vgl. SHA Aurel. 43, 2, SHA Sev. Alex. 66, 3, Eun. frg. 68 (Blockley), Sidon. carm. 5, 358.

18 Allgemein dazu Timothy D. Barnes: Synesius in Constantinople, in: Papers of the British School at Rome 27, 1986, S. 93–112; Alan Cameron / Jaqueline Long: Barbarians and Politics at the Court of Arcadius. Berkeley 1993, S. 133–137; Maier: Palastrevolution (Anm. 5), S. 1–8.

19 Synes. de regno 1100a: „Ein furchtbarer Mann, der sogar auch auf Unschuldige losginge. So soll er sein. Dies ist zweifellos die Ausbildung und Erziehung des Königs als Krieger." (δεινὸς ἀνήρ [deinos aner], τάχα κεν καὶ ἀναίτιον αἰτιόῳτο. ἣιεν. αὕτη μέντοι τροφὴ καὶ παιδεία βασιλέως πολεμικοῦ [basileos polemikou]).

20 Synes. de regno 1087b: „Der Name ‚Alleinherrscher' ist die Bezeichnung für einen militärischen Anführer, der mit voller Macht ausgestattet ist" (ὁ δὲ αὐτοκράτωρ ὄνομα στρατηγίας ἐστὶ πάντα ποιεῖν ὑποστάσης).

21 Das Homerzitat aus der Ilias (11, 654) bezieht sich passenderweise auf Achill; somit wird deutlich, dass auch Ende des vierten Jahrhunderts das Ideal eines Kaisers, der dafür bekannt war, wie eine grausame Tötungsmaschine eine Schneise durch die Feinde zu schlagen und – dieser Anachronismus sei erlaubt – der von Christa Wolfs Kassandra nicht zu Unrecht „das Vieh" genannt wurde, noch sehr prominent war.

22 Synes. de regno 1100a: „Wenn der Kaiser nicht Krieg führt, wird Krieg gegen ihn geführt" (πολεμήσεται γὰρ εἰ μὴ πολεμήσει). Außerdem griffen auch Mitglieder der senatorischen Schicht das Palastkaisertum direkt an, die Kritik konzentrierte sich auf den *princeps clausus*, vgl. SHA Aurel. 43,2, SHA Sev. Alex. 66, 3, Eunap. frg. 68 (Blockley), Sidon. carm. 5, 358.

https://doi.org/10.5771/9783956508189-179, am 12.10.2024, 04:35:41
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

bereits ab dem dritten Jahrhundert, vor allem aber im vierten Jahrhundert immer stärker eingeengt hatte. Offensive Militäraktionen, bei denen das Reich territorial erweitert wurde und der Kaiser sich als ‚Mehrer des Reiches' inszenieren konnte, waren angesichts der oben genannten Vielzahl an externen wie auch internen Bedrohungslagen aus strategischen Gründen kaum mehr möglich.[23] Stattdessen musste Rom zu Mitteln greifen, die der Erwartungshaltung an den im Feld siegenden Kaiser im Grunde völlig widersprachen, die in der Realität jedoch oftmals die einzig wirkungsvolle Alternative waren: diplomatische Verhandlungen, Tributzahlungen oder strategische Rückzüge.[24]

Theodosius nun musste erkannt haben, dass er auf längere Sicht dieses Anspruchsdenken und die damit verbundenen Erwartungen nicht erfüllen konnte und er sich einer permanenten Leistungsbemessung ausgesetzt sah, deren Maßstab außerhalb seiner Reichweite lag.[25] Sein dauerhafter Rückzug hinter die Mauern von Constantinopel war deshalb ein risikomindernder Entschluss. Auf der anderen Seite war seine ‚Palastrevolution' aber auch riskant, weil sie mit fest etablierten Idealen brach, da die Erwartungshaltung an den Kaiser als gewalttätigen Kriegshelden immer noch präsent war und gerade in politischen Debatten als polemische Kritik eingesetzt werden konnte, um den Kaiser anzugreifen.

Neue Heldenbilder

Welche neuen Heldenbilder wurden aber nun für den Kaiser im Zuge dieser Palastrevolution entwickelt? Ein erster Befund ergibt sich bei der Lobrede, die der griechische Philosoph, Politiker und Redner Themistios zwischen dem 19. und 25. Januar 381 im Senat von Constantinopel auf Kaiser Theodosius in einer höchst angespannten Situation hielt: Nach der dramatischen Niederlage Roms gegen die Goten bei Adrianopel im Jahr 378 hatte Theodosius, der im Osten Kaiser Valens nachfolgte, die Goten mit den ihm zur Verfügung stehenden militärischen Mitteln nicht mehr aus der Balkanregion vertreiben können. Er musste nun nach neuen Wegen suchen, die prekäre Situation zu kontrollieren, wozu auch die bei den Römern höchst umstrittene Ansiedlung der Goten innerhalb des *imperium Romanum*

23 Das Aufkommen der bereits erwähnten stärkeren Gegner (Goten, Alamannen, Perser) an den Rändern des Reiches im Laufe des zweiten und dritten Jahrhunderts führte dazu, dass Rom an die Grenze seiner militärischen Belastbarkeit geriet. Lee: War in Late Antiquity (Anm. 9), S. 23: „Warfare during the third century, and especially the second half of the century, was predominantly defensive in nature." Zusätzlich zu diesen Brandherden an den Grenzen des Römischen Reiches, in Britannien, am Rhein, an der Donau oder in Afrika trugen Usurpationen von Gegenkaisern zu einem Zustand dauernder Instabilität und eines fortwährenden strategischen Truppenmangels bei. H. Elton: Warfare in Roman Europe AD 350–425, Oxford 1996, S. 265–268.

24 Maier: Palastrevolution (Anm. 5), S. 6–7.

25 Zudem waren die Schicksale seiner Vorgänger Julian (361–363) und Valens (364–378) ein warnendes Beispiel: Beide Kaiser waren bei der persönlichen Teilnahme in der Schlacht umgekommen (363 und 378) und hatten damit das Reich in zwei prekäre Krisen gestürzt.

https://doi.org/10.5771/9783956508189-179, am 12.10.2024, 04:35:41
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

gehörte. Themistios überschrieb seine Rede, die er anschließend auch schriftlich veröffentlichte, mit dem Titel *Welche ist die königlichste der Tugenden?* – das bedeutet: Durch welche Eigenschaft zeichnet sich ein guter Herrscher aus? Schon der Titel macht klar, worüber am Hof, im Senat und unter den militärischen und zivilen Eliten zu dieser Zeit intensiv diskutiert wurde.[26]

Gleich zu Beginn der Rede wird offenbar, welchem aktuellen Thema Themistios die größte Brisanz beimisst. Auf die damit verbundenen Streitfragen kommt er immer wieder zu sprechen: Kann ein Kaiser, der als Oberbefehlshaber keine Kriege mehr persönlich anführt, dennoch ein guter und legitimer Herrscher sein? Kann ein Kaiser, der nicht von der Front, sondern vom Palast aus regiert, seine Herrschaft auf eine andere Weise als im Krieg rechtfertigen?

Für seine Argumentation greift Themistios zu einem Vergleichsbeispiel: Homer, so der Redner, habe an Agamemnon zwei Dinge gelobt, nämlich dass dieser ein „guter König und kräftiger Lanzenkämpfer" gewesen sei.[27] Wenn Homer in dieser Weise über den Helden urteile, dann unterscheide der Dichter die „königliche Kunst" (τὴν βασιλικὴν τέχνην) von der „kriegerischen" (τῆς πολεμικῆς). Für Homer – und das war nun der entscheidende Punkt bei Themistios – solle man „mit dem guten König nicht den kräftigen Lanzenkämpfer zusammenfassen" (μὴ ἐν τῷ ἀγαθῷ βασιλεῖ συλλαμβάνειν καὶ τὸν κρατερὸν αἰχμητήν), der selbst in die Schlacht ziehe.[28] Vielmehr sei der wahre König nicht jener, bei dem der Leser an „Helm, Speer oder Geschwindigkeit" erinnert werde, sondern ein ganz anderer: „Jenes [sc. der zivile Bereich] ist das dem König eigentümliche Werk (τὸ ἔργον οἰκεῖον), aufgrund dessen er von den Menschen als König bezeichnet wird, dies [sc. der Krieg] aber nicht etwas Erwünschtes, sondern etwas Zwanghaftes (ἀναγκαῖον)."[29] Für Themistios war somit die kriegerische Tätigkeit des Königs ein dem kaiserlichen Amt von seinem ursprünglichen Wesen her nicht zukommender Aspekt.

Zu einem weitaus wichtigeren Bereich stilisierte Themistios mit seiner Homer-Deutung den der umsichtigen Regierung und Gesetzgebung. Deshalb – so der Redner – sehe auch der göttliche Homer ein, „dass ein König sich eher darum bemühen solle, ein König der Themis zu sein als der Enyo".[30] Die Transgression zum Helden vollziehe sich nicht mehr über traditionelle Leistungen auf militärischem Gebiet, sondern in zivilen Wohltaten für das Römische Reich. Themistios dekonstruierte somit alte Herrscherattribute und verwies pointiert darauf, dass neue Titel wie „Retter, Städtebeschützer, Gastfreund, Empfänger von Schutzflehenden" erhabenere Bezeichnungen seien als die herkömmlichen Machtmanifes-

26 Zur Veröffentlichung der verschriftlichten Reden siehe Peter J. Heather / David Moncur: Politics, Philosophy, and Empire in the Fourth Century. Selected Orations of Themistius, Liverpool 2001, S. 11.

27 Vgl. Il. 3, 179.

28 Them. or. 15, 187c.

29 Them. or. 15, 187b–c.

30 Them. or. 15, 187c. Die Göttin Themis war die Göttin der Gesetzgebung, Enyo die des Streites und des Nahkampfes.

https://doi.org/10.5771/9783956508189-179, am 12.10.2024, 04:35:41
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

tationen wie „Germanicus“ oder „Sarmaticus“, die als Siegestitel den römischen Kaisern nach erfolgreichen Schlachten verliehen wurden.[31]

In seiner nächsten Rede, gehalten um den 1. Januar 383, präzisierte Themistios sein Ideal des neuen Kaisers: „Als erster wagte er [sc. Theodosius] es, sich klar zu machen, dass die Stärke der Römer jetzt nicht im Schwert, in Panzern oder Schilden liege oder in zahllosen Leichen.“[32] Dieser Satz knüpfte an die vorherige Rede an und betonte wiederum die im wahrsten Sinne des Wortes prototypische Neuakzentuierung des Kaisertums durch Theodosius, bei der alte Heldentaten durch neue, andersartige ersetzt werden. In einem anschließenden Vergleich unterstrich Themistios, dass Theodosius seinen besten Feldherrn, Saturninus, „wie Achill seinen Freund [Patroklos] entsandt“ habe, um gegen die Goten mit „Verzeihung, Güte und Menschenliebe“, d. h. mit einem Friedensvertrag, siegen zu können.[33] Zwei Aspekte waren bemerkenswert an dieser Formulierung: 1) Die Parallelisierung mit dem thessalischen Helden, welcher immer noch als der Inbegriff des brutalen, gewalttätigen Kämpfers galt, vermittelte das Bild, dass der Kaiser weiterhin ein kampfesfreudiger und dynamischer Herrscher sei, der seinen noch immer vorwärtsdrängenden und angriffslustigen Sinn an seinen wichtigsten General weitergebe. 2) Der richtige Umgang mit den Gegnern an der Grenze manifestierte sich nun nicht mehr in brutalen Kriegen, sondern in einer milden Verhaltensweise. Damit verbrämte Themistios natürlich das Faktum, dass Theodosius mit den Goten einen Friedensvertrag schließen musste, der vielen militärischen und zivilen Eliten ein Dorn im Auge war, nun hingegen als Sieg verkauft wurde.[34]

Themistios koppelte somit in seinen beiden Reden auf Theodosius die Rolle des traditionellen Helden im Sinne eines *deinos aner* von der kaiserlichen Legitimationsbemessung ab. Der ideale Kaiser konkretisiere sich nicht mehr in einem archaischen Vorkämpfertum und in Gewalt gegenüber den Gegnern; stattdessen wurde auf den zivilen Aspekt des Herrschertums verwiesen, das sich neben anderen Betätigungsfeldern wie der Gesetzgebung auch in einem humanen Umgang mit den Barbaren zeige.

Gleichzeitig deutete die Parallelisierung mit Achill an, dass eine radikale Umdeutung der Persona und der Rolle des Kaisers (noch) nicht durchzuführen war. Theodosius’ Gleichsetzung mit Achill fungierte wohl zum einen als Zugeständnis an konservative Kreise, die den Kaiser als *deinos aner* sehen wollten; zum anderen könnte die Parallelisierung ins Spiel gebracht worden sein, um eine auf die Kontingenz zukünftiger Entwicklungen ausgerichtete ambivalente Stilisierung des Kai-

31 Them. or. 15, 194a.
32 Them. or. 16, 207b–c.
33 Them. or. 16, 208b–d. Flavius Saturninus handelte in seiner Funktion als Heermeister am 3. Oktober 382 einen Frieden mit den Goten aus, nachdem diese von den Römern militärisch nicht mehr hatten besiegt werden können.
34 Hartmut Leppin: Theodosius der Große, Darmstadt 2003, 45–53.

https://doi.org/10.5771/9783956508189-179, am 12.10.2024, 04:35:41
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

sers zu ermöglichen, die eine partielle Rückkehr zu traditionellen Idealen offenhielt.

Neben der Panegyrik des Themistios zeigen andere Quellen, die der kaiserlichen Selbstrepräsentation entstammen, wie die Transformation zum *princeps civilis* auf mehreren Kanälen vorangetrieben wurde und sich mit anderen Diskursen und Debatten verschränkte: Wenn Themistios seinen Kaiser dafür lobte, sich keine offiziellen Siegesbeinamen mehr zuzulegen, um seine militärische Macht zu demonstrieren, war dies ein Rekurs auf den Umstand, dass sich Theodosius tatsächlich von dieser Tradition aller seiner Vorgänger absetzte. Die unmittelbar zuvor regierenden Kaiser Constantius II. (337–361), Valentinian (363–375) und Valens (364–378) führten in ihrem Namen noch fünf beziehungsweise vier Zusätze, die dem Leser einer Inschrift ihre militärische Sieghaftigkeit vor Augen führen sollten. Theodosius – wie die epigraphische Analyse zeigt – beschritt hier jedoch ganz andere Pfade und verzichtete auf öffentlichen Denkmälern gänzlich auf die traditionelle Betonung der eigenen Betätigung als Feldherr.[35]

Ein ähnlicher Befund ergibt sich bei der Münzprägung: Während die Vorgänger des Theodosius auf Münzen oft direkte Darstellungen ihrer militärischen Tätigkeit prägen ließen, welche den Kaiser als kämpfenden Sieger über fremde Völker und Helden in der Schlacht abbildeten, verzichtete Theodosius im Zusammenhang mit Kriegen gegen auswärtige Gegner zumeist auf eine illustrative Darstellung der eigenen physischen Teilnahme am Kampf. Stattdessen betonte der Kaiser auf hohen Nominalen, also Gold- und Silbermünzen, die sich vor allem an die militärischen und administrativen Eliten des Reiches wandten, die ‚zivilen' Tätigkeiten seiner Regierung in vagen und abstrakten Herrschaftsdarstellungen.[36] Auch auf dem Triumph-Obelisken in Konstantinopel war Theodosius nicht in einer kriegerischen Aktion abgebildet wie beispielsweise Marc Aurel (161–180) auf seiner Säule in Rom. Die jeweiligen Friese an der Basis zeigen den Kaiser vielmehr im Umkreis seiner engsten Vertrauten bei nicht-kriegerischen Tätigkeiten wie der Beiwohnung eines Umzuges oder der Verleihung eines Siegespreises. Theodosius war sieghaft, ohne dass er in die Schlacht zog, ohne dass er seine Feinde – zumindest in der Ikonographie – persönlich niederstreckte. Das Ideal des *deinos aner* war einer neuen Vorstellung von einem Kaiser gewichen, der sich nicht mehr nur über persönliche Heldentaten im Krieg definierte.[37]

Unabhängig von dieser wohl vom kaiserlichen Hof aus gesteuerten Lenkung von Diskursen entwickelte sich in der christlichen Theologie eine Vorstellung, die

35 Peter Kneißl: Die Siegestitulatur der römischen Kaiser. Untersuchungen zu den Siegerbeinamen des 1. und 2. Jahrhunderts, Göttingen 1969, S. 241. Zu Theodosius siehe Maier: Palastrevolution (Anm. 5), S. 398–404; Jörg Ernesti: Princeps christianus und Kaiser aller Römer. Theodosius der Große im Lichte zeitgenössischer Quellen, Paderborn 1998.

36 Siehe beispielsweise RIC 9, 34 (Mediolanum) nach dem Sieg im Bürgerkrieg gegen Eugenius, oder RIC 9, 52/53 (Thessalonica), RIC 9, 34a (Thessalonica).

37 Mayer: Rom ist dort (Anm. 15), S. 115–127; Bente Kiilerich: The Obelisk Base in Constantinople. Court Art and Imperial Ideology, Rom 1998.

https://doi.org/10.5771/9783956508189-179, am 12.10.2024, 04:35:41
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Theodosius bei seiner Abkehr vom *deinos aner* und seiner Machttransformation in den Palast unerwartet Schützenhilfe leistete. Das Konzept der *victoria incruenta* („unblutiger Sieg"), also eines Sieges, der errungen wurde, ohne dass der Kaiser sich mit Blut beschmutzte, d. h. an der Schlacht teilnehmen musste, bot die Möglichkeit, das eigene Mitkämpfen in der Schlacht vor allem gegenüber der christlichen Akzeptanzgruppe des Kaisers ideologisch nicht mehr als notwendig erscheinen zu lassen.[38] Wenn Bischof Ambrosius (374–397), der dieses Konzept maßgeblich entwickelte, in seiner Leichenrede auf Theodosius beispielsweise darauf verwies, dass der Kaiser mehr durch seinen Glauben als durch persönliches Kämpfen den Sieg seiner Truppen gegen die Usurpatoren Maximus und Eugenius gewährleistet habe, gab diese schon zuvor etablierte christliche Deutung von Geschichte Theodosius bereits während seiner Regierung die Möglichkeit, gegenüber der christlichen Akzeptanzgruppe die Abkehr vom alten Ideal eines ‚schrecklichen Kämpfers', des *deinos aner*, zu rechtfertigen.[39] Gleichwohl – und das muss im selben Atemzug betont werden – bedeutete das nicht, dass keine Kriege mehr geführt werden sollten; Ambrosius und andere Bischöfe forderten vom Kaiser weiterhin ein unnachgiebiges Verfolgen aller Gegner der Christen. Jedoch wurde die physische Gewalt in der Schlacht durch die höhere Gewalt des Betens substituiert.[40]

Fazit

Theodosius' Regierung hatte somit zu einer deutlichen Neuakzentuierung und Veränderung der kaiserlichen Legitimation geführt. Die unter seiner Herrschaft immer stärker vorangetriebene Abkehr vom Ideal des Kaisers, der sich als Held in der Schlacht erweist, war zum einen sicherlich mit den genannten längerfristigen Entwicklungen verknüpft; zum anderen spielten die spezifische Situation, in der Theodosius die Macht übernahm, sowie die daraus resultierenden problematischen Herausforderungen und eingeengten Handlungsspielräume eine wesentliche Rolle. Da das römische Heer kurz vor Theodosius' Regierungsantritt bei Adrianopel eine katastrophale Niederlage erlitten hatte, verfügte der neue Kaiser im

38 Zum Konzept der *incruenta victoria* Giuseppe Zecchini: S. Ambrogio e la vittoria incruenta, in: Rivista di Storia della Chiesa in Italia 38, 1984, S. 391–404. Es ist nicht davon auszugehen, dass Ambrosius die *incruenta victoria* eigens für den Kaiser entwickelte. Es ging Ambrosius um das Primat der göttlichen Hilfe, wodurch er aber – eher unfreiwillig – auch Theodosius bei seinem Palastkaisertum Schützenhilfe bot.

39 Ambros. obit. Theod. 7, 2–7, 8, 1 und 10, 1–12; dazu Maier: Palastrevolution (Anm. 5), S. 386–394. Ambros. fid. 2, 16, off. 1, 36, mit dem Beispiel, dass Moses' Töten der Ägypter nicht nur verzeihlich war, sondern auch ein Akt der Tugend. Ambrosius steht hier ganz in der Tradition von Eus. Dem. Ev. 1, 8, 3; siehe zudem Ambros. Tob. 15, 51 (PL 14.816–17).

40 Grundlegend zu Ambrosius' Verhältnis von Christentum und Kriegsdienst noch immer Louis J. Swift: St. Ambrose on Violence and War, in: Transactions and Proceedings of the American Philological Association 101, 1970, S. 533. Siehe allgemein Karl Leo Noethlichs: Die Christianisierung des Krieges vom spätantiken bis zum frühmittelalterlichen und mittelbyzantinischen Reich, in: Jahrbuch für Antike und Christentum 44, 2001, S. 5–22.

https://doi.org/10.5771/9783956508189-179, am 12.10.2024, 04:35:41
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Osten über weitaus weniger militärische Mittel, um die Goten aus dem oströmischen Reich zu vertreiben. Theodosius hatte sich somit – wie auch schon einige seiner Vorgänger – in einer prekären Situation befunden, weil er der weiterhin existierenden Erwartungshaltung als heroischer Kaiser, der das Reich an der Spitze seines Heeres gegen die Gegner verteidigt, nur schwer gerecht werden konnte.[41] Gerade die Vergangenheit hatte jedoch gezeigt, dass sich dieses Dilemma, mit dem schon Vorgänger von Theodosius konfrontiert gewesen waren, in zweifacher Hinsicht als fatal und destabilisierend ausgewirkt hatte: Entweder gab es anderen Potentaten im Reich die Möglichkeit, die scheinbare ‚Unfähigkeit' des Regenten im außenpolitischen Bereich als Vorwand für eine Usurpation zu instrumentalisieren; oder es führte dazu, dass sich ein Kaiser aufgrund des Drucks, sich heroisch im Krieg zu beweisen, zu höchst riskanten militärischen Unternehmungen gezwungen fühlte, die wie bei Julian oder Valens neben dem Tod des Kaisers auch eine heikle Krise des Gesamtreiches zur Folge hatten.

Analysiert man daher die Selbstrepräsentation von Theodosius, so wird deutlich, zu welch radikalem Mittel er griff. Mit seinem Rückzug in den Palast löste er die traditionelle Verbindung von Kaiserherrschaft und Promachie an den Grenzen auf. Auf diese Weise enthob er sich der konventionellen Leistungsbemessung und suchte Befreiung vom Dilemma des permanenten, unentrinnbaren Bewährungsdrucks sowie einer Erwartungshaltung, die längst nicht mehr zeitgemäß war und die sich nicht an der Realität des Möglichen und Machbaren orientierte. Die Dekonstruktion des Ideals vom *deinos aner* sollte die damit verbundenen Widerstände jedoch sukzessive entschärfen und eine neue Betrachtungsweise der kaiserlichen Herrschaftsform etablieren. Ein wichtiger Schritt war hierbei die Loslösung kaiserlicher Macht von demonstrativen Gewaltmanifestationen, die zuvor als zweifelhafter Nachweis effektiver Herrschaft und aufgrund oftmals ausbleibender außenpolitischer Erfolge als Kompensationslegitimation fungiert hatten. Das neue Ideal eines gerechten Gesetzgebers und eines allen kleinkarierten Beurteilungskategorien enthobenen Souveräns sublimierte archaische Tugendvorstellungen, die noch an physische Manifestationen von Machtausübung gekoppelt waren. Theodosius' Konzeption von einer ‚höheren' Gewalt, die sich in anderen, zivilen Bereichen konkretisierte, war somit der entscheidende Schritt hin zur Ausbildung des spätantiken Palastkaisertums. Der Kaiser blieb ein Held – ohne persönliche physische Gewaltausübung in militärischen Kontexten.

Hinter diesem längerfristigen Transformationsprozess stand jedoch nicht eine Vision des Theodosius, die er schon seit dem Beginn seiner Regierungszeit konsequent hatte verwirklichen wollen. Vielmehr ergab sich aufgrund der politischen Lage ein paar Jahre nach seinem Herrschaftsantritt eine Konstellation, die Theodosius gleichsam dazu zwang, neue Wege zu beschreiten – Wege, die nicht durch eine kohärente Programmatik gekennzeichnet waren. Man muss sicherlich davon

41 Leppin: Theodosius der Große (Anm. 34), S. 35–54.

https://doi.org/10.5771/9783956508189-179, am 12.10.2024, 04:35:41
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

ausgehen, dass Theodosius und seine engsten Vertrauten auf bestimmte Ausgangsbedingungen reagierten, dabei den Entwurf der neuen Herrschaftsform des Palastkaisertums allmählich ausbildeten und dann immer weiter verfestigten. Gerade dieser Befund zeigt aber den bedeutsamen Entwicklungsprozess, bei dem der Kaiser neue Vorstellungen vorsichtig etablieren, komplementäre Ansichtsweisen ergänzen, heterogene Akzeptanzgruppen zufriedenstellen und schließlich immer wieder flexible Interpretationsmuster seiner Herrschaft entwerfen musste, die letztendlich in die Palastherrschaft mündeten.

Allerdings konnte sich Theodosius nicht unvermittelt und geräuschlos in den Palast zurückziehen. Aus verschiedenen Quellen lässt sich rekonstruieren, dass diese Maßnahme von manchen Eliten im Reich strikt abgelehnt und bekämpft wurde.[42] Die Rückkehr zum Palastkaisertum war somit keine ungefährliche Entscheidung. Dieses Risiko ging Theodosius jedoch bewusst ein. Wahrscheinlich betrachtete er eine Opposition gegen das Palastkaisertum als weitaus weniger kritisch als das ohnmächtige Ausgeliefertsein gegenüber dem Erfüllungsdruck, unter schwierigen politisch-militärischen Voraussetzungen ein erfolgreicher Kaiser im Feld zu sein.

Der weitere Verlauf der Geschichte zeigte, dass Theodosius' Palastrevolution sich durchsetzte. Im Westen des Reiches blieb sein jüngerer Sohn Honorius ebenso im Palast wie im Osten des Reiches der ältere Sohn Arcadius.[43] Die Nachfolger von beiden Herrschern übernahmen dieses neue Regierungsmodell und setzten neue Akzente auf anderen Gebieten als denen des Krieges, der vor allem den Generälen überlassen wurde.[44] Die kaiserliche Palastherrschaft war nach Theodosius vor allem im Osten des Reiches erstaunlicherweise auch ohne die Vorstellung von einem gewalttätigen Kaiser stabil.[45] Mit der Zeit setzte sich das Ideal einer ‚höheren', das heißt einer nicht mit einem militärischen Kontext verknüpften kaiserlichen Gewalt letztlich durch. Freilich blieb der Kaiser ein Held – nun jedoch in anderer Hinsicht.

42 Siehe Anm 22.

43 Obwohl Arcadius und Honorius noch sehr jung waren, als sie die Herrschaft übernahmen, kann dieser Umstand nicht dafür verantwortlich gemacht werden, dass dadurch erst ‚aus Not' das Palastkaisertum entstanden sei. Felix K. Maier: Rückzug aus Kalkül. Das Palastkaisertum im Weströmischen Reich unter Honorius, in: Historische Zeitschrift 312, 2021 (im Druck).

44 Ein Beispiel wäre Theodosius II. (408–450), der nachfolgenden Generationen nicht aufgrund von zahlreichen Kriegen, sondern aufgrund der umfangreichen Gesetzessammlung, des berühmten *Codex Theodosianus*, den er in Auftrag gab, im Gedächtnis blieb.

45 Pfeilschifter: Der Kaiser und Konstantinopel (Anm. 1), S. 19.

https://doi.org/10.5771/9783956508189-179, am 12.10.2024, 04:35:41
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

https://doi.org/10.5771/9783956508189-179, am 12.10.2024, 04:35:41
Open Access – (cc) BY - https://www.nomos-elibrary.de/agb

Pazifismus und Heroismus

Kriegsdienstverweigerung im 20. und 21. Jahrhundert

Ulrich Bröckling

Die folgenden Überlegungen beschäftigen sich nicht unmittelbar mit Gewaltereignissen, und sie fallen auch nicht in den engeren Bereich einer Soziologie der Gewalt. Es handelt sich vielmehr um einen Beitrag zur politischen Geschichte der Gewaltlosigkeit. Heroisierungen kommen dabei in dreifacher Hinsicht ins Spiel: Ich untersuche am Beispiel der Kriegsdienstverweigerung erstens, wie die pazifistische und antimilitaristische Delegitimierung des Krieges seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert auch das Modell militärischen Heldentums herausforderte. Die Kriegs(dienst)gegner sahen sich selbst zweitens massiven Anfeindungen ausgesetzt. Man beschimpfte und verfolgte sie als zutiefst unheroische, feige, unmännliche Vaterlandsverräter, die Heldenmut und heroisches Opfer der Soldaten in den Schmutz zögen, weil sie selbst dazu weder willens noch in der Lage seien. In Reaktion auf Ausgrenzung und politische Verfolgung griffen die Kritiker militärischer Heldenmythen drittens selbst heroische Narrative auf und versuchten sie in ihrem Sinne umzudeuten. Propaganda und Praxis der Dienstverweigerung stellen den Anspruch des Staates in Frage, souverän über Leben und Tod seiner Bürger zu verfügen, und kollidieren deshalb mit den Anrufungen militärischen Heldentums. Als politisch-ethische Forderung und individuelle Entscheidung, die Leidensbereitschaft verlangt, ist die Kriegsdienstverweigerung umgekehrt für pazifistische Gegenheroisierungen besonders prädestiniert.

Auch wenn (oder vielleicht gerade weil) die Zahl der Verweigerer, gemessen an den Massenheeren des vergangenen Jahrhunderts, meist gering blieb, lassen sich anhand ihrer Geschichte exemplarisch die Verschmelzungen wie die Entkopplungsanstrengungen von Heldentum und Gewalt in der heroischen Moderne und über deren Ende hinaus aufzeigen. Kriegsdienstverweigerer wurden zunächst kriminalisiert und pathologisiert, bevor man ihren Gewissenskonflikt durch erleichterte gesetzliche Ausweichmöglichkeiten entschärfte. Nach dem Ende des Kalten Krieges setzten dann die meisten westlichen Staaten die Allgemeine Wehrpflicht ganz aus, nachdem die gesellschaftliche Ächtung der Kriegsdienstverweigerer schon seit den 1970er Jahren zu postheroischer Indifferenz verblasst war.

Figuren der Kriegsgegnerschaft

Um diese Geschichte von Deheroisierungen und Gegenheroisierungen nachzuzeichnen, sind einige begriffliche Klärungen notwendig: Kriegsdienstverweigerung ist zu unterscheiden von Desertion, Dienstentziehung und Militärstreik, Pazifis-

https://doi.org/10.5771/9783956508189-179, am 12.10.2024, 04:35:41
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

mus von Antimilitarismus. Desertion bezieht sich auf den militärrechtlichen Straftatbestand der Fahnenflucht. Dieser kann zwar auch auf diejenigen angewendet werden, die sich prinzipiell weigern, Militärdienst abzuleisten, sofern sie rechtlich bereits als Soldaten gelten, das Delikt ist jedoch weiter gefasst: Als Deserteur bestraft wird, wer sich aus welchen Gründen auch immer unerlaubt dauerhaft von der Truppe entfernt (oder ihr trotz Einberufung von vornherein fernbleibt). Von denjenigen, die sich durch Untertauchen, Flucht ins Ausland, Selbstverletzung, medizinische Atteste oder andere Tricks der Wehrpflicht zu entziehen versuchen, unterscheiden sich Kriegsdienstverweigerer wiederum durch das meist öffentliche Bekenntnis zu ihrer Entscheidung sowie die Bereitschaft, deren Konsequenzen auf sich zu nehmen. Der Militärstreik schließlich ist ein Akt kollektiver Dienstverweigerung, durch den ein Krieg verhindert oder beendigt, ein politischer Regimewechsel erzwungen und/oder sinnlose Verluste vermieden werden sollen. Er kann von einer pazifistischen Stimmung genereller Gewaltablehnung getragen sein, aber ebenso in den Aufbau einer Revolutionsarmee münden, in der Kriegsdienstverweigerer nicht minder rücksichtslos verfolgt werden wie unter der alten Ordnung.

Der Begriff ‚Pazifismus' wurde zu Beginn des 20. Jahrhunderts von Vertretern der bürgerlich-liberalen Friedensbewegung geprägt, um

> die Gesamtheit individueller und kollektiver Bestrebungen [zu] bezeichnen, die eine Politik friedlicher, gewaltfreier zwischenstaatlicher Konfliktaustragung propagieren und den Endzustand einer friedlich organisierten, auf Recht gegründeten Staaten- und Völkergemeinschaft zum Ziel haben.[1]

Von der Forderung nach Kriegsdienstverweigerung wollten die organisierten Pazifisten vor dem Ersten Weltkrieg indes nichts wissen. „Wir wollen nicht die von der Regierung ausgehobenen Rekruten zur Verweigerung veranlassen", heißt es in einer Flugschrift der Deutschen Friedensgesellschaft aus dem Jahre 1906.

> Wir haben dahingehende Bestrebungen, wie sie z. B. von dem russischen Grafen Tolstoi und den französischen Antimilitaristen befürwortet wurden, stets energisch zurückgewiesen. Wir haben die Verpflichtung der Bürger, wenn der Krieg unvermeidlich geworden ist, für die Verteidigung des Vaterlandes das eigene Leben einzusetzen, stets rückhaltlos anerkannt.[2]

Statt auf Nonkooperation von unten setzte der organisierte Pazifismus auf Abrüstung von oben durch völkerrechtliche Vereinbarungen.

Auch die sozialistischen Parteien, die ihren Kampf gegen den Krieg in Abgrenzung von den liberalen Pazifisten unter der Fahne des Antimilitarismus führten,

---

1 Karl Holl: Pazifismus, in: Otto Brunner u. a. (Hg.): Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Bd. 4, Stuttgart 1978, S. 767–785, hier S. 768.

2 Was wollen die Friedensgesellschaften, in: Friedens-Blätter 7, 1906, S. 85–87. Zitiert nach Guido Grünewald (Hg.): Nieder die Waffen! Hundert Jahre Deutsche Friedensgesellschaft (1892–1992), Bremen 1992, S. 26.

https://doi.org/10.5771/9783956508189-179, am 12.10.2024, 04:35:41
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

taten sich schwer mit der Kriegsdienstverweigerung. Befürworter fand diese allein unter den anarchistischen und anarchosyndikalistischen Strömungen der Arbeiterbewegung. Selbst Karl Liebknecht, ohne Zweifel einer der radikalsten Kriegsgegner in der deutschen Sozialdemokratie vor 1914, polemisierte gegen die „individualistische und phantastische" Ausrichtung des anarchistischen Antimilitarismus, der „großes Gewicht auf die individuelle Verweigerung des Militärdienstes, die individuelle Weigerung des Waffengebrauchs, auf den individuellen Protest" lege. Die anarchistische Bewegung, die „alle derartigen Fälle triumphierend mit großer Sorgfalt und Genauigkeit" verzeichne, gehe „davon aus, dass solch heroische Beispiele zur Nachahmung anreizen, Sympathie und Begeisterung für die Bewegung, zu der sich die ‚Heroen' bekennen, erwecken."[3] Die moralisierende Menschentümelei ihrer Propaganda ignoriere allerdings „die Klassenkampfinteressen des Proletariats" und gleiche so „in sehr diskreditierender Weise den pathetischen Deklamationen der Tolstoianer und den ohnmächtigen Kriegsbeschwörungen jener Weltfriedensfreunde vom Schlage der Bertha von Suttner".[4]

Tolstoj und die Tolstojaner

Wo immer um 1900 das Thema Kriegsdienstverweigerung auftauchte, war der Hinweis auf den Autor von *Krieg und Frieden* nicht fern. Tolstoj hatte nach einer religiösen Krise Anfang der 1880er Jahre in einer Vielzahl von Schriften seine aus dem Liebesgebot der Bergpredigt abgeleitete Lehre vom „Nichtwiderstreben" verkündet. Die unverfälschte Botschaft des Christentums bestand demnach in einer Abkehr von jeder Gewalt:

> Widerstrebe nicht dem Übel will heißen: widerstrebe niemals dem Übel, d.h. übe nie Gewalt aus, d.h. begehe nie eine Handlung, die der Liebe widerspricht. Und wenn du dabei gekränkt wirst, so ertrage die Kränkung und thue dennoch nichts Gewaltsames gegen den Nebenmenschen.[5]

Dieser kategorische Imperativ implizierte keineswegs bloß passives Erdulden; Nichtwiderstreben dem Übel bedeutete vielmehr, sich aktiv zu verweigern, falls man zur Anwendung oder zur mittelbaren Unterstützung von Gewalt gezwungen werden sollte. Das betraf insbesondere die Ableistung des Militärdienstes.

Eine solche Forderung klang eher nach einer Anleitung zu christlichem Märtyrertum denn nach einem Heroismus der Gewaltlosigkeit, doch Tolstoj veranschaulichte sie mit eindringlichen Exempla, die alle Merkmale einer heroischen

---

3 Karl Liebknecht: Militarismus und Antimilitarismus unter besonderer Berücksichtigung der internationalen Jugendbewegung (1907), in: ders.: Gesammelte Reden und Schriften, Bd. 1, Berlin 1958, S. 247–456, hier S. 434–435.

4 Ebd., S. 434.

5 Leo N. Tolstoj: Mein Glaube, Jena ^{2}1917 [1882/84], S. 28. Vgl. dazu Christian Bartolf: Ursprung der Lehre vom Nicht-Widerstehen. Über Sozialethik und Vergeltungskritik bei Leo Tolstoi, Berlin 2006.

https://doi.org/10.5771/9783956508189-179, am 12.10.2024, 04:35:41
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Narration tragen. Die Passionserzählung wurde zur Heldenreise. Auch praktisch unterstützte er Kriegsdienstverweigerer in Russland und anderen europäischen Staaten. Unermüdlich klagte er als eine Art Ein-Mann-Amnesty International ihre unmenschliche Behandlung an, bemühte sich um ihre Freilassung, schrieb ihnen aufmunternde Briefe und dokumentierte ihr Schicksal in seinen Schriften.[6] So berichtete er von einem Verweigerer aus Moskau, der eine hiobsgleiche Leidensgeschichte durchmachen musste: Der junge Mann hatte sich mit Berufung auf das Evangelium geweigert, den Diensteid zu schwören. Die Militärbehörden vermuteten zunächst religiöses Sektierertum und ließen ihn zu den Priestern führen, denen es allerdings genauso wenig gelang, ihn von seinem Vorhaben abzubringen, wie der Geheimpolizei, der er im Anschluss unter dem Verdacht revolutionärer Bestrebungen überstellt wurde. Daraufhin kommandierte man ihn, ohne dass er den Eid geleistet hätte, zu einer Truppeneinheit in der Provinz ab, wo er abermals den Gehorsam verweigerte und in Gegenwart der anderen Soldaten seine Gründe erläuterte. Nach Rücksprache mit den oberen Militärbehörden brachte man ihn zur Beobachtung seines Geisteszustands in ein Irrenhaus. Da die Ärzte jedoch keine Anzeichen von Geisteskrankheit feststellen konnten, schickten sie ihn zur Armee zurück. Als er seinen soldatischen Pflichten weiterhin nicht nachkam, beschloss man, ihn zu einer Einheit zu versetzen, die in einer Grenzregion stationiert war, wo Kriegsrecht herrscht und man ihn deshalb wegen Gehorsamsverweigerung erschießen konnte. Trotz weiterer Drangsalierungen war er auch dort nicht bereit, eine Waffe in die Hand zu nehmen, wurde vors Militärgericht gestellt und zu zwei Jahren Haft verurteilt. Im Gefängnis quälte man ihn noch grausamer als zuvor. Doch auch das stimmte ihn nicht um. Schließlich wurde er kurz vor Ende der regulären Strafdauer entlassen, und man rechnete den Gefängnisaufenthalt auf seine Dienstzeit an, „da man den Wunsch hat, sich nur so schnell als möglich seiner zu entledigen".[7] Entscheidend ist dieses Ende des Berichts. Der junge Mann blieb standhaft, er legte Zeugnis ab, aber er wurde eben nicht zum Märtyrer.

Tolstojs Fazit: Die Regierungen fürchten die christlichen Verweigerer weit mehr als „die Sozialisten, Kommunisten und Anarchisten mit ihren Bomben, Aufständen und Revolutionen", gegen die sie sich mit Einschüchterung, Bestechung, Täuschung und Gewalt zu schützen wissen. Vor dem standhaften Erdulden versagt dagegen ihre Macht: Alles was die Regierungen

> zu ihrer Rettung thun können, ist, daß sie die Stunde ihres Untergangs aufschieben. Und das thun sie. [...] Aber es ist schon zu weit gekommen: die Regierungen fühlen schon ihre Wehrlosigkeit und Schwäche, und die aus dem Schlafe erwachenden Menschen der christlichen Erkenntnis beginnen schon ihre Kraft zu fühlen. ‚Ich bin ge-

6 Vgl. dazu Peter Brock: Tolstoy and the Imprisonment of Conscientious Objectors in Imperial Russia, in: ders.: Against the Draft. Essays on Conscientious Objection from the Radical Reformation to the Second World War, Toronto 2006, S. 155–171.

7 Leo N. Tolstoj: Das Reich Gottes ist inwendig in Euch oder das Christentum als eine neue Lebensauffassung, nicht als eine mystische Lehre, Bd. 2, Jena 1911, S. 99–104.

https://doi.org/10.5771/9783956508189-179, am 12.10.2024, 04:35:41
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

kommen, euch ein Feuer anzuzünden', hat Christus gesagt, ‚was wollte ich lieber, denn es brennte schon?' Und dieses Feuer beginnt zu brennen.[8]

Die Praxis der allgemeinen Wehrpflicht gewann in Tolstojs Perspektive eine doppelte Bedeutung: Sie verkörperte einerseits die „grausamste Form staatlicher Selbstbehauptung, insofern sie die Unterdrückten gegen ihr sittliches Bewußtsein zur Gewalt gegen ihre Brüder und Leidensgenossen bis hin zum Mord" verpflichtete. Andererseits betrachtete er sie in einer dialektischen Volte als die historisch letzte Form staatlichen Zwangs, „weil sie den Menschen unweigerlich und in radikalster Form ihre widersprüchliche Lage in der staatlich organisierten Gesellschaft vor Augen führen und ihr Bewußtsein für einen grundlegenden Wandel der Gesellschaft im Sinne der Liebeslehre Christi schärfen" musste.[9] Die individuelle Gewissensentscheidung wurde, sofern auch unter Verfolgung konsequent durchgehalten, zum Fanal der auf Gewalt aufgebauten staatlichen Ordnung.

Die Kriegsdienstverweigerer, deren Schicksal Tolstoj öffentlich machte, waren meist Mitglieder christlicher Friedenskirchen und pazifistischer Sekten wie der Quäker, Mennoniten, Nazarener oder Duchoborzen, deren Glaubensüberzeugungen ihnen untersagten, Waffendienst zu leisten. Die Geschichte dieser Gruppen reicht zurück bis in die Zeit der Reformation. Um den wiederkehrenden Verfolgungen zu entgehen, hatten sie entweder mit ihren Landesherren entsprechende Sonderrechte – in der Regel die Möglichkeit eines waffenlosen Dienstes – ausgehandelt, oder sie waren als Siedler ausgewandert. Mitglieder, die dem Druck der weltlichen Macht nachgaben und die religiösen Gebote missachteten, wurden vermahnt und vom Abendmahl, bei schweren Vergehen auch dauerhaft aus der Gemeinde ausgeschlossen. In der religiösen Dienstverweigerung artikulierte sich kein Aufbegehren des Einzelnen gegen die Zumutungen der Obrigkeit, kein pazifistisches „Stell Dir vor, es ist Krieg und keiner geht hin", sondern vor allem die Bindung an die Gemeinde. Die soziale Kontrolle durch die Gruppe war wichtiger als die Berufung auf das individuelle Gewissen. Für Heldengeschichten blieb unter diesen Bedingungen kein Platz.

Tolstojs Botschaft vom Nichtwiderstreben war zwar ebenfalls christlich grundiert, aber sie verzichtete auf Jenseitsbezüge und hing auch nicht an der Mitgliedschaft in einer konfessionellen Gemeinschaft. Es handelte sich weniger um eine Glaubenslehre als um eine Sozialethik, welche die Entgegensetzung von Gewaltherrschaft (gleichbedeutend mit Staat, Patriotismus, Eigentum sowie staatstreuer Kirche) und Gewaltlosigkeit (im Sinne eines christlichen Anarchismus) radikalisierte. „Das Christentum in seiner wahren Bedeutung hebt den Staat auf", heißt es in seiner programmatischen Schrift *Das Reich Gottes liegt inwendig in Euch*, das die Überführung von Eschatologie in Ethik schon im Titel führt.[10] In dieser gleicher-

8 Ebd., S. 112–114.
9 Wolfgang Sandfuchs: Dichter – Moralist – Anarchist. Die deutsche Tolstojkritik 1880–1900, Stuttgart 1995, S. 221.
10 Tolstoj: Das Reich Gottes, Bd. 2 (Anm. 7), S. 114.

https://doi.org/10.5771/9783956508189-179, am 12.10.2024, 04:35:41
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

maßen antistaatlichen wie antikirchlichen Subjektivierung des Glaubens deuten sich bereits jene Dynamiken der Säkularisierung und Individualisierung an, welche die Geschichte der Kriegsdienstverweigerung im 20. Jahrhundert prägen sollten. Zugleich eröffnete sich damit die Möglichkeit, den übermächtigen nationalen und militärischen Heldenbildern der Zeit eine gewaltlose, aber nicht minder heroische Alternative entgegenzustellen. Wenn der Ausstieg aus dem Kreislauf der Gewalt vom standhaften Handeln einzelner abhing, die ihrem Gewissen folgten und sich dem Ruf zu den Waffen verweigerten, dann musste von ihnen erzählt werden, und wer wäre dazu berufener gewesen als der weltberühmte Schriftsteller.

Kriegsdienstverweigerung im Ersten Weltkrieg

Gemessen an der Zahl der Einberufenen verweigerte während des Ersten Weltkriegs nur ein winziger Bruchteil die Ableistung des Kriegsdienstes: In Russland, das zum Zeitpunkt der Generalmobilmachung 2.7 Millionen Männer unter Waffen hatte, wurden bis zum 1. April 1917 insgesamt 837 Verweigerer verzeichnet. Die meisten von ihnen gehörten einer der pazifistischen Sekten an, zu denen nun auch die Tolstojaner gezählt wurden, die sich schon zu Lebzeiten des Dichters, der 1910 verstorben war, in zumeist ländlichen Kommunen zusammengeschlossen hatten, um seinen Lehren zu folgen. Das zaristische Regime verfolgte die Dienstverweigerer mit großer Härte. Verurteilungen zu drei Jahren Strafbataillon, gefolgt von vier bis zwanzig Jahren Zuchthaus waren keine Seltenheit.[11] Ähnlich dem Schicksal der französischen Verweigerer, die wegen Desertion angeklagt und zu langjährigen Haftstrafen verurteilt wurden.[12]

In Deutschland verweigerten neben einer kleinen Gruppe von Siebenten-Tags-Adventisten rund fünfzig Ernste Bibelforscher (Zeugen Jehovas) den Kriegsdienst, hinzu kamen vereinzelte Verweigerer ohne Bindung an eine religiöse Gemeinschaft. Zu ihnen gehörte der Waldkircher Rechtsanwalt Erwin Cuntz, der sich im Frühjahr 1915 weigerte, der Einberufung Folge zu leisten. Cuntz, der bereits als Student Tolstoj auf dessen Gut in Russland aufgesucht hatte, wurde daraufhin vorübergehend in einer psychiatrischen Anstalt interniert. Als er nach seiner Entlassung abermals auf seine Diensttauglichkeit untersucht werden sollte, sandte er seinen Militärpass mit der Erklärung zurück, dass er jede Beteiligung am Weltkrieg ablehne, und wurde in der Folge erneut in eine Nervenheilanstalt eingewiesen.[13]

---

11 Vgl. Peter Brock: Imperial Russia at War and the Conscientious Objectors, August 1914 – February 1917, in: ders.: Against the Draft (Anm. 6), S. 301–312, hier S. 305.

12 Vgl. Charles C. Moskos / John Whiteclay Chambers II: The Secularization of Conscience, in: dies.: The New Conscientious Objection. From Sacred to Secular Resistance, Oxford 1993, S. 3–20, hier S. 12.

13 Martha Steinitz u. a.: Kriegsdienstverweigerer in Deutschland und Österreich, Berlin-Nikolassee 1923, S. 11–16, mit Auszügen aus Briefen und Aufrufen von Cuntz.

https://doi.org/10.5771/9783956508189-179, am 12.10.2024, 04:35:41
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Die Zwangspsychiatrisierung militärischer Devianz hatte im Deutschen Reich bereits Tradition[14] und kam während des Krieges in zahlreichen Fällen zur Anwendung.[15] Die Ärzte stuften die Verweigerer als „verschrobene Fanatiker"[16] oder von einer „übermäßigen, antisozial wirkenden Religiosität" angetriebene „Friedensschwärmer" ein, an deren „ethischer Minderwertigkeit" kein Zweifel bestehe, auch wenn nicht in allen Fällen von einer Geisteskrankheit auszugehen sei. Ihre Pathologisierung, an die sich oft genug noch eine militärgerichtliche Verurteilung anschloss, mochte ein schales Gefühl zurücklassen. So räumte ein Gutachter ein, „daß hier etwas zum Unrecht oder Verbrechen gestempelt wird, was es seiner Natur nach nicht ist, was sogar unter andern Gesichtspunkten, so bei den Christen der Verfolgungszeiten, als höchste Gesinnungstreue gepriesen wird". Solche Selbstzweifel mussten jedoch unterdrückt werden, und so rief derselbe Psychiater sich selbst denn auch gleich wieder zur patriotischen Ordnung: „Wer aus religiösen Gründen den Kriegsdienst verweigert, ist [...] abnorm, insofern er vom Durchschnitt seiner Mitmenschen in seinem Handeln abweicht, er ist aber auch [...] pathologisch, weil in ihm der soziale Trieb, der doch den Menschen erst zum Kulturmenschen gemacht hat, verkümmert ist."[17] – Wer partout kein Held werden wollte, der musste degeneriert sein.

Das größte Kontingent an Kriegsdienstverweigerern während des Ersten Weltkriegs stellte das Vereinigte Königreich, wo es eine lange Tradition im Umgang mit religiösen Minderheiten gab und anders als in den kontinentaleuropäischen Staaten bis 1916 keine Allgemeine Wehrpflicht herrschte. Gegen die Einführung der Konskription formierte sich schon seit Kriegsbeginn politischer Widerstand, an dem sich auch Abgeordnete der Labour Party und der Independent Labour Party beteiligten. Das umstrittene Wehrpflichtgesetz, das im Februar 1916 in Kraft trat, sah neben anderen Rückstellungsgründen auch eine Befreiung für diejenigen vor, denen ihr Gewissen die Ableistung des Kriegsdienstes verbot. Neben einer vollständigen Freistellung, die ausschließlich Mitgliedern der pazifistischen Friedenskirchen wie der Quäker oder Mennoniten vorbehalten war, konnten die bei den

14 Bereits vor 1914 waren die Militärbehörden auf diese Weise gegen Dienstflüchtige und -verweigerer vorgegangen. Vgl. dazu vom Verfasser: Psychopathische Minderwertigkeit? Moralischer Schwachsinn? Krankhafter Wandertrieb? Zur Pathologisierung von Deserteuren im Deutschen Kaiserreich vor 1914, in: ders. / Michael Sikora (Hg.): Armeen und ihre Deserteure. Vernachlässigte Kapitel einer Militärgeschichte der Neuzeit, Göttingen 1998, S. 161–186.

15 Vgl. Peter Brock: The Confinement of Conscientious Objectors as Psychiatric Patients in First-World-War Germany, in: ders.: Against the Draft (Anm. 6), S. 281–300.

16 Georg Stertz: Verschrobene Fanatiker, in: Berliner klinische Wochenschrift 56, 1919, S. 586–588.

17 Adolf Hoppe: Militärischer Ungehorsam aus religiöser Überzeugung, in: Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie 45, 1919, S. 393–412, hier S. 394, S. 408, S. 411. Vgl. auch Robert Gaupp: Dienstverweigerung aus religiösen (und politischen) Gründen und ihre gerichtsärztliche Beurteilung, in: Medicinisches Correspondenz-Blatt des Württembergischen ärztlichen Landesvereins 88, 1918, S. 167–169, S. 175–177.

https://doi.org/10.5771/9783956508189-179, am 12.10.2024, 04:35:41
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

lokalen Einberufungsbehörden gebildeten Prüfungstribunale auch die Einberufung zu einem Zivildienst oder zum waffenlosen Dienst in der Armee verfügen. Von den rund eine Million Einsprüchen gegen die Einberufung nach Einführung der Wehrpflicht war indes nur ein Bruchteil pazifistisch motiviert. An die 16.500 Briten stellten einen Antrag auf Anerkennung als ‚conscientious objector'; rund zehn Prozent von ihnen verweigerten aus politischen oder humanitären Gründen. Da die Kommissionen zahlreiche Anträge zurückwiesen und einige Verweigerer nicht bereit waren, sich der Gewissensprüfung zu unterziehen, kam es zu etwa 6.000 Anklagen. Sie trafen vor allem die sogenannten Absolutisten, die auch jeden Alternativdienst ablehnten, weil sie darin eine indirekte Unterstützung des Krieges sahen. Die Totalverweigerer wurden zu Zuchthausstrafen verurteilt, nach Verbüßung der Strafe erneut einberufen und bei fortgesetzter Verweigerung abermals inhaftiert. Vielfach waren sie entwürdigender Behandlung ausgesetzt, etwa siebzig Kriegsdienstverweigerer starben in der Haft oder an deren unmittelbaren Folgen.[18] Trotz dieser Einschränkungen markiert die britische Gesetzgebung einen Einschnitt, erkannte sie doch erstmals in der Geschichte moderner Staatlichkeit ein Recht auf Kriegsdienstverweigerung jenseits der Freistellungen für bestimmte religiöse Gruppen an.

Neu war auch die Politisierung der ‚conscientious objection'. Organisationen wie die No Conscription Fellowship oder die Fellowship of Reconciliation protestierten gegen die Wehrpflicht und unterstützten nach deren Einführung Kriegsdienstverweigerer unabhängig von deren Beweggründen. Clifford Allen, Vorsitzender der No Conscription Fellowship und während des Krieges selbst dreimal zu Haftstrafen verurteilt, stellte rückblickend den Kampf gegen die Wehrpflicht in eine Linie mit „vielen anderen großen Freiheitskämpfen in der Geschichte" und konterte so das Klischee vom feigen Vaterlandsverräter mit einer heroischen Gegenerzählung. Das Buch über die britischen Kriegsdienstverweigerer, zu dem er ein Vorwort beisteuerte, trug in der deutschen Übersetzung bezeichnenderweise den Titel *Friedenshelden des Weltkriegs*. In der Öffnung für unterschiedliche politische und religiöse Überzeugungen sah Allen die wichtigste Konsequenz aus den Erfahrungen von 1914 bis 1918:

> Wie weit diese Menschen auch in ihren Ansichten auseinander gehen mögen, sie alle erdulden lieber Strafen, als daß sie sich zwingen lassen, Dinge zu tun, die sie für Unrecht halten. Wenn wir an der Bezeichnung ‚Dienstverweigerer aus Gewissensgründen' festhalten wollen, so sollte sie den Sinn haben, daß ein Mann sich durch die Tatsache seines Widerstands und nicht durch eine besondere Meinung über den Krieg als solcher

[18] Vgl. Thomas C. Kennedy: The Hound of Conscience. A History of the No-Conscription Fellowship 1914–1918, Fayetteville 1981; Ralph James Q. Adams / Philipp P. Poirier: The Conscription Controversy in Great Britain, 1900–18, Basingstoke 1987; Christoph Jahr: Gewöhnliche Soldaten. Deserteure und Desertion im deutschen und britischen Heer 1914–1918, Göttingen 1998, S. 126–127; sowie die zeitgenössischen Dokumentationen aus pazifistischer Sicht: Martha Steinitz: Die englischen Kriegsdienstverweigerer, Berlin 1921; John W. Graham: Friedenshelden im Weltkrieg, Berlin-Biesdorf 1926.

https://doi.org/10.5771/9783956508189-179, am 12.10.2024, 04:35:41
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

erweist. Wenn er bereit ist, für seine Meinung zu leiden, so ist er ein Dienstverweigerer aus Gewissensgründen.[19]

Warum jemand den Kriegsdienst ablehnte, war weniger wichtig als die Konsequenz, mit der er für seine Überzeugung eintrat. Es war seine Duldungsbereitschaft, die den Verweigerer zum Friedenshelden machen – und ihn von den gemeinen Drückebergern abheben sollte. Die prekäre Selbstheroisierung der ‚conscientious objectors' ging einher mit einer Abwertung der ‚shirkers' und ‚slackers', die für ihre Dienstunwilligkeit und/oder ihre Kriegsablehnung nicht öffentlich einstanden und eine Bestrafung zu umgehen suchten. Mit ihnen wollten die Verweigerer auf keinen Fall in einen Topf geworfen werden, den Verdacht des Opportunismus nicht auf sich sitzen lassen. Deshalb betonten sie ihr diametral entgegengesetztes Motiv: „Nicht das Nicht-Sterben-Wollen ist es, das diese Menschen zum Protest, zum offenen mutigen Bekennen trieb, sondern umgekehrt, das Nicht-Töten-Wollen!"[20] Drückebergern mangelte es an Bereitschaft zum Selbstopfer (im Sinne von ‚sacrifice'), Kriegsdienstverweigerer waren dagegen nicht gewillt, andere zum Opfer (im Sinne von ‚victim') zu machen.

In ihren Proklamationen begründeten die Verweigerer aus Gewissensgründen ihr Tun weniger mit der strategischen Absicht, die Kriegführungsfähigkeit durch Entzug von Personal zu schwächen, als mit dem unbedingten Willen, die eigene moralische Integrität zu wahren. Die Inthronisierung des individuellen Gewissens als maßgebliche Einspruchsinstanz gegen staatliche Ansprüche, die sich bereits in Tolstojs Lehre vom inwendigen Gottesreich abgezeichnet hatte, ließ sich zum Heldennarrativ einer Konfrontation zwischen dem Einzelnen und der gewaltgestützten Ordnung dramatisieren. Mit dem Oxymoron des kämpferischen Erleidens klang in den Selbstermächtigungsdiskursen der radikalen Kriegsgegner zugleich etwas von jener Grammatik der Härte an, welche die „heroische Moderne"[21] generell ihren Zeitgenossen zumutete. Dass Opfer gebracht werden müssen, stand auch für die Dienstverweigerer außer Frage; entscheidend war, sie für die richtigen Ziele zu bringen.

„Friedensheroismus" zwischen den Kriegen

Dem Ethos des „prinzipiellen ‚Nichtwiderstandes gegen die Gewalt'" zollte einige Jahre später der deutsche Philosoph und Soziologe Max Scheler seinen Respekt, auch wenn er selbst nicht an „die *reale* Erfolgskraft dieses Standpunktes" glauben

19 Clifford Allen: Vorrede, in: Graham: Friedenshelden (Anm. 18), S. 3–12, hier S. 6–7.

20 Johann Ohrtmann: Die Kriegsdienstgegnerbewegung. Vom schlichten Heldentum, Heide in Holstein 1932, S. 5.

21 Zum Konzept der „heroischen Moderne" vgl. Heinz-Dieter Kittsteiner: Die Stufen der Moderne, in: ders.: Wir werden gelebt. Formprobleme der Moderne, Hamburg 2006, S. 25–57, insbesondere S. 44–53; ders.: Die heroische Moderne. Skizze einer Epochengliederung, in: Neue Zürcher Zeitung, 10. November 2001; vgl. dazu außerdem vom Verfasser: Postheroische Helden. Ein Zeitbild, Berlin 2020, S. 77–119.

https://doi.org/10.5771/9783956508189-179, am 12.10.2024, 04:35:41
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

mochte. In einem postum veröffentlichten, zuerst Anfang 1927 im Reichswehrministerium gehaltenen Vortrag verteidigte Scheler die Kantsche Idee des Ewigen Friedens und widersprach entschieden dem von einem Standesethos zum „Volksethos, besonders in höheren Schichten" aufgestiegenen „Gesinnungsmilitarismus", der den Krieg als Quell heroischer Tugenden und unverzichtbares Remedium gegen Verweichlichung verklärte.[22] Größer und tiefer als aller „Kriegsheroismus" sei der „Friedensheroismus", hielt Scheler dagegen, der sich am reinsten im „Pazifismus je individuell-persönlicher Kriegsdienstverweigerung" zeige.[23] Dieser „heroische Pazifismus" verdiene „die höchste moralische Achtung, nicht als Mittel, sondern als Gesinnung", während die übrigen pazifistischen Strömungen – Scheler führte den „Halbpazifismus" der Katholischen Kirche und den der Marxisten an, ferner den „ökonomisch-liberalen Pazifismus des Freihandelsgedankens", den „Rechtspazifismus", den „imperialistischen Weltreichspazifismus" der kapitalistischen Großbourgeoisie sowie den kosmopolitisch orientierten „kulturellen Pazifismus" – mit wenigen Ausnahmen „teils bewußte [...], teils halb- oder viertelsbewußte ‚Interessenideologien'" seien.[24]

Scheler orientalisierte das Objekt seiner Bewunderung und situierte den „eigentliche[n] geistige[n] autochthone[n] Lebensraum" des heroischen Pazifismus in der buddhistischen Welt. Ausdrücklich verwies er auf das Vorbild Gandhis (der jedoch das Prinzip der ‚Non-Resistance' aus der hinduistischen Tradition begründete), führte von christlicher Seite allerdings ebenso „die Quäker, die älteren Mennoniten, die Tolstoisekten" an.[25] Entscheidend war für Scheler wiederum die durch Leidensbereitschaft bewiesene Reinheit der Gesinnung, und selbstverständlich rief auch er die antiheroische Gegenfigur des Drückebergers auf, mit dem der ethisch-religiöse Kriegsdienstverweigerer nicht verwechselt werden dürfe: „Jener flieht, macht sich unsichtbar – dieser stellt sich dem Staate und verweigert den Dienst offen und sagt: macht mit mir, was ihr wollt. [...] Es ist keine besondere Ehre für unser Land", fügte er hinzu, „daß es unter den nur allzu vielen, die gegen ihren Willen in den Krieg gingen, so wenig ‚Verweigerer' gab und um so mehr Drückeberger und widerwillige Herdentiere – im Gegensatz zu England und Amerika."[26] Um das Idealbild des heroischen Pazifismus gegen politische Profanisierung zu schützen, pochte Scheler darauf, dass die Verweigerung ein individueller Akt bleiben müsse. Jeder Versuch einer Organisierung würde die Gesinnung kontaminieren:

> Aber, fragt man, warum sollen die Kriegsdienstverweigerer aller Völker sich nicht zu einem umfassenden Orden zusammenschließen, um mit ebenso großem Heroismus, als ihn die edelsten Kriegshelden bewährten, gegen den Krieg zu wirken? [...] Ich antworte:

22 Max Scheler: Die Idee des Friedens und der Pazifismus, Berlin 1931, S. 31, S. 37, S. 12–13.
23 Ebd., S. 15, S. 31.
24 Ebd., S. 33.
25 Ebd., S. 33–34.
26 Ebd., S. 34–34.

https://doi.org/10.5771/9783956508189-179, am 12.10.2024, 04:35:41
Open Access – (cc) BY - https://www.nomos-elibrary.de/agb

> Weil im Augenblick, da die Kriegsdienstverweigerung ein ‚Programm' eines Bundes ist – also herausgenommen aus den Tiefen des individuellen Gewissens und Gemütes –, der Standpunkt selbst schon aufgegeben ist, eine Parteisache geworden ist, und dann selbstverständlich allen bloßen ‚Drückebergern' Unterschlupf gewährt. Nichts läßt sich leichter unterzeichnen als ein Programm der Verweigerung.[27]

Nur in konsequenter „Lebens- und Weltabnegation"[28] sollten die pazifistischen Heroen glaubwürdig ihr Ethos bezeugen können – und gerade dadurch einen Beitrag zur Verhinderung kommender Katastrophen leisten. Um „Europa vor einem neuen Krieg zu bewahren, der die totale Vernichtung, die ‚Götterdämmerung' der europäischen Kultur und all dessen bedeutet, was unsere Väter bis Homer zurück geliebt und verehrt haben", setzte Scheler auf die Verbindung von „Gesinnungspazifismus und Instrumentalmilitarismus". Hier ein Ethos heroischer Gewaltlosigkeit, dort ein pragmatisches Regieren, das „romantischen Kriegsideologien" abschwört und „den Wert des Krieges und der militärischen Formen nicht ‚an sich', sondern als realpolitisches ‚Instrument' für politische Zwecke in begrenzten Zeitläuften der Geschichte bejaht".[29]

Scheler postulierte zwar ein Recht auf Kriegsdienstverweigerung – „Völlig bestreiten muß ich, der Staat habe ein sittliches Recht, Menschen zum Kriegsdienst zu zwingen gegen ihr Gewissen"[30] –, versagte den Verweigerern jedoch den Zutritt zur Sphäre des Politischen. Der Preis für ihre Anerkennung als Gesinnungshelden war die konsequente Depolitisierung des Gewissens. Heroisierung als Entschärfung: Als idealistische Mahner konnten die Kriegsdienstverweigerer durchgehen, solange sie, weil auf ihr individuelles Bekenntnis beschränkt, die Geschäfte der Militärs und Politiker nicht störten. Man wüsste gern, wie die Reichswehrgeneräle, denen Scheler diese Überlegungen vortrug, darauf reagierten.

Entrückte der Philosoph die Kriegsdienstverweigerer in die quasi-sakrale Sphäre eines weltabgewandten Erduldens, so zogen revolutionäre Pazifisten und Antimilitaristen in der Zwischenkriegszeit die entgegengesetzte Konsequenz aus den Erfahrungen des Weltkriegs. Auf die Programme totaler Mobilmachung für den Zukunftskrieg antworteten sie mit Strategien einer Gegentotalisierung und propagierten eine alle gesellschaftlichen Bereiche umfassende kollektive Verweigerung – wohl wissend, dass zwischen der Einsicht in das Notwendige und den eigenen organisatorischen Möglichkeiten eine große Lücke klaffte. Ihren markantesten Niederschlag fand diese Gegenmobilmachung in einem geradezu enzyklopädischen „plan of campaign against all war and all preparation for war", den der niederländische christliche Anarchist und Antimilitarist Bart de Ligt 1934 für die aus der No Conscription Fellowship hervorgegangenen War Resisters' Inter-

27 Ebd., S. 37.
28 Ebd., S. 35.
29 Ebd., S. 12.
30 Ebd., S. 35.

https://doi.org/10.5771/9783956508189-179, am 12.10.2024, 04:35:41
Open Access – (cc) BY - https://www.nomos-elibrary.de/agb

national präsentierte.[31] De Ligt listete darin für sämtliche Berufsgruppen spezifische Möglichkeiten der antimilitaristischen Propaganda, der Verweigerung, des Boykotts und der Sabotage in Friedenszeiten wie auch im Fall von Mobilmachung und Krieg auf und nahm damit vieles von dem vorweg, was – gekappt um den sozialrevolutionären Impetus – seit den 1960er Jahren unter dem Schlagwort der „Sozialen Verteidigung" proklamiert wurde.[32] Die Tonlage des Plans war technisch nüchtern, heroisches Pathos und Verklärung von Leidensbereitschaft sucht man darin vergebens.

Entfesselter militärischer Heroismus und Terror gegen die Unzuverlässigen

Wie schon zwischen 1914 und 1918 blieben die Kriegsdienstverweigerer auch im Zweiten Weltkrieg im Verhältnis zu den Millionenheeren, die auf die Schlachtfelder geworfen wurden, eine verschwindende Minderheit. Eine Ausnahme unter den europäischen Kriegsparteien bildete abermals Großbritannien, wo immerhin rund 60.000 Männer und etwa 1.000 Frauen den Militärdienst verweigerten. Circa 18.000 Anträge wurden von den Tribunalen erstinstanzlich als unbegründet abgelehnt, an die 3.000 Verweigerer erhielten eine völlige Freistellung, die übrigen wurden zur Ableistung eines zivilen Ersatzdienstes verpflichtet oder in nichtkämpfende Militäreinheiten einberufen.[33] Während das Vereinigte Königreich am, wenn auch restriktiven, Recht auf Kriegsdienstverweigerung festhielt, kannte das Militärstrafgesetzbuch des Deutschen Reichs nicht einmal den Begriff und bestrafte die Ablehnung der Wehrdienstleistung als Gehorsamsverweigerung und Fahnenflucht. Nach Wiedereinführung der Allgemeinen Wehrpflicht im März 1935 wurden vor allem Mitglieder der Zeugen Jehovas, die Fahneneid und Einberufung verweigerten, zu Konzentrationslagerhaft verurteilt. Mit Kriegsbeginn verschärfte sich die Situation. Die Militärgerichte wurden angehalten, bei hartnäckiger Kriegsdienstverweigerung grundsätzlich die Todesstrafe zu verhängen. „Der Führer hat

31 Bart de Ligt: Plan of Campaign Against All War and All Preparation for War, Proposed to the International Conference of the War Resisters' International, Held at Welwyn (Herts, England), July 1934, in: ders.: The Conquest of Violence. An Essay on War and Revolution, London 1937, S. 269–285. Zum Entstehungshintergrund vgl. Gernot Jochheim: Antimilitaristische Aktionstheorie, Soziale Revolution und Soziale Verteidigung, Frankfurt am Main 1977, S. 306–317. In die gleiche Richtung wie De Ligts Aktionsplan ging bereits die Prinzipienerklärung der War Resisters' International aus dem Jahre 1925: „we [...] are determined not to support either directly by service of any kind in the army, navy, or air forces, or indirectly by making or consciously handling munitions or other war material, subscribing to war loans or using our labour for the purpose of setting others free for war service, any kind of war." Zitiert nach Devi Prasad: War is a Crime Against Humanity. The Story of War Resisters' International, London 2005, S. 99.

32 Vgl. Theodor Ebert: Gewaltfreier Aufstand. Alternative zum Bürgerkrieg, Freiburg 1968; ders.: Soziale Verteidigung, 2 Bde., Waldkirch 1981.

33 Vgl. Rachel Barker: Conscience, Government and War. Conscientious Objection in Great Britain 1939–45, Boston 1982.

https://doi.org/10.5771/9783956508189-179, am 12.10.2024, 04:35:41
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

entschieden", teilte der Chef des Oberkommandos der Wehrmacht Wilhelm Keitel am 1. Dezember 1939 mit:

> Allein in Polen seien mehr als zehntausend anständige Soldaten gefallen, viele tausend Soldaten seien schwer verwundet worden. Wenn er von jedem deutschen Mann, der wehrfähig ist, dieses Opfer fordern müsse, sehe er sich nicht in der Lage, bei ernsthafter Kriegsdienstverweigerung Gnade walten zu lassen. [...] Dabei könne kein Unterschied danach gemacht werden, aus welchen Beweggründen der einzelne den Wehrdienst verweigere. Auch Umstände, die sonst strafmildernd in Betracht gezogen würden oder die bei einer Gnadenentscheidung eine Rolle spielten, könnten hier keine Berücksichtigung finden. Wenn also der Wille des Mannes, der den Wehrdienst verweigere, nicht gebrochen werden könne, müsse das Urteil vollstreckt werden.[34]

Zwischen 250 und 300 Zeugen Jehovas und einige wenige andere Kriegsdienstverweigerer, die meisten von ihnen ebenfalls religiös motiviert, wurden nach der militärgerichtlichen Verurteilung guillotiniert. Wie viele der bis zu 1.500 in den Konzentrationslagern inhaftierten Zeugen Jehovas, die nach Kriegsbeginn der Aufforderung zur Ableistung des Militärdienstes nicht nachkamen, ebenfalls ermordet wurden, lässt sich nicht exakt ermitteln.[35]

Der entfesselte Heroismus, mit dem das nationalsozialistische Regime die Volksgemeinschaft als Kampf- und Opfergemeinschaft mobilmachte, benötigte Gegenfiguren, deren rücksichtslose Verfolgung alle übrigen einschüchtern, sie aber auch umso enger zusammenschweißen sollte. Aus „Drückebergern" wurden nun „Defaitisten" und „Wehrkraftzersetzer". Wenn der völkische Überlebenskampf von jedem und jeder einzelnen Heldentum, und das hieß letztlich die Bereitschaft zum Heldentod, verlangte, dann mussten diejenigen ausgemerzt werden, die sich den heroischen Anforderungen versagten. Der Führerstaat duldete keine Autoritäten neben oder über sich; wer statt den Imperativen des totalen Krieges seinem Gewissen oder religiösen Geboten gehorchte, beging ein todeswürdiges Verbrechen. Die Kriegsdienstverweigerer fanden sich in einem radikalen Sinne vereinzelt. Konnten die Zeugen Jehovas und die Angehörigen der Siebenten-Tags-Adventisten-Reformationsbewegung sich noch in der Gewissheit aufgehoben fühlen, den Glaubenslehren ihrer Gemeinschaften die Treue zu halten, so waren die wenigen protestantischen und katholischen Verweigerer völlig auf sich gestellt. „Bei ihren Kirchen fanden sie nicht nur keinen Beistand, vielmehr wurde ihr Entschluß von den Kirchenleitungen teilweise scharf verurteilt."[36] Diese versuchten mit allen Mitteln pastoraler Autorität, die schwarzen Schafe auf den Weg des vermeintlich gottgefälligen Gehorsams gegen die Obrigkeit zurückzuführen. Für pazifistische Gegenheroisierungen gaben die Leidenswege der verfolgten Verwei-

34 Zitiert nach Detlef Garbe: Zwischen Widerstand und Martyrium. Die Zeugen Jehovas im „Dritten Reich", München 1993, S. 363.

35 Vgl. ebd., S. 367–368, Fn. 211.

36 Ders.: ‚Du sollst nicht töten'. Kriegsdienstverweigerung 1939–1945, in: Norbert Haase / Gerhard Paul (Hg.): Die anderen Soldaten. Wehrkraftzersetzung, Gehorsamsverweigerung und Fahnenflucht im Zweiten Weltkrieg, Frankfurt am Main 1995, S. 85–104, hier S. 93.

https://doi.org/10.5771/9783956508189-179, am 12.10.2024, 04:35:41
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

gerer wenig her. Wenn, was in den meisten Fällen erst Jahrzehnte nach Ende des Weltkriegs geschah, an ihr Schicksal erinnert wurde, dann gedachte man ihrer als christliche Märtyrer. Franz Jägerstätter, ein 1943 hingerichteter katholischer Kriegsdienstverweigerer, wurde 2007 sogar selig gesprochen.[37]

Postheroische Verweigerung

Unter dem Eindruck der nationalsozialistischen Gräuel wurde in der Bundesrepublik das Recht auf Kriegsdienstverweigerung im Grundgesetz verankert.[38] Artikel 4,3 bestimmt: „Niemand darf gegen sein Gewissen zum Kriegsdienst mit der Waffe gezwungen werden." Dass man dieses Grundrecht im gleichen Artikel wie die Glaubens- und Gewissensfreiheit und das Recht auf ungestörte Ausübung der Religion ansiedelte, deutet darauf hin, dass vor allem daran gedacht war, eine strafrechtliche Verfolgung religiöser Minderheiten zu vermeiden. Entsprechend baute man nach Gründung der Bundeswehr und Wiedereinführung der Allgemeinen Wehrpflicht 1956 zahlreiche Hürden auf: Die Anerkennung erfolgte nur auf schriftlichen Antrag; die Verweigerer hatten sich einem staatlichen Prüfungsverfahren zu unterziehen, in dem nur diejenigen Gewissensgründe geltend machen konnten, die aus religiösen oder ethischen Prinzipien grundsätzlich jede Beteiligung an einem Krieg ablehnten.

Die Legalisierung der Kriegsdienstverweigerung erwies sich indes als durchaus kompatibel mit den Erfordernissen zeitgemäßer Militärorganisation. Schon in den Verhandlungen des Parlamentarischen Rates hatte der spätere Bundespräsident Theodor Heuss darauf hingewiesen, das Problem des Kampfes mit der Waffe und damit auch das seiner Verweigerung sei „völlig obsolet geworden, weil das Herstellen von Bomben oder die Arbeit an Panzerwagen in viel höherem Maße eine Kriegsdienstleistung ist, als wenn einer mit einer Knarre an der Brücke herumsteht"[39]. Spätestens die Entwicklung der Atombombe und ihr Einsatz in Hiroshima und Nagasaki hatten gezeigt, dass ein totaler Krieg auch ohne totale Mobilmachung der Gesellschaft möglich war. Ein Minimum an Personal reichte seither aus, um ein Maximum an tötender Gewalt zu erzeugen und ganze Gesellschaften, wenn nicht die menschliche Gattung insgesamt auszulöschen. Die hochtechnisierte Kriegführung ersetzte menschliche durch maschinelle Destruktionskraft und erlaubte nicht nur, sondern forderte geradezu den Abschied von personal-

37 Vgl. dazu, mit hagiografischer Tendenz, Gordon C. Zahn: Er folgte seinem Gewissen. Das einsame Zeugnis des Franz Jägerstätter, Graz u. a. 1979; Erna Putz: Franz Jägerstätter – Märtyrer. Leuchtendes Beispiel in dunkler Zeit, Linz 2007; sowie aktuell die filmische Verarbeitung Ein verborgenes Leben (2019), Regie: Terrence Malick.

38 Vgl. zum Folgenden vom Verfasser: Disziplin. Soziologie und Geschichte militärischer Gehorsamsproduktion, München 1997, S. 316–32; ders.: Sand im Getriebe? Kriegsdienstverweigerung am Beginn des 21. Jahrhunderts, in: Leviathan 35.2, 2007, S. 135–142.

39 Zitiert nach Dieter S. Lutz: Krieg und Frieden als Rechtsfrage im Parlamentarischen Rat 1948/49, Baden-Baden 1982, S. 51.

https://doi.org/10.5771/9783956508189-179, am 12.10.2024, 04:35:41
Open Access – (cc) BY - https://www.nomos-elibrary.de/agb

intensiver Rüstung. Das Militär brauchte längst nicht mehr alle jungen Männer. Es erschien daher allemal opportuner, Dienstunwillige gar nicht erst in die Kasernen gelangen zu lassen, als aus ihnen mit großem disziplinarischem Aufwand und möglicherweise erfolglos effiziente Soldaten machen zu wollen. Das Grundrecht auf Kriegsdienstverweigerung fungierte so auch als ein Filter, der diejenigen fernhielt, die in der Bundeswehr zum ‚Sand im Getriebe' hätten werden können.

Erschien der Verzicht auf eine generelle Kriminalisierung der Dienstunwilligen schon aus militärischer Perspektive angezeigt, so entsprach das Grundrecht auf Kriegsdienstverweigerung aus Gewissensgründen erst recht den allgemeinen Integrationsanforderungen einer funktional-differenzierten Gesellschaft. Der Nutzen institutionalisierter Gewissensfreiheit bestehe, so Niklas Luhmann 1965, paradoxerweise nicht darin, dass sie dem Einzelnen „die Gewissensorientierung ermöglicht, sondern darin, daß sie sie erspart"[40]. Recht und Gewissensethos seien in der Moderne auseinandergetreten, ein verbindlicher, beide übergreifender Wahrheitskosmos existiere nicht mehr. Das Recht habe sich veräußerlicht, das Gewissen dagegen radikal subjektiviert. Es diene als identitätsstiftender und -sichernder Mechanismus normativer Selbststeuerung. Nur Persönlichkeiten, die sich nicht zuletzt über die Instanz des Gewissens in hohem Maße selbst identifizieren und dirigieren, seien in der Lage, die vielfältigen Rollenerwartungen zu koordinieren, die das soziale System ihnen abverlangt. Die Gesellschaft müsse sich deshalb gegen die Auswirkungen individueller Gewissensentscheidungen immunisieren, ohne jedoch die Persönlichkeitsfunktion des Gewissens als solche antasten zu dürfen. Das geschehe, indem sie die Anlässe für Gewissenskonflikte abbaue und dafür sorge, dass

> der Einzelne an seinem Gewissen normalerweise vorbeigeleitet wird, ohne daß ihm indes die *Möglichkeit* einer auf das Gewissen abstrahierten Persönlichkeitssteuerung genommen würde. Darin liegt eine brauchbare Koordination persönlicher und sozialer Systeminteressen. Der Mensch verfügt über eine Instanz der Besinnung für Krisenfälle, deren Gebrauch jedoch für ihn selbst und für seine Umwelt gefährlich ist. Ihre Benutzung wird ihm daher wegsuggeriert: Anlässe werden beiseitegeräumt, nicht zu verantwortende Folgen in den Rollenbeziehungen mit Warnfunktion sichtbar gemacht.[41]

In diesem Sinne sorge das Grundrecht auf Kriegsdienstverweigerung dafür, dass der Wehrpflichtige

> nicht in Situationen gepreßt [wird], in denen sein Gewissen sich gegen ihn selbst wendet und ihn zerstört. An die Stelle des Ringens um Selbstbestimmung tritt die Beweisführung im Gerichtssaal [bzw. vor dem Prüfungsausschuss für Kriegsdienstverweigerer, UB]. Damit wird aus der Darstellung vor sich selbst eine Darstellung vor anderen. Man

40 Niklas Luhmann: Die Gewissensfreiheit und das Gewissen, in: Archiv des öffentlichen Rechts 90.3, 1965, S. 257–286, hier S. 280.

41 Ebd., S. 279.

https://doi.org/10.5771/9783956508189-179, am 12.10.2024, 04:35:41
Open Access – (cc) BY - https://www.nomos-elibrary.de/agb

> kann sich über die aussichtsreichen Argumente bei den dafür geschaffenen Organisationen unterrichten und die Begegnung mit dem eigenen Gewissen vermeiden.[42]

Indem der Grundgesetzartikel 4,3 ein Äquivalent für die Ableistung des Wehrdienstes bereitstellte, verhinderte er die Entstehung von Märtyrern und Dissidenten, deren Verfolgung die Gesellschaft mit unnützen Reibungsverlusten belastet und zudem erhebliche Kosten verursacht hätte, während die amtlich geprüften Kriegsdienstverweigerer dem Staat weiterhin als Zivildienstleistende zur Verfügung standen.

Mit dieser Normalisierung qua Verfahren verflüchtigte sich nach und nach sowohl die gesellschaftliche Stigmatisierung der Verweigerer als Drückeberger wie umgekehrt auch ihre Überhöhung zu Heroen der Gewaltlosigkeit. Die Dämonisierung der „Wehr-Verneinung"[43] hatte ebenso ausgedient wie Schelers „heroischer Pazifismus". Hatten bis Mitte der sechziger Jahre weniger als ein Prozent der Wehrpflichtigen die Anerkennung als Kriegsdienstverweigerer beantragt, so stieg die Zahl der Anträge seit 1968 an. Spätestens seit Ende des Kalten Kriegs war die Ableistung des Militärdienstes nicht mehr die Regel und die Verweigerung nicht mehr die Ausnahme. Bevor 2011 die Allgemeine Wehrpflicht in Deutschland ausgesetzt (nicht abgeschafft!) wurde, übertraf die Zahl der einberufenen Zivildienstleistenden die der Bundeswehrrekruten. Die schikanösen Prüfungsverfahren mit ihren inquisitorischen Befragungen hatte man zuvor schon weitgehend abgeschafft. Aus den entweder des politischen Radikalismus verdächtigten oder als empfindsame Seelen belächelten „Zivis" waren im öffentlichen Bild längst allseits anerkannte Sozialhelfer und Krankenpfleger auf Zeit geworden. Bisweilen veredelte man sie gar zu „Helden des Alltags".[44] Bei der Entscheidung zwischen Bundeswehr und Zivildienst spielten Gewissensgründe im herkömmlichen Sinne nur noch eine untergeordnete Rolle. Wer den Kriegsdienst verweigerte, wollte selbst kein Soldat werden, war aber nicht unbedingt ein prinzipieller Gegner des Militärs oder bundesdeutscher Militärpolitik. Mit Aussetzung der Wehrpflicht entfiel schließlich auch noch die Nötigung, sich zwischen militärischem und zivilem Dienst entscheiden zu müssen. Stattdessen etablierte sich eine widersprüchliche Gleichzeitigkeit: Die postheroische Gesellschaft verschont die allermeisten ihrer Mitglieder von militärischen Zumutungen, indem der Staat diese an eine heroische Gemeinschaft professioneller Gewaltakteure delegiert.

---

42 Ebd., S. 276.

43 Vgl. für einen Rettungsversuch des antipazifistischen Feindbilds die allerorten „Zersetzung" witternde Schrift von Gerhard Ludwig Binz: Wehr-Verneinung. Eine Studie über ihre Entstehung und ihre Erscheinungsformen, Beiheft 4 der Wehrwissenschaftlichen Rundschau, Berlin / Frankfurt am Main 1956.

44 Vgl. dazu Patrick Bernhard: Zivildienst zwischen Reform und Revolte. Eine bundesdeutsche Institution im gesellschaftlichen Wandel 1961–1982, München 2005, S. 384–387; ders.: Von ‚Drückebergern' zu ‚Helden des Alltags' – Zur Geschichte der Wehrdienstverweigerer in der Bundesrepublik 1945–1990, in: Christian Th. Müller / Dierk Walter (Hg.): Ich dien' nicht! Wehrdienstverweigerung in der Geschichte, Berlin 2008, S. 127–147.

https://doi.org/10.5771/9783956508189-179, am 12.10.2024, 04:35:41
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Ob die Ära der Kriegsdienstverweigerung damit an ihr Ende gekommen ist, das steht freilich noch dahin. Zahlreiche Staaten setzen weiterhin auf Wehrpflichtarmeen, und manche stellen die Dienstverweigerung noch immer unter Strafe oder gestalten zivile Ersatzdienste möglichst abschreckend. Auch in der Bundesrepublik melden sich Stimmen, die eine Wiedereinführung der Wehrpflicht respektive die Einführung einer allgemeinen Dienstpflicht fordern. Politisch gesehen bleibt die Figur des Verweigerers eine Provokation, schon weil er seine eigene Räson über die des Staates stellt. Trotz oder gerade wegen seiner Gewaltlosigkeit haftet ihm ein Zug ins Anarchische an.

Der Appell an bzw. die Berufung auf das individuelle Gewissen stand am Anfang moderner Kriegsdienstverweigerung und ihrer Heroisierung, wie sie, gekleidet in christliche Semantik, programmatisch zuerst Tolstojs Sozialethik ausbuchstabierte. Voraussetzungen dafür waren zum einen die Autonomisierung des Gewissens als moralische Instanz,[45] zum anderen die Konfrontation des Einzelnen mit der „gierigen Institution" des Militärs, die „totale Ansprüche an ihre Mitglieder" stellt und „die gesamte Persönlichkeit zu vereinnahmen" sucht.[46] Beide Voraussetzungen sind heute nicht mehr im gleichen Maße gegeben: Die Gewissensinstanz ist flexibilisiert, die „postheroischen Persönlichkeiten"[47] der Gegenwart vermeiden dramatische Konflikte zwischen inneren Überzeugungen und äußeren Anforderungen. An die Stelle von Zwangsrekrutierung für Massenheere wiederum sind professionalisierte Gewaltspezialisten getreten, die heroische Gemeinschaften in der postheroischen Gesellschaft bilden.

Ohne Allgemeine Wehrpflicht wird die Verweigerung des Kriegsdiensts nicht zum Problem, ohne die Vorstellung eines urteilsfähigen und deshalb für sein Handeln verantwortlichen Subjekts wäre sie kein moralischer Akt. Beide Voraussetzungen sind heute nicht mehr in gleichem Maße gegeben: Die Gier des Militärs nach Menschenmaterial hat sich abgeschwächt, die Instanz des Gewissens flexibilisiert. Als Strategie der Kriegsverhinderung durch Entzug personeller Ressourcen ist die Dienstverweigerung in Zeiten automatisierter Waffensysteme, privatisierter Söldnertrupen und fanatisierter Milizen obsolet geworden, wenn sie denn jenseits pazifistischer Aktionspläne irgendwann dazu taugte. Doch auch als moralischer Einspruch hat sie ihren Stachel eingebüßt – und damit auch ihr Heroisierungspotenzial. Gewissensentscheidungen lassen sich nur dann heroisch aufladen, wenn sie mit inneren Kämpfen und äußeren Widerständen verbunden sind, Standhaftigkeit erfordern und dem auf sich gestellten Einzelnen Außerordentliches abverlangen. Heldengeschichten brauchen dramatische Konflikte wie den zwischen

45 Vgl. zur Vorgeschichte dieser Subjektivierung Heinz D. Kittsteiner: Die Entstehung des modernen Gewissens, Frankfurt am Main 1991.

46 Lewis A. Coser: Gierige Institutionen. Soziologische Studien über totales Engagement, Berlin 2015, S. 14.

47 Vgl. Martin Dornes: Die Modernisierung der Seele. Kind – Familie – Gesellschaft, Frankfurt am Main 2012, S. 293–352.

https://doi.org/10.5771/9783956508189-179, am 12.10.2024, 04:35:41
Open Access – (cc) BY - https://www.nomos-elibrary.de/agb

Gewaltstaat und Liebesgebot. Werden diese entschärft oder spitzen sich gar nicht erst zu, verliert der Nonkonformismus sein transgressives Moment. Zumindest für die Bundesrepublik gilt: Noch bevor in den 1980er Jahren die Rede vom Zeitalter postheroischer Kriegführung aufkam, war die Kriegsdienstverweigerung zu einer postheroischen Entscheidung geworden.

https://doi.org/10.5771/9783956508189-179, am 12.10.2024, 04:35:41
Open Access – (cc) BY - https://www.nomos-elibrary.de/agb

Gewalt ohne Heldentum

Zur Poetik und Politik des ent-heroisierten Todes in der arabischen Erzählliteratur des 21. Jahrhunderts

Friederike Pannewick

Auch in der arabischen Kulturgeschichte spielt Gewalt eine zentrale Rolle in der Heldenverehrung. Eine Besonderheit der arabischen Heldenverehrung ist ihr wohl wichtigster Typus, der heldenhafte Märtyrer: *al-baṭal aš-šahid*. Schon in vorislamischer Zeit, aber besonders seit der Frühzeit des Islams im 7. Jahrhundert widmeten sich unzählige Gedichte, Erzählungen und theologische Traktate dem Umgang mit dem gewaltsamen Tod im Dienste der gemeinsamen Sache. Im Kontext des frühislamischen Jihads, aber ebenso auch in zeitgenössischen kriegerischen Auseinandersetzungen mit oft übermächtigen Feinden (z. B. im Nahostkonflikt) beschäftigten sich viele Autoren mit Fragen einer Legitimierung gewaltsamer Heldentaten. In der Figuration des kämpfenden Märtyrers führte dies zu einer facettenreichen Ästhetisierung des heroischen Opferstatus.

Als in den 1930er Jahren in Palästina die ersten blutigen Auseinandersetzungen mit der zionistischen Siedlerbewegung und dem britischen Mandat begannen, verfasste der palästinensische Dichter ʿAbd al-Raḥīm Maḥmūd ein Gedicht mit dem Titel *aš-Šahīd/Der Märtyrer* (1937). Dieses Gedicht sollte später, als sein Autor während der Kämpfe, die der israelischen Staatsgründung 1948 vorausgingen, selbst getötet wurde, traurige Berühmtheit erlangen:

> Ein Körper liegt da, hingeworfen zwischen Bergpfaden,
> Raubtiere streiten sich um ihn. [...]
> Blut überzieht die Erde mit Purpur und macht den Ostwind
> Schwer vom Duft des Moschus.
> Moschus bedeckt seine Stirn
> Und macht ihn noch schöner.
> Ein Lächeln umspielt seine Lippen, voll Spott
> Über dieses niedere Dasein.[1]

Ästhetisierung von Gewalt im Dienst der Nation

Die Verse thematisieren einen gewaltsamen Tod durch wilde Tiere, ein Mensch wird von Bestien in Stücke gerissen. Doch anstatt Grauen und Entsetzen vermit-

[1] Dīwān ʿAbd ar-Raḥīm Maḥmūd, Beirut 1987, S. 120–123. Dieses Zitat wurde bereits an anderem Ort verwendet, vgl. Friederike Pannewick: Sinnvoller oder sinnloser Tod? Zur Heroisierung des Opfers in nahöstlichen Kulturen, in: Stephan Conermann / Syrinx von Hees (Hg.): Islamwissenschaft als Kulturwissenschaft, Bd. 1: Historische Anthropologie. Ansätze und Möglichkeiten, Hamburg 2007, S. 291–314.

https://doi.org/10.5771/9783956508189-179, am 12.10.2024, 04:35:41
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

telt dieses Gedicht eine ruhige Festlichkeit – das vergossene Blut ist wie ein roter Teppich, der für Ehrengäste ausgerollt wird; es duftet – ein erotisierendes Parfum. Diese Leiche ist nicht erschreckend, sondern heldenhaft, der Tote lächelt – ganz Herr der Lage. Ein glorreicher Sieger.

In diesem Gedicht wird eine von wilden Tieren zerrissene Leiche ästhetisch transformiert zu einer heldenhaften Siegesfigur. Diese erstaunliche Umdeutung ist nicht etwa ein modernes Produkt palästinensischer Propagandisten, die den Schrecken des Todes zu leugnen versuchen. Diese Metaphorik lässt sich zurückverfolgen auf die vom Propheten überlieferte islamische Tradition, die besagt:

> Wer verletzt wird, während er für die Sache Gottes eintritt, und Gott weiß ganz genau, wer bei dieser Gelegenheit verletzt wird, dessen Verletzung wird am Tag des Gerichts die Farbe des Blutes haben und nach Moschus duften [...]. Niemand im Paradies möchte wieder auf die Erde zurückkehren, mit Ausnahme des Märtyrers, der im Kampf für die Sache Gottes gefallen ist. Er möchte auf die Erde zurückkehren, um noch zehnmal getötet zu werden, nach all den Ehrenbezeugungen, die ihm im Paradies zuteilwurden. [2]

Wie langlebig dieses ursprünglich religiöse Motiv ist, zeigt sich an einem Interview zu Beginn des 21. Jahrhunderts, in dem ein Hamas-Funktionär konstatierte: „Der Körper des explodierenden Märtyrers duftet nach Moschus."[3]

Auffallend in diesen Medialisierungen von zum Helden stilisierten Märtyrerfiguren ist, dass es dabei oft um gewaltsame Auseinandersetzungen geht, in denen der Übergang von erlittener und ausgeübter Gewalt, also zwischen Opfer und Täter, fließend ist. Besonders augenfällig wird dies in dem Hamas-Zitat, in dem der nach Moschus duftende Körper des „explodierenden Märtyrers" gepriesen wird – also eines Attentäters, der sich in die Luft sprengt, um andere zu töten. Die Ästhetisierung von Gewalt soll bezeugen, wie Angriffe übermächtiger Gegner heroisch abgewehrt werden.

Martin Zimmermann weist in der Einleitung seines Sammelbands zu „Extreme[n] Formen der Gewalt in Bild und Text des Altertums" diesen Darstellungsmodus als „typische Gewaltrepräsentation" für viele Staaten des 20. und 21. Jahrhunderts aus:

> Der Gründungsmythos der Nation erinnert an die Abwehr brutaler Übergriffe. Abgebildet wird folglich nicht die Ausübung, sondern das Erleiden von Gewalt. […] Nicht der Sieg im Blutrausch, sondern die legitime Selbstverteidigung steht im Zentrum der offiziösen Darstellung. Die Vorstellungen vom gerechten Krieg, den man für sich beansprucht, gestatten keine Bilder vom Töten des Gegners.[4]

---

2 Sahīh al-Buchārī: Nachrichten von Taten und Aussprüchen des Propheten Muhammad, hg. und übers. von Dieter Ferchl, Stuttgart 1991, S. 301–302.

3 Zitiert nach Christoph Reuter: Mein Leben ist eine Waffe. Selbstmordattentäter – Psychogramm eines Phänomens, München 2002, S. 135.

4 Martin Zimmermann: Extreme Formen der Gewalt in Bild und Text des Altertums, München 2009, S. 8–9.

https://doi.org/10.5771/9783956508189-179, am 12.10.2024, 04:35:41
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Heroisierungen des Selbstopfers und der legitimen gewaltsamen Selbstverteidigung waren im 20. Jahrhundert im Nahen Osten und in Nordafrika während der antikolonialen Befreiungskriege und im Nahostkonflikt mit Israel an der Tagesordnung. Bis heute entfalten sie eine nicht zu unterschätzende Wirkmacht in der Bevölkerung. Martin Zimmermann verweist auf einen Beitrag des Soziologen Karl Otto Hondrichs, der auch für meinen Zusammenhang sehr interessant erscheint: Die von Mitgliedern der eigenen Gruppe ausgeübte Gewalt werde totgeschwiegen, so Hondrichs in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung, sie unterliege einem „Tabu-Prinzip". Tiefe Gefühle von Ekel und Abscheu verhinderten, „dass das Böse überhaupt benannt und berührt wird".[5] Dieses Tabu-Prinzip bezeichnet Hondrichs als moralischen Regulationsmechanismus, der „viel wirksamer [ist] als alle expliziten Verbotsgesetze."[6] Anstelle einer Auseinandersetzung mit der Gewalt erfolgt in der arabischen Literatur eine Ästhetisierung, die den Schrecken in einen transzendentalen Heilsrahmen setzt und damit neutralisiert.

Aber es gibt auch Gegenstimmen in der arabischen Welt, die den nationalen Konsens verlassen und sich mit der dunklen Seite der eigenen Gesellschaft auseinandersetzen. Dieser (selbst-)kritische Kontrapunkt in der arabischen Literatur geht letztlich zurück auf eine folgenschwere Krise, den Juni-Krieg 1967. Mit der verheerenden Niederlage der arabischen Militärs im sogenannten Sechs-Tage-Krieg gegen Israel markiert das Jahr 1967 einen Wendepunkt, der symbolisch für die einsetzende ideologische Selbstkritik und ästhetische Neuausrichtung der ‚Generation der 1960er Jahre' steht.

Diese Tradition einer gesellschafts- und herrschaftskritischen Gegenöffentlichkeit in der Kunst im Kontext autokratischer Regierungsformen erfuhr gegen Ende des 20. Jahrhunderts neuen Auftrieb im Zusammenhang mit der damals aufkommenden internationalen Forschung zur Vergangenheitspolitik bzw. zu ‚Transitional Justice'-Prozessen und globalen Menschenrechtsdiskursen.[7] Ebenso wie in diesen internationalen Kontexten fand auch in arabischen Debatten und in der Kunst eine Neuorientierung hin zur Anziehungskraft und Perspektive des Opfers statt. Anstelle einer in offiziösen Darstellungen arabischer Regierungen und Parteien vorherrschenden Legitimierung gewaltsamer Selbstverteidigung haben sich in kritischen arabischen Intellektuellen- und Künstlerkreisen mikrohistorische Perspektiven etabliert, die auf Augenzeugenberichten und Selbstzeugnissen der Akteure und Opfer beruhen, um Gewaltakte zu verstehen.

Mein Beitrag geht von der These aus, dass diese mikrohistorische Perspektive in der arabischen Kunst seit den 1990er Jahren und verstärkt seit dem frühen 21. Jahrhundert auf eine De-Legitimierung der Heroisierung von Selbstopfer und

5 „Wie sich Gesellschaft schafft", in: Frankfurter Allgemeine Zeitung Nr. 142, 23. Juni 2003, S. 7.

6 Vgl. ebd., S. 10.

7 Bonacker spricht von einem „Charisma des Opfers": Thorsten Bonacker: Globale Opferschaft. Zum Charisma des Opfers in Transitional Justice-Prozessen, in: Zeitschrift für Internationale Beziehungen 19.1, Juni 2012, S. 5–36.

https://doi.org/10.5771/9783956508189-179, am 12.10.2024, 04:35:41
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Gewalt zielt. Damit greifen diese Werke nachdrücklich in das Spannungsfeld zwischen dem Heroischen und den Begriffen ‚Gewalt' und ‚Legitimität' ein.[8] Sie stellen die politischen Diskurse in Frage, die seit Mitte des 20. Jahrhunderts die öffentlichen Debatten, aber auch viele Kunstwerke und Medienproduktionen in der arabischen Welt dominieren.

In machtpolitischen und militärischen Auseinandersetzungen wie dem Nahostkonflikt seit 1948 oder dem Oktoberkrieg von 1973 wurden Literatur und Kunst von politischen Institutionen instrumentalisiert, um regierungsnahe Positionen zu stützen, Helden- und Märtyrerdiskurse zu implementieren und gegnerische Positionen gezielt zu de-legitimieren.[9] Im baʿthistischen Irak unter Saddam Hussein unterlagen Presseorgane und Literatur einerseits strikter Zensur, andererseits wurden sie als Instrumente zur Beeinflussung der öffentlichen Meinung dezidiert gefördert. Während des Iran-Irak Kriegs (1980–1988) publizierte die Presse Kurzgeschichten, Gedichte und Zeichnungen von irakischen Künstlern als Kriegspropaganda. Cooke spricht von einem neuen Genre der Kriegsliteratur im Irak, das offene Briefe, Gedichte und Kurzgeschichten über Heldentum und Martyrium ebenso wie über Liebe zu Zeiten des Krieges enthält.[10] Diese propagandistischen Werke wurden in großem Stil in der nationalen Presse publiziert, flankiert von Zeichnungen bekannter Künstler, die die Nation im Krieg ästhetisierten. Selbst Kinderliteratur wurde flächendeckend militarisiert und in den Dienst der Nation gestellt.[11] Die irakische Presse publizierte während der Kriegsjahre aber auch Zeugnisse von Soldaten, die über ihre Fronterfahrungen berichteten. Die Grenzen zwischen vom Regime gesponserter Massenkultur und einer der Zensur unterliegenden Volkskultur verschwammen dabei oft. Rohde[12] geht deswegen von mehr oder weniger dynamischen Interaktionen zwischen diesen beiden literarischen Feldern aus.[13]

Während acht langer Jahre des iranisch-irakischen Krieges sah sich das Regime gezwungen, die männliche Bevölkerung für den Fronteinsatz zu mobilisieren und die Zivilbevölkerung auf eine bedingungslose Unterstützung der Kämpfer einzuschwören. Die massive Stärkung des irakischen Nationalgefühls ging einher mit einer dezidierten Betonung des übergeordneten sozialen Prestiges von Soldaten und deren männlich konnotierten Heldentums. Werte wie Familiensolidarität

8 Siehe zu dem Spannungsfeld: Olmo Gölz / Cornelia Brink: Das Heroische und die Gewalt, in diesem Band.

9 Vgl. Birgit Embaló: Palästinenser im arabischen Roman. Syrien, Libanon, Jordanien, Palästina 1948–1988, Wiesbaden 2000; Ulrike Stehli: Die Darstellung des Oktoberkrieges in der syrischen Erzählliteratur, Wiesbaden 1988.

10 Miriam Cooke: Women and the War Story, Berkeley 1996, S. 220–266.

11 Achim Rohde: Opportunities for Masculinity and Love. Cultural Production in Ba'thist Iraq During the 1980s, in: Lahouzine Ouzgane (Hg.): Islamic Masculinities, London 2006, S. 184–201, hier S. 190–198.

12 Vgl. ebd., S. 188.

13 Vgl. zu literarischen Diskursen und Machtpolitik im Irak: Stephan Milich u.a. (Hg.): Conflicting Narratives. War, Trauma and Memory in Iraqi Culture, Wiesbaden 2012.

https://doi.org/10.5771/9783956508189-179, am 12.10.2024, 04:35:41
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

und Opferbereitschaft bis zum Tode wurden Teil eines perfekt durchkomponierten, nationalen Wertesystems.[14] Zudem war diese Zeit gekennzeichnet von einer staatlichen Monopolisierung des Gedenkens an die Opfer. Der Tod sollte „depersonalisiert und routinisiert" werden.[15]

Vor diesem Hintergrund einer umfassenden und omnipräsenten Staatsdoktrin des heroischen Selbstopfers im Dienste der Nation meldeten sich – gestärkt durch zeitgleich international an Bedeutung gewinnende Menschenrechtsbewegungen – couragierte Gegenstimmen in der irakischen Kunstszene zu Wort. An die Stelle von Heldenlob und Legitimierung von Gewaltakten zur Selbstverteidigung trat nun die Trauer und Empathie für die Toten, die einzelnen Opfer, das traumatisierte Individuum. Auf diese Weise rückte die Perspektive des Opfers in den Mittelpunkt und ersetzte das Lob des heldenhaften Märtyrers.

The Corpse Washer – Sinan Antoon (2010/2013)

Um diese These zu belegen, wurde für diesen Beitrag der Roman *The Corpse Washer* des irakischen Autors Sinan Antoon [Sinān Anṭūn] ausgewählt, welcher 2010 zunächst auf Arabisch im Libanon erschien, drei Jahre später vom Autor selbst in Englisch neu verfasst und in den USA publiziert wurde.[16] *The Corpse Washer* spielt in den letzten beiden Jahrzehnten des 20. und den ersten Jahren des 21. Jahrhunderts, in einem historischen Kontext, der von extremen politischen Unruhen und Gewalt im Irak geprägt ist.

Nach einer Phase relativer Stabilität in den 1970er Jahren, mit wirtschaftlichem und sozialem Fortschritt zu Beginn der Herrschaft der Baʿth Partei, eröffnete Saddam Husseins Machtergreifung im Jahr 1979 eine Phase beispielloser Unterdrückung in einem totalitären Staatssystem. Als Folge der irakischen Invasion Kuweits 1990 wurde dem Land ein strenges Regime internationaler Sanktionen auferlegt, die das gesamte Jahrzehnt und bis zur US-Invasion in den Irak 2003 bestehen blieben. Die Konsequenzen waren erheblich: die Erosion der Gesellschaft, eine Lähmung der Wirtschaft und Verarmung der Mittelschicht, ein immenser Exodus der Intellektuellen, Akademiker und Künstler sowie das Aufleben konfessioneller und tribaler Identitäten und eine weitgehende internationale und regionale Isolation. 2003 stürzte die von den Vereinten Nationen nicht autorisierte US-Invasion das Regime Saddam Husseins. Doch statt Freiheit und Demokratie brachte diese Invasion den Irakern nur eine neue Besatzung und eine nicht enden wollende Spirale von Gesetzlosigkeit und Gewalt.

---

14 Vgl. Rohde: Masculinity (Anm. 11); Cooke: Women and the War Story (Anm. 10).

15 Vgl. Dina R. Khoury: Iraq in Wartime. Soldiering, Martyrdom, and Remembrance, Cambridge 2013; Amir Moosavi: How to Write Death. Resignifying Martyrdom in Two Novels of the Iran-Iraq War, in: Alif 3, 2015, S. 1–23.

16 Sinān Anṭūn: Waḥdahā šajarat al-rummān, Beirut 2010; Sinan Antoon: The Corpse Washer, New Haven / London 2013.

https://doi.org/10.5771/9783956508189-179, am 12.10.2024, 04:35:41
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Vor dem Hintergrund dieser traumatischen Lage zeigt Antoons Roman einen jungen Iraker, der viel Zeit in einem Bagdader Hinterhof unter einem blühenden Granatapfelbaum verbringt. Jawad ist ein ehemaliger Student der Kunstakademie und spricht zu seinem „einzigen Freund in der Welt",[17] dem Baum. Er musste seine Pläne, aus dem Irak fortzugehen, aufgeben. Zunächst verließ seine erste Freundin, dann auch die zweite ihn und Bagdad für eine Zukunft in Europa. Ihm dagegen wurde, als er die jordanische Grenze erreicht hatte, die Einreise verwehrt, und er musste nach Bagdad zurückkehren. „Meine und des Granatapfelbaums Wurzeln sind hier in den Tiefen der Hölle,"[18] grübelt er verzweifelt und enttäuscht. Aber es gibt doch auch einen deutlichen Unterschied zwischen ihm und dem Baum, überlegt Jawad:

> I am like the pomegranate tree, but all my branches have been cut, broken, and buried with the dead. My heart has become a shriveled pomegranate beating with death and falling every second into a bottomless pit.[19]

Jawad ist der Protagonist von Antoons Roman *Waḥdahā šağarat al-rummān*, ein Titel, der wörtlich übersetzt lautet: *Nur der Granatapfelbaum*. Jawad studiert an der Kunstakademie in Bagdad in den späten 1980er Jahren während der mächtigsten Zeit Saddam Husseins und seines Kriegs gegen den Iran. Das Land schwelgt im staatlich verordneten Heldenmythos, eine Flut propagandistischer Medialisierungen des selbstlosen Opfers für die heilige Nation und die Baʿth Partei prägen den Alltag in den Schulen, Straßen und Institutionen. Nachdem sein älterer Bruder im Krieg gefallen ist und als Märtyrer der Nation der Familie zurückgebracht wurde, möchte sein Vater, dass Jawad ihm in der schiitischen Familientradition nachfolgt und ein Leichenwäscher wird. Der junge Student weigert sich entsetzt – er möchte das Leben feiern und nicht den Tod kultivieren – und beschließt, seinem innigsten Wunsch, ein Bildhauer zu werden, treu zu bleiben. Er möchte Statuen Leben einhauchen, statt toten Körpern im Waschhaus seines Vaters zu dienen.

Seine Freundin, die schöne Theaterstudentin Reem, verschwindet plötzlich nach ihrer Verlobung. Nach langen Wochen der vergeblichen Suche nach ihr bekommt er einen Brief aus Jordanien, der ihm mitteilt, dass sie Brustkrebs hat und die Vorstellung nicht aushalten konnte, dass ihr verwüsteter und verunstalteter Körper an den Mann verheiratet würde, den sie inniglich liebt. Jawad bleibt allein zurück in einem Land, in dem sich auch die ökonomische Situation während des Golfkriegs 1991 und unter dem Einfluss der Sanktionen von 1990– 2003 zusehends verschlechtert. Als aber auch sein Vater während eines amerikanischen Bombenangriffs auf Bagdad 2003 stirbt, bleibt Jawad keine andere Wahl mehr, als seine Mutter durch die Übernahme des Leichenwaschhauses zu unterstützen.

---

17 Ebd., S. 183: „my only companion in the world".
18 Ebd., S. 184: „Like me, this pomegranate's roots were here in the depths of hell."
19 Ebd., S. 184.

https://doi.org/10.5771/9783956508189-179, am 12.10.2024, 04:35:41
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Anstatt schöne Körper als Bildhauer zu erschaffen, beginnt er nun, die Toten, die immer häufiger brutale Spuren von Gewalt, Folter und Zerstückelung tragen, zu waschen und einzuhüllen. Das Waschhaus wird so zu einem Spiegel der verheerenden täglichen Routine von Straßenbomben, Entführungen, Mord und konfessioneller Gewalt im Irak zu Beginn des 21. Jahrhunderts. Viele Jahre lang hatte das nun von den USA gestürzte Regime Saddam Husseins eine riesige Propaganda-Maschinerie betrieben, die der Ästhetisierung des heldenhaften und selbstlosen Märtyrertodes für die Nation diente. Trauer und Entsetzen über die Opfer sollten dadurch im Keim erstickt und durch ein Heroenlob ersetzt werden. Doch in Jawads Leichenwäscherei, diesem stillen Ort der Toten, deren Identität aufgrund der Verstümmelungen oder der verheerenden Kraft der Explosionen oft gar nicht mehr erkennbar ist, scheint das offizielle Heldenlob jegliche Berechtigung verloren zu haben. Die Leichenwäscherei ist ein stiller Ort des Grauens und der Trauer, an dem die milden Düfte der rituellen Wäsche und der Blüten des vom Waschwasser getränkten Granatapfelbaums die schrillen Töne der Staatspropaganda zu ersetzen und delegitimieren scheinen. Das schiitische Ritual der Leichenwäsche und die Schönheit des Granatapfelbaums bilden eine stille Gegenästhetik zur Staatspropaganda.

Die verstörende Vereinigung der Liebenden zwischen Tod und Leben

Jawad, der des Nachts von wiederkehrenden schrecklichen Alpträumen verfolgt wird, bleibt zurück und denkt über das komplexe Verhältnis von Tod und Leben nach, während er den täglich wachsenden Stapel an Leichen seines Landes wäscht. Seine Träume reflektieren die tägliche Grausamkeit in grotesk hyperrealistischen Zügen und zeigen dadurch die tragische Auflösung von Hoffnung, körperlicher Unversehrtheit und Gesundheit:

> I see Reem standing in an orchard full of blossoming pomegranate trees. (…) I see two pomegranates on her chest instead of her breasts. (…) I rush toward her, and when I reach her and hug her, the left pomegranate falls to the ground. When I bend down to pick it up, I see red stains bathing my arm. I turn back and see Reem crying as she tries to stop the fountain of blood gushing from the wound.[20]

So wie der Krebs zunehmend den Körper seiner Freundin zerstört, frisst sich die konfessionelle Gewalt durch seine Stadt. Die gescheiterte Liebesgeschichte spiegelt die traumatische Realität Bagdads wider, wo das Leben immer unausweichlicher mit dem Tod verbunden zu sein scheint. Diese enge Verflechtung von Tod und Leben zeigt sich bereits im ersten Kapitel des Romans, als Jawad von seiner Geliebten träumt, die zwischen Tod und Leben schwebt:

> She is lying naked on her back on a marble bench in an open place with no walls or ceilings. […] I wonder whether she is asleep or dead. I am afraid to touch her. I look

[20] Ebd., S. 123.

https://doi.org/10.5771/9783956508189-179, am 12.10.2024, 04:35:41
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

> into her face and whisper her name, "Reem". She smiles, her eyes still shut at first. […] I am about to hug and kiss her, but she warns me: "Don't kiss me. Wash me first so we can be together and then…"
> "What? You are still alive?"
> "Wash me so we can be together. I missed you so much."
> "But you are dead!"
> "Wash me darling… Wash me so that we can be together."[21]

Diese verstörende Wiedervereinigung von Liebenden zwischen Tod und Leben wird im Traum brutal unterbrochen von maskierten Männern, die Jawad töten und dann seine Geliebte vergewaltigen und entführen. Während dieser Szene extremer Gewalt wird Jawad enthauptet und nimmt aus der Sicht des zu Boden gefallenen Kopfes die Szene wahr:

> I feel a sharp pain, then the cold blade of the knife penetrating my neck. Hot blood spills over my chest and back. My head falls to the ground and rolls like a ball on the sand. I hear footsteps. One of the men takes off my blindfold and shoves it into his pocket. He spits in my face and goes away. I see my body to the left of the bench, kneeling in a puddle of blood.[22]

Diese schockierende und blutige Eröffnung des Romans führt den Leser direkt ins Herz des zentralen Themas, nämlich extreme Gewalt und die beunruhigende Verstrickung von Leben und Tod. Realistische Darstellungen werden mit Tagträumen und Alpträumen gleichsam übermalt. Darin spiegeln sich die unfassbaren und absurden Lebensumstände im Irak dieser Zeit wider, in denen die Grenze zwischen Leben und Tod immer wieder fließend wird.

Die Träume des Protagonisten sind von besonderer Bedeutung in diesem Zusammenhang, denn sie deuten darauf hin, dass der Modus des Traums nötig ist in Umständen, in denen menschliche Wahrnehmungen und Erfahrungen von Gewalt und Schmerz den Bereich des Unsagbaren, ja Unfassbaren erreichen.

In ihrer Analyse von Träumen in der Literatur des 20. Jahrhunderts, dem „Zeitalter der Träume", zeigt Barbara Hahn, dass etwas Unabdingbares im Traummodus dargestellt wird, etwas, das nicht in andere Modi übersetzt werden kann:

> Das Zwanzigste war ein Jahrhundert des Traums. Und das heißt auch: ein Jahrhundert der Nacht. […] Es wollte nicht hell werden nach all diesen Nächten; niemand schien aufzuwachen. Die alten Schwellen zwischen Tag und Nacht, Wachen und Schlafen, Wirklichkeit und Phantasie – wie abgetreten, eingeebnet. ‚Traum' – in diesen vielen Aufzeichnungen hat das Wort seinen Gegensatz verloren. Die Träumer sind wacher im Traum. In der Traumwelt finden sie Szenen und Bilder, die auf das verweisen, was sich jeder Darstellung entzieht. Das 20. Jahrhundert bot für Millionen von Menschen nichts weiter als ein Leben im Alptraum. Es zwang sie in Wirklichkeiten, von denen sich vorher niemand hätte träumen lassen.[23]

---

21 Ebd., S. 1.
22 Ebd., S. 2.
23 Barbara Hahn: Endlose Nacht. Träume im Jahrhundert der Gewalt, Berlin 2016, S. 14.

https://doi.org/10.5771/9783956508189-179, am 12.10.2024, 04:35:41
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

In ihrer Studie über Traumaufzeichnungen als eigene literarische Gattung beschäftigt sich die Autorin mit Träumen, die eine Welt aus Not, Zwang, Verfolgung und Angst erschreckend direkt vorwegnehmen, beschreiben, bildlich wiedergeben. Viele Beispiele aus dieser Geschichte eines „Jahrhunderts der Gewalt" erinnern an arabische Fiktionalisierungen solcher Szenarien. Hier ist nichts mehr zu spüren vom ästhetischen Modus der 1930er bis 1960er Jahre, als das Blut des Märtyrers in Liedern und Gedichten noch nach Moschus duftete und der Tote ein Held und Vorbild war. Um die Veränderung des Darstellungsmodus von Leid und Tod innerhalb der arabischen Literatur im Laufe des 20. Jahrhunderts besser nachvollziehen zu können, lohnt sich daher ein Blick zurück in die Jahre der Begründung des Helden- und Märtyrertopos.

Gewalt und Heroismus zur Begründung von Gemeinschaft

Gerade in palästinensischen Gedichten wie dem eingangs zitierten Werk von ʿAbd al-Raḥīm Maḥmūd, aber auch in der Dichtung des berühmtesten palästinensischen Dichters Maḥmūd Darwīš (1942–2005) enden Szenen exzessiver Gewalt meist im Aufruf zur Geschlossenheit der eigenen Gemeinschaft und zum Angriff auf die Gegner.

Diese Gedichte, die einen maßgeblichen Anteil an der Schaffung eines Märtyrermythos in der palästinensischen Gesellschaft hatten, stehen symbolisch den traditionellen Trauerriten in der Region, dem Taʾbīn, nahe. Bei Kondolenzzeremonien vor dem Haus des Gefallenen singen junge Trauergäste eine Preisung des Gefährten im Widerstandskampf. Dieses traditionelle Lied endet mit den Versen: „Yā šahīd irtāḥ, irtāḥ. // Naḥnu nuwāṣil al-kifāḥ" (Du, Märtyrer ruhe aus // Wir werden den Kampf weiterführen)."[24] So mündet ein berühmtes Trauergedicht von Darwīš von 1964, dem Jahr des Beginns des bewaffneten Widerstands gegen Israel, in einen Aufruf zur Wiederherstellung der Unversehrtheit der Gemeinschaft durch kämpferische Selbstbehauptung:

> Man spricht so viel in unserem Land
> Man spricht mit Trauer viel
> Von dem Gefährten, der da ging
> Und kehrt' zurück im Leichentuch. […]
> Oh Freunde Ihr des weit Gereisten
> Fragt nicht, wann kehrt er heim
> Fragt gar nicht viel
> Doch fragt: Wann werden sich erheben unsere Männer?[25]

[24] Angelika Neuwirth: Das nie verhallte ‚Lied des Sängers ohne Hoffnung'. Gedanken zur Ghazal-Rezeption in der palästinensischen Widerstandsdichtung, in: dies. u. a. (Hg.): Ghazal as World Literature, Bd. 2, Istanbul / Würzburg 2006, S. 47–70.

[25] Ebd., S. 53, S. 58.

https://doi.org/10.5771/9783956508189-179, am 12.10.2024, 04:35:41
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Diese im Kontext des Nahostkonflikts meist vorherrschende Wende ins Kämpferische findet sich in der irakischen Dichtung der 1950er Jahre als Motiv der Auferstehung und Wiedergeburt im Zyklus der Jahreszeiten, als Phönix aus der Asche und in siegreichen Christusimaginationen.[26] Zugleich lassen sich im Irak aber schon in den 1950er Jahren vereinzelt kritische Stimmen von Dichtern wie ʿAbd al-Wahhāb al-Bayyātī (1926–1999) vernehmen, die aufgrund ihrer Erfahrungen von politischem Exil, Verfolgung und Entzug der Staatsbürgerschaft im eigenen Land die Idee des heilbringenden Opfertodes des heldenhaften Märtyrers in Frage stellen. So beginnt al-Bayyātīs Gedicht *Lied für mein Volk* (1956) mit den verzweifelten Worten eines gekreuzigten Opfers, dessen Heldenhaftigkeit verloren ging:

> Hier bin ich, allein, am Kreuz,
> mein Fleisch fressen Wegelagerer, Ungeheuer und Hyänen
> O Schöpfer der Flammen
> O mein geliebtes Volk.[27]

Im Irak nach der US-Invasion 2003 – nach mehr als einem Jahrzehnt des Embargos, zerstörter Infrastruktur und dem Niedergang der Mittelschicht bei gleichzeitigem Anstieg konfessioneller Gewalt und der Abwicklung eines grausamen Herrschaftssystems, gefolgt von einer ausländischen Besatzung – ist die allgegenwärtige Präsenz von Gewalt ein heikles Thema, welches unweigerlich in ideologisierte Kontroversen und rhetorische Machtkämpfe führt.

In einem Essay über irakische Gedichte, die Gewalt und Folter in Abu Ghraib behandeln, dem vom US-Militär in Irak nach 2003 errichteten Gefängnis, fragt Sinan Antoon, ob derartige literarische Texte irgendeine Art von potentiell politischen Ansprüchen stellen würden, bewusst oder unbewusst, während sie über und im Namen von Gewaltopfern sprechen. Antoon verallgemeinert diesen Aspekt und fragt in diesem Text, „[…]whether it is at all possible for a poet to write a poem about torture and restore or attempt to restore the voice of the victims yet still guard it against any ideological appropriation?"[28] Antoon endet mit einer eher skeptischen Schlussfolgerung, die das Dilemma reflektiert: „How can one do so, but without appropriating the suffering or memory of the victims of torture for this or that political agenda whether explicitly or in more subtle ways?"[29]

---

26 Vgl. zum Beispiel das Gedicht des irakischen Dichters Badr Šākir as-Sayyāb *Christus nach der Kreuzigung*, von 1957, siehe Friederike Pannewick: Opfer, Tod und Liebe. Visionen des Martyriums in der arabischen Literatur, München 2012, S. 142. Zur Figuration von Christus am Kreuz als Widerstandskämpfer und stolzer Reiter vgl. dies.: Kreuz, Eros und Gewalt. Zur Choreogrphie des Opfers in der arabischen Kunst, in: Andreas Kraß / Thomas Frank (Hg.): Tinte und Blut. Politik, Erotik und Poetik des Märytrertums, S. 195–216.

27 Zitiert nach ebd., S. 139.

28 Sinan Antoon: What did the Corpse Want? Reading Torture Poems, in: Elisabeth Weber (Hg.): Assault on Truth: Torture and the Humanities, New York 2012, S. 134–149, hier S. 141.

29 Ebd.

https://doi.org/10.5771/9783956508189-179, am 12.10.2024, 04:35:41
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Dieses Dilemma wird in literaturwissenschaftlichen Studien zum Irak verschiedentlich behandelt. In einer Situation, in der es keine politische, legale oder historische Verlässlichkeit gibt, intervenieren – so der irakische Literaturwissenschaftler Haytham Bahoora[30] – irakische literarische Narrative, um die unaussprechbaren, verlorenen, unterdrückten oder vorsätzlich zum Schweigen gebrachten historischen Narrative von Opfern struktureller Gewalt zu artikulieren. Bahoora analysiert Romane der irakischen Autoren Aḥmad Saʿdāwī, Ḥassān Blāsim und Luʾay Ḥamza ʿAbbās und zeigt, wie diese stilistischen und thematischen Repräsentationen der post-2003-Erfahrung im Irak eine Horrorliteratur entwerfen, die in mancherlei Hinsicht eine Art „postcolonial gothic fiction" darstellt:

> a literary genre expressly concerned with questions of history and the return of the repressed through dark narratives that stage spectacles of horror through use of the supernatural, the uncanny, and the monstrous.[31]

Laut dem *Dictionary of Literary Terms and Literary Theory*[32] stammt das Wort ‚Horror' vom lateinischen Verb ‚horrere' für „die Haare hochstehen lassen, zittern, (sich) schütteln", wonach die Horrorgeschichte eine Geschichte ist, die den Leser schockt oder ängstigt und eventuell sogar Gefühle des Abscheus oder des Hasses bei ihm auslöst. Das „postcolonial gothic" taucht, so Bahoora, in Momenten nationaler Krise auf, „mobilizing the supernatural to interrupt the status quo, to give voice to silenced or buried historical narratives, and to expose the historical genealogies of the present."[33]

Im Gegensatz zu Romanen anderer irakischer Autoren konstruiert Sinan Antoon keine fantastischen Horrorgeschichten wie zum Beispiel Aḥhmad Saʿdāwī in seinem Roman *Frankenstein in Baghdad* [34], wo eine Art irakisches Monster aus den auseinandergerissenen Kadavern von Irakern zusammengebastelt und dann zum Leben erweckt wird. Frankenstein steht hier als Symbol für die mörderische Vergangenheit, die aufersteht, um in die irakische Gegenwart zu intervenieren.[35]

In Antoons *The Corpse Washer* reinigt stattdessen ein junger Künstler in einem mildtätigen religiösen Ritual die Leichname von den entsetzlichen Spuren der erlittenen Gewalt. Selbst ein Kopf, das einzige verbliebende Körperteil nach einer Enthauptung, wird vor seiner Beerdigung mit aller gebotenen Pietät behandelt.

Jawad würde liebend gerne aufbrechen und im Ausland Kunst studieren. Aber er muss in seinem Heimatland bleiben, heimgesucht von dessen gewaltsamer Ver-

---

30 Haytham Bahoora: Writing the Dismembered Nation. The Aesthetics of Horror in Iraqi Narratives of War, in: Arab Studies Journal 23.1, Herbst 2015, S. 84–209, hier S. 185.

31 Ebd., S. 188.

32 John A. Cuddon u. a.: A Dictionary of Literary Terms and Literary Theory, London 1977.

33 Bahoora: Writing the Dismembered Nation, S. 205 (Anm. 28).

34 Ahmed Saadawi: Frankenstein in Baghdad, übers. von Jonathan Wright, New York 2018; arabische Originalfassung Beirut 2013.

35 Vgl. Bahoora: Writing the Dismembered Nation, S. 188 (Anm. 28).

https://doi.org/10.5771/9783956508189-179, am 12.10.2024, 04:35:41
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

gangenheit und Gegenwart. Obwohl er frustriert und melancholisch ist, fühlt er sich dennoch für die Toten verantwortlich und fragt sich: „Who would wash them now?"[36] Romane wie Saʿdāwī's *Frankenstein in Baghdad* sind nicht einfach Abbilder des Terrors; sie sind darauf aus, die Leser mit grauenhaften Beschreibungen zu schockieren und dadurch Erfahrungen des Schreckens im Leser zu reproduzieren. In Antoons Erzählung dagegen ist der Schrecken der willkürlichen Gewalt des irakischen Alltags allgegenwärtig. Aber die Art der Darstellung dieses Grauens ist ganz anders als in anderen, oft bewusst verstörenden post-2003-Romanen aus dem Irak.

Bei Antoon gibt es eine Art Gegensymbol, das sich dem Grauen entgegenstellt: der Granatapfelbaum. Er wird genährt von demselben Wasser, das zur Wäsche der Leichname verwendet wird, und lebt dadurch von dem reinigenden Akt der Leichenwäsche:

> I looked at its dark soil, wet with the washing water it had just drunk. It's a wondrous tree, I thought. Drinking the water of death for decades now, but always budding, blossoming, and bearing fruit every spring. Is that why my father loved it so much? He used to tell me that the Prophet Muhammad said there is a seed from paradise in every pomegranate fruit. But paradise is always somewhere else. And hell, all of it, is here and grows bigger every day. Like me, this pomegranate's roots were here in the depths of hell.[37]

Jawad pflegt und wäscht die Toten und teilt mit dem Granatapfelbaum ein beredtes Schweigen. In stummer Verzweiflung ergibt er sich der Einsicht in den ewigen und unausweichlichen Kreislauf von Leben und Tod. Er gibt seine Zukunftspläne in der Kunst auf und bleibt bei den Toten zurück.

Der junge Künstler und Leichenwäscher muss jeden Tag aufs Neue grauenhafte Bilder der Gewalt aushalten, während er die Opfer der entfesselten Brutalität in seiner Stadt wäscht. Aber was er begreift, während er neben seinem Baum sitzt, ist die unvermeidbare Realität von Schmerz und Tod und die Untrennbarkeit von Leben und Tod:

> The living die or depart, and the dead always come. I had thought that life and death were two separate worlds with clearly marked boundaries. But now I know they are conjoined, sculpting each other. My father knew that, and the pomegranate tree knows it as well.[38]

Dieser Roman vermag es in solchen Passagen, mit einfühlsamem Respekt und großer poetischer Kraft im Sinne der Opfer zu sprechen. Die Erzählung verzichtet darauf, das Leiden oder die Erinnerung an die Toten für welche ideologische Richtung auch immer nutzbar zu machen. Und damit unterscheidet sie sich ganz deutlich von weiten Teilen offizieller arabischer Erinnerungsdiskurse und Medialisierungen heldenhafter Märtyrer.

---

36 Antoon: Corpse Washer, S. 179 (Anm. 15).
37 Ebd., S. 183–184.
38 Ebd., S. 184.

https://doi.org/10.5771/9783956508189-179, am 12.10.2024, 04:35:41
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Resümee

Der vorliegende Sammelband beschäftigt sich mit dem Spannungsfeld zwischen dem Heroischen, Gewalt und Legitimität. Meinem Beitrag liegt die Beobachtung zugrunde, dass Gewalt in den großen Narrationen der postkolonialen arabischen Massenideologien allgegenwärtig ist und geradezu als notwendige Voraussetzung und konstitutives Element arabischer Helden erscheint. In politischer Rhetorik ebenso wie in der Kunst und in Alltagsriten wird die gewaltsame Heldentat legitimiert und gerechtfertigt.[39]

Zentral ist dabei die Etablierung eines heroischen Opferstatus: Die Gewalt des arabischen Helden erscheint als Akt der Selbstverteidigung, als heroische und selbstlose Aufopferung des Einzelnen gegenüber übermächtigen Feinden. Die Inkaufnahme des eigenen Todes gerade in aussichtslosen Auseinandersetzungen erscheint hier als Kulmination im heroischen Selbstopfer, dem *istišhād*. Im Kontext der Gewalt wird die Heldenfigur mit der Opfer- bzw. Märtyrerfigur in Verbindung gebracht. Das Opfer (im Sinne des englischen Wortes ‚victim') wird als Märtyrer gepriesen und dadurch dem Helden an die Seite gestellt, es wird gleichsam gewaltsam in diesen Sinnzusammenhang transponiert.

Seit dem ausgehenden 20. Jahrhundert und verstärkt seit Beginn des 21. Jahrhunderts gibt es in der arabischen Welt jedoch kritische Gegenstimmen, die die Legitimationsrhetorik arabischer Parteien, regionaler Interessenvertreter und konfessioneller Milizen in Frage stellen.[40] Sie richten sich gegen eine Rhetorik, die die Ausübung und das Erleiden von Gewalt als unvermeidbaren Bestandteil der Verteidigung der bedrohten Gemeinschaft stilisiert und damit zur Perpetuierung ebendieser Gewalt beiträgt.[41] Für die Generation der in den 1960er und 1970er Jahren geborenen arabischen Autoren waren der zweite Golfkrieg 1990/91 und

---

39 Für die Usurpation politischer Diskurse über Gewalt und Tod durch die Militärregierung im Kontext der Umbrüche in Ägypten nach 2011 vgl. Daniel J. Gilman: The Martyr Pop Moment. Depoliticizing Martyrdom, in: Ethnos 80.5, 2015, S. 692–709.

40 Dies zeigt sich auch im Kontext der arabischen Umbrüche seit 2011. Ein Beispiel wäre, dass die zunächst vorherrschende Stilisierung der Opfer dieser Proteste als heilige Helden in der ägyptischen Straßenkunst im zweiten Revolutionsjahr angesichts fortdauernder Staatsgewalt gegen Zivilisten umschlug in großformatige Graffiti auf der Basis von Polizei- und Pressefotos, die auf jede Idealisierung verzichten und stattdessen die grauenhaft entstellten Gewalt- und Folteropfer zeigen. Menschenrechtsdiskurse überspielen hier Heroisierungstendenzen (vgl. Friederike Pannewick: Grenzgänger des Umbruchs. Der symbolische Kampf um das Gedenken an Helden und Märtyrer des ‚Arabischen Frühlings', in: Felix Heinzer u. a. (Hg.): Sakralität und Heldentum (Helden – Heroisierungen – Heroismen 6), Würzburg 2017, S. 263–286, hier S. 284. Für Beispiele aus der arabischen Romanliteratur siehe Friederike Pannewick: Opfer, Tod und Liebe. Visionen des Martyriums in der arabischen Literatur, München 2012, Kapitel „Kritik und Dekonstruktion des Märtyrertums", S. 167–186).

41 Zur Implementierung einer solchen Rhetorik auf Seiten des Gegners im iranisch-irakischen Krieg siehe Olmo Gölz: Der Heroismus der Revolutionsgarden im Iran-Irak-Krieg. Von der Gewaltgemeinschaft zur Avantgarde des Martyriums, in diesem Band.

https://doi.org/10.5771/9783956508189-179, am 12.10.2024, 04:35:41
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

die US-Invasion von 2003 markante Wendepunkte in ihrer politischen und ethischen Selbstverortung. Diese Generation hinterfragte immer wieder die bisherigen Verehrer-Gemeinschaften des Heroischen, welche an der symbolischen Etablierung eines heroischen Opferstatus jahrzehntelang durch unzählige Lieder, Bilder und literarische Texte mitgewirkt hatten.

Sinan Antoon's Roman *The Corpse Washer* ist diesem Umfeld zuzuordnen und vor diesem Kontext zu verstehen. Der Protagonist dieses Romans, der still bei seinem Granatapfelbaum in Bagdad sitzt, hilft uns, die komplexe Geschichte des Irak zu verstehen. *The Corpse Washer* würdigt die politische und symbolische Macht von muslimischen Trauerritualen, die die Würde von irakischen Frauen und Männern wiederherstellen, deren Körper und Seelen im Zuge der barbarischen Exzesse der Gewalt gefoltert, zerbrochen und entmenschlicht wurden. Indem der Roman den Heldengesängen der ideologischen Massenbewegungen des 20. Jahrhunderts den Rücken zukehrt und sie so delegitimiert, stellt er zugleich auch die Würde der Gewaltopfer wieder her.

https://doi.org/10.5771/9783956508189-179, am 12.10.2024, 04:35:41
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb