

PThI

Pastoraltheologische
Informationen

Gewalt –

ein Thema der Praktischen Theologie?

„Denn Gott bin ich und nicht ein Mensch“ (Hosea 11,9)

Zur verhängnisvollen Allianz von Religion und Gewalt

Abstract

Religionen neigen offensichtlich zur Gewalt. Im Blick auf die aktuelle politische Situation und auf Jan Assmanns These, der Monotheismus sei durch seinen Wahrheitsanspruch besonders gewaltanfällig, untersucht dieser Beitrag das Verhältnis von Religion und Gewalt näher. Zunächst wird mit Hilfe von Luhmanns Machttheorie verdeutlicht, wie religiöse Überzeugungen Gewalt fördern und legitimieren können. Daraufhin werden die notwendigen Voraussetzungen einer gewaltbereiten Religiosität aufgedeckt: (1) die Überzeugung, den Willen Gottes genau zu kennen; (2) die Vorstellung, Gott setze seinen Willen gewaltsam durch; (3) der Anspruch, im Namen dieses Gottes Gewalt anwenden zu müssen. Diesem Verständnis werden Glaubensüberzeugungen gegenübergestellt, die vom Gewaltverzicht und der Barmherzigkeit Gottes ausgehen. Das abschließende Kapitel stellt die Frage, wie sich die religiös begründete Ablehnung religiöser Gewalt durchsetzen kann, obwohl der Diskurs über den rechten Glauben in den Religionen selbst unter Einsatz von Macht und Gewalt geführt wird.

It appears that religion tends to violence. Current political conflicts and Jan Assmann's theory about the link between monotheism and violence seem to confirm this thesis. Against this background, my contribution is looking for the exact relationship between religion and violence. Utilizing Luhmann's theory of power, I show how religious beliefs can change the distribution of power in real conflicts. These beliefs are themselves able to promote and to legitimate violence. Furthermore, I discuss the theological preconditions of a religious willingness to accept the use of violence. These are: (1) the conviction to know God's will precisely; (2) the belief that God implements his will by violence; (3) the idea that believers are allowed and obliged to use violence in the name of God. But there are contradicting concepts of God within all the monotheistic religions. Here, mercy is the most important attribute of God, which is why God renounces his power and might. To overcome the violent forms of religion, we need to change the concept of a violent God. Finally, in the last chapter, I look for strategies for implementing the concept of a non-violent God given that religious institutions themselves foster religious violence.

1. Eine provozierende These

Religionen wohnt ein erhebliches Gewaltpotential inne. Längst gilt diese Aussage nicht mehr nur als Verdacht. Durch viele aktuelle Ereignisse wird bestätigt, was auch im historischen Rückblick offensichtlich ist: Immer wieder kommt es zu Gewalt, deren Akteure ihr Handeln auf religiöse Motivationen und Gründe zurückführen.

Jan Assmann hat die provokative These aufgestellt, erst mit der Einführung der „moaischen Unterscheidung“ sei der Schritt in eine gewaltbereite, wenn nicht gar gewalt-

förmige Religion getan worden.¹ Denn erst, so Assmann, der von Mose so nachdrücklich geforderte Monotheismus habe die Wahrheitsbehauptung und damit die Unterscheidung zwischen Wahr und Falsch in das Gebiet der Religion hineingetragen. Damit aber sei zugleich der Kampf gegen die Unwahrheit eingeläutet worden. Ein solches Gottesverständnis sei dem antiken Polytheismus fremd gewesen. Assmann verweist auf antike Konkordanz von Götternamen. Sie zeigen, dass zwischen den Völkern und ihren Religionen nicht die Unterscheidung zwischen Wahr und Falsch, sondern die unterschiedlichen Namen für äquivalente Gottesvorstellungen in Frage standen. Statt des Kampfes und der Vernichtung des Gegners war die Übersetzung die angemessene Form des Umgangs mit den Fremden.² In diese Welt trug, so Assmann, Mose die Gewalt hinein. In seinem jüngsten Buch hat Jan Assmann seine hier vorgestellte These als „Anachronismus“³ bezeichnet und entsprechend revidiert. Ausführliche historische Forschungen, nicht zuletzt zu biblischen Texten, führten ihn zu der Schlussfolgerung, dass nicht die Wahrheitsfrage, sondern der Bundesgedanke im Mittelpunkt der frühjüdischen Selbstkonstruktion und -vergewisserung stand.⁴ Israel hat die Treue zu Gott zu bewahren. Und dies nicht, weil die anderen Religionen „falsch“ sind, sondern weil JHWH Israel als sein Volk erwählt und gerettet hat. Darauf wird zurückzukommen sein. Seine Grundthese, dass die Wahrheitsfrage die Gewaltaffinität der Religion steigern oder gar erst hervorbringe, hat Assmann aber ausdrücklich nicht zurückgenommen. Er schreibt sie nur nicht mehr der nachexilischen Bundestheologie und der von ihr in den Mittelpunkt gestellten Figur des Mose zu.⁵

Empirisch lässt sich die Frage, ob monotheistische Religionen⁶ gewaltbereiter sind als andere Weltanschauungen, nicht befriedigend beantworten. Antwortversuche diskreditieren sich häufig schon dadurch, dass Befürworter wie Gegner der genannten

¹ Vgl. Jan Assmann, *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, Wien – Darmstadt 1998, 17–24. Dazu auch: Jan Assmann, *Die mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, München 2010; als wichtige Beiträge zu dieser Debatte seien genannt: Arnold Angenendt, *Gewalttätiger Monotheismus – Humaner Polytheismus?*, in: *Stimmen der Zeit* 223 (2005), 319–328; Peter Walter (Hg.), *Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott*, Freiburg/Br. u. a. 2005; Rolf Schieder, *Die Gewalt des einen Gottes. Die Monotheismus-Debatte zwischen Jan Assmann u. a.*, Berlin 2014; Jan Heiner Tück, *Monotheismus unter Gewaltverdacht. Zum Gespräch mit Jan Assmann*, Freiburg/Br. 2015. Einen guten Überblick über die jahrelange Debatte bietet www.perlentaucher.de unter dem Stichwort „Jan Assmann“.

² Vgl. Assmann, *Moses* (Anm. 1), 73–82.

³ Jan Assmann, *Exodus. Die Revolution der Alten Welt*, München ²1985, 12, ausführlich ebd. 106–119.

⁴ Vgl. Assmann, *Exodus* (s. Anm. 3), 241–247.

⁵ Vgl. Assmann, *Exodus* (s. Anm. 3), 12.

⁶ Die folgenden Ausführungen beschränken sich ganz auf die monotheistischen Religionen. So gehe ich weder auf den Vergleich mit dem Polytheismus ein (dazu: Angenendt, *Monotheismus* [s. Anm. 1]) noch etwa auf die bemerkenswerte Beobachtung, dass die religiöse Begründung von so genannten Selbstmordattentaten auf den Buddhismus zurückgeht (dazu: Joseph Croitoru, *Der Märtyrer als Waffe. Die historischen Wurzeln des Selbstmordattentats*, München 2003).

These sich gegenseitig jeweils nur die Beispiele vor Augen führen, die die eigene Position stützen.⁷

Angesichts des unbefriedigenden Ausgangs solcher Vergleiche bleibt nur ein sinnvoller Weg: Da es unbestreitbar ist, *dass* religiösen Überzeugungen ein Gewaltpotential eignet, soll methodisch angemessen (2.) untersucht werden, *wie* sie dazu beitragen, dass Menschen gewaltbereit und gewalttätig werden (3.). Die Reflexion auf die Logik religiös begründeter Gewalt wird erkennen lassen, dass das entsprechende religiöse Gewaltpotential an ebenso spezifische wie bestreitbare Voraussetzungen in der jeweiligen religiösen Überzeugung gebunden ist (4.). Von dort aus aber kommt es zu einer überraschenden Wendung der Untersuchung. In den Fokus rückt dann nämlich die Frage nach der Gewaltförmigkeit innerreligiöser Machtstrukturen (5.).

2. Von Macht und Gewalt

Um erkennen zu können, wie religiöse Überzeugungen Menschen zur Gewalt bewegen können, bieten sich vor allem sozialwissenschaftliche Theorien zur Gewalt an. Ich werde mich im Folgenden vor allem auf die Theorie Niklas Luhmanns⁸ stützen, weil sie mir aufgrund ihres hohen Formalisierungsgrades besonders geeignet scheint, die Konstellation kommunikativer Konflikte aufzudecken und zu verstehen. Wie auch viele andere Soziologinnen und Soziologen stellt Luhmann seine Analyse der Gewalt in den größeren Kontext des Phänomens der Macht (60–69).⁹

„Macht bedeutet jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen, gleichviel worauf diese Chance beruht.“¹⁰ Inhaltlich übernimmt Luhmann diese Definition Max Webers, sucht aber genauer zu erklären, wie es zu dieser „Chance“ kommt. „Macht“ ist für Luhmann eine bestimmte Konstellation von Kommunikation – Luhmann nennt sie ein „Kommunikationsmedium“ (6). Sie spielt immer dann eine Rolle, wenn in einem Konflikt das Gegenüber dazu gebracht werden soll, seinen ursprünglichen Willen aufzugeben und sich den fremden Willen zu eigen zu machen. Von Macht kann deshalb nur unter der Voraus-

⁷ Dies gilt nicht nur für die provokative Kirchenkritik, wie sie von Karlheinz Deschner, *Kriminalgeschichte des Christentums*, 10 Bde., Hamburg 1989ff., und seinen vielen Nachfolgern vorgetragen wird. Die ebenso umfang- wie kenntnisreiche Darstellung bei Arnold Angenendt, *Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert*, Münster 2007, ist von apologetischen Einseitigkeiten ebenfalls nicht frei.

⁸ Niklas Luhmann, *Macht*, Stuttgart ³2003. Im folgenden Abschnitt verweisen die in Klammern direkt in den Text eingefügten Seitenzahlen auf dieses Werk.

⁹ Vgl. Teresa Koloma Beck – Klaus Schlichte, *Theorien der Gewalt zur Einführung*, Hamburg 2014, 40, mit dem Verweis auf Hannah Arendt, die Macht und Gewalt als Gegensätze definiert (dazu genauer ebd., 118–121).

¹⁰ Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*. Studienausgabe, Tübingen ⁵1972, 28.

setzung gesprochen werden, dass den Kommunizierenden die Fähigkeit zugeschrieben wird, den eigenen Willen zu verändern, sie also als frei angesehen werden (20f.).

Wie aber lässt sich mittels des „Mediums Macht“ der Wille der je Anderen beeinflussen? Nach Luhmann gelingt dies durch eine „Duplikation“ (34) der zur Debatte stehenden Alternativen. Wer seinen Willen durchsetzen will, stellt nicht nur die konträren Optionen einander gegenüber. Sondern er ordnet diesen Optionen außerdem „Vermeidungsalternativen“ (22) zu. Das bedeutet: Er legt für jede Option die Konsequenzen fest, die er ziehen wird, falls sie vom Anderen gewählt wird – anders gesagt: Er droht mit Sanktionen im Fall einer Wahl, die seinem Willen nicht entspricht. Selbstverständlich will er das Eintreten des Sanktionsfalls vermeiden, denn dieser würde ja bedeuten, dass er seinen Willen eben nicht durchsetzen konnte. Entscheidend für den Ausgang des Konflikts ist es, dass auch sein Gegenüber die Sanktion vermeiden will. Es geht also nun nicht mehr nur um die Entscheidung zwischen Option A und Option B, sondern vorrangig um die Entscheidung, die Sanktion zu verhindern oder in Kauf zu nehmen. Darin besteht die genannte Duplizierung. Wenn diese zum Erfolg führt, wird, so Luhmann, Macht ausgeübt.

„Zur Machtausübung kommt es erst, wenn die Beziehung der Beteiligten zu ihren jeweiligen Vermeidungsalternativen *unterschiedlich* strukturiert ist derart, daß der Machtunterworfenen seine Alternative [...] vergleichsweise *eher* vermeiden möchte als der Machthaber, und auch diese Relation zwischen den Relationen der Beteiligten zu ihren Vermeidungsalternativen für die Beteiligten erkennbar ist. [...] Diese Verknüpfung motiviert die Übertragung von Handlungselektionen vom Machthaber auf die Machtunterworfenen.“ (22, Hervorh. i. Orig.)

Es mag sinnvoll sein, diese abstrakte Beschreibung zunächst an einem recht einfachen Beispiel anschaulich zu machen. In einer Familie ist es eine gute Gewohnheit, dass der Vater einmal im Monat mit seinem sechsjährigen Sohn ins Kino geht, um dort einen vom Sohn ausgewählten Film zu sehen. Nun kommt es zum Streit über das wieder einmal nicht aufgeräumte Zimmer des Sohnes. Der Vater will seinen Sohn zum Aufräumen bewegen und kündigt an, den geplanten Kinobesuch zu streichen, wenn bis dahin das Zimmer nicht aufgeräumt ist. Die Handlungsoption des Sohnes, das Zimmer nicht aufzuräumen, ist nun codiert mit der Konsequenz, den Film zu verpassen. Wenn der Vater die Vermeidungsalternativen gut gesetzt hat, ist die Machtverteilung eindeutig. Zwar möchte er seinen Willen durchsetzen, also die Ausführung der Sanktion vermeiden. Aber er wird es leicht verschmerzen können, den nächsten Kinderfilm nicht zu sehen. Für den Sohn dagegen wäre der verpasste Film ein erheblicher Verlust, der vermutlich noch schwerer wiegt als die Mühe des Aufräumens. Die Chance, dass der Vater sich durchsetzt, ist also groß.

In Anknüpfung an dieses Beispiel lassen sich zwei weitere Aspekte von Luhmanns Macht- und Gewalttheorie einführen.

Zum einen wird eine zunächst überraschende These Luhmanns unmittelbar einsichtig: Macht „bricht zusammen, wenn es zur Verwirklichung der Vermeidungsalternativen

kommt“ (23). Weil Macht von Luhmann als spezifische Relation in einem konkreten Kommunikationsprozess verstanden wird, gibt es diese Macht nicht mehr, sobald die Kommunikation mit einer Entscheidung, die nicht dem Willen des Mächtigeren entspricht, zu Ende gekommen ist. Den freien Abend hat sich der Vater dann mit der Niederlage erkauft, seinen Willen nicht durchgesetzt zu haben.

Zum anderen lassen sich nun Macht und Gewalt einander zuordnen. Unter Gewalt versteht Luhmann – darin mit den meisten anderen Theorien einig – physische Gewalt, die die körperliche Integrität, Gesundheit oder gar das Leben ihres Opfers angreift und gefährdet.¹¹ In der Machtbildung, so Luhmann, kommt der Gewalt eine exzeptionelle Stellung zu: Sie wird „durch keine andere Vermeidungsalternative übertroffen“ (65). Denn für die meisten Menschen ist der Erhalt von Gesundheit und Leben ein extrem hohes, wenn nicht das höchste Gut, dessen Verletzung sie auf jeden Fall vermeiden wollen. Doch auch im Blick auf diese Vermeidungsalternative „Gewalt“ gilt: Sobald sie realisiert wird, bricht die Macht zusammen (9; 61). Die körperliche Bestrafung des unbeugsamen Gegenübers ist ein Erweis der fehlenden Macht, ihn umzustimmen. Gewalt kann nur „mächtig“ sein, solange sie als Drohung fungiert.¹²

3. Gewalt im Namen der Religion

Mit Hilfe des von Luhmann erarbeiteten Instrumentariums soll nun gezeigt werden, warum und wie religiöse Überzeugungen die Bewertung von so genannten Vermeidungsalternativen, aber auch die Bewertung von Gewalt maßgeblich verändern können.

Das frühe Christentum war eher durch die Androhung und Anwendung von Gewalt bedroht als selbst gewalttätig zu sein. Doch auch in dieser bedrängten Position führt der christliche Glaube zu einer bemerkenswerten Verschiebung der Machtverhältnisse. Dies lässt sich bereits an dem prototypischen Martyriumsbericht¹³ der Apostelgeschichte – der wiederum den Passionsberichten der Evangelien nachgeformt ist – ablesen: Stephanus wird aufgrund seiner „Wunder und großen Zeichen“ (Apg 6,8) vor

¹¹ So auch die grundlegende Definition bei Beck – Schlichte, *Theorien* (s. Anm. 9), 12; 35–39. Die Möglichkeit, den Begriff der Gewalt auch auf psychische Verletzungen, soziale Ausgrenzung u. Ä. auszudehnen, wird in der Gewaltdiskussion bisher offenbar wenig untersucht. Eine Ausnahme stellt diesbezüglich Heinrich Popitz, *Phänomene der Macht. Autorität, Herrschaft, Gewalt, Technik*, Tübingen 1986, dar. Dazu Beck – Schlichte, *Theorien* (s. Anm. 9), 115–118.

¹² Gewalt als reine Lust an der Zerstörung, die nichts anderes erreichen will als die Vernichtung von anderem und anderen, ist mit der hier dargestellten Theorie nicht erfasst. Dies wird schon deutlich, wenn Luhmann (64), darin H. Arendt ähnlich (vgl. Anm. 9), die Anwendung von Gewalt aus dem Phänomenbereich der Macht ausgrenzt, dem sie nur in Form der Drohung angehört.

¹³ Zum christlichen Martyriumsverständnis vgl. die Beiträge von Andreas Merkt, Rupert Klieber, Martin Mayer SJ und Christoph Benke in: Jan-Heiner Tück (Hg.), *Sterben für Gott – Töten für Gott? Religion, Martyrium und Gewalt*, Freiburg/Br. 2015, 192–267.

dem Hohen Rat angeklagt. In seiner Verteidigungsrede stellt er sich in die Reihe der Glaubenszeugen, die vom Volk und seinen Machthabern abgelehnt wurden. So drückt er seine Überzeugung aus, dass seine Predigt und sein Wirken dem Willen Gottes entsprechen. Auf die Empörung seiner Gegner antwortet Stephanus mit der Vision des geöffneten Himmels. Sterbend bekennt er seine Hoffnung, in diesen Himmel aufgenommen zu werden. Den von seinen Anklägern als Machtverhältnis codierten Konflikt unterläuft Stephanus in doppelter Weise: Sein Handeln begründet er mit dem Willen Gottes und weist damit nicht nur den gleichlautenden Anspruch seiner Gegner zurück. Für ihn selbst gewinnt durch die Berufung auf Gottes Willen seine Glaubenspraxis auch eine Verbindlichkeit, die durch keine Vermeidungsalternative überboten werden kann. Diese von den Gegnern postulierte Alternative – seine Ermordung – wird aber ohnehin durch seine Hoffnung auf ein Leben nach dem Tod entkräftet. So lässt sich sagen: Wer aufgrund seines Glaubens keine Angst vor dem Tod hat, ist nicht mehr beherrschbar, sein Wille ist nicht mehr zu bezwingen. Die ausgeübte Gewalt der Gegner ist deshalb ein Zeichen ihrer Ohnmacht. Ihr Ziel haben sie verfehlt.

Auf diese bemerkenswerte Verhältnisbestimmung von Religion und Gewalt wird zurückzukommen sein. Zunächst aber soll das Augenmerk auf Situationen gerichtet werden, in denen unter Bezug auf die eigene religiöse Überzeugung Gewalt nicht erduldet, sondern ausgeübt wird.

Der Glaube an ein Leben nach dem Tod hat auch für die, die mit Gewalt drohen und sie gegebenenfalls auch einsetzen wollen, große Bedeutung. Denn in vielen Fällen ist die Gewalt für den Aggressor ebenfalls gefährlich. Das Versprechen des ewigen Lebens – den Kreuzfahrern ebenso gegeben wie unzähligen Soldaten und den religiös motivierten Attentätern der Gegenwart – nimmt der Vermeidungsalternative, sich durch Gewalt selbst in Gefahr zu bringen, ihren Schrecken.

„Deus lo vult“, „Gott will es“ – dieser Kampfruf der Kreuzfahrer¹⁴ ist expliziter oder impliziter Bestandteil jeder religiös konnotierten Gewalt. Die Überzeugung, dass das Ziel der Gewaltandrohung und -anwendung dem Willen Gottes entspricht, erfüllt eine doppelte Funktion: Sie legitimiert die Gewalt¹⁵ und sie motiviert, ja verpflichtet die Gläubigen, diese anzuwenden. Dass eine solche Legitimation nur von Menschen akzeptiert werden kann, die an Gott glauben, ist dabei unerheblich. Bietet doch die Zurückweisung jener Rechtfertigung einen weiteren Grund, gegen diese „Ungläubigen“ zu kämpfen.

¹⁴ Zur Motivation und Legitimation der Kreuzzüge, die er als vorrangig religiös charakterisiert, vgl. Angenendt, *Toleranz* (s. Anm. 7), 19–29.

¹⁵ In Machtkonstellationen spielt der „Code“ „Recht/Unrecht“ nach Luhmann, *Macht* (s. Anm. 8), 65, eine ebenso große Rolle wie die Unterscheidung „Stärke/Schwäche“. Die Legitimität oder Illegitimität der gegeneinander stehenden Optionen wie der gesetzten Vermeidungsalternativen haben erheblichen Einfluss auf die Bereitschaft zur Gewalt und auf die einen Konflikt beendenden Entscheidungen.

Die Versuche, in Rückbezug auf Bibel und Koran Gewalt zu legitimieren, sind so vielfältig, dass hier nur Beispiele genannt werden können.

In der westkirchlichen Tradition ist die von Augustinus entwickelte Exegese eines lukianischen Textes ausgesprochen einflussreich geworden. Das Gleichnis von einem Festmahl, zu dem die Eingeladenen nicht erscheinen, endet mit der Aufforderung des Gastgebers an seine Diener, Menschen auf den Landstraßen und vor der Stadt zu suchen und zum Festmahl zu bringen. Ausdrücklich gibt er den Befehl: „Nötigt sie zu kommen“ – „Compelle intrare“ (Lk 14,23). Augustinus sah sich durch dieses Bibelwort berechtigt, die staatliche Gewalt, die gegen die als häretisch angesehenen Donatisten angewandt wurde, gutzuheißen.¹⁶ Darauf bezogen sich in der Folgezeit Kirchen wie politische Machthaber, wenn sie gegen Menschen, die als „abgefallene“ Häretiker oder als Nichtchristen außerhalb der Kirche standen, mit Gewalt vorgingen.

Im Judentum stellt sich die Situation aus politischen Gründen zunächst anders dar: In den achtzehnhundert Jahren der *Galut*, des Exils, standen den jüdischen Gemeinden kaum Möglichkeiten zur gewaltsamen Durchsetzung ihrer Ziele zur Verfügung. Deshalb wurden theologische Rechtfertigungen entwickelt, in der Minderheitensituation des Exils auf die in der Hebräischen Bibel so nachdrücklich geforderte Bekämpfung des Götzendienstes zu verzichten. Nach der Etablierung des Staates Israel aber fordern radikale jüdische Gruppen, in Israel diesen Kampf wieder aufzunehmen.¹⁷ Er richtet sich gelegentlich gegen vermeintliche Götzendiener – etwa Christen – in Israel oder gegen Gegner des Staates. Dabei geht es nicht um den Versuch einer Missionierung, sondern um die Reinigung und Sicherung des Landes.¹⁸ Immer wieder gibt es auch die Gewalttätigkeit gegen Juden, die angeblich dem göttlichen Gesetz nicht folgen. Erschreckender Höhepunkt der letztgenannten Gewalt war die Ermordung des Ministerpräsidenten Jitzchak Rabin im Jahr 1995 durch einen jüdischen Fanatiker.

Zum gewaltsamen Kampf gegen die Feinde des Islams sehen sich zahlreiche muslimische Gruppen durch den Koran und die Geschichte seiner autoritativen Auslegung berechtigt.¹⁹ Hierbei ist – wie schon im Blick auf Christentum und Judentum – bemer-

¹⁶ Ausführliche Verweise auf die relevanten Stellen im Werk von Augustinus bei Karl Heinz Chelius, Art. *Compelle intrare*, in: Cornelius Mayer (Hg.), *Augustinus-Lexikon*. Bd. 1, Basel 1994, 1084f. Zu den widersprüchlichen Stellungnahmen von Augustinus zur Frage von Gewalt und Toleranz vgl. Rainer Forst, *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*, Frankfurt/M. 2003, 69–82.

¹⁷ Vgl. die Darstellung bei Shlomo Fischer, *Intoleranz und Toleranz in der jüdischen Tradition und im Israel der Gegenwart*, in: Christoph Schwöbel – Dorothee von Tippelskirch (Hg.), *Die religiösen Wurzeln der Toleranz*, Freiburg/Br. 2002, 183–211.

¹⁸ Vgl. dazu die unten (s. Anm. 29) referierte Erklärung Assmanns zu den antikanaanäischen Texten der Hebräischen Bibel.

¹⁹ Militante Islamisten beziehen sich regelmäßig auf das koranische Konzept des Dschihad, um ihr Handeln zu legitimieren. Vgl. Rüdiger Lohlker, *Die Gewalttheologie des IS: Gewalt, Kalifat und Tod*,

kenswert, dass die Gewalt sich sowohl nach „innen“, also gegen als nicht rechtgläubig angesehene Muslime, wie nach „außen“, also gegen Mitglieder anderer Religionen und Weltanschauungen richtet. Die Opfer der aktuell sich als muslimisch bezeichnenden Gewalt sind zum weitaus größten Teil selbst Muslime.

Es ist also unbestreitbar, dass es religiös motivierte und legitimierte Gewalt gab und gibt, dass religiöse Menschen bereit sein können, Gewalt zu ertragen und auszuüben.

Daraus ist aber nicht zu folgern, religiöse Überzeugungen seien der alleinige oder auch nur vorrangige Grund gewaltsam ausgetragener Konflikte.²⁰ Die Kolonialkriege wurden geführt, um den eigenen Herrschaftsbereich auszudehnen, um Rohstoffe und Märkte unter die eigene Kontrolle zu bringen – nicht um die „Heidenvölker“ aus Sorge um ihr Seelenheil zum Eintritt in die Kirche zu nötigen. In den allermeisten aktuellen Konflikten sind ebenfalls nicht religiöse, sondern politische und ökonomische Interessen handlungsleitend. Gleichwohl können religiöse Überzeugungen zur Unterstützung von Gewalttätigkeit von hohem Nutzen sein. So ist es verständlich, dass immer wieder Zweckbündnisse entstanden und entstehen: Politische und religiöse Institutionen verbinden sich zum wechselseitigen Vorteil. Die Politik gewinnt gewaltbereite Kämpfer und Legitimität, die religiösen Institutionen und Mächtigen erhalten Schutz und Machtmittel von politischer Seite. Ein beredter Ausdruck solcher Koalitionen ist die theologische Aufnahme und Überarbeitung der schon in der Antike entstandenen Theorie vom „gerechten Krieg“.²¹

in: Tück, Sterben (s. Anm. 13), 70–98. Die Deutung des Begriffs „Dschihad“ ist allerdings innerhalb des Islams genauso umstritten wie in Auseinandersetzungen mit dem Islam. Auf diese Debatte kann hier nur hingewiesen, sie kann nicht nachgezeichnet werden.

²⁰ Vgl. zum Folgenden Rolf Schieder, *Sind Religionen gefährlich? Religionspolitische Perspektiven für das 21. Jahrhundert*, Berlin ²2011, 84–94; Jan Assmann, „Der Exodus-Mythos ist eine Liebesgeschichte“. Gespräch mit Jan Assmann über den Monotheismus, in: *Herder Korrespondenz* 69 (2015), 458–462, hier 461. Auf diese politische „Nutzbarkeit“ der Religion für die Politik wies schon Max Weber hin. Nachweis bei Beck – Schlichte, *Theorien* (s. Anm. 9), 52.

²¹ Ein umfassender Überblick über entsprechende Ansätze findet sich bei Stephan Nitz, *Theorien des Friedens und des Krieges. Kommentierte Bibliographie zur Theoriegeschichte*. Bd. 1, Baden-Baden 2010 (weitere Bände angekündigt). Bezeichnend ist der terminologische Wechsel in kirchlichen Stellungnahmen. Eine jüngere Denkschrift der EKD trägt den Titel: „Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen“ (Gütersloh 2007). Dieser Perspektivwechsel ist nicht nur theologischen Erwägungen geschuldet, sondern vor allem der These, dass unter den heutigen militärischen und politischen Bedingungen die Kriterien, die für einen „gerechten Krieg“ aufgestellt wurden, nicht mehr erfüllbar sind. Der Begriff vom „gerechten Frieden“ findet sich unter anderem auch bei Walter Kasper, *Barmherzigkeit. Grundbegriff des Evangeliums – Schlüssel christlichen Lebens*, Freiburg/Br. 2012, 190.

4. Fragwürdige Voraussetzungen

Um die religiöse Legitimation von Gewalt religiös bzw. theologisch kritisieren zu können, ist es zunächst wichtig, die oft nur impliziten Voraussetzungen aufzudecken, die zu einer religiös motivierten Gewaltbereitschaft führen. Sie liegen in den spezifischen Vorstellungen vom Willen und Wesen Gottes sowie von seinem Verhältnis zu den Menschen.²²

Für eine religiöse Gewaltbereitschaft ist zunächst die Überzeugung der Gläubigen unverzichtbar, den – geoffenbarten – Willen Gottes zu kennen. Was Gott will, ist für sie eindeutig, und es ist gut, weil es Gottes Wille ist. Deshalb ist die einzig angemessene Antwort auf diesen Willen der Gehorsam. Die Interpretation oder gar kritische Befragung von dem, was als Gottes Wille angesehen wird, kommen dem Menschen nicht zu. Paradigmatisch für diese Auffassung ist das in den monotheistischen Religionen weit verbreitete Verständnis der biblischen Erzählung von der Opferung/Bindung Isaaks bzw. Ismaels (Gen 22,1–19; Sure 37:99–113). Aus ihr wird in der Regel die Forderung abgeleitet, dem Willen Gottes blind zu gehorchen – selbst wenn er offensichtlich Böses verlangt. Die einzig verbleibende Hoffnung für die Glaubenden besteht darin, dass Gott auch seinen schrecklichen Befehl in etwas Gutes verwandeln kann.²³

Eine zweite Voraussetzung für eine gewaltbereite Religiosität ist der Glaube, dass Gott seinen Willen mit Macht und, wo nötig, mit Gewalt durchsetzt. Ob diese göttliche Gewalt als durchgängige Prädestination des Weltgeschehens gedacht wird oder als Strafgewalt gegenüber den Menschen, die sich zwischen Gut und Böse, Richtig und Falsch zu entscheiden haben, ist dabei zweitrangig. Denn klar ist, dass Gott die Menschen, die seinem Willen nicht folgen, in dieser und jeder künftigen Welt straft, wenn nicht gar vernichtet. Den Gehorsamen aber steht der Himmel offen.

Ein Drittes muss dazukommen: Die Vorstellung, dass Gott sich seiner Gläubigen bedienen will, um seinen Willen durchzusetzen. Damit sehen diese sich aufgefordert, ihre Vorstellung göttlicher Gewalt in menschliche Taten umzusetzen.

²² Grundsätzlich ist zu berücksichtigen, dass jede Religion nichts anderes ist als ein solches Geflecht von Vorstellungen und daraus entstehenden Überzeugungen, Ritualen und lebenspraktischen Weisungen. Zwar erheben Religionen den Anspruch, dass ihre Vorstellungen der Wirklichkeit Gottes entsprechen. Doch die damit beanspruchte Wahrheit ist kaum zu beweisen – denn sie lässt sich nicht an Gott messen. Sind doch die Wirklichkeit Gottes wie auch seine Offenbarung den Menschen nicht anders als in Form menschlicher Vorstellungen zugänglich. Zu diesem erkenntniskritischen Verständnis der Religion vgl. ausführlich Michael Bongardt, *Die Fraglichkeit der Offenbarung. Ernst Cassirers Philosophie als Orientierung im Dialog der Religionen*, Regensburg 2000, 96–123.

²³ So etwa die Deutung bei Søren Kierkegaard, *Furcht und Zittern* (= *Gesammelte Werke*, hg. v. Emanuel Hirsch und Hayo Gerdes, Abt. 4), Gütersloh 1986, 34, der von Abrahams Glauben „in kraft des Absurden“ spricht. Eine überzeugende Kritik und Überwindung dieser Deutung findet sich bei Franz J. Hinkelammert, *Der Glaube Abrahams und der Ödipus des Westens*, Münster 1989, 18–31.

Sind diese drei Voraussetzungen gegeben, ist es nicht nur möglich, sondern sogar sehr wahrscheinlich, dass Gläubige bereit sind, Gewalt anzudrohen, anzuwenden und zu legitimieren.

Auch wenn sich in Bibel und Koran wie in der späteren Überlieferung aller drei monotheistischen Religionen Texte finden, auf die sich die hier referierten religiösen Vorstellungen berufen können: Keine dieser Vorstellungen ist unwidersprochen geblieben. Schon in den heiligen Schriften finden sich Texte, die ihnen diametral entgegengesetzt sind. Für die seitdem geführten theologischen Diskussionen und religiösen Praktiken gilt das Gleiche. Dies kann hier nur beispielhaft referiert werden.

Dass Gottes Wille eindeutig ist, muss in der theologischen Reflexion auf Gottes Wesen und Eigenschaften in der Tat vorausgesetzt werden. Gott ist nicht wankelmütig. Daraus folgt aber nicht, dass Menschen diesen Willen eindeutig erkennen könnten. Denn selbst wenn die in heiligen Schriften niedergelegten Gebote als unmittelbare Offenbarung geglaubt werden: Faktisch ist jede Anwendung der Gebote auf die je konkrete Situation eine Interpretation. Jahrhundertealte Weisungen können keine direkte Antwort auf Fragen geben, die vorzeiten noch gar nicht gestellt werden konnten. Zudem sind in zahllosen Fällen unterschiedliche Gebote von Belang, ihr jeweiliges Gewicht muss abgewogen werden. Davon wissen die monotheistischen Religionen. Im Judentum wird der „mündlichen Thora“, der fortdauernden Auslegung der Schrift, sogar Offenbarungscharakter zugesprochen;²⁴ ihr entsprechen strukturell die Verbindlichkeit der Scharia im Islam und die Verpflichtung auf die Tradition im Christentum.

In den ebenso schwierigen wie umstrittenen Auslegungen der heiligen Schriften ist ein Grundsatz wichtig, der sich bereits bei Platon findet: Was Gott gebietet, ist nicht gut, weil Gott es will, sondern Gott will es, weil es gut ist.²⁵ Dieses Prinzip macht sich nicht nur Kant in seiner Religionsschrift zu eigen, wenn er fordert, die Weisungen der Religionen am Kriterium des Sittengesetzes zu prüfen.²⁶ Es ist auch zur Orientierung geeignet, wo immer um den Willen Gottes angesichts einer konkreten Situation gerungen wird. Zwar herrscht in und zwischen den Religionen keine Einigkeit darüber, in welchem Maße die menschliche Vernunft in der Lage ist, die Unterscheidung zwi-

²⁴ Vgl. Almut Sh. Bruckstein, *Die Maske des Moses. Studien zur jüdischen Hermeneutik*, Berlin – Wien 2001, 49–77.

²⁵ Freie Wiedergabe von Platon, *Eutryphon* (versch. Ausgaben), Nr. 10d. Vgl. dazu Hans Jonas, „Wie können wir unsere Pflicht gegen die Nachwelt und die Erde unabhängig vom Glauben begründen?“, in: Dietrich Böhler – Jens Peter Brune (Hg.), *Orientierung und Verantwortung. Begegnungen und Auseinandersetzungen mit Hans Jonas*, Würzburg 2004, 71–84, hier 74f.

²⁶ Vgl. Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, 3. Stück, 1. Abt., VI., B 157–167, A 149–158. Für Thomas Pröpfer war es ein zentrales Anliegen, das neuzeitliche Autonomieprinzip als Prinzip auch einer christlichen Anthropologie wie Theologie zu erweisen. Vgl. z. B.: Thomas Pröpfer, *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Freiburg/Br. 2001, 57–71.

schen Gut und Böse zu treffen.²⁷ Doch die Notwendigkeit gewissenhafter Prüfung, was Gott in der je konkreten Situation will, können nur die leugnen, die sich nicht der Tatsache bewusst sind, dass sich auch ihr eigenes Verständnis des göttlichen Willens einer Interpretation verdankt.

Die zweite der beschriebenen Voraussetzungen für einen gewaltbereiten Glauben lässt sich schon bei der Lektüre von Bibel und Koran nur schwer durchhalten. Denn so unbestreitbar sich in den Schriften das Bild eines Gottes findet, der seinen Willen mit Gewalt durchsetzt, so offensichtlich lassen sich auch ganz andere Gottesvorstellungen in ihnen finden. Eine der größten Herausforderungen für die Deutung der heiligen Schriften besteht darin, die Pluralität der als geoffenbart geglaubten Aussagen über Gott in eine angemessene Beziehung zueinander zu setzen.

Einer von vielen biblischen Texten, auf die dabei häufig Bezug genommen wird, ist die Gottesrede im Buch Hosea, die geradezu als göttliche Bekehrungsgeschichte gelesen werden kann. Angesichts des regelmäßigen Ungehorsams Israels beschließt Gott in seinem Zorn, das Volk hart zu bestrafen: „Das Schwert wird in seinen Städten wüten; es wird seinen Schwätzern den Garaus machen und sie wegen ihrer Pläne vernichten“ (Hos 11,6). Doch in Erinnerung an seine Liebe zu Israel kommt es zu einer Gesinnungsänderung:

„Wie könnte ich dich preisgeben, Efraim, wie dich aufgeben Israel? [...] Mein Herz wendet sich gegen mich, mein Mitleid lodert auf. Ich will meinen glühenden Zorn nicht vollstrecken und Efraim nicht noch einmal vernichten. Denn ich bin Gott und nicht ein Mensch, der Heilige in deiner Mitte. Darum komme ich nicht in der Hitze des Zorns.“ (Hos 11,8f.)²⁸

Im Kontrast zu diesem poetischen Text sei noch einmal auf Luhmann zurückgegriffen: Die Umkehr Gottes verändert seine Beziehung zu der von ihm gesetzten Vermeidungsalternative radikal. Für einen gewaltbereiten Gott ist die Vollstreckung seiner Strafandrohungen selbstverständlich, sobald sich jemand gegen seinen Willen wendet. Ganz anderes gilt für einen Gott, der sein Volk nicht vernichten, sondern retten will. Für ihn wäre die Verletzung oder gar Vernichtung derer, die sich von ihm abwenden

²⁷ Die Skepsis gegenüber der menschlichen Vernunft zieht sich in der christlichen Theologie von Augustinus über Martin Luther bis zur Enzyklika *Veritatis Splendor* von Johannes Paul II. (Rom 1993). Im Islam wird sie gegen die vernunftoptimistische mu'tazilitische Tradition vor allem von Al-Gazali angeführt (vgl. Anja Middelbeck-Varwick, Die Grenze zwischen Gott und Mensch. Erkundungen zur Theodizee in Islam und Christentum, Münster 2009, 232–316). Vgl. auch Mouhanad Khorchide, Islam ist Barmherzigkeit. Grundzüge einer modernen Religion, Freiburg/Br. ²2015, 42–45.

²⁸ Der Text von Hosea ist auch für Kasper, Barmherzigkeit (s. Anm. 21), 58f., ein wichtiger Bezugspunkt. Khorchide, Islam (s. Anm. 27), 51, zitiert einen Hos 9,11 sehr ähnlichen Spruch (Hadith) aus der Prophetenüberlieferung: „Als Gott die Schöpfung bestimmte, schrieb er auf seinen Thron: ‚Meine Barmherzigkeit steht über meinem Zorn‘“.

den, mit einem hohen Preis verbunden. Er würde sich untreu, was Gottes unwürdig wäre.²⁹

Doch wie lässt sich, wenn man unter Berufung auf diesen und ähnliche Texte die Barmherzigkeit Gottes in den Vordergrund stellt, vermeiden, dass sich die Machtverhältnisse einfach nur umkehren: Dass sich nun die Gewalttätigen und Bösen gegen Gott wenden, die Unterscheidung von Gut und Böse verkehren oder aufheben und damit die von Gott gewollte Gerechtigkeit nur noch verspotten? Darauf gibt es spezifisch unterschiedliche Antworten in den hier vor allem berücksichtigten Religionen.

Mouhanad Khorchide interpretiert die Barmherzigkeit – das im Koran am häufigsten genannte Attribut Gottes – als eine Wesenseigenschaft Gottes.³⁰ Gottes Erbarmen mit dem Sünder ist für Khorchide aber nicht mit einer Nivellierung der Sünde verbunden, die für Gott falsch bleibt und strafwürdig ist.³¹ Vielmehr seien die Androhung und auch der Vollzug von Strafe als ein Bestandteil der Barmherzigkeit zu sehen – als Form der Rechtleitung. Dies aber ist nur dann keine paradoxe Wortspielerei, wenn der Glaube an die Barmherzigkeit Gottes dazu führt, darauf zu hoffen, dass kein Mensch auf ewig verbannt und von der Anschauung Gottes getrennt sein wird.³²

Für die christliche Theologie eröffnet die soteriologische Deutung des gewaltsamen Todes Jesu den Weg zur Vermittlung von Gottes Barmherzigkeit und Gerechtigkeit. In Jesus von Nazareth, so der christliche Glaube, liefert Gott selbst sich menschlicher Gewalt aus, deren gewaltloses Opfer er wird. Indem er die Folge dieser Gewalt an Stelle derer auf sich nimmt, die für ihre Gewalt gewaltsam gestraft werden müssten, überwindet er diese Gewalt und gewinnt die Macht, die Sünde zu vergeben und seiner Barmherzigkeit Raum zu geben.³³

Innerhalb der jüdischen Tradition hat Hans Jonas eine besonders weitgehende Lösung für die Suche nach einer konsistenten Gottesvorstellung entworfen: In seinem „Mythos“³⁴ vom werdenden Gott entfaltet er die These, dass Gott sich schon im Akt der Schöpfung vollkommen zurückgezogen und sich an die Entwicklung dieser Schöpfung

²⁹ Assmann, Exodus (s. Anm. 3), 115–119, und ders., Liebesgeschichte (s. Anm. 20), 461, nimmt solche biblischen Hinweise auf, wenn er das frühjüdische Gottesverständnis mit den Begriffen Bund und Treue charakterisiert. Das besondere Gottesverhältnis Israels könne, so Assmann, durchaus neben anderen Religionen Bestand haben, es sei nicht auf die ggf. gewaltsame Durchsetzung eines Wahrheitsanspruchs angewiesen. Doch die Treue zu Gott verlangt es, das von Gott geschenkte Land vom Götzendienst freizuhalten. Mit dieser Bundespflicht erklärt Assmann die äußerst gewaltsamen Auseinandersetzungen mit den Bewohnern Kanaans, von denen die Bibel berichtet.

³⁰ Khorchide, Islam (s. Anm. 27), 37–39.

³¹ Khorchide, Islam (s. Anm. 27), 73–76.

³² Khorchide, Islam (s. Anm. 27), 50–64.

³³ Vgl. Kasper, Barmherzigkeit (s. Anm. 21), 77–87, als einen der unzähligen Versuche, den christlichen Glauben an die Erlösung durch Jesus Christus zu durchdenken.

³⁴ Hans Jonas, Der Gottesbegriff nach Auschwitz, in: ders., Kritische Gesamtausgabe III/1, hg. v. Michael Bongardt – Udo Lenzig – Wolfgang Erich Müller, Freiburg/Br. – Darmstadt 2014, 407–426, hier 410.

ausgeliefert hat. Gott verzichtet auf jede Form von Gewalt, greift in den Lauf von Evolution und Geschichte nicht ein. In Achtung vor der Freiheit seiner Schöpfung und vor allem des Menschen hofft er, sich von seiner Schöpfung „zurückzuempfangen“³⁵: in der liebenden Antwort auf seine Liebe, die in der Übernahme der Verantwortung des Menschen für die Schöpfung wie für den Schöpfer ihren konkreten Ausdruck findet. Radikaler kann man Gottes Verzicht auf seine Macht nicht denken.

Es ist hier nicht der Ort, diese Entwürfe genauer darzustellen und zu diskutieren. Wichtig ist, dass sie der Vorstellung von einem gewaltsam herrschenden Gott nicht nur ein anderes Gottesverständnis entgegenstellen, sondern mit gewichtigen theologischen Argumenten die Vorstellung von einem gewalttätigen Gott zurückweisen, ohne den Ernst seiner Gebote zu reduzieren.³⁶

Aus der Sicht dieser Gottesvorstellungen ist der letzten Voraussetzung eines gewaltbereiten Glaubens vollständig der Boden entzogen. Denn auf einen Gott, der sich vom Menschen dadurch unterscheidet, dass er gerade „nicht in der Hitze seines Zorns“ (Hos 11,9) zur Gewalt greift, können sich Menschen nicht berufen, wenn sie mit Gewalt ihr Bild von Gott und seinem Willen durchsetzen wollen.³⁷ Im Christentum wird Stephanus, der wie Jesus von Nazareth Gewalt erduldet hat, statt sich zu wehren, zum Urbild des Märtyrers – des Glaubenszeugen.

5. Deutungsmacht

Im Jahr 2012 erschienen nahezu gleichzeitig zwei Bücher, auf die gerade bereits verwiesen wurde. Sie haben nicht nur sehr ähnliche Titel, sondern präsentieren auch eine Vielzahl vergleichbarer Aussagen und Argumente: Walter Kaspers Werk *Barmherzigkeit*³⁸ und Mouhanad Khorchides theologischer Entwurf *Islam ist Barmherzigkeit*³⁹. Beide Autoren benennen – in deutlicher Akzentverschiebung gegenüber den Traditionen, in denen sie stehen⁴⁰ – die Barmherzigkeit als eine Wesenseigenschaft Gottes;

³⁵ Jonas, Gottesbegriff (s. Anm. 34), 411.

³⁶ Martin Rhonheimer, Töten im Namen Allahs. Gewalt und theologische Tradition im Islam und Christentum, in: Tück, Sterben (s. Anm. 13), 18–41, spricht dem Islam in seiner traditionellen Gestalt die Fähigkeit ab, sich von der Gewalt im Namen der Religion abzuwenden. Diese These findet sich auch bei Angenendt, Toleranz (s. Anm. 7), 435–441, und ist längst zu einem Topos der westlichen Islamkritik geworden. Ihr widerspricht nicht nur, wie dargestellt, Khorchide, sondern auch Katajun Amirpur, Der Fundamentalismus der Krieger und der Kritiker, in: Tück, Sterben (s. Anm. 13), 42–52.

³⁷ Vgl. Khorchide, Islam (s. Anm. 27), 67f.; Kasper, Barmherzigkeit (s. Anm. 21), 140; Hans Jonas, Reflections on Religious Aspects of Warlessness, in: ders., Werke III/1 (s. Anm. 34), 427–444, hier 440–444.

³⁸ Vgl. Anm. 21.

³⁹ Vgl. Anm. 27.

⁴⁰ Beide betonen – und bedauern – diese Distanz: vgl. Khorchide, Islam (s. Anm. 27), 15–32; 45–50; Kasper, Barmherzigkeit (s. Anm. 21), 19–22.

beide sehen Gottes Beziehung zum Menschen wesentlich durch diese Barmherzigkeit geprägt; beide sehen die Barmherzigkeit als Vollendung bzw. Verwirklichung seiner Gerechtigkeit. Beide Bücher haben innerhalb der Religionsgemeinschaften ihrer Autoren zu kontroversen Reaktionen geführt.

Selbstverständlich findet sich in dem muslimischen Text nicht die christliche Erlösungslehre, im christlichen keine Bezugnahme auf den Koran. Doch ein anderer Unterschied ist für die folgenden Überlegungen wichtiger: Walter Kasper bekleidete als Kurienkardinal bis zu seinem altersbedingten Ausscheiden eine der höchsten Leitungspositionen der katholischen Kirche. Sein Buch wurde, wie immer wieder zu hören ist, von Papst Franziskus gelesen und hat dessen theologisches und pastorales Wirken erkennbar beeinflusst. Mouhanad Khorchide war zum Erscheinungszeitpunkt seines Buches seit gut einem Jahr Professor für Islamische Religionspädagogik an der Universität Münster. Sein Buch nahmen Vertreter verschiedener muslimischer Verbände zum Anlass, den Entzug seiner akademischen Lehrbefugnis zu fordern.

An diesem markanten Beispiel wird deutlich, dass der Streit um die stets und notwendig kontroversen Gottesverständnisse keineswegs in einem „herrschaftsfreien Diskurs“ (Habermas) ausgetragen wird. Auch in Religionsgemeinschaften, ganz gleich welcher institutionellen Form, ist die Kommunikation zwischen ihren Mitgliedern machtförmig codiert.⁴¹ Bestimmten Personen oder Gruppen in den Religionsgemeinschaften wird die Befugnis eingeräumt, Glaubensinhalte und Lebensregeln festzulegen und deren Einhaltung zu überwachen. Die Sanktionen, die sie als Vermeidungsalternative androhen können, reichen vom einfachen Ignorieren abweichender Meinungen über Lehr- und Publikationsverbote bis zur Androhung drakonischer Strafen; von der Einschränkung der Teilhabe an der religiösen Gemeinschaft – etwa dem Verbot des Sakramentenempfangs – bis zum Ausschluss aus ihr; für Gläubige besonderes Gewicht haben Drohungen mit dem Verlust des ewigen Heils. Wie wirkmächtig die so formatierten Vermeidungsalternativen sind, hängt direkt proportional von dem Gewicht ab, das die Mitgliedschaft in ihrer Glaubensgemeinschaft für die Betroffenen hat. Auch ist, wer nicht an die Hölle glaubt, mit ihr nicht mehr zu schrecken.

Allerdings verschieben sich die Machtverhältnisse nochmals deutlich, sobald sie mit Gewalt verbunden werden. Wenn Häresie und Apostasie mit dem Tod bestraft werden, geht es um deutlich mehr als um den Ausschluss aus der jeweiligen Religionsgemeinschaft. Die schon erwähnte Tatsache, dass ein Großteil religiös motivierter Gewalt sich gegen Angehörige der eigenen Religion, gar Konfession wendet, zeigt, wie virulent die Gewaltfrage im Streit um den rechten Glauben und das gottgefällige Leben auch innerhalb der Religionen ist. In diesem Streit sehen sich die Verfechter eines mit der Gewalt eng verbundenen Gottesbildes legitimiert, ihr Verständnis auch mit Gewalt durchzusetzen. Die Gegner dieser Auffassung können dagegen nicht zu

⁴¹ Vgl. zum Folgenden Michael Bongardt, Religion und Recht. Eine schwierige Liaison, in: Jahrbuch der Berliner Wissenschaftlichen Gesellschaft 2012/2013, Frankfurt/M. u. a. 2013, 169–192.

diesem Instrument greifen, denn sie würden damit jede Glaubwürdigkeit verlieren. Damit scheinen die gewaltbereiten Gläubigen in der eindeutig stärkeren Position zu sein.

Doch dieser Schein kann trügen. Denn die Hoffnung auf eine sich durchsetzende Trennung von Religion und Gewalt lässt sich durchaus begründen. Zunächst ist auf Luhmanns Einsicht zurückzukommen, dass mit der Realisierung der Vermeidungsalternative die Macht zusammenbricht. Das gilt, wie gezeigt, auch im Falle angewandter Gewalt. Eine Gewaltherrschaft muss nach jedem ihrer Pogrome ein neues, noch stärkeres Drohpotential aufbauen. Mit jeder Gewaltsteigerung wird sie an Unterstützung durch die Beherrschten verlieren. Diese Spirale wird zwangsläufig den Punkt erreichen, an dem die Gewaltherrschaft die nötige Kraft zu ihrer Selbsterhaltung oder aber all ihre Mitglieder bzw. Untergebenen verloren hat.⁴² Dieser Prozess lässt sich auch ohne Gewaltanwendung beschleunigen. Vertreter einer die Gewalt ächtenden Religion können zur Delegitimierung der gewaltbereiten Durchsetzung einer gewaltbereiten Religion beitragen. Das dafür wichtigste Mittel ist Bildung: die Vermittlung möglichst breiten Wissens und vor allem die Förderung kritischer Selbstreflexion. Denn allein eine solche versetzt Menschen in die Lage, ihre Überzeugung mit guten Gründen zu vertreten und im Wissen um die Grenzen ihrer Einsicht auch andere Überzeugungen zu achten. Nur auf dieser Grundlage ist Toleranz ebenso möglich wie die Bestimmung der Grenzen von Toleranz.⁴³ Der Frage, wie Menschen mit nicht tolerierbaren Haltungen und Handlungen zu behandeln sind, bedarf dabei besonderer Aufmerksamkeit. Hier gilt es, die theologische Verhältnisbestimmung von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit in eine angemessene Praxis zu übersetzen.

Angesichts der so häufigen und problematischen Koalitionen gewaltbereiter Religionen und gewaltwilliger Staaten wird nicht zuletzt dieses Verhältnis zu überdenken sein. Das Ziel kann eine strikte Trennung staatlicher und religiöser Institutionen sein,

⁴² Dieses mögliche Ende einer (Gewalt-)Herrschaft wird sogar von Thomas Hobbes, *Leviathan*, Stuttgart 1970, dem Theoretiker einer unbegrenzten Staatsmacht, für möglich erachtet: Zwar glaubt er, erwiesen zu haben, „daß den Bürgern von ihrem Oberherrn oder vom Staate kein Unrecht getan werden kann“ (190), weil, was diese Obrigkeit will und tut, per definitionem rechtens ist. Doch er betont: „Die Verpflichtung der Bürger gegen den Oberherrn kann nur so lange dauern, als dieser imstande ist, die Bürger zu schützen“ (197) – wozu eine reine Willkürherrschaft irgendwann nicht mehr fähig sein wird. Hobbes' Rezept gegen einen solchen Zusammenbruch der Macht, das in der Zurückweisung aller Vorstellungen von individuellen und sozialen Freiheitsrechten besteht (267–278), wird man gleichwohl kaum folgen wollen.

⁴³ Forst, *Toleranz* (s. Anm. 16), 32, hält es für eine notwendige Bedingung von Toleranz, „dass die tolerierten Überzeugungen und Praktiken in einem normativ gehaltvollen Sinne als falsch angesehen bzw. als schlecht verurteilt werden“. Der Weg zu einer solchen Toleranz, die auch das Ziel meiner Überlegungen zur Überwindung von Gewalt ist, führt nach Forst notwendig über die Einsicht in die „Endlichkeit der Vernunft“ und eine „Relativierung ohne Relativismus und Skeptizismus“ (630).

die zu einer wechselseitigen „Einhegung“ von Gewaltpotentialen führen kann.⁴⁴ In einem solchen Verhältnis getrennter Institutionen würden z. B. Religionen vom Staat weltanschauliche Neutralität und damit das Recht der individuellen und korporativen Religionsfreiheit einfordern; der Staat würde seinerseits die religiöse Gewalttätigkeit ahnden, um die Menschenrechte zu schützen – etwa das Recht auf Religionsfreiheit durch das Verbot der Ermordung von Häretikern und Apostaten. Dass eine solche Verhältnisbestimmung im Detail immer wieder strittig sein wird, insgesamt aber einer Verminderung religiöser wie staatlicher Gewaltanwendung ausgesprochen dienen kann, lässt sich an den Säkularisierungsprozessen der letzten zweieinhalb Jahrhunderte durchaus ablesen.

Abschließend bleibt festzuhalten: Religionen können Menschen dazu bewegen, ihre Überzeugungen mit Gewalt durchsetzen zu wollen. Dass diese Gewaltbereitschaft sich noch steigern kann, wenn eine Religion mit dem Anspruch auftritt, die einzig wahre zu sein, hat Jan Assmann zutreffend herausgestellt. Doch ist der rein formale Verweis auf solche Wahrheitsansprüche nicht hinreichend. Denn es ist ein entscheidender Unterschied, ob Menschen die Gewaltbereitschaft Gottes oder seine Barmherzigkeit für wahr halten. Im letztgenannten Fall wird den Glaubenden ihr Glaube das wichtigste Motiv sein, für eine Befriedung der Religionen einzutreten.

Prof. Dr. Michael Bongardt
Philosophisches Seminar der Universität Siegen
Lehrstuhl für Anthropologie, Kultur- und Sozialphilosophie
Adolf-Reichwein-Straße 2
D- 57076 Siegen
Fon: +49 (0) 271-740 5014
Mobil: +49 (0) 1573-0325439
E-Mail: michael.bongardt(at)uni-siegen(dot)de
Web: https://www.uni-siegen.de/phil/philosophie/mitarbeiter/bongardt_michael/?lang=de

⁴⁴ Vgl. – mit Bezug auf Andreas Hasenclever und Markus A. Weingardt – Schieder, Religionen (s. Anm. 20), 84–94.