

Religion und Gewalt. Ein Literaturbericht (Teil 2)

Volker Stümke

»The problem is not that the question of religion has been overlooked in international affairs so much as that it has been undertheorized.« (Eva Bellin) [16: 178]¹

1. ARNOLD ANGENENDT, *Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert*. 5. Auflage, Aschendorff, Münster 2014, 799 S.
2. KAREN ARMSTRONG, *Im Namen Gottes. Religion und Gewalt*, Patloch, München 2014, 687 S.
3. JAN ASSMANN, *Exodus. Die Revolution der alten Welt*, C.H. Beck, München 2015, 493 S.
4. JAN ASSMANN, *Totale Religion: Ursprünge und Formen puritanischer Verschärfung*, Picus, Wien 2016, 184 S.
5. THOMAS BAUER, *Die Vereindeutigung der Welt. Über den Verlust an Mehrdeutigkeit und Vielfalt*. 3. Auflage, Reclam Verlag, Stuttgart 2018, 104 S.
6. TERESA KOLOMA BECK / KLAUS SCHLICHTE (Hg.), *Theorien der Gewalt zur Einführung*, Junius, Hamburg 2014, 187 S.
7. HINNERK BRUHNS, *Max Weber und der Erste Weltkrieg*, Mohr Siebeck, Tübingen 2017, 221 S.
8. PHILIPPE BUC, *Heiliger Krieg. Gewalt im Namen des Christentums*, Philipp von Zabern, WBG-Darmstadt, Darmstadt 2015, 432 S.
9. FERNANDO ENNS / WOLFRAM WEIßE (Hg.), *Gewaltfreiheit und Gewalt in den Religionen (Politische und theologische Herausforderungen. Religionen im Dialog 9)*. Waxmann, Göttingen 2016, 332 S.
10. VITALIJ FASTOVSKIJ, *Terrorismus und das moderne Selbst. Religiöse Semantiken revolutionärer Gewalt im späten Zarenreich (1860–1917) (Religiöse Kulturen im Europa der Neuzeit 14)*. Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen 2018, 318 S.
11. JOCHEN FLEBBE / GÖRGE K. HASSELHOFF (Hg.), *Ich bin nicht gekommen, Frieden zu bringen, sondern das Schwert: Aspekte des Verhältnisses von Religion und Gewalt (Kirche – Konfession – Religion 68)*. V&R unipress, Göttingen 2017, 256 S.

¹ In dieser Rezension werden Zitate und Verweise abgekürzt, indem in eckigen Klammern auf die Nummer des Buches in der folgenden Liste und dann auf die Seitenzahl verwiesen wird. Die betreffenden Aufsatztitel werden nicht eigens erwähnt. Das obige Zitat findet sich also auf Seite 178 des Buches: Ron E. Hassner und Isak Svensson (Hg.), *International Relations and Religion. Volume I: Religion and the International System*, Los Angeles 2016. – Herzlich bedanken möchte ich mich bei meinen Freunden Prof. Dr. Corinna Dahlgrün und Dr. Matthias Gillner; beide haben dieses Projekt engagiert begleitet, ich verdanke ihnen zahlreiche Anregungen.

12. OWEN FRAZER / RICHARD FRIEDLI, *Approaching religion in conflict transformation: concepts, cases and practical implications*. CSS & ETH, Zürich 2015, 32 S.
13. UWE GERBER, *Fundamentalismen in Europa: Streit um die Deutungshoheit in Religion, Politik, Ökonomie und Medien* (Theologisch-Philosophische Beiträge zu Gegenwartsfragen 15). Peter Lang, Frankfurt/Main 2015, 154 S.
14. ELISABETH GRÄB-SCHMIDT / JULIAN ZEYHER-QUATTLENDER (Hg.), *Friedensethik und Theologie. Systematische Erschließung eines Fachgebiets aus der Perspektive von Philosophie und christlicher Theologie* (Religion – Konflikt – Frieden 9). Nomos, Baden-Baden 2018, 293 S.
15. RON E. HASSNER, *Religion on the Battlefield*. Cornell University Press, New York 2016, 222 S.
16. RON E. HASSNER / ISAK SVENSSON (Hg.), *International Relations and Religion. Volume I: Religion and the International System*. Sage Library of International Relations, Los Angeles 2016, 264 S.
17. RON E. HASSNER / ISAK SVENSSON (Hg.), *International Relations and Religion. Volume II: Religion and War*. Sage Library of International Relations, Los Angeles 2016, 347 S.
18. RON E. HASSNER / ISAK SVENSSON (Hg.), *International Relations and Religion. Volume III: Religion and Peace*. Sage Library of International Relations, Los Angeles 2016, 362 S.
19. RON E. HASSNER / ISAK SVENSSON (Hg.), *International Relations and Religion. Volume IV: Religion, IR and Methodology*. Sage Library of International Relations, Los Angeles 2016, 398 S.
20. MARCO HOPFEINZ / FREDERIKE VAN OORSCHOT (Hg.), *Christlich-theologischer Pazifismus im 20. Jahrhundert* (Studien zur Friedensethik 56). Aschendorff Verlag, Münster 2016, 292 S.
21. SARAH JÄGER / ARNULF VON SCHELIHA (Hg.), *Recht in der Bibel und in kirchlichen Traditionen. Gerechter Frieden: Frieden und Recht*. Band 1. Springer, Wiesbaden 2018, 140 S.
22. SARAH JÄGER / FRIEDRICH LOHMANN (Hg.), *Eine Theologie der Menschenrechte. Gerechter Frieden: Frieden und Recht*. Band 2, Springer. Springer, Wiesbaden 2018, 168 S.
23. SARAH JÄGER / INES-JACQUELINE WERKNER (Hg.), *Gewalt in der Bibel und in kirchlichen Traditionen. Gerechter Frieden: Fragen zur Gewalt*. Band 1. Springer, Wiesbaden 2018, 127 S.
24. SARAH JÄGER / HORST SCHEFFLER (Hg.), *Frieden und Gerechtigkeit in der Bibel und in kirchlichen Traditionen. Gerechter Frieden: Politisch-ethische Herausforderungen*. Band 1. Springer Wiesbaden 2018, 148 S.
25. SARAH JÄGER / JEAN-DANIEL STRUB (Hg.), *Gerechter Frieden als politisch-ethisches Leitbild. Gerechter Frieden: Grundsatzfragen*. Band 2. Springer, Wiesbaden 2018, 138 S.
26. JANEZ JUHAND / BOJAN ŽALEC (Hg.), *Which Religion, What Ideology? The (religious) potentials for peace and violence* (Theology East – West / Theologie Ost – West. Europäische Perspektiven 19). Lit, Zürich 2016, 208 S.
27. HEINZ-GERHARD JUSTENHOVEN / WILLIAM A. BARBIERI, JR. (Hg.), *From Just War to Modern Peace Ethics* (Arbeiten zur Kirchengeschichte 120). De Gruyter, Berlin 2012, 353 S.
28. HEINZ-GERHARD JUSTENHOVEN / MARY ELLEN O'CONNELL (Hg.), *Peace through Law. Reflections on Pacem in Terris from Philosophy, Law, Theology, and Political Science* (Studien zur Friedensethik 50). Aschendorff Verlag, Münster 2016, 284 S.

29. CHARLES KIMBALL, *When Religion Becomes Evil. Five Warning Signs*. Harper, San Francisco 2002, 240 S.
30. MICHAEL KÜHNLEIN, *Wer hat Angst vor Gott? Über Religion und Politik im postfaktischen Zeitalter*, Reclam Verlag, Stuttgart 2017, 95 S.
31. SEVERIN J. LEDERHILGER (Hg.), *Gewalt im Namen Gottes: Die Verantwortung der Religionen für Krieg und Frieden* (Linzer Philosophisch-Theologische Beiträge 30). Peter Lang, Frankfurt/Main 2015, 172 S.
32. ROCHUS LEONHARDT, *Religion und Politik im Christentum. Vergangenheit und Gegenwart eines spannungsreichen Verhältnisses*. Nomos, Baden-Baden 2017, 477 S.
33. RÜDIGER LOHLKER, *Theologie der Gewalt. Das Beispiel IS*. Facultas, Wien 2016, 206 S.
34. ALEXANDER MERKL, »Si vis pacem, para virtutes«. Ein tugendethischer Beitrag zu einem Ethos der Friedfertigkeit (Studien zur Friedensethik 54). Aschendorff Verlag, Münster 2015, 473 S.
35. CHRISTA MULACK, *Gewalt im Namen Gottes. Ursachen und Hintergründe im biblischen Monotheismus*. Tectum, Marburg 2016, 382 S.
36. ECKHARD NORDHOFEN, *Corpora. Die anarchische Kraft des Monotheismus*. 2. Auflage. Herder, Freiburg/Breisgau 2018, 336 S.
37. MARTHA NUSSBAUM, *Die neue religiöse Intoleranz. Ein Ausweg aus der Politik der Angst*. WBG, Darmstadt 2014, 220 S.
38. DOUGLAS PRATT, *Religion and Extremism. Rejecting Diversity*. Bloomsbury Academic, London 2017, 196 S.
39. NADJA ROSSMANITH ET AL. (Hg.), *Sprachen heiliger Schriften und ihre Auslegung. Ethica Themen. Institut für Religion und Frieden*. Wien 2015, 113 S.
40. ROLF SCHIEDER (Hg.), *Die Gewalt des einen Gottes. Die Monotheismus-Debatte zwischen Jan Assmann, Micha Brumlik, Rolf Schieder, Peter Sloterdijk und anderen*. WBG, Berlin 2014, 360 S.
41. JOHANNES SCHNOCKS, *Das Alte Testament und die Gewalt. Studien zu göttlicher und menschlicher Gewalt in den alttestamentlichen Texten und ihren Rezeptionen* (WMANT 136). Neukirchener Verlagsgesellschaft, Neukirchen 2014, 173 S.
42. EBERHARD SCHOCKENHOFF, *Kein Ende der Gewalt? Friedensethik für eine globalisierte Welt*. Herder, Freiburg/Breisgau 2018, 759 S.
43. MARCO SCHRAGE, *Intervention in Libyen. Eine Bewertung der multilateralen militärischen Intervention zu humanitären Zwecken aus Sicht katholischer Friedensethik* (Studien zur Friedensethik 55). Aschendorff Verlag, Münster 2016, 450 S.
44. HEYDAR SHADI (Hg.), *Islamic Peace Ethics: Legitimate and Illegitimate Violence in Contemporary Islamic Thought* (Studien zur Friedensethik 57). Aschendorff, Münster 2017, 263 S.
45. NOTGER SLENCZKA (Hg.), *Faszination und Schrecken des Krieges. XXIII. Reihlen-Vorlesung* (Beiheft BThZ). Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2015, 136 S.
46. FRIEDEMANN STENGEL / JÖRG ULRICH (Hg.), *Kirche und Krieg. Ambivalenzen in der Theologie*. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2015, 304 S.
47. ISAK SVENSSON, *Ending Holy Wars: Religion and Conflict Resolution in Civil Wars. New Approaches to Peace and Conflict*. UQP, Queensland 2012, 218 S.
48. JAN-HEINER TÜCK (Hg.), *Sterben für Gott – Töten für Gott? Religion, Martyrium und Gewalt*. Herder, Freiburg/Breisgau 2015, 269 S.
49. JAN-HEINER TÜCK (Hg.), *Monotheismus unter Gewaltverdacht: Zum Gespräch mit Jan Assmann*. Herder, Freiburg/Breisgau 2015, 269 S.
50. MIROSLAV VOLF, *Flourishing. Why we need religion in a globalized world*. Yale University Press, New Haven 2015, 280 S.

51. MARKUS WEINGARDT, Was Frieden schafft. Religiöse Friedensarbeit. Akteure – Beispiele – Methoden. Gütersloher Verlagshaus 2014, 230 S.
52. INES-JACQUELINE WERKNER, Gerechter Frieden. Das fortwährende Dilemma militärischer Gewalt. transcript, Bielefeld 2018, 104 S.
53. INES-JACQUELINE WERKNER (Hg.), Religion in der Friedens- und Konfliktforschung. Interdisziplinäre Zugänge zu einem multidimensionalen Begriff (ZeFKo Sonderband 1). Nomos, Baden-Baden 2016, 341 S.
54. INES-JACQUELINE WERKNER / OLIVER HIDALGO (Hg.), Religiöse Identitäten in politischen Konflikten. Politik und Religion. Springer, Wiesbaden 2016, 316 S.
55. INES-JACQUELINE WERKNER / TORSTEN MEIREIS (Hg.), Rechtserhaltende Gewalt – eine ethische Verortung. Gerechter Frieden: Fragen zur Gewalt. Band 2. Springer, Wiesbaden 2018, 162 S.
56. INES-JACQUELINE WERKNER / PETER RUDOLF (Hg.), Rechtserhaltende Gewalt – zur Krieteriologie. Gerechter Frieden: Fragen zur Gewalt. Band 3. Springer, Wiesbaden 2019, 166 S.
57. INES-JACQUELINE WERKNER / CHRISTINA SCHÜES (Hg.), Gerechter Frieden als Orientierungswissen. Gerechter Frieden: Grundsatzfragen. Band 1, 2. Auflage. Springer, Wiesbaden 2018, 122 S.
58. INA WUNN / BEATE SCHNEIDER (Hg.), Das Gewaltpotential der Religionen (Religionsforum 11). Kohlhammer, Stuttgart 2015, 302 S.
59. HARTMUT ZINSER, Religion und Krieg. Wilhelm Fink Verlag, Paderborn 2015, 200 S.

3. Gewaltaffine Aussagen des christlichen Glaubens

Religion verfügt (essentiell) über Sinnressourcen, die konstruktivistischer Lesart folgend, sowohl Frieden wie kriegerische Gewalt hervorrufen, verstärken und verlängern können. Daher soll nun mit Blick auf den christlichen Glauben analysiert werden, wie diese Religion politisch gefährlich werden kann. Ich fokussiere auf die inhaltliche Dimension (die Ideologie und das Wissen nach Charles Glock), werde aber alle drei Ebenen (Person, Gruppe, Gesellschaft) einbeziehen.

Sehr hilfreich zur Gliederung der inhaltlichen Debatten sind die Studien von CHARLES KIMBALL, der ebenfalls einen konstruktivistischen Ansatz vertritt. Die Instrumentalisten weist er zurück, indem er ihr Argument mit der Position der National Rifle Association parallelisiert, die er ebenfalls nicht teilt: »Nicht Waffen töten Menschen, sondern Menschen töten Menschen« [29: 32]. Wer Waffen oder eben die Religion nur als ein Instrument ansehe, das missbraucht werden könne, verdränge die wechselseitige Beeinflussung von Mensch und Instrument. Vielmehr gelte: Religion wie Waffen könnten Menschen dazu verleiten, Gewalt anzuwenden. Folglich beharrt Kimball darauf, die Religion mit und in ihren Inhalten ernst zu nehmen. Näherhin nennt er fünf Faktoren, die eine

innere Gefahr der Religion signalisieren; sie werden die Untergliederung dieses Kapitels strukturieren:

1. »Absolute Truth Claims«: Der Anspruch auf Wahrheit für ihre Aussagen gehöre zu jeder Religion, gefährlich sei jedoch eine Verabsolutierung, die keinen Widerspruch dulde, keine Falsifikationsmöglichkeiten einräume und keine Selbstrelativierungen akzeptiere.
2. »Blind Obedience«: Während Wahrheit die Vernunft des Menschen anspreche, beziehe die Forderung nach blindem Gehorsam oder unverbrüchlicher Treue auch die affektive Seite des Menschen ein. Dieser Zugriff auf den ganzen Menschen ist gefährlich, weil er keine Außenperspektive mehr zulasse.
3. »Establishing the »Ideal« Time«: Mit der Idealzeit meint Kimball den protologischen oder eschatologischen Idealzustand der Menschen. Gefährlich sei der damit verbundene Handlungsimperativ, diesen Zustand jetzt und so, wie es das normative Ideal vorschreibt, herbeizuführen, denn es bleibe eine abstrakte Vorgabe, die das konkret Menschliche nivelliere.
4. »The End Justifies Any Means«: Indem das religiöse Ideal als normative Vorgabe überhöht werde zu dem, was allein zähle, würden alle Zwischeninstanzen und auch alle kleinen Fortschritte nivelliert. Das Ideal heilige damit als der wahre Zweck des Lebens alle Mittel. Somit entfallende auch jede Rücksichtnahme, sei es auf besondere Umstände, sei es auf konkrete Menschen und deren Situationen.
5. »Declaring Holy War«: Wenn die Religion die Position Gottes einnehme und Gott klassisch als alles bestimmende Wirklichkeit definiert werde, verstehe und geriere sich nun die Religion als diese allmächtige Instanz. Nun könne und werde sie auch den Bereich der Politik übernehmen und zu religiöser Gewalt aufrufen.

a) Gott und Wahrheit

Die Verbindung von Wahrheitsanspruch, biblischem Monotheismus und politischer Gewalt wird seit etwa 20 Jahren vor allem durch JAN ASSMANN in den Fokus der Aufmerksamkeit gerückt. Assmann hatte bereits in seinem Buch »Moses, der Ägypter« (1998) und kurz darauf mit stärker systematisch-theologischem Zuschnitt in der Monographie »Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus« (2003) diese Zäsur als revolutionäre Wende in der Religionsgeschichte verstanden, nämlich als die »Wende von den »polytheistischen« zu den »monotheistischen« Religionen, von Kultreligionen zu Buchreligionen, von kulturspezifischen Religionen zu Weltreligionen«. Näherhin sei

»nicht die Unterscheidung zwischen dem Einen Gott und den vielen Göttern [...], sondern die Unterscheidung zwischen wahr und falsch« das entscheidende Merkmal dieser Zäsur² – und genau diese Unterscheidung habe auch eine gefährliche Rückseite.

Da Assmann diese Position in den folgenden Jahren zunächst modifiziert und später revidiert hat, soll sie hier nur mit drei Stichworten angedeutet werden. Der frühe Assmann rekonstruiert erstens eine Gedächtnisgeschichte, um das ideelle und semantische Potential der Mosaischen Unterscheidung freizulegen: Moses als Befreier und Überbringer des Dekalogs. Diese Integration der Wirkungsgeschichte erlaube auch die anachronistische Verwendung von modernen Begriffen (wie Monotheismus) zur Beschreibung antiker Phänomene. Zweitens werde der Monotheismus von der Monolatrie abgegrenzt; nur er sei intolerant gegenüber den anderen Religionen, die keine anderen, sondern falsche Götter (Götzen) verehrten. Deshalb müsse man sich für den wahren Gott und gegen die falschen Götzen entscheiden und könne nicht beides zusammenhalten. Noch nicht die Beschränkung auf einen Gott, wohl aber das Zusammenbinden dieses Gottes mit der Wahrheit ist laut Assmann das dritte Merkmal der Mosaischen Unterscheidung, weil es die Ambivalenz des Monotheismus auf den Punkt bringe. Positiv sei der hier vollzogene Schritt vom Kult zur Reflexion (von der primären zur sekundären Religion); die Mosaische Religion habe sich zu einer Buchreligion entwickelt. Die problematische Seite sei die aus der Intoleranz sich ergebende Verbindung mit einer Sprache der Gewalt. Man dürfe die Verehrung falscher Götter nicht dulden. Diese Gewalt gehe sowohl nach innen wie nach außen: Nach innen wachse der Druck, sich zu dem einen Gott zu bekennen, selbst wenn man dafür leiden müsse. Nach außen werde Druck auf andere Menschen und ihre Religion erzeugt, indem man sich über sie lustig mache (Götzenpolemik) und die Anbetung von Götterbildern verhindere oder die Bilder zerstöre.

Assmann hat diesen Gedankengang bereits 2003 modifiziert, weil er nach Hinweisen von Freunden einsah, dass die Verbindung zwischen dem Monotheismus der Wahrheit und der politischen Gewalt allzu dünn ist. Intoleranz ist zwar ein Merkmal des Wahrheitsanspruchs; aber das gilt nicht nur im Bereich der Religion, sondern generell auch im Bereich des Wissens – doch ist sie zumindest dort nicht mit direkter Gewalt verbunden³. Wer eine Behauptung aufstellt und für sie beansprucht, dass ihr Gehalt wahr sei, der schließt aus, dass der Gehalt zugleich auch nicht wahr sein könne (Satz vom Widerspruch).

² J. Assmann, *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, München 2003, 11 f.

³ Vgl. ebd. 23 f.

Wahrheit ist also insofern intolerant, als dass widersprechende Aussagen als falsch qualifiziert werden. Entscheidend ist, dass die Bewertung »falsch« sich auf den Gehalt der Aussage und nicht auf den Aussagenden bezieht, es bleibt vielmehr offen, ob er bspw. ahnungslos war, sich geirrt oder gelogen hat. Direkte Gewaltanwendung passt nicht in diesen Kontext. Mit den Worten von REINHARD SCHULZE: »Doch die Wahrheit kann sich nicht selbst vollstrecken« [40: 343]. Dazu seien insbesondere religiöse, also transzendente Wahrheiten zu unspezifisch formuliert. Erst »wenn Verfechter der Wahrheitsordnung sich selbst berufen sehen, diese mit Gewalt durchzusetzen« [40: 344], komme es zu der Verbindung von Wahrheit und Gewalt – dies sei jedoch ein Merkmal der Neuzeit.

Auch das zweite Kennzeichen der Wahrheit, nämlich ihre Unhintergebarkeit, führt noch nicht zur Gewalt. Unhintergebar besagt: Wir werden die Wahrheit (als Anspruch des Gesagten auf Richtigkeit) nicht los, solange wir miteinander sprechen. Dieser Bezug auf die Wahrheit gilt gleichermaßen für die Religion mit ihren jeweiligen Behauptungen. Andererseits, so behauptet KNUT MARTIN STÜNKEL, gebe es auch in philosophischen Wahrheitsdiskursen gewaltaffine Aspekte: »Die Form der religiösen Gewalt ist selbst in die philosophische Reflexion eingeschrieben, und zwar solcherart, dass sie als methodische Selbstverständlichkeit nicht mehr Gegenstand der philosophischen Selbstbesinnung ist« [11: 133]. Sowohl der Rekurs auf das bessere Argument, wie hermeneutische Operationen an Texten und auch die Selbstabschottung des reinen Denkens von der Natur oder Emotionen seien gleichsam selbstverständliche Gewaltakte des Philosophierens – jedenfalls im Rückgriff auf einen weiten Gewaltbegriff.

Diese Bestimmungen treffen aber allesamt noch nicht das Zentrum von Assmanns Gedankenführung. Ihm geht es um den konkreten Anspruch der Bibel, dass Moses den einen und wahren Gott zur Sprache bringe. Neu ist, dass Wahrheit nun exklusiv an den einen Gott gebunden wird. Die Bibel beansprucht also Assmann folgend nicht nur, dass Moses den Gott seines Volkes vollmächtig verkündige, sondern dass nur dieser Gott der eine und wahre Gott sei. Die Mosaische Revolution wäre demnach ein Paradigmenwechsel. Idealerweise vollzieht sich solcher Austausch einer Grundüberzeugung durch die Überzeugungskraft oder Erklärungskraft des neuen Paradigmas. Aber das habe sich durch Moses ebenfalls verändert. Dadurch, dass der Anspruch auf Wahrheit nun explizit mit Bezug auf Jhwh geäußert worden sei, sei der alte kosmologische Anspruch nicht mehr selbstverständlich. Die Mosaische Unterscheidung habe demnach dazu geführt, dass divergierende Wahrheitsansprüche aufeinander gestoßen seien – und damit stelle sich die Frage nach den Verfahren im Umgang mit der strittigen Wahrheit.

Die Bibel kennt mehrere Verfahren, die den strittigen Wahrheitsanspruch ihres exklusiven Monotheismus untermauern sollen: den Rekurs auf die Offenbarung Gottes, den Taterweis Gottes, die Vereinnahmung anderer Götter und die Götzenpolemik. Sofern Gott selbst dabei der Handelnde ist, der seinen Namen im Dornbusch (Ex 3) oder seine Gegenwart an ehemals heiligen Stätten anderer Gottheiten (Gen 28,10–19) offenbart oder der durch seine Heilstaten seinen Namen bestätigt, wäre nicht die Religion politisch gefährlich, wohl aber Gott selbst, der die Mächtigen vom Thron (Lk 1,52) oder Ross und Reiter des Pharao ins Meer stürzt (Ex 15,21). Wenn hingegen Menschen, sei es als einzelne Herrscher oder als mächtige Institution, diesen Beweis antreten, kann der Monotheismus der Wahrheit gefährlich werden!

Genau diese Lesart hat CHARLES KIMBALL vorgetragen: Nicht der Wahrheitsanspruch, sondern erst dessen Verabsolutierung markiere den Umschlagspunkt, an dem eine Religion politisch gefährlich werde. Denn erst durch die Absolutsetzung werde der entsprechende Inhalt, also hier die Wahrheit des biblischen Gottes, jeglicher Überprüfbarkeit entzogen. Eine absolute Wahrheit könne nicht mehr in Relation zu anderen Aussagen gesetzt werden, sie stehe für sich. Diesen Gedanken möchte ich noch vertiefen: Er impliziert sowohl, dass die absolute Wahrheit nicht mehr überprüft (in Relation zu anderen Aussagen oder Erfahrungen gestellt) werden darf, als auch dass sie alle anderen Erkenntnisse dominiert. Was im Widerspruch steht zu dieser absoluten Wahrheit, kann nicht wahr, sondern muss falsch sein. Eine Verabsolutierung der Wahrheit besagt also erstens unhintergehbare Setzung und zweitens umfassende Ausstrahlung. Hinzu kommt, dass es Menschen sind, die solche Immunisierung der behaupteten Wahrheit vornehmen; sie setzen ihre Autorität an die Stelle des diskursiven Streitens um die Wahrheit. Aus der unhintergehbaren Wahrheit wird folglich drittens eine unhinterfragbare autoritative Selbstinszenierung. Damit immunisiert die Autoritätsperson nicht nur die als wahr behaupteten Aussagen, sondern zugleich auch sich selbst: Auch sie steht außerhalb der Diskussion.

DOUGLAS PRATT ergänzt, dass der absolute Wahrheitsanspruch durch eine literalistische Lesart der religiösen Texte gewonnen werde [38: 32]. Die Texte würden als wörtliche und umfassende Offenbarung Gottes verstanden [38: 50]. Damit seien Rückfragen und kontextuelle Begrenzungen, die ansonsten für wahre Aussagen gälten, ausgeschlossen worden [38: 150], schließlich seien die Texte dereinst festgeschrieben worden und auch heute noch gültig und umfassend anwendbar.

CATHLEEN KANTNER und MAXIMILIAN OVERBECK haben auf die Differenz zwischen religiösen Überzeugungen mit Wahrheitsanspruch einerseits und deren politischer Verabsolutierung andererseits hingewiesen. Weder der persönliche

Glaube (faith) noch dessen inhaltliche Ausgestaltung (beliefs) seien schon gewalttätig, insofern sie noch diskussionswürdig seien. Erst wenn religiöse Gruppen diese Inhalte politisch einforderten, werde es gefährlich, denn »dann entziehen sich die religiösen Gruppen den Rechtfertigungs- und Begründungspflichten, die wir von allen anderen politischen Akteuren in modernen demokratischen und rechtsstaatlichen Gesellschaften einfordern würden« [54: 181]. Die religiöse Überzeugung werde nun zum Diskursblocker, denn sie rekurriere auf die subjektive Wahrhaftigkeit des Glaubens, fülle sie zugleich mit konkreten Glaubensforderungen und lasse sich nicht auf einen Wahrheitsdiskurs ein, sondern schotte sich gegen Begründungen ab.

Kimball wie Pratt, Kantner und Overbeck halten zu Recht fest, dass diese Selbstabschottung einer Religion gefährlich ist. Wer sich aus der gesellschaftlichen Diskussion hinausbewegt und nur noch zirkulär argumentiert, wird anfällig für Propaganda. Zudem wird durch diese Begrenzung auch die Analysefähigkeit der Glaubenden eingeschränkt; das Autoritätsgefälle impliziert strukturelle Gewalt, sofern es einen Diskurs ausschließt. Andererseits ist die Verabsolutierung von Wahrheitsansprüchen samt der einhergehenden Selbstimmunisierung noch kein hinreichendes Kriterium, um die politische Gefahr und um insbesondere die Anwendung von direkter Gewalt aufzuzeigen. Schließlich gibt es Möglichkeiten, diesem Wahrheitsanspruch auszuweichen:

- Die Wahrheit an sich verpflichtet mich noch nicht, ihr zu folgen. Denn die Gedanken sind und bleiben zollfrei (Luther). Tritt hingegen der Gehorsam oder die Treue gegen die Wahrheit verpflichtend hinzu, steigert sich das Gefahrenpotential enorm. Nicht die Wahrheit an sich, wohl aber ihre Verbindlichkeit für mich öffnet demnach das Tor der Religion zur direkten Gewalt. Damit wären wir beim zweiten Faktor Kimballs.
- Wahre Aussagen können darüber hinaus für mich irrelevant sein oder zumindest von mir als irrelevant eingestuft werden. Auch hier ändert sich der Befund erst, wenn die Relevanz der Wahrheit herausgestrichen und diese dadurch normativ aufgeladen wird. Das geschieht, Kimball folgend, durch eine eschatologische Entgrenzung (dritter Faktor) sowie durch eine normative Aufladung (vierter Faktor).
- Schließlich sind wahre Aussagen beschränkt auf einen bestimmten Bereich; keine Aussage kann alles zugleich zur Sprache bringen. Gefährlich wird wiederum erst eine Verabsolutierung der Wahrheit im Sinne einer völligen Einschränkung. Nunmehr tritt als Prüfkriterium der Wahrheit die Kohärenz mit der absolut gesetzten Vorgabe in Kraft. Es gibt keine Wechselwirkung, sondern eine klare Hierarchie: Was nicht mit der Vorgabe übereinstimmt, muss falsch sein – es kann nicht auch umgekehrt sein, dass sich an dieser Stelle die Vorgabe irrte oder schlicht ahnungslos wäre.

Die biblische Rede von dem einen und wahren Gott ist daher für sich genommen noch nicht gefährlich, sofern der Anspruch auf Wahrheit unhintergebar ist. Auch die mit dem Monotheismus der Wahrheit verbundene Intoleranz ist zunächst schlicht eine Implikation unseres Erkenntnisvorgangs. Gefährlich wird dieser Wahrheitsanspruch, wenn er verabsolutiert wird, weil er damit aus dem Diskurs über die Wahrheit, also der Überprüfbarkeit und auch Falsifizierbarkeit, entfernt wird. Gefährlich ist zudem, dass diese Verabsolutierung von Menschen vollzogen wird. Damit verlagert sich auch die Wahrheitsfrage von der Aussage auf den Sprecher, was wiederum die gefährliche Konsequenz zeitigt, dass die pejorative Wertung »falsch« ebenso auf Menschen bezogen werden kann und nicht allein auf eine Aussage (dieser Menschen) beschränkt bleibt. Und schließlich ist es gefährlich, dass der Rekurs auf die unhinterfragbare Wahrheit Gottes leicht verbunden werden kann mit dem Aufruf zum Gehorsam und mit der Betonung der direkten Relevanz dieser Wahrheit.

Assmanns Monotheismus der Wahrheit hat zahlreiche Repliken evoziert. So hat BERNHARD LANG darauf verwiesen, dass Assmann zwar die biblische Schilderung von Mose richtig rezipiert habe, hingegen unterschlage, dass die Bibel daneben auch andere Figuren wie Josef und damit andere Gottesvorstellungen tradiere. »Die mosaische Religion [...] stellt nur eine religiöse Option unter mehreren dar« [40: 68]. Dementsprechend könne sie auch »nicht beanspruchen, die einzige Religion zu sein, die sich in den Schriften der hebräischen Bibel spiegelt« [40: 77]. MARKUS WITTE ergänzt, dass die Weisheitsbücher im AT den Monotheismus entscheidend verändert hätten, indem sie weitere Theologoumena wie Leid, Barmherzigkeit, Gerechtigkeit und Gott als Schöpfer integrierten, ohne den Aspekt der Gewalt völlig zu negieren. Aber hier gelte die Vorstellung, »dass Gottes Barmherzigkeit größer ist als sein Zorn« [40: 110]. Und MICHAEL THEOBALD weist nach, dass es im AT neben dem ersten Gebot auch die Forderung gab, anderen Göttern Respekt zu zollen (Ex 22,27), die auch im NT noch rezipiert worden sei. Die Möglichkeit eines friedlichen Zusammenlebens (im antiken Religionspluralismus) und der Respekt vor der Transzendenz Gottes seien die Argumente gewesen, um diesen Respekt zu untermauern. Allerdings habe es einen Abbruch dieser Tradition in der Spätantike gegeben und dessen »Ergebnis jedenfalls ist ernüchternd. Über Jahrhunderte hin verstummte eine biblische Stimme, auf die man sich später beim Widerstand gegen manch fragwürdige missionarische Unternehmung der Christen hätte berufen können« [49: 88]. Damit vollzieht Theobald einen Übergang vom biblischen Befund hin zum normativen Geltungsanspruch.

Doch impliziert diese hilfreiche Bibelkunde, dass die beschriebene Vielfalt biblischer Gottesvorstellungen nun auch normativ ein »sowohl – als auch« ent-

halte? In diesem Sinn jedenfalls plädiert KLAUS MÜLLER für einen Monismus, der die Wahrheit auf beiden Seiten anerkenne. Bereits der Frühidealist K.L. Reinhold habe zeigen wollen, dass »Mose in Wahrheit die all-eine Gottheit verehrte«; er habe allerdings diese Einsicht »an die Fassungskraft des Volkes« akkommodiert [40: 178], so dass es eine duplex religio gegeben habe. Jedenfalls sei der Monismus mit dem Pluralismus vereinbar, der Monotheismus hingegen nicht. Das hatte auch Assmann konzediert, indem er auf die Übersetzbarkeit von Götternamen hinwies; es habe in der Antike vielerorts Listen gegeben, auf denen die funktionsäquivalenten Gottheiten nebeneinander gestellt worden seien. Die Mosaische Unterscheidung hingegen blockiere die Übersetzbarkeit der Götter, es gebe kein Funktionsäquivalent zwischen dem wahren Gott und den falschen Göttern⁴. Dieses Gegeneinander will LUDGER SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER durch einen Rekurs auf die christliche Mystik und ihre Redeweise von Gott als dem Nicht-Anderen überwinden: Gott sei nicht nur jenseits der Welt, sondern zugleich auch »allen Dingen immanent, ohne ihnen ihr jeweiliges Sosein zu nehmen. Diese Art der Inklusion bei gleichzeitigem Respekt der Differenz ist gewissermaßen das ontologische Urbild aller Toleranz, auch im religiösen Bereich.« [49: 36] Damit würden sowohl eine Vergöttlichung der Welt wie eine Entgegensetzung Gottes zur Welt vermieden.

Welche Position hat diesbezüglich Lessing eingenommen? In seiner Analyse vor allem der Ringparabel kommt CHRISTIAN KÖNIG zu dem Ergebnis, dass Lessing wohl eine mittlere Position eingenommen habe – sowohl im Streit zwischen Reimarus und Goeze wie in der Verhältnisbestimmung von Vernunftwahrheit und Geschichtswahrheiten [14: 197 f.]. Die Religionen sollten demnach auf der Suche nach der Wahrheit sein, aber zugleich anerkennen, dass sie geschichtlich eingebunden seien – und sofern sie dieses als »Vorsehungserfahrung« konzipierten, die eine »göttliche Pädagogik der Menschheitsgeschichte« entdecke und nunmehr »die eigene Weisheit ergeben unter Gottes Weisheit« stelle [14: 200], würden sie sich tolerant zu anderen Religionen verhalten. Am Anfang (zumindest der drei monotheistischen Religionen) stehe »die ursprüngliche Gemeinsamkeit in der Vaterliebe« [14: 209], die jeweils konkret in der (positiven) Religion erfahren werde.

Eine kritische Lesart des Monismus bzw. Kosmotheismus bietet JAN-HEINER TÜCK. Zwar stellten die postmoderne Kritik an der »Vorherrschaft des Einheitsdenkens«, die »Hypothesen der Kirchengeschichte« und auch die gegenwärtig reale »Gewalt im Namen Gottes« [49: 216] den Monotheismus unter

⁴ Vgl. J. Assmann, *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, 7. Auflage Frankfurt/Main 2011, 18–20 & ders., *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, München 2003, 32 f.

Gewaltverdacht, daraus resultiere jedoch nicht, dass der Kosmotheismus gewaltavers sei. Vielmehr gebe es aus christlicher Perspektive drei Vorbehalte gegen den Kosmotheismus: Schöpfungstheologisch moniert Tück, dass ein »namenlose[s] Walten des Göttlichen [...] die Unterscheidung zwischen Gott und Welt« unterlaufe [49: 221], damit aber auch keine Instanz mehr namhaft machen könne, die Menschen aus der Weltumklammerung befreie. Offenbarungstheologisch ebne die »Betonung der Verborgenheit und Unbestimmtheit des Göttlichen« [49: 226] alle positiven Religionen und ihre Praktiken ein – und das sei gleichfalls intolerant, nunmehr gegenüber den (positiv) Glaubenden. Schließlich verweist Tück auf den »geschichtstheologisch-passiologischen Vorbehalt«: Ein Allgöttliches »lässt sich vom Leiden der Menschen nicht tangieren, es unterhält kein Verhältnis zur Geschichte« [49: 235]. Deshalb plädiert er inhaltlich für einen »reflexiven Inklusivismus« [49: 241], der auch kritisch die eigene Religion reflektiere und ihre Schwäche sowie die Stärken anderer Religionen wahrnehme ohne den eigenen Wahrheitsanspruch zu nivellieren. Formal unterstreicht er die Relevanz der Religionsfreiheit, sie unterstütze, dass der Streit der Religionen ohne Gewalt stattfinde.

Gegen den Monismus als normative Lösung hat auch ROLF SCHIEDER protestiert. Zum einen hält er (in Übereinstimmung mit den obigen Ausführungen zur Wahrheit) fest, dass ein »Entweder-Oder-Denken« an sich noch keineswegs gewalttätig, sondern vielmehr das Merkmal jeder menschlichen Entscheidung sei, zum anderen kritisiert er, dass solcher Monismus »ein nur noch virtueller Pluralismus [sei], in dem alle prägnanten Positionen in eine selige dionysische Differenzlosigkeit aufgelöst worden sind« [40: 33]. Darüber hinaus greift Schieder auch die Rede von der *religio duplex* auf und ergänzt sie um einen dritten Faktor: Religion stehe nicht nur in der Spannung zwischen allgemeiner bzw. natürlicher Vernunft Einsicht und konkretem positivem Glauben, ergänzt werden müsse »die zivilreligiöse Dimension in allen Religionen« [40: 157]. Es gehe eben auch um die Befreiung Israels aus der Sklaverei durch das Eingreifen Gottes; Moses ist »Vorbild für die politische Theorie« [40: 160], namentlich für das Vertragsdenken der Moderne, das eben auch auf einen Bundesschluss rekurriere. Diese politische Ebene sei zugleich »zweifelloso die gefährlichste und problematischste Ausprägung von Religion, weil stets die politische Instrumentalisierung der Religion droht« [40: 167] – das lenkt hin zum fünften Faktor von Kimball.

Für HANS SCHELKSHORN ist das Konzept der *religio duplex* ebenfalls unterkomplex. Es sei einseitig von philosophischen Interpretationen der Religion dominiert und dementsprechend sei die »Idee der All-Einheit« normativ blass [49: 169]. Demgegenüber betont Schelkshorn, dass nicht nur die religiösen Namen differierten, sondern dass hinter den positiven Religionen auch unterschiedliche Lebensdeutungen und Sinnhorizonte stünden. Diese Beobachtung führe zur

dritten Ebene von Religion, nämlich der »Erfahrung des absoluten Nichts in seiner Selbsterschließung« [49: 170], sie stehe als sakraler Kern am Anfang und werde dann zweitens gedeutet und drittens mit Riten und Symbolen verbunden. Die Relevanz der Religion liege also in der Gegenposition zum Nichts.

Die Debatten um die Gewaltaffinität des monotheistischen Wahrheitsanspruchs haben zum einen das Ergebnis gezeitigt, dass es zwischen beiden Verbindungslinien geben kann. Zum anderen haben sie aber verdeutlicht, dass für eine solche Verbindung noch weitere Theologoumena erforderlich sind, die eine Verabsolutierung der Wahrheit mit sich bringen: sei es die Verbindung von Wahrheit mit Verbindlichkeit und Gehorsam, sei es die eschatologische Entgrenzung oder die normative Aufladung der Wahrheit hin zu einer ultimativen Entscheidung, sei es schließlich ihre zivilreligiöse Politisierung. In allen Fällen werden wir zu den weiteren Faktoren Kimballs geführt.

b) Treue und Gehorsam

JAN ASSMANN hat seiner Lesart des mosaischen Monotheismus in den letzten Jahren zwei weitere Modifikationen hinzugefügt, um den Bezug zwischen Monotheismus und direkter Gewalt, der bei dem Begriff der Wahrheit noch nicht evident ist, klarer herauszustreichen. Zunächst hat er 2014 in einer Auseinandersetzung mit Rolf Schieder seine ursprüngliche These präzisiert: Die mosaische Unterscheidung von wahr und falsch müsse inhaltlich verbunden werden mit der Befreiungstat Gottes im Exodus und also auch, wie Schieder einforderte, politisch gelesen werden. Erst die Bezugnahme auf die geschenkte Freiheit und auf den Bund, also die Selbstverpflichtung Israels als Antwort auf Gottes Heilstat, stelle klar, worin die Wahrheit Gottes und dann die Wahrheit für Israel bestünden: »Die wahre Religion macht frei, befreit von der Unterdrückung von Menschen durch Menschen« [40: 44]. Diese Wahrheit verbinde sich mit der Treue Israels, der wiederum die Eifersucht Gottes korrespondiere – dokumentiert im Bund und in den Gesetzen. So führe die mosaische Unterscheidung zur persönlichen Entscheidung, dieser Wahrheit zu gehorchen, diesem einen und wahren Gott treu zu dienen. Erst in diesem Rahmen des Gottesbundes sei dann auch die religiöse Gewalt virulent geworden: Das goldene Kalb (Ex 32) stehe für eine falsche Religion, dessen Anbetung durch das Volk Gottes aber verursache einen Bundesbruch, Untreue und daraus resultierend Eifersucht. Beides zusammen, die Verbindung von Wahrheit und Treue, sei nunmehr das Merkmal der Mosaischen Unterscheidung. Wahrheit stehe dabei für die Unübersetzbarkeit Gottes, die zur Intoleranz gegen falsche Gottheiten führe, Treue für die (hinzutretende) Bindung des Menschen an diesen Gott. Ohne

Treue könne man Wahrheiten auch ignorieren, ohne Wahrheit sei Treue nur eine subjektive Entscheidung.

Auch gegen diese Synthese erhob sich Widerspruch. Für MARCIA PALLY ist die in der Bibel zu findende Differenz zwischen einem starken und einem schwachen Monotheismus relevant: Während der schwache Monotheismus andere Götter anerkenne, aber auf der Verehrung nur des einen Gottes beharre, bestreite der starke Monotheismus die Existenz anderer Götter und bekämpfe daher auch deren Anbetung [40: 218–248]. Aber beide Konzepte stünden nebeneinander; die divergierenden Einstellungen gegenüber den anderen Göttern ließen sich nicht kombinieren. Gleichsam komplementär hat MICHA BRUMLIK ergänzt, dass die Verbindung zwischen Religion und Gewalt auch in anderen und auch in polytheistischen Religionen zu finden sei und »mit einer »mosaischen Unterscheidung« oder »Monotheismus« [...] nicht zu tun« habe [40: 210]. Das qualitativ Neue in den mosaischen Narrativen sei vielmehr die Einsicht, dass »Wahrheit und Gerechtigkeit nicht von immanenten Instanzen zu erwarten« [40: 215] seien.

Diese Anregungen haben JAN ASSMANN überzeugt. Folglich revidierte er nochmals seine Konzeption und schlägt nunmehr (immer noch 2014) vor, zwischen einem Monotheismus der Treue und einem Monotheismus der Wahrheit zu unterscheiden, sie aber nicht mehr zusammenzubinden. Auch MARI JOZE OSREDKAR rekurriert inzwischen auf diese Differenz und betont mit Assmann, dass die Gewaltaffinität nicht für den Monotheismus der Wahrheit, sondern für die Monolatrie (also den Monotheismus der Treue) typisch sei [26: 133–139]. Der Monotheismus der Wahrheit rede nach Assmann von dem einen Gott als dem Schöpfer; ihn finde man schon bei Echnaton und später bei »Deuteropropheten, Jeremia, Ezechiel, Sacharja, Daniel und anderen. Das hat dann aber mit Mose nichts mehr zu tun« [49: 27]. In diesem monistischen Konzept werde an die selbstreflexive Einsicht in die eigene Endlichkeit appelliert. Hingegen sei der »Monotheismus der Treue [...] die Besonderheit der Bibel. Er gilt dem »Gott, der dich aus Ägypten, dem Sklavenhaus, herausgeführt hat.« Es gibt viele Götter, aber nur einen Retter und Befreier. Diesem Einen gilt die ausschließliche Treue« [40: 252]. Das Pendant zu dieser Treue sei nicht mehr Wahrheit, sondern die Befreiungstat Gottes – und die könne nicht vernünftig konstruiert, sondern müsse als Handeln Gottes erlebt und hernach tradiert worden sein; an dieser Stelle stehe dann biblisch ein harter Begriff von Offenbarung, also »die einer bestimmten Gruppe zuteil gewordene Offenbarung einer absoluten und universal gültigen Wahrheit« [49: 251]. Dementsprechend präge nicht souveräne bis arrogante Polemik gegen falsche Götzen, sondern die im Treueversprechen enthaltene Absage an andere Götter das Selbstverständnis Israels: »Was Gott von seinem Volk verlangt, ist Treue. [...] Dem Schöpfer kann man nicht

untreu werden, denn aus der Bindung der Geschöpflichkeit kommt man nicht heraus. Dem Befreier aber kann man untreu werden, indem man zurückgeht in die ägyptische Knechtschaft, zu anderen Göttern überläuft oder die Gesetze [Gottes] bricht. Die Gesetze sind nicht wahr oder falsch, sondern bindend und verpflichtend« [49: 18]. Mehrere Implikationen dieser revidierten Fassung der Mosaischen Unterscheidung sind wichtig.

1. Sowohl die Rede von der Befreiung wie der Rekurs auf die Treue binden den Menschen auch emotional, während Wahrheit eine rein kognitive Größe ist, wie Assmann ein Jahr später in seinem Kommentar zum Exodusbuch betont. Das erhöht die Bindungskraft der Gottesbeziehung. »Die Exodus-Geschichte ist performativ in dem Sinne, dass sie denen, die sie erzählen, eine Identität vermittelt« [3: 391]. Dementsprechend meine Glaube im biblischen Kontext das Vertrauen auf diesen Gott und das Einstimmen in diese Geschichte: Man gliedere sich ein in den Bund mit Jhwh. Das Ehebild bei Hosea greife die affektive Konnotation der Bundestreue auf, um sowohl die Untreue Israels (als Hurerei) wie die Vergebungsbereitschaft Gottes (als Liebe) zu demonstrieren [3: 241–244]. Zu dieser Emotionalität zählten aber auch die Eifersucht und der Zorn Gottes; das seien Reaktionen, die nicht zur Wahrheit, wohl aber zu einer festen Beziehung passten. Ebenso erhalte die Intoleranz eine veränderte Kontur; sie stehe jetzt nicht mehr für die kognitive Unvereinbarkeit, sondern für eine affektive Bindung; ihr Gegenteil sei »nicht Toleranz, sondern Indolenz« [3: 281].
2. Der Monotheismus der Treue führt als weitere Distinktion die Unterscheidung von innen und außen mit sich. Während die Wahrheit (inklusiv) für jeden gültig ist, stehen Bund und Treue für eine exklusive Beziehung, in der die Beziehungspartner inkludiert, andere hingegen exkludiert sind. Dieses Verhältnis besteht zwischen Israel und den Völkern und verlangt von Israel besondere Maßnahmen der Heiligung (Licht für die Völker – Jes 49,6). Zudem kann Assmann folgend auch die Differenz von Freund und Feind hier eingefügt werden. Wer den biblischen Gott ablehne, indem er dessen Gebote missachte oder andere Götter anbetete, werde damit zum Gottesfeind [3: 110 f.], stehe außerhalb der Gottesbeziehung und müsse den Zorn Gottes fürchten. In diesem Sinn sei das Exil in der deuteronomistischen Theologie als berechtigte Reaktion Gottes angesichts der Untreue seines Volkes interpretiert worden [4: 102 f.]. Entscheidend sei, dass der Feind (im Gegensatz zum Fremden) zunächst nur im eigenen Lager zu finden sei: Nur derjenige, der dem Bund Gottes angehöre, der also in dem verbindlichen Treueverhältnis zum Befreier Israels stehe, könne sich selbst zum Gottesfeind machen. – Das intrinsische Gewaltpotential solcher exklusiver Be-

ziehungen verdeutlicht die Theologin BRITTA MÜHL auch an der Lehrformel »extra ecclesiam nulla salus« [49: 191 ff.].

3. Es gibt einen Weg vom Monotheismus der Treue hin zur religiösen Gewalt, die nicht Gott zugeschrieben, sondern die von Menschen vollzogen wird. »Nicht die von Gott in seinem leidenschaftlichen Eifer geschickte Pest, der 24.000 Menschen zum Opfer gefallen waren, ist das Neue, dafür gibt es Beispiele genug in den »heidnischen« Religionen. Deren Götter bedienen sich dafür aber nicht menschlicher Eiferer, die sich die göttlichen Affekte zu Eigen machen, sondern schlagen selbst zu« [40: 46]. Assmann rekurriert auf Num 25; hier wird die Eifersucht Gottes zur Begründung für den menschlichen Eiferer Pinhas, der im religiösen Affekt brutale Gewalt anwendet. Die Treue schlägt also in den Eifer um – und der ist als vorausseilender Gehorsam gewalttätig. Auch diese Gewalt richtet sich zunächst nach innen, sie trifft die Abtrünnigen, nicht die Fremden – wobei das bei Pinhas nicht ganz stimmt, denn die Midianiterin wird mit erstochen, allerdings nicht weil sie fremdging, sondern weil sie mit einem Israeliten fremdging.

Natürlich gesteht Assmann sofort zu, dass es sich hierbei nicht um einen historischen Bericht handle, wohl aber um die narrative Ausgestaltung der Strafe bei Vertragsbruch, welche alttestamentliche Bundestheologie nahezu wörtlich aus assyrischen Vasallenverträgen übernommen und auf die Gottesbeziehung übertragen habe. Diese Verträge hätten drakonische Strafen für den Vertragsbruch unterworfenen Völker angedroht, um die begrenzten Möglichkeiten der Kontrolle zu kompensieren. Je geringer die Chance gewesen sei, den Vertragsbrüchigen zu erwischen, desto rigider habe die Prävention sein müssen [4: 36 f.]. Somit gebe es hier auch eine Verbindung zwischen dem Monotheismus der Treue und der politischen Sprache. Jedenfalls sei diese Schilderung im Verlauf der Geschichte für bare Münze genommen und noch später in die Realität umgesetzt worden – nämlich im nachexilischen Israel, wo man die Treue des ganzen Volkes gegen Gott rigoros durchzusetzen gesucht habe, um eben eine erneute Zerstörung des Tempels und Verbannung des Volkes zu verhindern [4: 145–148]. In der Makkabäerzeit schließlich sei die Gewalt dann auch auf andere Völker, die den Glauben Israels angreifen oder den Tempel entheiligen wollten, ausgedehnt worden. Aber diese Steigerungsformen der religiösen Eifer-Gewalt seien eben verwurzelt im Monotheismus der Treue als einer aktiven Haltung des Glaubenden im Bundesgehorsam gegen Gott.

Allerdings gibt es einen gravierenden Einwand gegen die Gewaltaffinität des Monotheismus der Treue, der Hoseas Ehemetapher aufgreift: Gerade die Ehe, die ein gutes Beispiel für eine Selbstverpflichtung zur Treue ist, zeigt, dass die

Verbindung zwischen Treuebruch und Gewalt kontingent ist. Zorn und Eifersucht mögen komplementär zur Liebe gehören, so dass Untreue diese Gefühle durchaus hervorrufen kann. Aber dass sie sich daraufhin in Gewalt entladen müssten, ist keineswegs evident. UWE GERBER beruft sich auf »ein »monopersonales«, exklusives Liebes- und Vertrauensverhältnis [...], das als Mono-Beziehung nicht eo ipso gewaltförmig nach innen und Anderen gegenüber sein muss auf Grund der Exklusivität« [13: 103]. Noch pointierter polemisiert ROLF SCHIEDER: »Ein Mensch, der einen anderen Menschen einzigartig findet und nur mit diesem sein weiteres Leben teilen möchte, bringt deshalb doch nicht alle anderen attraktiven Frauen und Männer dieser Welt um« [40: 33]. Dieser Einwand trifft so noch nicht Assmann, weil er wieder auf die Gewalt nach außen fixiert ist, nicht aber auf die Reaktion auf einen Treuebruch innerhalb der engen Beziehung. Doch Schieders Gedanke lässt sich übertragen: Wer einen Menschen liebt und heiratet, wird sicherlich enttäuscht und wütend sein über dessen Untreue, aber er wird ihn deshalb nicht gleich umbringen. Assmanns Replik, dass Eifersucht schon in manchen Ehen Opfer gefordert habe, reicht als Gegenargument nicht aus [40: 46]. Denn mit dem Wort »manche« gesteht er zu, dass die Verbindung von Eifersucht und Gewalt kontingent ist.

Doch müsste man jetzt nicht sogar weiterfragen, wer denn ein solches Verständnis von Ehe und Treue hatte und dies dann auf Gottes Beziehung zu seinem geliebten Volk übertrug? Sind es nicht ausschließlich gehörnte Ehemänner, die ihrem Zorn und ihrer Eifersucht freien Lauf lassen bis hin zur Gewalt gegen die eigentlich geliebte Partnerin? Und wird die Partnerin dabei nicht als Eigentum oder zumindest als Unterworfenen betrachtet, wenn ihr Ungehorsam schlicht mit Gewalt (bis zur sexuellen Entwürdigung oder Tötung) beantwortet und wenn die Begrenzung der Gewalt als Gnade bezeichnet wird? CHRISTA MULACK geht dieser Frage nach. Für sie ist der biblische Monotheismus der Treue eine Erfindung sexuell verklemmter Männer, die sich auf diese Weise gegen den natürlichen Polytheismus einer Muttergottheit als dem natürlichen Ursprung allen Lebens durchgesetzt hätten [35: 33–43]; allerdings zunächst nur literarisch, denn bis ins Exil sei deren Jhwh-allein-Bewegung eine Minderheit geblieben, hätten die meisten Israeliten auch andere Götter und Kulte akzeptiert und zelebriert. Davon lege die Bibel in reichem Maß Zeugnis ab, wenn auch nur aus ihrer männlichen Perspektive. Männer hätten aus Jhwh, der einst der Ehemann von Aschera gewesen sei, einen gewaltaffinen Herrscher gemacht, der alles andere nur noch unter sich (und nichts neben sich) duldete. Hoseas Ehebild mit den Negativfolien Hure und Ehebrecherin sei schlicht frauenfeindlich [35: 67–73]. Im Hintergrund der historischen Rekonstruktion Mulacks steht eine religionspsychologische Lesart des männlichen Monotheismus: Der Vater erziehe sein Kind zum Gehorsam, indem er dessen Eigenwil-

len breche und ihm dann den Vaterwillen einpflanze – dieser »Seelenmord« [35: 213] am Kind ende im religiösen Fanatismus, also in der übereifrigen Erfüllung des aufgezwungenen Vaterwillens, der keine Resonanz mehr finde im (voluntativ abgetöteten) Kind.

Auch bei Mulack findet sich die Entgegensetzung eines polytheistischen oder zumindest toleranten Monismus der Wahrheit zum gewaltaffinen Monotheismus der Treue, nur mit der über Assmann hinausgehenden Aufteilung der beiden Konzepte auf die Geschlechter Frau und Mann. Demnach habe die männliche Aggressivität sich im biblischen Monotheismus gegenüber dem weiblichen Schöpfungsglauben durchgesetzt – mit Gewalt, versteht sich. Zwar werden die herrschaftskritischen Implikationen dieses hierarchischen Bildes, also die Negation der Vorstellung, menschliche Herrscher könnten neben Gott stehen, durch Mulacks religionspsychologisches Gesamtkonzept nivelliert. Aber ihre kritische Rückfrage bleibt: Wie wird Gott gedacht, wenn seine Eifersucht und sein Zorn über die Untreue seines mit ihm verbundenen Volkes als Gewaltausbruch beschrieben wird?

Bevor ich auf diese Frage, wieder mit Assmann, näher eingehe, soll zuvor eine weitere Schwäche des Ehebildes dargelegt werden: Es erfasst nur die personale Ebene der Beziehung, während der Gottesbund zwar auch von zwei Parteien geschlossen worden ist, aber nicht nur für zwei Personen gilt. Das Volk ist eben nicht eine Frau – nicht nur mit Blick auf das Geschlecht, sondern auch hinsichtlich der Personenstärke. Aber genau diese Typisierung der vielen Israeliten als eine Person führt PETER SLOTERDIJK folgend zu der eigentlichen Gefahr des biblischen Monotheismus, nämlich der totalen Mitgliedschaft, auf die das Volk als »totale Institution« eingeschworen worden sei [40: 134]. Auch für Sloterdijk ist wie für Assmann der historische Sitz im Leben die Zerstörung Jerusalems; hier habe sich gezeigt, wie Gott die Untreue bestrafe. Daher müsse nunmehr jede Übertretung grausam gerächt werden, um eine erneute Katastrophe zu vermeiden – und dieses Konzept sei zurückprojiziert worden in die mosaische Gedächtnisgeschichte. Die Pflicht zur Grausamkeit resultiere demnach aus der erfahrenen Brutalität der Eroberung und ihrer theologischen Verarbeitung. Und sie führe zu einer »Phobokratie«, die sich dadurch von anderen Formen politischer Furcht unterscheide, dass sie nach innen gerichtet sei (religiös angespannte Innerlichkeit) und von dort aus einen Zugriff auf den ganzen Menschen unternehme [40: 135]. Sloterdijk hat also Assmanns Modifikation hin zum Monotheismus der Treue nachvollzogen, denn in seiner Monographie »Gottes Eifer« von 2007 hatte er noch vom »Summotheismus« bzw. von einer

»suprematistische[n] Denkbewegung« geschrieben, also Begriffe aus dem Kontext eines Monotheismus der Wahrheit verwendet⁵.

Unterstützung erhält Sloterdijk von DANIELE DELL'AGLI. Für ihn haben Assmann und Sloterdijk religiöse Wunden offengelegt. Näherhin nennt er die Paranoia, Gott als Aufpasser zu imaginieren, die Angst »vor der Verführungsmacht der Idole« [40: 285] und damit auch der Sinnlichkeit, sowie die patriarchale »Entgöttlichung der Sexualität« [40: 288]. Gegen die »Funktionsweise der monotheistischen Matrix, die Suggestion ihrer eigenen Alternativlosigkeit ad infinitum zu reproduzieren und gegen Anfechtungen ihres Geltungsanspruchs empfindlich zu reagieren« [40: 295], helfe lediglich, den Polytheismus und ein neues Heidentum zu protegieren. Das ist allerdings – im Gegensatz zu seiner pointierten hermeneutischen Kritik – nur noch ein Rundumschlag.

Sloterdijk hat durchaus die politische Dimension der Treue erfasst. Anders als Mulack sieht er, dass der Bund das gesamte Dasein seiner Mitglieder umschließt, was weit über die Treue einer Ehe hinausgeht und totalitäre Züge trägt. Dabei vernachlässigt er nun aber die persönliche Dimension der Treue. Sloterdijs Lesart des biblischen Monotheismus verkürzt die Religion zu einem Terrorregime, das mit Angst und Kontrollwahn seine Bürger einschüchtert. Doch warum muss der Gott oder müssen seine weltlichen Geschäftsführer so massiv drohen? Hier antwortet, wie gezeigt, Sloterdijk mit dem Hinweis auf die Verarbeitung der politischen Katastrophe von 597 und 587 v. Chr. Aber das leuchtet nur bedingt ein. Wer aus dem klassischen Schema der Geschichtsdeutung ausbrechen, die Zerstörung Jerusalems nicht als Erweis der Machtlosigkeit Jhwhs anerkennen, sondern am biblischen Bundesgedanken festhalten will, der wird nicht die Brutalität Gottes steigern müssen, sondern sollte vordem diesen Gott attraktiv beschreiben – genau das hat Hosea mit dem Ehebild erreicht. Wenn aber diese Dimension wegbriecht und nur noch der nackte Gehorsam aus Angst übrigbleibt, wird rätselhaft, warum sich die Exilierten oder auch der »Rest« im zerstörten Land weiterhin auf diesen politisch als ohnmächtig erwiesenen und nun auch noch als brutal und rachsüchtig charakterisierten Gott einlassen sollten. Ist die biblische Antwort hierauf nicht vielmehr die Verheißung einer neuen »Gnadenhochzeit« (Hos 2,22), eines neuen Bundes (Jer 31,31) und eines neuen Herzens (Ez 36,26 f.)?

Während Assmann die Ambivalenz des Monotheismus der Treue klar hervorgehoben hat, vereinseitigen Mulack wie Sloterdijk diesen Befund und fallen damit hinter Assmanns Argumentation zurück. Für JAN ASSMANN greifen beide Motivstränge ineinander, zum einen das persönliche Motiv der erkannten Un-

⁵ P. Sloterdijk, »Gottes Eifer«. Vom Kampf der drei Monotheismen, Frankfurt/Main 2007, 119 f.

treue, zum anderen das Motiv des politischen Vertragsbruchs mit den im Bundesschluss avisierten drakonischen Strafen [4: 70–76]. Die Ehemetapher zielt auf die persönliche Reue, also auf das Eingeständnis der Sünde, das Hoffen auf Vergebung und die Abkehr von den anderen Göttern. Genau diese Haltung solle durch Hoseas Verheißung unterstützt werden. Dass der betrogene Partner, also in diesem Fall Gott, mit Eifersucht und Zorn reagiere, dürfte nachvollziehbar sein. Dass er auch mit Gewalt reagieren könne, aber nicht müsse, sei ebenfalls unstrittig. Dass der biblische Gott nun faktisch als gewaltaffin gedacht worden sei, stamme aus der politischen Sprache der Vasallenverträge, die mit den drakonischen Strafandrohungen den nötigen politischen Druck hätten aufbauen wollen, den sie faktisch nicht hätten ausüben können. Indem der Bundesschluss am Sinai in der Bibel mit Formulierungen aus den politischen Verträgen der Assyrer geschildert worden ist, gelangte Assmann folgend auch das politische Handlungsarsenal in den Kontext des Bundes, der daher sowohl persönlich wie politisch vorgestellt wurde. Demzufolge ist der biblische Monotheismus der Treue inhaltlich ambivalent und somit für unterschiedliche Auslegungen offen.

Die Gefahr des Monotheismus der Treue liegt somit in der politischen Sprache der Gewalt, die mit ihm verbunden ist. Daraus zieht Assmann 2016 folgende Konsequenz: Dieses »semantische Dynamit, das in den heiligen Texten der monotheistischen Religionen steckt, zündet in den Händen nicht der Gläubigen, sondern der Fundamentalisten, denen es um politische Macht geht« [4: 76]. Richtig daran ist, dass zum einen die Texte ambivalent sind und dass zum anderen nicht jeder Leser der Texte und nicht jeder Glaubende die Gewalt in der biblischen Sprache umsetzt in reale Brutalität. Ein Kurzschluss ist es hingegen, die religiösen Eiferer mit den Fundamentalisten zu identifizieren und sie nur noch politisch zu deuten. Es geht vielmehr um die affektiven Haltungen der Treue und der Verbindlichkeit. Ein weiteres Moment kommt hinzu: Es geht auch um die Verlässlichkeit Gottes samt seiner positiven wie negativen Zusagen; Assmann hält selbst zu Recht fest, dass nicht der Krieg als politische Maßnahme, sondern der Gotteszorn den Ernstfall markiere [4: 119 f.]. Die Eiferer stehen nun in der Gefahr, dass sie sich an die Stelle Gottes setzen, dass sie also nicht mehr nur Statthalter und Stellvertreter Gottes auf Zeit und mit begrenzter Prokura sein wollen, sondern gleichsam als Gottes Ersatz agieren⁶. Damit werden sie für die anderen gefährlich, zumal wenn sie ihre Eigenaktivität im Namen Gottes einlinig als Macht durch Gewalt umsetzen. Wer Treue nur noch in der antiken politischen Lesart konzipiert und mit genau diesem Ver-

⁶ Zur Unterscheidung zwischen Stellvertretung und Ersatz vgl. D. Sölle, *Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem ›Tode Gottes‹*, Neuaufgabe Stuttgart 1982.

ständnis dann auch den biblischen Bund rezipiert, der aktiviert die Gewalt, die im Monotheismus der Treue steckt.

Assmann behauptet also, dass die Sprache der Gewalt aus der Politik in die Religion eingewandert ist. Damit widerspricht er der These des Völkerrechtlers Carl Schmitt, wonach alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre säkularisierte theologische Begriffe seien⁷. Für Schmitt hatte diese Behauptung aber die Kehrseite, dass seit der neuzeitlichen Trennung von Kirche und Staat die Politik die Rolle des Katechon (2Thess 2,6 f.) zu übernehmen und den Antichristen aufzuhalten habe. Als Hofjurist des Nationalsozialismus entpuppte sich Schmitt, indem er behauptete, dass nur eine Diktatur den Antichristen effektiv hindern könne, weil der Antichrist eben alles politische Handeln in demokratische Prozesse und rechtliche Strukturen verwandelt habe und keine letztgültige Entscheidungs- und Befehlsmacht mehr kenne. Schmitt erkennt also, dass politische Gewaltausübung zusätzlich einer situativen Begründung bedarf: Warum muss der politische Kampf jetzt geführt werden? Die Antwort werde theologisch durch die Eschatologie gegeben, die mit ihrem Dualismus klare Feindbilder liefere. Dem widerspricht Assmann nicht, er weist auf die Steigerung des Gotteszorns in der Apokalyptik als Verstärkung für das Engagement der Eiferer gegen die Feinde, die aber nun zu Gottesfeinden stilisiert worden sind [4: 148–157]. Assmann wie Schmitt rekurren also auf die Eschatologie. Damit gelangen wir zum dritten Faktor von Charles Kimball.

c) Kairos (Eschatologie)

CHARLES KIMBALL hatte als dritten gewaltaffinen Faktor von Religionen die Herbeiführung oder Wiederherstellung einer idealen Zeit genannt (Establishing the »Ideal« Time). In der Tat kennt die Bibel sowohl protologisch (Paradies) wie eschatologisch (Gottesreich) solche Idealzeit. Dabei hat Kimball weniger politisch linke Gruppen, die das Gottesreich herbeizwingen wollen, im Blick, er fokussiert vielmehr auf die retrospektiven Äußerungen der religiösen Rechten in

⁷ C. Schmitt, Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität, 8. Auflage Berlin 2004 [1922], 43. Vgl. dazu J. Thonhäuser, Das Unbehagen am Monotheismus. Der Glaube an den einen Gott als Ursprung religiöser Gewalt? Marburg 2008, 28–31. Der Protest gegen Schmitt vereint Assmann mit seinem Lehrer Jacob Taubes, der ebenfalls die Eschatologie als zentrales Feld der Auseinandersetzung ansah, sie aber messianisch interpretierte, also als Einbruch eine neuen Reiches (mit dem Christus als Herrscher), das die politischen Anstrengungen zu einer Nebensache degradierte, die man daher akzeptieren könne (Röm 13). Aber nicht der weltliche Diktator, sondern der Messias besiegt Taubes folgend das Böse.

den USA, die er mit den Taliban in Afghanistan parallelisiert: Beide wollten die Schöpfungsordnung, die durch liberale Kräfte (des Westens) aufgeweicht worden sei, wieder herstellen [29: 121]. Aber Kimballs Hinweis auf diese normativen Impulse ist nicht präzise genug, um den Ausbruch von Gewalt zu plausibilisieren. Schließlich sind Idealvorstellungen in der Ethik wie in der Politik durchaus hilfreich. Entscheidend ist zunächst, ob diese Ideale inhaltlich überzeugend sind, dann stellt sich in der Praxis die Folgefrage, inwiefern bei der Umsetzung Zwischenschritte und Kompromisse zugestanden werden, ob man also bereit ist, in der Wirklichkeit Abstriche zuzulassen; spricht: die Realisierung zu regulieren.

Um Kimballs dritten Faktor zu präzisieren, soll nunmehr nicht die Idealzeit an sich, sondern ihre direkte Verknüpfung mit der Gegenwart ins Licht gestellt werden: Die Endzeit als jetzt einbrechende, als Kairos (καιρός), als gegenwartsprägender Faktor ist gewaltaffin. Modifiziert man die Idealzeit zum idealen Zeitpunkt, wird die Gefahr deutlich: Nun kann das aktuelle Handeln so aufgeladen werden, dass kein Aufschub und keine Kompromisse mehr zugelassen werden können. Eine politische Reform kann sich Zeit lassen und muss häufig schrittweise umgesetzt werden, aber der Einbruch der Endzeit verengt diesen Zeitraum zu einem Entscheidungspunkt. Jetzt gilt es aufzubrechen ohne noch den Vater zu beerdigen (Mt 8,21 f.), jetzt gilt es sich zu bekennen, auch wenn dies zur Entzweiung mit der Familie und zum Streit bis aufs Messer führt (Mt 10,34–36). Wenn der Bräutigam kommt, hat man keine Zeit mehr, um Öl zu kaufen, sondern muss man die Laterne anzünden und ihm entgegen gehen (Mt 25,6 f.). Und weil das Ideal in die Zeit einbricht, gibt es keine Kompromisse und kein Zeitfenster zum Beratschlagen: Du Narr, heute wird man dein Leben von dir fordern, dann wird dir das Einsammeln deines Reichtums in den vergrößerten Scheunen nichts mehr nützen (Lk 12,20). Aber auch positiv: Heute ist der Tag des Heils (2Kor 6,2).

PHILIPPE BUC hat die Verbindung zwischen den eschatologischen Erwartungen des Christentums und dem Aufruf zu Krieg und Gewalt näher analysiert, denn auch für ihn sind die eschatologischen Aussagen der Bibel ein Einfallstor für die Legitimation von Gewalt – und zwar sowohl nachträglich als Situationsanalyse wie aktuell als Motivation. Für die Situationsanalyse sei vor allem der manichäische Dualismus virulent, der von der Existenz einer teuflischen Gegenmacht ausgehe, die man dann in der Geschichte entdecken zu können meine [8: 19 f.]. Im Gegensatz zu Gott habe der Teufel keinen Charakter, er sei nur negativ gegen die göttliche Ordnung und gegen die Heilsgaben Gottes eingestellt (privatio), könne aber eine Vielzahl von Masken tragen. Daher könne man den Teufel hinter vielen andersartigen Erscheinungen erblicken. Aber immer gelte theologisch: Er sei der absolute Feind Gottes. Mit dem Teufel

schließe man keine Bündnisse. »Mithin war Satan wachsw weich, nicht die Theologie« [8: 25]. Der Dualismus führe also einerseits zu einer geschärften (»wachsam«) Wahrnehmung des Anderen, die er andererseits mit einer klaren disjunktiven Wertung (durch die absoluten Wertworte »gut« und »böse«) verbinde, so dass es in der Einstellung zum Teufel keinen Mittelweg, sondern nur klaren Widerstand geben dürfe (Offb 3,14–16).

Nun kann man dem Teufel allerdings auf unterschiedliche Weise widerstehen; in der Geschichte des Christentums wurden vor allem der spirituelle und der militärische Kampf dominant. Für die Begründung der militärischen Gewalt standen genügend Texte aus dem Alten Testament zur Verfügung (insbesondere aus dem Buch der Richter), aber auch manche Kampfesworte Jesu wie Mt 10,34 und Lk 14,31 sowie sein aggressives Verhalten gegenüber den Geldhändlern im Tempel (Mk 11,15–17). Die spirituelle Gewalt konnte sich auf Eph 6,11–17 berufen [8: 81 f.] und so die friedlichen Aussagen des christlichen Glaubens betonen ohne den Rückgriff auf Gewalt völlig auszuschließen – eine Tendenz, die sich über Luthers Zweiregimentenlehre bis in gegenwärtige Konzepte politischer Ethik durchgehalten hat. In den mittelalterlichen Kreuzzügen allerdings seien diese beiden Formen nicht nur nebeneinander gestellt, sondern miteinander verbunden worden: Der Kampf gegen das Böse werde auf zwei Ebenen zugleich geführt – genau dafür stehe der Kreuzritter [8: 110 ff.]. Und weil das Böse nie ruhe noch (angesichts immer neuer Verkleidungen) berechenbar sei, müsse man ständig wachsam sein und dürfe mit dem eigenen Eifer niemals nachlassen.

Damit rückt für Buc noch ein dritter Aspekt in den Fokus: der endzeitliche Fanatismus im Kampf gegen das Böse. Nicht Geduld oder Gelassenheit, auch keine taktischen Erwägungen, sondern eine religiöse Besessenheit sei für solche Fanatiker bestimmend: Man akzeptiere keine Zivilgesellschaft, sondern sehe sich verpflichtet, gegen die bösen Kräfte in der Welt mit aller Gewalt vorzugehen. Denn während man selbst vom Geist Gottes gelenkt werde, seien die Gegner vom Bösen besessen, insofern müssten sie als Fanatiker bezeichnet werden [8: 134 f.].

Buc hat klar beschrieben, dass und wie die Eschatologie eine direkte Motivation zum Einsatz für das Gottesreich und gegen den Teufel liefern kann. Der Eifer für Gott, den wir vom Monotheismus der Treue kennen, wird durch die eschatologische Einbindung noch zweifach verschärft. Zum einen besteht die Gefahr, dass die Charakterlosigkeit des Teufels sich auch auf die Kämpfenden auswirkt. Der Bundesgedanke steht für eine verlässliche Selbstbindung Gottes und fordert eine entsprechende Selbstverpflichtung des Menschen ein, ein Endkampf gegen den Teufel hingegen kann schnell zu einem totalen Krieg gesteigert werden, auf den sich auch die Glaubenden und sogar Gott einzustellen

haben. Im totalen Krieg ist nämlich alles erlaubt, der nun zu erkämpfende Endzweck heiligt alle Mittel: Gegen den Teufel ist jedes Mittel recht. Dieser Ruf zur militärischen Gewalt im Namen Gottes, also der Aufruf zum heiligen Krieg, ist eine gefährliche Anpassung der biblischen Botschaft an den manichäischen Dualismus und seine Kampfmethaphorik⁸.

Die zweite Verschärfung liegt in der unmittelbaren Aktivierbarkeit der Gewalt. Sie beginnt mit der Forderung nach ständiger Wachsamkeit. Eine solche Haltung lässt sich real wohl nicht immer durchhalten; wahrscheinlich musste sie deshalb so oft im NT eingeschärft werden: »Seid nüchtern und wacht; denn euer Widersacher, der Teufel, geht umher wie ein brüllender Löwe und sucht, wen er verschlinge« (1Petr 5,8). Aber die Alarmbereitschaft kann sofort abgerufen werden, indem die Endzeit als Kairos direkt in die Gegenwart einbezogen wird. An dieser Stelle ist demagogisches Geschick unverzichtbar, wie es die instrumentalistische Fokussierung auf den Anführer nachgewiesen hat. Aber abgerufen wird eine eschatologische Haltung, die weiß, dass es jetzt um Alles geht, dass sich die Treue zu diesem Zeitpunkt in klaren Bekenntnistaten gegen die umherirrende Bestie äußern muss.

Man kann sich diese Verschärfung anhand der Saatgleichnisse Jesu verdeutlichen. Der Sämann in Mt 13,3–8 streut den Samen gleichmäßig aus, aber die Ergebnisse variieren je nach der Beschaffenheit des Ackers. Diese Variante vom vierfachen Acker hält schlicht eine Grunderfahrung von Religion fest, dass nämlich die Festigkeit und Treue der Glaubenden je nach deren Beschaffenheit unterschiedlich ist. Entscheidend ist, dass diese Version keine eschatologische Auflösung enthält: Was mit den drei Äckern passiert, die nicht durchhalten, wird offen gelassen. Das ändert sich in der zweiten Version Mt 13,24–30. Nun wird nur noch der dritte Acker besprochen, also das Verhältnis zwischen dem guten Samen und dem Unkraut. Diese Gewächse gehören allerdings nicht mehr (wie die Dornen der ersten Version) zum Ackerboden, sondern wurden vom Teufel ausgesät. Hier hält dualistisches Denken Einzug und verschärft sofort den Konflikt: Es kommt zum Kampf auf dem Acker zwischen den guten und

⁸ So hat der Jesuit Gustav Gundlach, ehemaliger Berater von Papst Pius XII, auf einer Tagung 1959 die These vertreten, dass »auch ein allzerstörender defensiver Atomkrieg nicht notwendigerweise sittlich verwerflich sei; selbst ein solcher Krieg könne als »Manifestation der Majestät Gottes und seiner Ordnung erlaubt sein« (E.-J. Nagel/H. Oberhem, *Dem Frieden verpflichtet. Konzeptionen und Entwicklungen der katholischen Friedensethik seit dem Zweiten Weltkrieg*, München 1982, 32). – Eine klare Zurückweisung dieser Argumentation findet sich bei Eberhard Schockenhoff. Demzufolge verkürzte Gundlach »die klassische kirchliche Kriegslehre auf die Aussage, dass die Erlaubtheit jeder Art der Kriegführung allein von ihrer Erforderlichkeit zur wirksamen Verteidigung her zu beurteilen ist, ohne dass dabei die Wirkungen der eingesetzten Kampfmittel in Betracht gezogen werden müssten« [42: 343].

den schlechten Pflanzen. In diesen Kampf sollen die Jünger aber mangels Beurteilungsvermögens nicht eingreifen, erst am Erntetag, also im Jüngsten Gericht, wird Gott selbst das Unkraut vom Weizen trennen und es vernichten. ARNOLD ANGENENDT hat betont, dass die Kirche nun zwei Postulate auszutarieren habe: »einerseits die Wahrung des Evangeliums mit dem gegebenenfalls zu verhängendem Anathem wie andererseits das Ertragen der Falschbrüder in Liebe« [48: 130] bis hin zum Jüngsten Gericht. Der eschatologische Vorbehalt habe zudem eine juristische Konnotation: Die Intention des Täters müsse beachtet werden. Das habe zunächst dazu geführt, die Tötung des Frevlers zu unterlassen, weil man nur seine Tat, nicht aber seine Intention habe beurteilen können, später jedoch zur Einrichtung der Inquisition als einem zunächst juristischen, dann aber auch kirchlichen Verfahren, das hier Klarheit habe schaffen sollen: »Mit Hilfe einer klaren Theologie sei das Unkraut zu erkennen und dann auch auszurotten« [48: 139]. Eine Rückbesinnung auf den eschatologischen Vorbehalt habe es hingegen in der Moderne gegeben – mit der Etablierung der Religionsfreiheit, zu der auch der freie Austritt aus einer Religion gehöre [48: 145 f.].

Einen weiteren Beleg steuerte HANS GERHARD KIPPENBERG bereits 2008 bei: Der Massenselbstmord der von Jim Jones gegründeten und geleiteten amerikanischen Religionsgemeinschaft »Peoples Temple« 1978 in Guayana wurde stilisiert als letzte Möglichkeit in einem Endkampf, nachdem der böse Feind, die amerikanische Regierung, in die Kommune eingedrungen war und erste Mitglieder wieder mit in die USA nehmen wollte⁹. Was von Seiten der Politik und der Angehörigen als Befreiung aus den Armen einer Sekte angesehen wurde, wurde von Jones apokalyptisch interpretiert. Und als das Flugzeug mit den ersten »Befreiten« starten wollte, war für die Gläubigen der Kairos da und wurden die Tabletten verteilt. Kippenberg greift dieses Beispiel auf, um seine politische Lösung zu plausibilisieren: Man benötige Religionsexperten, die als Weltbildübersetzer zwischen den einander fremden säkularen und apokalyptischen Denkungsarten vermitteln, assoziative Verknüpfungen aufklären und so unnötige Gewaltausbrüche verhindern könnten.

DOUGLAS PRATT legt den Schwerpunkt seiner Analyse auf den gewaltaffinen religiösen Extremismus (wie den IS oder arische Christen in den USA) Dieser erwachse aus einer Weltsicht, die Pluralität und Diversität zurückweise [38: 3]. Dass wir in der Postmoderne pluralistisch leben, ist für Pratt ein Faktum. Darauf würden die drei abrahamitischen Religionen mit drei Mustern reagieren: der Pluralismus befürworte die Vielfalt der Religionen [38: 19], der Inklusivis-

⁹ H. G. Kippenberg, *Gewalt als Gottesdienst. Religionskriege im Zeitalter der Globalisierung*, München 2008, 48–53.

mus akzeptiere die anderen Religionen, indem er sie in »seine« Religion (bspw. als Vorstufen oder als entfernte Verwandte) eingliedert [38: 24 f.] – beide Formen stünden also der postmodernen Vielfalt positiv gegenüber. Der Exklusivismus hingegen stehe einem religiösen Dialog feindlich gegenüber, weil er nur die eigene Religion als wahre Religion anerkenne [38: 33]. In seiner fundamentalistischen Form könne er sich bis hin zum Terrorismus steigern: Es beginne mit einem absolutistischen Beharren auf der eigenen Wahrheit, die zugleich umgreifend das ganze Leben erklären könne [38: 40 f.]. In einer zweiten Phase schotte man sich von der Gesellschaft und ihren Ansichten dualistisch ab – bis hin zur Trennung von Freunden und Familie [38: 43 f.]. Und in der extremsten Phase wolle man der Gesellschaft die eigene Wahrheit aufzwingen – im Rückgriff auf einen apokalyptischen Dualismus und auch mit Gewalt [38: 45 f.]. Der Geltungsbereich der eigenen Religion werde also entkontextualisiert, zugleich würden die anderen Religionen dämonisiert [38: 95]. Zwar führe nicht jeder absolute Exklusivismus zum Terrorismus, wohl aber gebe es diesen Prozess der Selbstradikalisierung, auf dessen Grund die Absage an die moderne Pluralität liege [38: 47]. Hinzu trete, dass sich die religiösen Extremisten gegenseitig in ihre fundamentalistische Position hineinsteigerten [38: 117 f.] und Äußerungen wie Taten der jeweils anderen als Motivator zur eigenen Radikalisierung verwendeten. Weil also die fundamentalistische Ideologie die Basis für die Legitimierung und Durchführung religiöser Gewalt darstelle [38: 151 ff.], müssten die Religionen lernen, der postmodernen Diversität positiv gegenüberzustehen. Näherhin gehe es aber nicht darum, das besondere und insofern exklusive Profil der eigenen Religion zu nivellieren, sondern den Überschritt zu einer umfassenden Ideologie zu verhindern, die andere Religionen nur noch pejorativ werte [38: 158 f.]. Aber wie das konkret geschehen kann, entfaltet Pratt leider nicht mehr.

d) Relevanz

Der vierte Faktor wird von CHARLES KIMBALL als völlige Mediatisierung der Mittel angesichts des religiösen Ziels beschrieben. Das kann man zum einen als Nivellierung aller Kompromisse sowie aller kleinen Schritte auf dem Weg zum Ziel lesen. In diesem Sinn hatte die amerikanische Just-war-Theorie formuliert, dass zwar nicht im Frieden, wohl aber im Krieg der Zweck jedes Mittel (bis hin zu Atomwaffen) heilige [42: 336 f.] – vielleicht spielt Kimball darauf an. Aber gehört diese durchaus zutreffende Beschreibung nicht noch zum dritten Faktor; ist es nicht die Eschatologie, die alles Irdische relativiert oder sogar vergleichgültigt? Darüber hinaus gibt es noch eine zweite Lesart der Redewendung

vom Endzweck, der alle Mittel heilige: Wenn dem so wäre, dann gäbe es nichts, das belanglos wäre. Jeder Zwischenschritt wäre heilig, sofern er zum Endzweck führte, und umgekehrt böse, wenn er von Gott und seinem Reich wegführte. Alles ist relevant, wenn das ganze Leben heilig sein soll. Im Ergebnis kann es auch nach dieser Lesart keine Kompromisse geben, weil sie das Heilige oder den Endzweck entwerten würden.

Diese Lesart wird durch die Beobachtungen von ISAK SVENSSON unterfüttert. Er hat 2012 in seiner Monographie »Ending Holy Wars« die Beendigung und die Nachsorge von Konflikten untersucht unter der Leitfrage: Warum und inwiefern stehen Religionen am Ende eines Konflikts einem Friedensschluss entgegen? Dabei hält er gegen Huntington fest, dass Religion als kulturelle Prägung einem Friedensprozess nicht im Wege stehe [47: 64 ff.]. Näherhin unterscheidet Svensson drei Formen der Religion [47: 16–21]: sie erscheint erstens als kultureller Faktor (Tradition), zweitens als persönliche Überzeugung (Glaube) und drittens als politischer Faktor in einem Staat. Nicht der Kulturfaktor, sondern der Glaubensfaktor (aspirations) erschwere oder verhindere einen politischen Kompromiss, indem er auf die hohe Relevanz (relevance) und damit einhergehend auf die Nichtverhandelbarkeit (incompatibility) der strittigen Sachverhalte insistiere: Weil es um das Heilige gehe, gebe es keinen Verhandlungsspielraum. Politische oder wirtschaftliche Ressourcen, die häufig die Ursache von Kriegen und Konflikten seien, könnten aufgeteilt werden. Beispielsweise sei im Libanon ein kompliziertes politisches System etabliert worden, das die Machtverhältnisse zwischen den unterschiedlichen Volksgruppen (samt teilweise divergierender Religionszugehörigkeiten) exakt festschreibe, um eine Marginalisierung oder Dominanz bestimmter Gruppen zu verhindern – das sei kompliziert, aber es könne funktionieren. Bei einer heiligen Stätte sei das weitaus schwieriger, wenn nicht unmöglich. Welcher Gott solle denn nun in Jerusalem verehrt werden? Und wer darf diese heilige Stadt dementsprechend betreten? Heilige Ressourcen können nicht aufgeteilt werden, sie sind aus dem weltlichen Kontext ausgesondert und Gott oder seiner Verehrung zugeteilt worden. Zwar gibt es auch bei zahlreichen moralischen Konflikten keinen Kompromiss, weil die strittigen Güter irreversibel oder die Handlungen unumkehrbar sind. Auch das könne zu einem Kulturkampf führen, sagen Huntington sowie Friedrich Wilhelm Graf¹⁰. Nach Svensson wird es jedoch weitaus brisanter, wenn solche Szenare zu einem Religionskrieg gesteigert würden, denn dann würden die entsprechenden Handlungen oder Güter wieder sakrosankt. In solchem Fall gebe es kaum Verhandlungsspielraum, schließlich müsse man Gott mehr gehorchen als den Menschen (Apg 5,29).

¹⁰ F. W. Graf, *Die Wiederkehr der Götter*, Bonn 2004, 89.

Allerdings stehen nach Svensson solche religiösen Vetos (Nichtverhandelbarkeit) selten am Anfang eines Konflikts. Vielmehr verstiegen sich Religionen im Verlauf eines Konflikts in immer radikalere Positionen [47: 52]: religious out-bidding process. Religionen verstärkten also einen Konflikt, indem sie in dessen Verlauf bestimmte Streitpunkte mit zusätzlicher Relevanz aufluden. So könne aus einem Land ein heiliges Land werden, das als Gott geweihtes Territorium nunmehr auf ewig aus den politischen Verhandlungen und menschlichen Verfügungen entnommen sei. Handelte es sich um traditionelle Gebietsansprüche, dann sei es unter gegenwärtigen Bedingungen möglich, eine modifizierte Lösung zu finden; hier seien Politik und Diplomatie, aber auch das Völkerrecht gefragt. Rekurrenziere man hingegen auf eine bindende religiöse Norm, dann befürchtet Svensson einen lang anhaltenden und sich in die Gewalt hineinsteigernden heiligen Krieg. Um aus diesem Prozess auszubrechen, setzt Svensson auf eine Desakralisierung als Problemlösungsstrategie. Die religiöse Aufladung des Konflikts müsse abgeleitet werden; Gott sei aus dem Prozess zu entfernen, damit der Konflikt wieder zu einem zwischenmenschlichen Problem werden könne, für das sich zwischen genau diesen Menschen auch Lösungen finden ließen [47: 5 f.].

Im Anschluss an THORSTEN BONACKER kann gefragt werden, ob nicht auch die Zusammenbindung von Gerechtigkeit und Frieden im Begriff des gerechten Friedens einen Anknüpfungspunkt bietet für eine religiöse Aufladung von Konflikten sowie vor allem für das Zurückweisen von Kompromissen [24: 118]. Werde nicht die Beilegung von Konflikten erschwert, wenn man die Ungerechtigkeiten, die solche Lösungen zumeist böten, von Seiten der Religion her als inakzeptabel brandmarkt? Dass die Friedensdenkschrift der EKD von 2007 diese mögliche Gefahr schon vorab entschärft, indem sie den gerechten Frieden als Leitbild und Orientierung bezeichnet und indem sie die Relevanz des Rechts bei der Umsetzung des Friedens sehr stark betont, sollte dabei aber nicht verschwiegen werden.

Indirekt wird Svenssons Vorschlag der Desakralisierung auch von ALEXANDER DE JUAN bestärkt, der die Rolle der Religion im Konflikt in Nigeria analysierte. Er hielt fest, »dass Gewalterfahrungen zu einem Bedeutungsgewinn der Religion führen« [53: 271]. Die Gewalterfahrungen hätten zur Folge, dass die Religion für Menschen wichtiger werde und dementsprechend nehme auch der Einfluss der religiösen Deutung der Konflikte zu. Die religiös gefassten Konfliktlinien gewönnen also an Relevanz. Zudem steige die Wahrscheinlichkeit, dass die Menschen »ihre religiöse Identität weiter fassen und sich als Mitglieder größerer religiöser Gemeinschaften identifizieren« [53: 288].

INA WUNN greift auf Einsichten der Verhaltensbiologie in Kombination mit prähistorischer Archäologie zurück, um die Instrumentalisierung der Religion

zu plausibilieren: »Bereits unsere nahen Verwandten und Kulturvorläufer, die Neandertaler, bestatteten ihre Toten bevorzugt dort, wo sie auch lebten [...]. Bestattungen und Schädel sollten vor 60 000 Jahren genau wie heute bei traditionell lebenden Völkern signalisieren: Dieses Revier ist besetzt« [58: 123]. Aus den Schädeln seien später Figuren und hernach Abwehrgesten geworden, die sich dann bis zur Religion entwickelt hätten. Aber immer sei die Religion mit den Territorialansprüchen verknüpft gewesen – und genau so lasse sie sich bis heute instrumentalisieren, was dann in einem historischen Rundumschlag im Judentum, Christentum und Islam belegt wird. Die durchaus interessante Einzelbeobachtung über die gewaltaffine Verbindung von Religion und Landbesitz wird allerdings damit überstrapaziert, denn weder waren alle Völker oder Stämme sesshaft (Nomaden) noch dienten Begräbnisse lediglich als Besitzmarker (Reiseproviant für die Verstorbenen).

Auch MARKUS WEINGARDT betont, dass Religion Konflikte verschärfen könne. Dabei greift er auf die Unterscheidung von Interessenkonflikten und Wertekonflikten zurück und hält fest, dass Wertekonflikte die jeweiligen Anhänger stärker mobilisieren könnten: »Ihre buchstäblich »wilde Entschlossenheit«, ihre Einsatz-, Gewalt-, und Opferbereitschaft steigern mithin die Siegchancen in einer Auseinandersetzung ganz erheblich«. Daher bestehe die Tendenz, »Interessenkonflikte bewusst ideologisch aufzuladen und in Wertekonflikte zu transformieren« [14: 47] – beispielsweise durch den instrumentellen Rückgriff auf eine Religion. Dies klingt zunächst wie eine Bestätigung der instrumentellen Lesart, wird dann aber von Weingardt konstruktivistisch modifiziert, indem er auch die Gegenseite darlegt, also die Fähigkeit von Religionen, den Frieden zu fördern und sich gegen Gewaltanwendung zu positionieren. Entscheidend ist an dieser Stelle, dass für Weingardt Wertekonflikte auf »Ideen, Haltungen, Wahrheiten« rekurrieren und hier seien »Kompromisse naturgemäß sehr viel schwieriger« [14: 46]. Aber gibt es nicht Wertehierarchien und politischen Abmachungen, die keineswegs auf eine disjunktive Entscheidung hinauslaufen, sondern einen Ausgleich zulassen? Dann wäre noch nicht die Art des Konflikts, sondern vielmehr (mit Svensson) die religiöse Aufladung entscheidend – unbeschadet dessen, dass manche Wertekonflikte leichter religiös hochstilisiert werden können als andere.

e) Die Sakralisierung des Politischen

Wenn Svensson die Desakralisierung als Problemlösungsstrategie zur Beendigung von Kriegen empfiehlt, liegt der Umkehrschluss nahe, dass die Sakralisierung des Politischen durch die Religion einen relevanten Faktor für die Gefähr-

lichkeit der (christlichen) Religion darstellt. Mehrere bereits referierte Autoren haben auf diese Gefahr einer religiösen Überhöhung des Politischen hingewiesen. So hat KAREN ARMSTRONG die Schwächung der Kirche in der Neuzeit verbunden mit der Stärkung anderer Kräfte, namentlich der individuellen Glaubensfreiheit, dem Welthandel und dem Nationalismus, wobei vor allem letzterer nicht mehr die gewaltaversen Elemente der Religion übernahm, sondern den staatlichen Kampf mit religiösen Elementen untermauerte: Die Nation werde im Verlauf der französischen Revolution »zur Verkörperung des Göttlichen« erklärt [2: 387]. Diese Einschätzung des Nationalismus als moderne Verbindung von christlicher Religion und Politik teilt weitgehend auch FRIEDRICH WILHELM GRAF, der allerdings die Ambivalenz dieser Entwicklung herausgestrichen hat: Es handele sich um einen »Sakraltransfer«¹¹, in dem die Nation zu einem konkreten Projekt des christlichen Universalismus geworden sei, dies jedoch unter Bezugnahme auf die eschatologische Vision eines tausendjährigen Reiches. ROLF SCHIEDER spricht von »totalitäre[n] Zivilreligionen«, die er als die »schlimmsten Religionsformen, die wir im letzten Jahrhundert erlebt haben« [40: 58] bezeichnet. Für CHARLES KIMBALL ist der Heilige Krieg als religiöse Verherrlichung militärischer Gewalt ein klares Indiz für diese Gefahr: Hier werde das Heilige vereinnahmt im Namen eines weltlichen Herrschers, der zudem das Gegenteil dessen proklamiere, wofür der biblische Gott einstehe, nämlich Krieg und Gewalt anstelle von Friede und Gerechtigkeit [29: 182 f.]. Und für JAN ASSMANN war die Verbindung des Monotheismus der Treue mit dem politischen Konzept des Vasallenvertrags ein Einfallstor für die Gewaltaffinität des biblischen Gottesgedankens.

ARNOLD ANGENENDT hat aufgezeigt, dass die Verbindung von Religion und Volk die primäre Form der Religion sei – er spricht von der »Gentilreligion« [1: 25]. Nachdem in der Achsenzeit das Judentum wie später das Christentum (und auch der Islam) diese Stufe durch ihre monotheistische Universalreligion überwunden hätten, sei im frühen Mittelalter durch den Untergang Roms und die Völkerwanderung »das gentilreligiöse Modell ins Christentum« eingedrungen – darauf habe sich die christliche Mission einstellen müssen [1: 391]. Diese Verbindung von Volk und Religion rekurrierte zwar nicht auf den Begriff der (neuzeitlichen) Nation, aber auch hier sei »das Heil wieder mit der Volkszugehörigkeit verbunden« worden, so dass sich das Volk und nicht der einzelne habe bekehren müssen [1: 391]. Dazu habe sich zumindest bei den Germanen der »neue« Gott als der stärkere erweisen müssen [1: 381 f.]. Im Mittelalter habe demnach die (christliche) Religion nicht die Nation sakralisiert, sondern umgekehrt das Heilige in einer gewaltaffinen Götterwelt überhaupt zu Gehör

¹¹ F. W. Graf, *Die Wiederkehr der Götter*, Bonn 2004, 119.

bringen müssen; so sei die Christianisierung »zur Kulturmission« [1: 394] geworden und habe das Gespür für die Innerlichkeit überhaupt erst geweckt. »Das alles ist in einer »longue durée« von tausend Jahren schubweise auch vollbracht worden. Um 1500 [...] war der Aufbau so weit vorangetrieben, daß das Christentum wieder alle Voraussetzungen hatte, sich selber zu verwirklichen« [1: 402]. Im 19. Jahrhundert sei dann »die Nation zum politischen Idol erhoben und zugleich zum politischen Motiv gemacht« worden – unterstützt vor allem vom Protestantismus, so dass Angenendt im Rückgriff auf Frank-Michael Kuhlemann vom »Pastorennationalismus« [1: 477] spricht.

HINNERK BRUHNS hat in einer Analyse vornehmlich der Briefe und Manuskripte Max Webers nachgewiesen, dass Weber ebenfalls den Nationalismus stark gewichtete, ohne allerdings auf die christliche Religion zu rekurrieren. »Sein intellektueller Einsatz war der Kampf für eine nüchterne, im besten Sinne interessengeleitete politische Kriegsführung. Wenn der Krieg geopolitisch unvermeidlich war und innenpolitisch, für die Festigung der Nation, ein konstruktives Ergebnis zeitigen sollte, dann mussten die Kriegs- und Friedensziele auf dieser Grundlage definiert werden« [7: 35]. Während Weber gegen die philosophischen und religiösen »Ideen von 1914« als »widerwärtige Geschmacksentgleisung sich wichtig nehmender Literaten« [7: 48] polemisierte, habe er seine eigenen Analysen sowohl des Krieges (Deutschland als Herrenvolk müsse sich den Pflichten des Schicksals stellen und die nationale Ehre verteidigen [7: 166]) wie einer zukünftigen Friedensordnung (neutrales Belgien, Rückgabe des Elsass an Frankreich und Polen als östlicher Puffer [7: 15 f.]) als realistisch verstanden.

Zudem soll kurz hingewiesen werden auf die inzwischen klassische Studie von ERIC VOEGELIN über »Die politischen Religionen« von 1938. Für ihn hat der Nationalismus sakrale Symbole der Religion übernommen, vor allem das Konzept einer hierarchischen und in sich geschlossenen Ordnung sowie die apokalyptische Weltdeutung¹². Im Verlauf der Kirchengeschichte seien dann vor allem zwei Impulse virulent: erstens die Rede vom »dritten Reich« (Joachim von Fiore), weil sie die politische Machbarkeit paradiesischer Verhältnisse und damit einen Fortschrittsglauben impliziere, zweitens die Rede vom »sterblichen Gott« (Thomas Hobbes), weil sie den weltlichen Alleinherrscher überhöhe und den weltlichen Frieden allein durch seine monopolisierte Gewaltanwendung erwarte. Der Weg hin zum Nationalismus des 20. Jahrhunderts ist für Voegelin nur eine Weiterentwicklung dieser beiden Impulse: Indem der innerstaatliche Frieden das einzige Ziel werde und die Menschen dazu sich als Staat unter dem einen Herrscher sammelten und ihm bedingungslos dienten, müsse nur noch die Verbindung mit Gott durchgeschnitten werden. Dann werde aus dem Got-

¹² E. Voegelin, *Die politischen Religionen*, 3. Auflage München 2007, 29.

tesgeist der Volksgeist und aus dem Leviathan der nationale Führer, was in Italien und Deutschland ja auch passiert sei.¹³

Auch die revolutionäre Gewalt im Russland des 19. Jahrhunderts ist häufig mit dem Konzept einer politischen Religion verbunden worden. Allerdings hat VITALIJ FASTOVSKIJ eine Modifikation dieser Einordnung vorgeschlagen: Zwar hätten die Revolutionäre in der Tat auf »religiöse Semantiken« zurückgegriffen und das nicht als literarische Ausschmückung, sondern um »auf moralische Vorstellungen [im Verbund mit starken Wertungen zu verweisen], die ursprünglich in religiösen Kontexten artikuliert worden waren, und nun das revolutionäre Selbst konstituierten. Im Verlauf des revolutionären Kampfes gegen die Autokratie wurden diese Vorstellungen in politische Praktiken übersetzt« [10: 282]. Inhaltlich seien es vor allem das teleologische Geschichtsverständnis, die Trennung von Handlung und Belohnung, das asketische Ideal, die Überzeugung vom baldigen Einbrechen des Reiches der Freiheit und die Selbstaufopferung als Märtyrer gewesen, die von den Terroristen aufgegriffen und säkularisiert worden seien [10: 228]. Allerdings bevorzugt Fastovskij den Begriff der »religiösen Imprägnierung« für diesen Prozess, weil er besser die »Vieldeutigkeit religiös konnotierter sprachlicher Ausdrücke und an religiösen Mustern angelehnten Praktiken« betone [10: 289] und nicht »sowohl Religion als auch Politik auf eine reine Funktionsanalyse« [10: 15] verkürze. Schließlich seien die Anleihen aus der jüdisch-christlichen Tradition mit den modernen Vorstellungen von Autonomie und Authentizität verzahnt und somit in politische Kontexte transformiert worden [10: 189]: Die Sozialisten würden die Sache Christi fortführen, indem sie brüderliche Liebe und soziale Gerechtigkeit verwirklichten [10: 212].

Dabei hält Fastovskij fest, dass der Rückgriff auf die Religion und ihre (säkularisierte) Heilsvorstellung an sich »noch kein Gewaltpotential [barg]. Erst als das Glück der Gemeinschaft, das durch den Übergang zur neuen, gerechten sozialistischen Ordnung ermöglicht werden sollte, zu einem an Potenz nicht mehr zu überbietenden Hypergut wurde« [10: 263], also die Relevanz dieser Heilserwartung übersteigert [10: 278] und sie zugleich in den Raum der politischen Öffentlichkeit gezogen worden sei, sei der Übergang zu einem »blutigen Feldzug der Revolutionäre gegen die Autokratie« [10: 267] hergestellt worden – das entspricht durchaus dem vierten und fünften Kriterium von Kimball. Das nun auftretende moralische Dilemma, zum Schutz und zur Befreiung des (unterdrückten) Lebens auf Mord zurückzugreifen, »wurde nicht selten mit Rekurs auf religiöse Semantik kaschiert« [10: 118] – sei es, dass man utilitaristisch die Anschlagsoffer mit der leidensfreien Zukunft verrechnet, sei es, dass man den

¹³ E. Voegelin, *Die politischen Religionen*, 3. Auflage München 2007, 55 f.

Opferstatus des Terroristen betont habe, der wie Christus sein Leben gegeben habe für die Freiheit der Unterdrückten [10: 276].

Die Verbindung von Religion und Nationalstaat ist also der fünfte Faktor, der die Gefahr von Religion ausmacht. Aber sind diese Formen von politischer Religion nicht Extremfälle? Ist denn jede Form von religiöser Bezugnahme auf politische Ereignisse oder Forderungen gleich ein Indiz für diese Gefährdung? Es gibt doch auch eine Zivilreligion, die Gott um Beistand für das eigne Volk bittet oder ihm für die Wiedervereinigung dankt. Mit dem Hinweis auf diesen Streitpunkt ist der Übergang zu den nächsten Kapiteln geschlagen, nämlich zu den Fragen, wie sich die Politik und wie sich die christliche Religion angesichts dieser fünf Gefährdungen verhalten sollen.

Zusammenfassend bleibt festzuhalten, dass in den letzten Jahren einige inhaltliche Faktoren der christlichen Religion präzise analysiert worden sind, so dass die Gefahr, die von ihnen ausgeht, bestimmt werden kann. Der erste Faktor, der Monotheismus der Wahrheit, ist deutlich als an sich nicht gefährlich herausgestellt worden. Die beiden folgenden Faktoren sind hingegen gefährlich. Der Monotheismus der Treue, der den einen Gott als alles bestimmende Wirklichkeit fasst, kann zur Forderung absoluten Gehorsams gesteigert werden. Und die eschatologische Aufladung der Gegenwart als Kairos kann diesen Gehorsam zudem als dringlich geboten beschreiben. Der fünfte Faktor, die Verbindung von Religion und Nation, ist derzeit (abgesehen von ersten kritischen Diskursen in der russischen Orthodoxie) kaum im Gespräch, seine potentielle Gefahr ist allerdings schon früher erkannt und analysiert worden. Bleibt der vierte Faktor, die Betonung der religiösen Relevanz und der Unverhandelbarkeit konkreter Streitpunkte in einem Konflikt. An dieser Stelle hat Isak Svenson wichtige Impulse gesetzt, die einer theologischen Vertiefung bedürfen.

4. Politische Reaktionen im Umgang mit Religion und religiöser Gewalt

In Deutschland ist das Verhältnis zwischen Religion und Politik, namentlich zwischen der Kirche bzw. den Kirchen und dem Staat als den traditionell dominanten Protagonisten, als ein freundliches Nebeneinander und Miteinander geregelt. Seit dem Wormser Konkordat (1122) gibt es unterschiedliche Zuständigkeiten (*Spiritualia – Temporalia*), die der lutherischen Zweiregimentenlehre folgend mit unterschiedlichen Handlungsmitteln (Wort und Sakrament – Recht und Gewalt) ausgestattet sind; im Grundgesetz (Art. 140) wird dies als Trennung von Kirche und Staat festgeschrieben und dahin präzisiert, dass die Kirchen keine Staatskirchen seien, wohl aber Körperschaften öffentlichen Rechts.

In Fragen der Schnittmengen (*res mixtae*) wolle man sich wechselseitig respektieren, sich dementsprechend verständigen und einen Kompromiss (praktische Konkordanz) suchen. Natürlich muss ein solches Neben- und Miteinander immer wieder austariert werden, verlangt es doch von allen Beteiligten – komplementär zur Akzeptanz des anderen – eine Selbstrelativierung. Aber zunächst einmal gibt es eine gemeinsame Basis und eine prinzipielle Einigung, auf die man rekurren kann und die man jeweils neu ausbuchstabieren muss.

Genau dieses Neben- und Miteinander ist nicht mehr gegeben, wenn die Religion böse wird und das tödliche Auswirkungen hat (Charles Kimball: *when religion becomes evil and lethal*). Dann will Religion eben keine Kompromisse mehr mit der »bösen Welt« schließen, weil es sich um einen Kairos handle, der sofort und mit eschatologischer Relevanz nur noch eine Option zulasse, denn nur und genau diese eine Option sei dem Glauben geboten und nur sie entspreche der Wahrheit. Wie also sollen politische Kräfte reagieren auf eine Religion, die solche Vereinbarungen bricht und wieder zu dominieren sucht? Näherhin gibt es gegenwärtig zwei Antworten auf diese Frage.

a) Desakralisierung

ISAK SVENSSON hat eine klare Antwort auf die Frage nach dem politischen Umgang mit böse gewordenen Religionen gegeben [s. o. 3.d]): Wenn Religionen erst einmal in einen politischen Konflikt involviert worden sind (instrumentelle Perspektive) oder sich selbst dazu geäußert haben (primordiale Sichtweise), dienen sie als Brandbeschleuniger und als Brandverstärker (konstruktivistische Lesart). Einen solchen heiligen Krieg könne man nur politisch beenden, indem man die Religion ihrerseits adiaphorisiere, ihre Relevanz bei der Problemlösung bestreite und die Sachfragen wieder für politische oder auch wirtschaftliche Lösungen öffne¹⁴. Man müsse also dafür sorgen, dass nicht Spiritualia, sondern Temporalia auf der Agenda stünden und demzufolge müsse man die Konflikte »desakralisieren« [47: 5 f.]. Konkret hat er folgende Vorschläge aus den empirischen Analysen der Friedensforschung destilliert, die er noch einmal in politische und soziale Maßnahmen der Desakralisierung unterscheidet [47: 169–172]:

¹⁴ Einen interreligiösen Dialog hält Svensson hingegen für nicht besonders wichtig, weil die Mechanismen der Relevanzklärung und der Nichtverhandelbarkeit auch im Streit zwischen zwei Parteien derselben Religion zu beobachten seien. Wenn eine Religion einen Sachverhalt zum »status confessionis« erklärt, sei es zweitrangig, gegen wen sie sich damit abgrenze, ob gegen einen säkularen Staat, eine andere Konfession oder eine andere Religion [17: 243].

- Zu den Maßnahmen einer politischen Desakralisierung zählen für Svensson Repriorisierung, Reformulierung und Repolitisierung. Repriorisierung meine, die religiösen Konflikte als nachrangig einzustufen und sie durch andere Themen zu übersteuern. Man nehme also nicht inhaltlich Stellung zu den religiösen Positionen, sondern stelle sie in der politischen Agenda weiter nach hinten. Im Sudan bspw. habe man die wirtschaftlichen Herausforderungen, die durch neue Ölfunde evoziert wurden, priorisiert. Die Frage nach der gerechten Verteilung und nach dem Umgang mit neuen ausländischen Investoren habe die Frage nach dem religiösen Profil des Staates auch für die Religionen in den Hintergrund gerückt [47: 169 f.]. Reformulierung sei der Versuch, den Gewaltkonflikt zu entschärfen, indem man die Religion inhaltlich einbinde und sie nötige, konkrete Probleme zu benennen und präzise Lösungen vorzuschlagen. Zumindest die eschatologische Verschärfung könne so korrigiert werden, darüber hinaus könne man hoffen, dass die konkrete Arbeit zur Lösung konkreter Probleme zunächst Zeiträume und Spielräume öffne und dann auch das Monolithische aufbreche. So habe Algerien mit Erfolg die Islamisten in den politischen Lösungsprozess einbinden und damit ihre Attentate stoppen können [47: 150 f.]. Repolitisierung finde statt, indem man die religiösen Themen durch politische oder wirtschaftliche Themen ersetze. In der Sprache der Instrumentalisten handelt es sich um ein »Um-Switchen« des Identitätsmarkers. So sei in Tadschikistan und auch in Nepal die politische Frage nach der Zukunft der Nation an die Stelle der religiösen Kodierung des Konflikts getreten [47: 117 f.].
- Neben den politischen Maßnahmen nennt Svensson auch drei gesellschaftliche Impulse, die einen Beitrag zur Desakralisierung leisten würden, aber nicht von der Politik allein herbeigeführt werden könnten: Delegitimierung, Zersplitterung und Gesellschaftswandel. Delegitimierung meine, dass die religiösen Maximalforderungen ins Leere liefen und gesellschaftlich nicht mehr überzeugten. Das könne man politisch beeinflussen, indem man kleinere inhaltliche Zugeständnisse einräume. So habe die Einführung einer sanften Scharia in Somalia die radikalen Kräfte der Al-Schabab delegitimiert. Weil es eine Scharia gebe, sei die Fundamentalopposition obsolet und sei ein militärischer Widerstand inakzeptabel geworden [47: 100 f.]. Eine Zersplitterung der religiösen Front schwäche natürlich ihre Macht, weil sie nun kein Einverständnis mehr eine. Das sei zunächst ein soziologisches Phänomen, dass große Gruppen sich aufspalteten, indem sich Teile radikalisierten oder sich auf Kompromisse einließen. Auch hier könne man politisch tätig werden, indem man Angebote zur Kooperation unterbreite. Der Gesellschaftswandel sei demgegenüber ein sehr vielschichtiges Phänomen und nur schwer politisch in konkrete Handlungen übertragbar. Aber dass

Staaten oder Menschen frommer oder auch säkularer werden könnten und sich dementsprechend die Rolle der Religion verändere, lasse sich nicht bestreiten. Und ein wachsendes Einverständnis führe dazu, dass Religion immer weniger der Gegenstand des Konflikts sei.

Svensson blickt auf die Rolle der Religion in der Konfliktnachsorge und hält fest: Je stärker sich Religion im Konflikt als Gewaltpartei geäußert habe, desto mehr müsse sie bei der Nachsorge ausgebremst werden. In diesem Sinn hat sich auch CHARLES KIMBALL geäußert mit Blick auf den aktuellen Konflikt in Israel und Palästina: Hier hätten sich auf beiden Seiten die religiösen Extremisten immer weiter in ihre Überzeugungen hineinsteigert und hätten alle Kompromisse mit Gewalt, sei es direkter (Terror) oder struktureller (Siedlungen), sowie mit eschatologischer Aufladung unterlaufen. In solch einer hochexplosiven Situation werde eine Lösung dieses Konfliktes nur möglich sein, indem man die Religionen ausklammere und eine säkulare Zukunft anvisiere. Und für genau diese Position beruft er sich auf Rabbi Arthur Hertzberg als Gewährsmann [29: 55 f.]. So verdeutlicht Kimball, dass die Desakralisierung für eine spezifische Problemlage greife: für die Frage, wie man heilige Kriege beende. Diese Beobachtung zu der instrumentalistischen Großthese zu erweitern, es müsse immer darum gehen, die weltlichen und materialen Konfliktursachen zu bearbeiten und dabei die Religionen an den Rand zu stellen, wäre hingegen eine Überbeanspruchung der empirischen Analysen von Svensson und Kimball. Denn natürlich gibt es ebenso Religionen, die deeskalierend und friedensfördernd in Gewaltkonflikte einbezogen waren, was MARKUS WEINGARDT empirisch eindrücklich nachgewiesen und methodisch ausgewertet hat [14: 53–57 & 51]; hier wäre eine Desakralisierung sogar kontraproduktiv, weil sie eine effektive Friedenskraft marginalisieren würde.

Darüber hinaus gibt es zwei weitere Bedenken beim Verfahren der Desakralisierung selbst in diesem engen Rahmen, die beide zwar das Mittel nicht desavouieren, wohl aber für eine vorsichtige Dosierung plädieren.

1. In modernen Gesellschaften ist das Gegenüber von Religion und Politik als den beiden einzigen oder maßgeblichen Akteuren längst durch die Realität überholt worden. Es gibt mehrere gesellschaftlich relevante Größen, so dass die Vollmacht der Politik in zweifacher Hinsicht gemindert ist. Zum einen gibt es Bereiche neben der Religion, die Gebietsansprüche markieren und damit das Feld der Politik begrenzen. Zum anderen gibt es dementsprechend mehr *res mixtae*, in denen sich politische Akteure mit anderen Institutionen verständigen müssen. Mit Blick auf die Eindämmung der Religion impliziert diese Veränderung, dass der Staat seine Möglichkeiten nicht überschätzen sollte. Wenn bspw. eine Religion dafür sorgt, dass der Konsum von

Schweinefleisch unter Religionsverdacht gerät und wenn immer mehr Caterer oder Kantinen aus wirtschaftlichen Erwägungen darauf eingehen und kein Schweinefleisch mehr verarbeiten, dann sind politische Institutionen hier weitgehend machtlos. Svensson hat diesen Kritikpunkt durchaus eingearbeitet, indem er die politischen Maßnahmen von den sozialen Veränderungen, bei denen Politik nur mitwirken könne, unterschieden hat. Die Desakralisierung hat demzufolge nicht nur eine zeitlich begrenzte Wirkung auf die Beendigung von heiligen Kriegen, sie hat auch die räumliche Grenze, nur im kleiner gewordenen politischen Bezirk, der nicht identisch ist mit der Welt oder den Temporalia, wirklich zu greifen.

2. Der Staat oder andere politische Akteure haben die Aufgabe, eine übergreifige und gewaltaffine Religion wieder einzufangen in den rechtlich geregelten Raum. Allerdings sollte man darauf achten, dabei nicht selbst übergreifig zu werden und in die Bereiche der Religion einzudringen oder die eigene rechtlich festgelegte Selbstbeschränkung aufzuheben. Was heißt Desakralisierung mit Blick auf heilige Orte, auf rituelle Verpflichtungen oder auf Sexualität? Das sind klassische *res mixtae*, wo man als politischer Akteur schnell in der Gefahr steht, religiöse Übergriffe mit säkularen Anmaßungen zu beantworten. Solche Anmaßungen bestehen, BÉLA MESTER folgend, nicht nur in Übergriffen, sondern auch in einer Adiaphorisierung der religiösen Identität [26: 91 f.]. So habe John Locke zwar für religiöse Toleranz plädiert, aber nur in einem so engen und einseitig politisch gesteckten Rahmen, dass Katholiken nicht hätten integriert werden können, weil sie dem Papst gehorsam seien. Locke nehme damit die Religion nicht ernst und suche nicht nach einer praktischen Konkordanz in der Frage des Gehorsams, sondern stelle die Nation an erste Stelle. Aber damit heize er den mittelalterlichen Kampf zwischen Kirche und Staat nur wieder an, denn diese Adiaphorisierung der religiösen Identität sei für Christen nicht hinnehmbar [26: 93]. Wer die Religion vernachlässigt, darf sich nicht wundern, wenn die religiösen Akteure als »Spoiler« agieren und den politischen Friedensprozess unterminieren.

Diese beiden Bedenken verdeutlichen noch einmal, dass die Strategie der Desakralisierung ein probates Mittel der Politik sein kann, dass man aber auf die genaue Dosierung achten sollte. Das fällt leichter, wenn man noch andere Mittel zur Verfügung hat.

b) *Weltbildübersetzer*

Nahezu gegenteilig zu Svenssons Vorschlag klingt die politische Forderung nach einem Weltbildübersetzer, die HANS GERHARD KIPPENBERG erhoben hat. Ihm folgend gebe es einen Eskalationsprozess, in dem sich die Religion in vier Schritten in einen Konflikt hineinsteigere [s.o. 2.a)]. Um diesen Prozess zu stoppen, benötige man Weltbildübersetzer, welche sowohl das religiöse wie das weltliche framing verstehen und nun sprachlich vermitteln und eine religionskonforme Lösung finden könnten¹⁵. Wer also darauf hinweise, dass »Dschihad« nicht primär den militärischen Krieg, sondern das missionarische Engagement meine, der ändert das »framing« vom militärischen in den religiösen Kontext, ohne dabei die implizite Gefahr des Eiferns zu verschweigen. Der Weltbildübersetzer sei ein Vermittler, der beide Seiten im Konflikt verstehen und ihre Anliegen auch der Gegenseite plausibilieren könne. Religiöses Verständnis könne zur Deeskalation beigetragen, während das ausschließliche Beharren auf der eigenen Lesart (framing) des Konflikts und auf den jeweils vorgegebenen Lösungsstrategien (skript) zur Gewalteskalation führe.

In diesem Sinn ist der Impuls von Kippenberg auch von weiteren Denkern aufgegriffen und erweitert worden: Der Staat solle nicht nur einzelne Experten einstellen, sondern die religiöse Bildung insgesamt stärker unterstützen. So betonte ROLF SCHIEDER bereits im Jahr 2001, dass es zu einer pluralistischen Gesellschaft gehöre, über die eigene Weltanschauung Rechenschaft ablegen sowie andere religiöse Gewissheiten verstehen und einordnen zu können¹⁶ – und genau dafür sei Bildung unverzichtbar. Vergleichbar fordert CHARLES KIMBALL zehn Jahre später, das religiöse Analphabetentum der westlichen Bevölkerung zu überwinden [29: 180 f.]. Denn dort verfüge man lediglich über »detaillierte Ignoranz«, also über Faktenwissen, das aber nicht im Verstehen von Religion verwurzelt sei, so dass man die Informationen weder einordnen noch bewerten könne.

MARTHA NUSSBAUM hat 2014 eine neue religiöse Intoleranz in den USA ausgemacht, die aus der Angst der Bevölkerung vor der Religion resultiere. Auch für Nussbaum ist die religiöse Unwissenheit die Triebfeder der Angst, die sich dann in Intoleranz entlade [37: 56 f.]. Anders als Schieder und Kimball setzt sie aber nicht auf Bildung, sondern auf drei Kräfte im Inneren des Menschen, nämlich erstens gute Prinzipien wie insbesondere die Toleranz, die Implikat der allgemeinen Menschenwürde sei, zweitens eine selbstkritische Einstellung zu

¹⁵ H. G. Kippenberg, *Gewalt als Gottesdienst. Religionskriege im Zeitalter der Globalisierung*, München 2008.

¹⁶ R. Schieder, *Wieviel Religion verträgt Deutschland?* Frankfurt/Main 2001, 200.

den eigenen Vorurteilen und drittens eine Denkweise, in der Neugier und empathische Phantasie das innere Auge lenken würden. Hier sollen die Menschen also von sich aus innere Gegenkräfte gegen die religiöse Intoleranz mobilisieren. – Das ist zwar sicherlich richtig, aber dürfte zu kurz greifen, weil die Angst vor der Religion und die daraus resultierende Intoleranz eben auch politische Implikationen haben, wie VOJKO STRAHOVNIK mit Blick auf die Islamfeindlichkeit in Europa betont hat: Einerseits gebe es durchaus allgemeine Vorurteile (Angst vor dem Fremden) und eine eigene Saturiertheit (Angst vor Verlust und dann auch vor dem Neuen), die sich dann islamfeindlich äußerten. Andererseits gebe es auch das Motiv der Verteidigung etablierter Menschenrechte; vor allem die Individualrechte sollten vor einem religiösen Zugriff geschützt werden [26: 69 f.]. Wer Meinungsfreiheit, Gleichberechtigung oder negative Religionsfreiheit vor dem Zugriff der Religion verteidige, handele nicht aus persönlicher Angst, sondern aus einer liberalen Überzeugung. Und diese Überzeugung könne nicht einfach hintenan gestellt werden, Nussbaums Forderungen wären Strahovnik folgend zu freundlich gegenüber der Religion gesinnt und hätten die Ambivalenz der Religion unterschätzt. Wohl aber könne durch eine bessere Bildung eine Überzeugung modifiziert werden, weil sie die Gefahr der Religion differenzierter wahrzunehmen lehre.

Sehr konkret sind die Vorschläge von RON E. HASSNER [15: 149–157]. Weil Religion faktisch in kriegerischen Auseinandersetzungen präsent sei, benötige man auch in der Armee Religionsexperten, die sowohl militärisch wie politisch und eben auch theologisch denken und die Gedanken auch vermitteln (übersetzen) könnten. Teilweise hätten Militärseelsorger in Kampfeinsätzen diese Aufgaben übernommen, dies sei allerdings problematisch, weil sie immer zwischen den »beiden Hüten« (Seelsorge und Militär) ausbalancieren müssten. In den USA habe inzwischen ein gemischtes Team (aus Wissenschaftlern und Offizieren) versucht, diese Lücke zu schließen. Inhaltlich müsse ein solches Team sich mindestens auf folgende Aspekte fokussieren:

- Prominence (Bekanntheit): Hier geht es darum, die Relevanz der Religion für die Legitimation und Motivation des Krieges zu eruieren.
- Centrality (Bedeutung): Nun wird der Blick auf die beteiligten Akteure gerichtet und nach der Bedeutung der gelebten Religion für sie gefragt. Besondere Orte, Zeiten, aber auch Handlungen können die Kampfkraft erheblich beeinflussen.
- Salience (Auffälligkeit): Die religiöse Praxis gibt es nun aber nicht in einer reinen Form, sondern sie ist dynamisch, so dass die konkreten Konstellationen besonders in den Blick genommen werden müssen.
- Impact (Einfluss): Hier geht es um die Beziehung zwischen Religion und Militär. Diese Beziehung umgreift nicht nur die Frage nach der religiösen

Legitimierung von Gewalt, sondern auch die Frage nach den konkreten Ritualen (bspw. vor einem Kampf).

Zwar besteht bei Hasner die Gefahr, Religion für militärische Zwecke zu instrumentalisieren. Aber er sieht richtig, dass Religionen nicht so einfach zu beherrschen sind, sondern unterschiedliche Wirkungen auslösen können. Und es ist durchaus richtig, die Politik darauf hinzuweisen, dass manche (auch militärische) Aktionen religiös aufgeladen sind und daher von sich aus den Konflikt verschärfen, also selbst den »outbidding process« vorantreiben. Es gibt also durchaus die Möglichkeit, dass Gebildete die Religion missbrauchen können, um Menschen zu verführen. Das Einklagen von religiöser Bildung soll Menschen aber genau dagegen schützen – und dazu muss diese Bildung nicht nur das Wissen über religiöse Inhalte vermitteln, sondern zudem den oder die Bezugspunkte im menschlichen Leben markieren, um die entsprechenden religiösen Fakten auch einordnen zu können.

Wenn der Staat auf religiöse Bildung setzt, um seine Bürger (und auch sich selbst) in die Lage zu versetzen, gefährliche Entwicklungen in der Religion von ungefährlichen, aber für säkulare Bürger ungewohnten Äußerungsformen unterscheiden zu können, dann muss er selbst Kriterien für die politische Beurteilung von Religionen entwickeln. Das wird häufig als Zivreligion bezeichnet. Hier formulieren nach ROLF SCHIEDER die Bürger den Sinnhorizont und die normativen Eckpunkte ihres Zusammenlebens als Zivgesellschaft¹⁷. Damit hat die Zivreligion sowohl eine orientierende wie eine kritische Funktion. Dem stimmt MARKUS KRIENKE zu und ergänzt, dass die Zivreligion im modernen Pluralismus die Gefahr des Fundamentalismus eindämme. Denn sie stehe zum einen für einen rationalen Universalismus, der Gott als Schöpfer anerkennt und auf dieser Basis wechselseitige Toleranz zwischen individuellen Auslegungen lehrt – das habe Moses Mendelssohn dargelegt. Zum anderen unterstütze sie, wie Immanuel Kant nachgewiesen habe, das moralische Zusammenleben aller Menschen [26: 30 f.]. Mit genau diesem toleranten und moralischen Monotheismus unterscheide sich die Zivreligion von einer politischen Theologie, die einseitig Gott und den eigenen Staat miteinander verbinde und damit die Religion funktionalisiere [26: 33].

Damit sind aber auch die Grenze und die Gefahr dieser politischen Maßnahmen, die vom Weltbildübersetzer über die religiösen Alphabetisierungsmaßnahmen bis hin zur Zivreligion reichen, angedeutet: Sie sind lediglich auf die Konfliktprävention konzentriert und betonen zu Recht, dass man Tendenzen zur Radikalisierung schneller und präziser bemerke, wenn man über ein gut entwi-

¹⁷ R. Schieder, *Wieviel Religion verträgt Deutschland?* Frankfurt/Main 2001, 204.

ckeltes Sensorium verfüge. Zwei Gefahren vor allem verbinden sich mit den breit gestreuten Maßnahmen:

1. Indem die Politik für religiöse Bildung sorgt und indem die Gesellschaft eine Zivilreligion entwickelt, besetzen diese beiden Größen eine Schnittmenge, denn auch die Religionen werden beansprucht, hier mitzureden. Geht die säkulare Seite dabei zu offensiv vor, kann dies von der Religion oder den Religionen als Angriff verstanden werden. Schon jetzt schotten sich manche fundamentalistische Fromme von den Bildungseinrichtungen ab, weil sie hier feindliche Übergriffe auf ihren Glauben fürchten, denen sie möglicherweise nicht standhalten könnten. Würden Staat und Gesellschaft ihren Zugriff noch verstärken, könnte dies Gegenreaktionen der Religionen provozieren. Je stärker bspw. der Religionsunterricht politisch dominiert wird, desto stärker werden sich die Religionen zurückgesetzt fühlen und dagegen eigene Bildungseinrichtungen zu etablieren suchen.
2. Aber auch von der Gegenseite, also den Religionsfreien, werden Bedenken geäußert. Wenn sich die Politik so stark für die religiöse Bildung engagiere, werde sie zugleich andere, weltliche Bildungsinhalte hintenanstellen müssen – und das Ganze in der vagen Hoffnung auf Frieden durch Religion, die bislang fast immer enttäuscht worden sei. Angesichts der bleibenden Ambivalenz von Religionen, die es »nur vermocht [haben], die Gewalt in geregelte Bahnen zu lenken, sie aber nicht beseitigen können«, fordert HARTMUT ZINSER, den Fokus wieder weg von der Religion zu lenken [59: 185]. Denn mit der Unterscheidung von heilig und profan enthielten die Religionen »ein bellizistisches Moment in der ständigen Bereitschaft zu Gewalt und Krieg, um ihr Heiliges zu »verteidigen«. Demgegenüber würden »Arbeit, Tausch und Handel eine strukturell andere Vermittlung« [59: 188] bei zwischenmenschlichen Konflikten eröffnen. Religionen könnten erst dann »zu einer friedensstiftenden Instanz werden«, wenn sie »eindeutig und ohne Einschränkung Krieg und allen mit militärischen Mitteln geführten Kampf abweisen und dies vor allem auch gegen Positionen und Gruppen ihrer eigenen Religion öffentlich vertreten« [59: 191]. Nicht das Einklagen von Verständnis für Religion, sondern Selbstkritik wäre demnach gesellschaftlich von der Religion zu fordern.

Während also ein Weltbildübersetzer als Religionsexperte in einem politischen Gremium eine gute Idee ist, sind die geforderten Bildungsmaßnahmen ambivalent, weil der Staat die Balance halten muss zwischen den – zudem unterschiedlichen – Religionen einerseits und den Religionsfreien andererseits. Aber das schließt nicht aus, dass die Religionen selbst ihre friedensfördernden Züge stär-

ker zur Geltung bringen – politisch wie gesellschaftlich. MARKUS WEINGARDT unterbreitet vier konkrete Vorschläge [9: 101 f.]:

1. Die Religionen können ihre Kompetenzen weiter ausbauen und bekannter machen.
2. Politische Akteure können die Religionen in konkreten Konflikten stärker einbinden.
3. Die Friedensforschung kann Friedensbeiträge von Religionen gründlicher erforschen.
4. Die Medien können die Erfolge der Religionen stärker berücksichtigen.

Ist nicht, so ließe sich abschließend im Rückgriff auf THOMAS BAUER fragen, die Ambivalenz der Religion einzuordnen in die Ambiguität als einem sozialen Phänomen? Ihm folgend gebe es nur zwei Möglichkeiten, solcher Ambiguität zu entgehen: Eindeutigkeit und Gleichgültigkeit. Nur wenn alles »genau eine einzige Bedeutung hat« oder wenn es »gar keine Bedeutung hat« gebe es keine Ambiguität [5: 29]. Mit Blick auf Religion wären diese Pole der Fundamentalismus und die Ignoranz. Da aber beide Extreme gefährlich seien, empfiehlt Bauer, dass Religion, vergleichbar mit der Wahrnehmung von Kunst, als Ambiguitätstoleranz gelebt werde [5: 60 f.]. Das Übersetzen religiöser Weltbilder, das zur Verstehbarkeit von Religion und zum Entschärfen von Religionskonflikten beitragen könne, sei demnach so lange hilfreich, wie es weder in einen »Verstehenswahn« [5: 88] hineingezogen noch als beliebige Maßnahme vergleichgültigt werde. Wäre dann das Austarieren der beiden gegensätzlichen Modelle Desakralisierung und Weltbildübersetzung nicht selbst ein Merkmal des konstruktiven Umgangs mit der Ambivalenz und Ambiguität von Religion?

RON E. HASSNER warf den politischen Entscheidungsträgern im Jahr 2003 vor, keine weiterführenden Konzepte im Umgang mit problematischer Religion, näherhin mit der religiösen Proklamation heiliger Orte und deren Unverhandelbarkeit, zu haben [18: 216–219]. Es gebe lediglich zwei Reaktionsmuster, einen Hobbesianischen Pragmatismus und einen Huntington'schen Pessimismus, die jedoch beide zu kurz griffen. Der Pragmatismus versuche, die Religion aus dem Konflikt auszuklammern und gelange folglich nicht an den harten Kern des Konflikts; der Pessimismus erkenne zwar, dass die Religion in den Konflikt involviert sei, kapituliere aber vor dieser mysteriösen Kraft. Inzwischen gibt es allerdings, wie soeben dargelegt, weiterführende (konstruktive) Suchbewegungen – und an ihnen kann sich die Theologie durchaus noch intensiver beteiligen.

5. *Gegenmittel und Reaktionsmöglichkeiten des Christentums*

Nachdem die Gefahren der christlichen Religion und die politischen Reaktionsmöglichkeiten auf diese Gefahren analysiert worden sind, soll abschließend der Blick nach innen, auf das Christentum gelenkt werden. Die Leitfrage lautet, welche eigenen, inneren Kräfte kann der christliche Glaube aufrufen, um die Christen vor solchen Radikalisierungen zu bewahren oder um sie aus ihnen zurückzurufen. Dabei bleibt die Benennung der Akteure (Christen, Gemeinde, Kirche, Christentum) bewusst unscharf, denn es geht wieder primär um die »Ideologie« (Charles Glock) und nicht um die (Mikro-, Meso- oder Makro-) Ebene. Näherhin gibt es drei Argumentationslinien, wie der christliche Glaube auf eigene Glaubensaussagen rekurrieren kann, um Abwehrkräfte gegen die Gewaltaffinität abzurufen.

a) Die Selbstrelativierung des Glaubens

Wenn die geschilderte politische Gefahr der christlichen Religion darin besteht, dass sie aus Treue zu dem einen und wahren Gott als der alles bestimmenden Wirklichkeit nun auch alles mit eschatologischer Dringlichkeit (Kairos) und soteriologischer Relevanz belegt und dementsprechend keine Zwischenschritte mehr akzeptiert, besteht die primäre Gegenreaktion in einer Selbstrelativierung der Religion, die andere und anderes neben sich stehen lässt und damit bereit ist zu Kompromissen. Aber wie kann der christliche Glaube sich selbst relativieren, ohne sich dabei zugleich aufzugeben oder seine Überzeugungen ins Beliebige zu stellen?

Für ANDRÉ MUNZINGER ist eine »Selbstbegrenzung« im christlichen Glauben angelegt, sofern er bewusst eine gesellschaftliche Funktion erfüllt, drei andere hingegen bewusst nicht reklamiert [57: 74] und damit auch andere Funktionsträger als notwendig anerkennt. Näherhin greift Munzinger auf die Vierfelderlehre von Schleiermacher und neu aufgelegt von Herms zurück, wonach die Religion sich von Politik, Wirtschaft und Wissenschaft abgrenze und die Zuständigkeit vornehmlich für die Sinnthematik beanspruche. Auf diesem Feld könne und solle die christliche Religion eigene Impulse formulieren – das könne man als das Wächteramt der Kirche [57: 67 f.] bezeichnen. Inhaltlich könne die christliche Kirche zur Friedensbildung beitragen, indem sie die »Unterscheidung zwischen Gott und Mensch« einschärfe, die im Verbund mit ihrer Lehre von der Versöhnung und von der Erlösung eine »kritische Perspektive auf menschliche Utopien« [57: 77] nahelege. Neben die Praxis des Unterscheidens trete zudem die »Praxis des Vertrauens« [57: 81], denn Vertrauen sei in

der gegenwärtigen Weltlage ein seltenes, gefährdetes und zugleich notwendiges Gut. Demnach sei ein Christentum, das bei seinem (religiösen) Leisten bleibe, ohne sich aus der gesellschaftlichen Verantwortung zurückzuziehen, vielmehr von dort aus Impulse (und nicht Befehle) formuliere, friedensförderlich und minimiere die immanenten Gefahren.

Einen ähnlichen Weg schlägt VOLKER STÜMKE im Rückgriff auf die lutherische Zweiregimentenlehre ein. Für ihn hat LUTHER mit der Unterscheidung der beiden Regimenter (Staat – Kirche), die beide gleichermaßen von Gott eingesetzt worden seien, aber jeweils spezifische Aufgaben (Frieden – Seelenheil) erhalten hätten und entsprechend mit unterschiedlichen Mitteln (Schwert – Wort) ausgestattet worden seien, drei Selbstrelativierungen sowohl des Staates wie der Kirche formuliert [14: 141–145]:

1. Die Kirche sei von Gott als ein Regiment eingesetzt worden. Von ihm hat sie den Auftrag erhalten und ihm ist sie auch Rechenschaft schuldig. Diese Unterscheidung von Gott impliziere eine erste Selbstrelativierung der Kirche und damit auch der Glaubenden: Sie seien nicht Gott! Weder dürfe sich daher die Kirche selbst absolut setzen (denn absolut sei allein Gott), noch dürfe sie sich als Selbstzweck stilisieren (sie habe konkrete Aufgaben von Gott übertragen bekommen). Die Zusage, als geistliches Regiment von Gott in den Dienst genommen zu sein, gehöre zusammen mit der Einsicht, sich nicht selbst als Gott aufspielen zu dürfen. – In diesem Sinn hatte auch ROLF SCHIEDER betont, dass die Rede vom Menschen als Sünder nicht dazu diene, den Menschen zu erniedrigen, sondern dazu, ihm seine Endlichkeit und Fehlbarkeit vor Augen zu führen [9: 115 f.]. Sofern der Mensch dies erkenne (wozu religiöse Bildung unverzichtbar sei), werde er seine eigene Macht begrenzen lernen.
2. Die Kirche sei das eine von zwei Regimenten Gottes. Neben ihr gebe es den Staat, der ebenso von Gott eingesetzt sei, mit anderen Aufgaben und anderen Mitteln. Beide seien nicht hierarchisch geordnet, sondern unterstünden Gott. Dieses Nebeneinander impliziere eine weitere Selbstrelativierung der Kirche: sie sei nicht der Staat! Die Kirche sei nicht die einzige gottgewollte Institution und ihr stehe damit auch nicht das totale Regiment über die Menschen zu. Vor allem habe sie nichts mit dem Schwert zu schaffen; das Gewaltmonopol sei an den Staat delegiert worden, die Kirche habe andere Machtmittel.
3. Die Kirche habe den Auftrag, das Wort Gottes zu verkündigen und seine Sakramente zu verwalten. Damit könne und dürfe sie der Welt etwas sagen und zusagen, was diese Welt von sich aus nicht wissen noch erkennen und schon gar nicht ergreifen könne. Mit ihrer Verkündigung treffe sie auf andere Religionen und auch auf atheistische sowie kritische Gegenstimmen.

Ihren Auftrag anzunehmen, impliziere damit faktisch eine dritte Selbstrelativierung der Kirche, die allerdings bei Luther nur rudimentär zu erkennen ist: sie sei nicht die Religion! Selbst in der Überzeugung, den einen und wahren Gott zu verkündigen, müsse sie akzeptieren, dass es auch andere Stimmen gebe, die genau dies bestritten oder für sich selbst beanspruchten.

Für Stümke wie für Munzinger sind es also ethische Grundaussagen des christlichen Glaubens (Zweiregimentenlehre bzw. Vierfelderlehre), die eine Selbstrelativierung implizieren und damit der Gefahr einer Verabsolutierung des Glaubens entgegentreten.

Auch MIROSLAV VOLF hält zunächst fest, Religionen könnten maßgeblich dazu beitragen, dass Menschen ein gutes Leben führen könnten; daher solle ihre Stimme auch in einer globalisierten Welt, die durch ökonomische Rationalität dominiert werde, weiter zu Gehör gebracht werden [50: 72 ff.]. Damit fordert er ebenfalls eine gesellschaftliche Selbstrelativierung der Religion, die aber nicht zur Marginalisierung, sondern zur Betonung ihrer Unverzichtbarkeit gerade der religiösen Impulse tendiert: Christliche Religion solle demzufolge das Wort von der Versöhnung als Weg zum guten Leben zur Sprache bringen [50: 175 ff.]. Darüber hinaus geht Volf auch auf die Gefahren von Religion ein: Sie könne sich vom Staat oder der Gesellschaft als Moralkitt oder als Legitimationsbeschaffer instrumentalisieren lassen [50: 186 ff.] und sie könne sich auch über andere Religionen erheben wollen. Daher gehörten die Akzeptanz der Religionsfreiheit und der religiösen Neutralität des Staates [50: 111 ff.] ebenfalls zur Selbstrelativierung und zur Fokussierung der jeweiligen Religion auf ihre Aufgabe. Indem die christliche Religion den Menschen zur Entscheidung für den biblischen Gott rufe, müsse sie respektieren, dass sich Menschen auch gegen diesen Aufruf (und sogar gegen diesen Gott) entscheiden könnten [50: 111]. Dieser persönliche Respekt solle ergänzt werden durch politische Regeln wie Religionsfreiheit, Gleichheit, Trennung von Religion und Recht, religiöse Neutralität des Staates [50: 132]. Aber die beste Versicherung der christlichen Religion gegen die politische Instrumentalisierung ist auch für Volf, dass sie bei ihrem Leisten bleibe und ihre Ressource (die Botschaft vom guten Leben und von der Versöhnung mit Gott) zur Sprache bringe [50: 175 ff.].

Als »Paradoxie des Glaubens und der Religionen« bezeichnet BERTRAM SCHMITZ den auch von Volf dargelegten Sachverhalt, dass der Ruf zum Glauben von manchen gehört, von anderen hingegen nicht befolgt werde [58: 226]. Mit Blick auf das Verhältnis der drei abrahamitischen Religionen zueinander gebe es hier dieselbe Grundspannung, sofern jede Religion von einer anderen höre, dass sie durch eine neue Offenbarung abgelöst worden sei, andererseits aber von der eigenen Tradition und den normativen Texten zur Treue aufgerufen

werde. Für die Muslime rekurriert Schmitz auf die Bahai-Religion. Diese strukturelle Spannung müsse nicht zu realer Gewalt führen, wenn bedacht werde, dass »sich in allen großen Glaubensrichtungen Spaltungen« fänden und wenn dies zu der Konsequenz führte, »dass eine Religionszugehörigkeit ohne Zwang, z. T. sogar in Situationen mit Zwang, nach jeweils beiden Seiten zur Konversion offen war und ist« [58: 227 f.]. Die Akzeptanz des persönlichen Glaubens impliziert demnach eine Selbstrelativierung der Religionen.

Auf katholischer Seite hat THOMAS SÖDING am Beispiel des Apostels Paulus verdeutlicht, welche gewaltaversen Kräfte im christlichen Glauben steckten. Schließlich habe Paulus in seinen Briefen »seine Bekehrung vom Gewalttäter zum Friedensapostel selbstkritisch, demütig und gläubig reflektiert« [49: 89]. Die Selbstkritik beziehe sich vor allem auf seinen religiösen »Übereifer und seine Maßlosigkeit« [49: 95]; sein Versuch, religiöse Überzeugungen mit Gewalt zu erzwingen, werde von ihm selbst im Licht der Gnade Gottes als Sünde erkannt. Zweitens setze Paulus seit dem Damaskuserlebnis auf Aufklärung, er vermittele das Evangelium ohne Gewalt durch das Wort und er argumentiere dabei oft mit »Schriftbeweisen«. Schließlich bestehe seine Theologie in der Lesart der Macht und der Gerechtigkeit Gottes als Liebe; das Kreuz Christi stehe für ihn gegen jede Legitimierung politischer Gewalt [49: 118 f.].

Für ECKARD NORDHOFEN schließlich ist der Monotheismus nicht nur ein Teil des Problems, sondern auch der Lösung, weil er eine »anarchische Kraft« entfalte und damit sowohl religiösen Eifer bändige wie den theologischen Funktionalismus überwinde. Als Funktionalismus bezeichnet Nordhofen die Tendenz, die Götter für sich passgenau einzusetzen. »Welcher Machthaber der alten Welt ließ sich die himmlische Verstärkung seiner Macht durch die Instrumentalisierung der Religion entgehen? Wenn Könige nicht selber Götter waren, so stammten sie doch meist von ihnen ab [...]. Überall treffen wir auf diese Funktionalisierung der Religion als Machtverstärker. Sie ist der Normalfall. Vor dieser Folie hebt sich das aufklärerische Potential des privativen, entmächtigenden Monotheismus deutlich ab« [36: 95]. Einem funktionalistischen Zugriff auf die Gottheiten wehre der Monotheismus, indem er zunächst die Repräsentationen der Götter (insbesondere die Götterbilder) kritisiert und stattdessen die Schrift als Medium der Gegenwart Gottes herausgestellt habe. Solche »Theologie der Vorenthaltung« [36: 328] erschwere den Zugriff auf Gott, indem sie negativ aufklärerische Götzenpolemik betreibe und positiv Gottes Eigenständigkeit betone, der sich selbst festgelegt/offenbart habe. Allerdings bestehe auch hier noch eine Gefahr, denn die »Grapholatrie« (Verehrung der Schrift) könne zur Idolatrie, zur Vergötzung der Schrift bzw. der eigenen Auslegung verformt werden, die sich damit wiederum Gottes zu bemächtigen suche [36: 189 f.]. An dieser Stelle führe die christliche Religion weiter, indem sie den

Geist über den Buchstaben stelle und so auf eine Verinnerlichung Gottes insistiere. Das gelte zuerst für Christus, aber »Jesus [war] kein Einzelkind« [36: 329], vielmehr könne sich jeder Mensch gemäß Joh 1,12 (und über das Sakrament der Eucharistie vermittelt) als Medium Gottes begreifen. Dabei müssten die Geschwister Jesu aber beachten, dass sie als Sünder sich nicht selbst zum Gott erheben dürften. »Am Ende gewinnt der JHWH-Monotheismus, die große Alternative zu den funktionalistischen Göttern, in seiner unverwechselbaren Simultaneität von Da-sein und Vorenthaltung, eine überraschende Aktualität. Ein usurpatorischer Monotheismus als Ermächtigungsideologie verdient jede Kritik. Hier teilt er das Schicksal aller Religionen, die von den Herrschern aller Zeiten als Instrumente des Machterhalts funktionalisiert wurden und werden. Ein privativer Monotheismus der Vorenthaltung dagegen sichert den Abstand zu jeder realen Macht« [36: 315 f.].

Aus der psychologischen Perspektive der Vorurteilsforschung plädiert CONSTANTIN KLEIN dafür, die »vorurteilsfreien, ›reiferen‹ Formen der religiösen Orientierung zu identifizieren« [58: 162]. Dass Religionen als »Gesinnungsgemeinschaften« dazu tendierten, Vorurteile zu vermitteln, könne man sowohl am Begriff der Weltanschauung wie an der Funktion der Kontingenzbewältigung nachweisen. »Religionen formulieren, vereinfacht gesagt, Begründungen dafür, warum die Dinge so sind, wie sie sind, und nicht anders« [58: 157]. Nun gebe es aber nicht nur vorurteilsaffine Merkmale von Religionen (wie: hohe Identifikation, Anspruch der eigenen Superiorität und fundamentalistischer Wahrheitsbesitz), sondern auch gegenteilige Merkmale wie eine intrinsische Motivation, die »offene religiöse Suche« [58: 163], sowie die Haltung einer »zweiten Naivität« (Paul Ricœur) und der »Xenosophie« [58: 165 f.]. Solche Einstellungen förderten religiöse Dialogbereitschaft und Komplexitätstoleranz und damit unterstützten ein friedliches Miteinander der Menschen mit unterschiedlichen religiösen Prägungen und Überzeugungen.

b) Die Einbindung in gesellschaftliche Diskurse

Dieser Aspekt soll hier nur angedeutet werden, zumal es meines Wissens gegenwärtig keine relevanten Debatten zur Einstellung der christlichen Religion zu Gewalt und Frieden gibt. ANDRÉ MUNZINGER hat im Rückgriff auf die Vierfelderlehre eine Selbstbegrenzung des christlichen Glaubens auf ihre gesellschaftliche Funktion der Sinnvermittlung als gewaltaversen Faktor herausgestrichen [s. o. 5.a)]. Die Funktionalisierung der vier Felder (Religion, Politik, Wissenschaft, Wirtschaft) könnte man aber auch als reines Nebeneinander der Funktionsträger verstehen – und das gilt es aus zwei Gründen auszuschließen:

Erstens muss die geteilte Zuständigkeit für die »res mixtae« einbezogen werden und zweitens sollte Kommunikation und Verständigung zwischen den Institutionen herrschen, so dass wechselseitig Anregungen, Impulse oder auch kritische Rückfragen möglich sind. Zudem kann solche Diskursivität des christlichen Glaubens dazu beitragen, die Gefahr einer Instrumentalisierung durch politische Mächte zu verringern, weil dieser Glaube, sich durch die Beteiligung an politischen und gesellschaftlichen Diskursen klar profiliert und so einer Fremdbestimmung im Wege steht.

Bereits im Jahr 2006 hatte der damalige Papst BENEDIKT XVI in seiner Regensburger Rede betont, dass historisch wie sachlich für die Kirche (wie für alle Christen) der kritische Diskurs mit der Vernunft unverzichtbar sei. Schon historisch sei bemerkenswert, dass sich die Christen in den ersten Jahrhunderten intensiver mit der Philosophie als mit anderen Religionen oder mit der Politik auseinandergesetzt hätten. Und sachlich ergänzte er, dass ein solcher Diskurs auch heute noch für beide Seiten weiterführend sei: Der Glaube votiere mit der Rede von Gott gegen eine Verkürzung der Vernunft um metaphysische Fragen, die Vernunft wiederum verhindere durch kritische Argumente fundamentalistische Selbstabschließungen des Glaubens.¹⁸ Solche Fundamentalismen seien nicht nur für das Zusammenleben, sondern auch für den Glaubenden selbst gefährlich. Daher sollte der Glaube auch von sich aus interessiert sein, dieses Risiko zu minimieren. Glaube und Vernunft bräuchten sich also wechselseitig, um die jeweiligen »Pathologien«¹⁹ zu überwinden.²⁰

¹⁸ Vgl. Benedikt XVI., Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen; in: C. Dohmen (Hg.), Die »Regensburger Vorlesung« Papst Benedikts XVI. im Dialog der Wissenschaften, Regensburg 2007, 15–26 und ders., Ansprache seiner Heiligkeit Papst Benedikt XVI. im Deutschen Bundestag, in: G. Essen (Hg.), Verfassung ohne Grund? Die Rede des Papstes im Bundestag, Freiburg im Breisgau 2012, 17–26.

¹⁹ J. Ratzinger, Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates; in: Jürgen Habermas und Joseph Ratzinger, Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion, Freiburg i. Br. 2005, 39–60, 56.

²⁰ In diesem Sinn hat auch A. Hasenclever, Die Menschen führen Krieg und die Götter bleiben im Himmel; in: Friedensfähigkeit und Friedensvisionen in Religionen und Kulturen, hg. v. M. Delgado et al., Stuttgart 2012, 17–37, darauf verwiesen, dass eine reflektierte Auseinandersetzung der Religion mit ihrem Thema, das er als die Vermittlung des Endlichen mit dem Unendlichen bezeichnete, verhindere, als Ideologie für einen Gewaltaufruf missbraucht zu werden.

c) Theologische Selbstrelativierungen

Schließlich gibt es noch eine dritte Selbstrelativierung, die durch das Profil des biblischen Gottes bestimmt wird. Hier ist zunächst der eschatologische Vorbehalt zu nennen. Dieser Begriff greift noch einmal die Selbstunterscheidung der Kirche und der Christen von Gott auf und konkretisiert diese Differenzierung als eine Dynamik, in der Gott pointiert als Handelnder gedacht wird, wie es Paulus sehr pointiert in Röm 12,19 & 14,10–13 formuliert hatte. Allein Gott werde über den rechten Glauben und das ewige Leben aller Menschen befinden und entscheiden – und zwar erst im Jüngsten Gericht (Unkrautgleichnis). Diese theologische Einsicht ist keine Relativierung des Wahrheitsanspruchs christlichen Glaubens, wohl aber eine Vertagung der endgültigen Verifikation oder Falsifikation dieser Wahrheit. Zudem handelt es sich um eine Selbstrelativierung des Glaubens, der sich nicht mit Gott und dessen Urteil identifiziert, sondern dahinter zurücksteht.

Nun gibt es aber nicht nur den Jüngsten Tag, sondern auch gegenwärtige Erfahrungen des göttlichen Gerichts. So wurde der Erste Weltkrieg von manchen Theologen als Gericht Gottes gedeutet und daraus wurden, wie ARNULF VON SCHELIHA nachgewiesen hat, zwei Konsequenzen gezogen. Einige hätten den höchsten Einsatz gefordert: man müsse wie Jakob am Jabbok um die Gunst Gottes kämpfen, wissend, dass es an Gottes Urteil liegen werde, den Siegerkranz zu verleihen. Andere hingegen hätten nicht diese Kriegsrhetorik unterstützt, sondern selbstkritisch das Gericht auf die Sünde bezogen – und die sei auf allen Seiten zu finden. Die Einsicht in die eigene Sündhaftigkeit dekonstruiere hier das Feindbild und den Freund-Feind-Dualismus, weil man sich nicht mehr über die anderen (Sünder) erheben könne. In beiden Fällen »fungiert die Gerichtsvorstellung als ein theologisches Sinn-Integral für die Faszination und die Schrecken des Krieges« [45: 79].

Für Christen ist die Einsicht in die eigene Sündenverstrickung verbunden mit der Zusage der Sündenvergebung; erst durch das Evangelium wird der Mensch dazu befreit, die eigene Sündhaftigkeit anzuerkennen. Und das impliziert die Bereitschaft, sowohl um Vergebung zu bitten, wie auch anderen die Sünden zu vergeben. HEINZ-GERHARD JUSTENHOVEN erinnert daran, dass Papst Johannes Paul II im Jahr 2000 öffentlich um Vergebung bat für die Sünden der Christen und der Kirche, damit habe der damalige Papst diesen Friedensimpuls zur Sprache gebracht [27: 326 f.]. Das sei der erste Schritt hin zu einem wirklichen Dialog der Religionen, sowohl als Bekenntnis zu einem Gott, der Hass und Gewalt überwinde, wie als Respekt vor anderen Religionen [27: 330]. Wer die eigenen Sünden zugebe und nicht anderen die Schuld zuweise, der gebe der

(eigenen) Religion zudem ein Profil, das gegen jede politische Instrumentalisierung gerichtet sei [27: 326].

Dieser Gedanke, dass Vergebung und ebenso die Bitte um Vergebung einen Ausstieg aus der Gewaltspirale beinhalten, ist auch von ROBERT PETKOVSEK im Anschluss an René Girard klar erkannt worden: Nachdem der Sündenbockmechanismus durch das Kreuz Christi durchschaubar geworden, damit aber auch die durch ihn gewährleistete Gewaltbegrenzung weggefallen sei, bleibe nur die Botschaft von der Vergebung, die aus diesem Mechanismus vollständig aussteige: Bei der Vergebung gehe es nicht um Rache für vergangenes Unrecht, nicht um Schuldzuweisung an andere und auch nicht um die Suche nach einem Sündenbock, sondern um die Freiheit, die eigene Endlichkeit, Fehlbarkeit und die eigenen Verfehlungen einzugestehen, sich also von der Selbstvergottung zu verabschieden und damit sich selbst zu relativieren [26: 35 f.]. Einen solchen auf Versöhnung basierenden Frieden könnten Menschen allerdings von sich aus nicht schaffen [26: 46 f.].

Dass nicht erst die Entlarvung des Sündenbockmechanismus durch die christliche Theologie, sondern bereits der Mechanismus selbst ambivalent ist, behauptet OLIVER HIDALGO. Die Gefahr dieses religiösen Konzepts bestehe darin, dass hier die Realität undifferenziert auf zweifache Weise zugespitzt werde: Es gehe um Schuld und es gebe einen Schuldigen [54: 157 f.]. Das sei jedoch eine »Entdifferenzierung« [54: 158], weil der andere pauschal zum Sündenbock erklärt werde. Diese Pauschalierung könne auch unter säkularem Gewand fortbestehen, so ließe der politische Rekurs auf den Gemeinwillen, der seit Rousseau (und dann auch bei Hegel, Schmitt und Böckenförde) durch eine Zivilreligion affektiv verankert werde, ebenfalls die nötige Differenzierung vermissen [54: 162 f.]. Differenzierung und damit einhergehend Selbstrelativierung seien also das Gebot der Stunde. Daher müsse von der Religion gefordert werden, »die Autonomie der anderen gesellschaftlichen Sphären an[zuerkennen« [54: 169].

Demgegenüber hat WOLFGANG PALAVER die Gefahren der Entlarvung dieses Mechanismus durch das Kreuz Christi aufgezeigt. Dabei gehe es nicht nur darum, dass der durchschaute Mechanismus nicht mehr funktionieren könne, weil man um die Unschuld des Sündenbocks wisse. Vielmehr könnten sich Opfer nun selbst als Sündenböcke stilisieren und mit der Behauptung, wer Sündenböcke jage, müsse selbst gejagt werden, nunmehr zur Jagd auf die Täter blasen [9: 125 f.]. Allerdings setze diese Verkehrung voraus, dass die Selbstanwendung der Sündenvergebung auf mich als Sünder vernachlässigt werde: Wer so rede, befinde sich in der Überzeugung, dass er oder sie als Opfer unschuldig sei. Nur wem es gelinge, erstens die eigenen Sündhaftigkeit zu bekennen und zweitens »die Spirale von Vergeltung und Gewalt zu durchbrechen« [9: 132],

indem er oder sie wie Christus das Leid im Vertrauen auf Gott ertrage, werde den Sündenbockmechanismus transformieren. Gegen diese Position hat allerdings MARCO HOFHEINZ Einwände erhoben: Wer, wie Palaver, Christus vorrangig als Vorbild zeichne und das Heilswerk vernachlässige [9: 147 f.], der gelange an folgende Grenze: Er könne ethisch nicht erklären, warum man die Terroristen nicht gewähren lassen dürfe – an dieser Stelle sei vielmehr der Rekurs auf das Recht unverzichtbar [9: 139]. Und soteriologisch müsse die inkludierende Stellvertretung Christi als Heilswerk Gottes, das einen neuen Menschen schaffe, von den menschlichen Handlungen (einschließlich des Gewaltverzichts und des Erduldens von Leiden in der Nachfolge Christi) abgehoben und eigens zur Sprache gebracht werden.

Sündenvergebung, Gericht Gottes und eschatologischer Vorbehalt sind demzufolge biblische Impulse zur Selbstrelativierung, die nicht mit einer Selbstmarginalisierung einhergehen. Im Verbund mit der Diskursivität des Glaubens führen sie dazu, dass der Wahrheitsanspruch und die in ihm implizierte kognitive Intoleranz zusammen gehen mit einer gelebten Toleranz im alltäglichen Zusammenleben, die heute angesichts zunehmender Abgrenzungstendenzen besonders geboten ist. Solche Toleranz sei, WOLFGANG BERGEM folgend, leichter, wenn man selbst eine »multiple Identität« habe [54: 137], denn sie führe dazu, den anderen nicht als Feind und damit als Bedrohung zu imaginieren. Während eine religiöse Identität sich von anderen abgrenzen müsse, werde nunmehr berücksichtigt, dass Menschen stets mehrere identitätsstiftende Referenzen hätten, so dass die Abgrenzung gegen andere abnehme und insbesondere scharfe »Freund-Feind-Schematisierungen [...] in der Pluralität identitiver Referenzrahmen kaum glaubhaft zu vermitteln« seien. – Aber ist gelebte Toleranz wirklich an ein »kulturelles ›cross-over« [54: 138] gebunden und nicht vielmehr an Möglichkeiten der Selbstrelativierung? Beanspruchen nicht eine multiple wie eine religiöse Identität gleichermaßen, dass genau sie richtig, gut und insofern wahr für das Leben von Menschen seien? Die hier vorgestellten Implikationen des biblischen Gottesgedankens implizieren jedenfalls solche Möglichkeiten, ohne dass sie das faktische Nebeneinander verschiedener Rollen und Bezüge normativ zu einer multiplen Identität aufladen müssen. JAN-HEINER TÜCK hat daher von einem »reflexiven Inklusivismus« gesprochen [49: 241], der den konkreten Wahrheitsanspruch nicht nivelliere, aber selbstkritisch die eigenen Probleme sehe und mit einer Hermeneutik der Anerkennung auch das Gute in den anderen Religionen würdige.

Die Gefahr eines Freund-Feind-Schemas ist von Bergem sicherlich richtig benannt worden. Was aber ist ein Feind? DIRK EVERS hat (im Rekurs auf Kant, Nietzsche, Schmitt, Derrida, Taylor und Ricœur) analysiert, welche vornehmlich politische Funktion der Begriff des Feindes habe, um auf diesem Hinter-

grund zu plausibilieren, was das Gebot der Feindesliebe besage. Denn Feindesliebe sei ein *Proprium* christlichen Glaubens. Sie sei eine »konkrete Herausforderung zu rechtem Handeln im Gegenüber zu Feindschaft, Hass, Bosheit und Gewalt« [46: 255]. Dabei solle die Realität der Feindlichkeit des Feindes nicht verharmlost werden (bspw. durch Verweis auf die gute Schöpfung), wohl aber solle die Person des Feindes von seiner Feindschaft unterschieden werden – und auch das sei wieder eine Form der Relativierung [46: 257]. Dadurch werde zudem unser Konzept von Feindschaft infrage gestellt und die Möglichkeit paradoxer Interventionen eröffnet, die das Freund-Feind-Schema durchbrächen [46: 259]. Im Anschluss an Karl Barth hält Evers fest: »Feindesliebe [ist] als Erweis von Mut zu verstehen, inmitten von Feindschaft dieser standzuhalten, ohne den Feind dem Bösen zu überlassen« [46: 257]. Mit Evers könnte man an Bergem die Rückfrage richten, ob solche Haltung durch eine multiple Identität oder nicht eher durch das Vertrauen auf Gott evoziert werde.

Die genannten Selbstrelativierungen verdeutlichen noch einmal, dass es hilfreich ist, Religion mit dem Konstruktivismus als eine dynamische oder lebendige Größe zu verstehen und nicht als ein passives Instrument oder als eine kulturelle Determinante. Religionen sind, so formuliert Charles Kimball, für die Menschen wie eine Landkarte und wie ein Kompass²¹. Sie verorten uns einerseits und sie zeigen uns andererseits eine Richtung an – aber jeweils, ohne uns zu bevormunden. Aber darüber hinaus sind Religionen auch dynamische Kräfte, die uns trösten und ermutigen können. Eben deshalb können Religionen immer wieder gefährlich werden, aber auch immer wieder zum Frieden beitragen.

Summary

Since Samuel Huntington spoke of the clash of civilisations, the political danger of religions has been rediscovered. However, what does the term »religion« mean precisely? And how are religions involved in political struggles? There are some approaches to finding answers to these questions that I present in this review. I consider publications from theology, philosophy, history, political and social sciences from 2014 onwards.

In the first part, I discuss publications that deal with the definitions of religion and violence and point to methodological openings and imbalances. In the

²¹ C. Kimball, *When Religion Becomes Evil. Five Warning Signs*, New York 2002, 189–191.

second part, publications dealing with the relationship between religion and political force as well as violence are taken into account. The differentiation in the political sciences between the primordialists, the instrumentalists and the constructivists is still important and is thus applied. In theology, just war and just peace are the main topics of debate.

In the third part, I reconstruct the discussions on those topics in religion, primarily in the Christian religion, that seem to be especially closely connected with violence. Here I follow Charles Kimball, who enlisted five patterns of corrupted religions: (1) absolute truth claims, (2) blind obedience, (3) establishing the ideal time, (4) the end justifies any means and (5) declaring holy war. The fourth part includes suggestions on how to deal with religious violence politically, and the fifth chapter leads back to the Christian religion and recognizes the antidotes established there to react against such religious violence.

Volker Stümke
Universität Rostock
orcid.org/0000-0003-1493-3111