

Religion und Gewalt. Ein Literaturbericht

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*, Pattloch, 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 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 / Görg 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 Gräß-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 Hofheinz / 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 Žalac (Hg.), *Which Religion, What Ideology? The (religious) potentials for peace and violence*. 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 Rossmann 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 Kriteologie. 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.

Spätestens seit SAMUEL HUNTINGTON zunächst in einem Aufsatz (1993) und dann in einer Monographie (1996) vom Kampf der Kulturen sprach, sind Religionen als politische Gefahr (wieder) entdeckt worden.² Denn für Huntington sind Religionen ein wesentlicher Kulturfaktor, so dass Konflikte vor allem dort aufbrechen werden, wo religiös geprägte Kulturen aufeinander stoßen (Bruchlinienkonflikte). Kurz darauf (1998) hat JOHAN GALTUNG seine Gewaltanalysen um den Begriff der kulturellen Gewalt erweitert, die ebenfalls maßgeblich durch religiöse Narrative (Galtung spricht von Kosmologien) gespeist werde.³ Beide Autoren widersprechen damit dem Säkularisierungstheorem, allerdings ist die Relevanz, die sie der Religion zuschrieben, nicht gerade positiv: Religion sei nicht verschwunden, sondern eine relevante gesellschaftliche Größe, die eben auch Gewalt und Kriege befördere.

Sicherlich sind diese Analysen nicht hinreichend präzise in ihrer Verwendung des Religionsbegriffs. Zudem sind sie durch die weitere Entwicklung teilweise problematisiert worden, weil sie eher von stabilen und geschlossenen Kulturräumen ausgehen, also den Zuwachs an Globalisierung und Pluralismus nicht antizipiert haben. Andererseits reicht ein Blick in die Liste der Kriege, die jährlich von der Arbeitsgemeinschaft Kriegsursachenforschung an der Universität

² S. Huntington, *The Clash of Civilizations? Neu abgedruckt in: 16: 1–22* & ders., *Der Kampf der Kulturen*, München 1996.

³ J. Galtung, *Frieden mit friedlichen Mitteln. Friede und Konflikt, Entwicklung und Kultur*, Opladen 1998.

Hamburg (AKUF) herausgegeben wird, um festzustellen, dass Religionen, vor allem der Islam, dem Huntington ja blutige Grenzen nachsagte, aktuell in etliche Konflikte involviert sind.⁴ Aber was genau ist mit Religion gemeint? Und wie sind Religionen in solche kriegerischen Auseinandersetzungen verstrickt? Es gibt inzwischen einige Antwortversuche auf diese Fragen, die in dieser Rezension vorgestellt werden sollen. Dabei handelt es sich sowohl um theologische und religionswissenschaftliche als auch sozialwissenschaftliche Veröffentlichungen (aus Soziologie, Geschichte, Politik) seit 2014, die hier berücksichtigt werden. Eine hervorragende Sammlung grundlegender und »älterer« Forschungsbeiträge (aus dem 20. Jahrhundert und dem ersten Jahrzehnt des 21. Jahrhunderts, englischsprachig) haben RON E. HASSNER und ISAK SVENSSON 2016 in vier Bänden publiziert [16–19].

- Der erste Band »Religion and the International System« enthält elf Beiträge von Autoren wie S. Huntington, M. Juergensmeyer, D. Philpott und S. Thomas, die eruieren, dass und warum Religionen seit dem Ende des Kalten Kriegs verstärkt als politische Akteure auftreten [16]. Sind religiös geprägte Kulturen an sich gewaltaffin, kämpfen sie gegen die Säkularisierung sowie gegen die Dominanz des Westens und seine Marginalisierung der Religion seit dem Westfälischen Frieden oder sind sie schlicht Prägekräfte für das Volk (im Unterschied zur politischen Elite) und vermitteln eine Weltanschauung? In jedem Fall gelte: Weil und sofern sich Religionen selbst nicht als rein private Angelegenheiten, sondern als gesellschaftliche oder sogar transnationale Größe verstünden, und sie damit in Spannung stünden zum modernen »westfälischen« Nationalstaat, sollte die Politikwissenschaft die Religionen wieder als politische Akteure ernst nehmen – so lautet das Fazit der hier versammelten Fachleute.
- Im zweiten Band geht es um das Verhältnis zwischen Religion und Krieg [17], näherhin sowohl um die Rolle von Religionen in Gewaltkonflikten, wie um die Verbindung zwischen Religion und Terrorismus. Die zwölf Beiträge (zumeist aus den 2000er Jahren) u. a. von M. Toft, S. Pearce und D. Rapoport bieten einesteils empirische Ursachenforschung zu gegenwärtigen Konflikten, analysieren also anhand von quantitativen Erhebungen, inwiefern Religionen politisch gefährlich seien. Andernteils werden historische Religionskriege rekonstruiert, um von dort aus Analogien zu ziehen. Konsens besteht darin, dass Religion erstens nur ein Faktor für die Gewaltanwendung

⁴ Näheres unter: www.wiso.uni-hamburg.de/fachbereich-sowi/professuren/jakobeit/forschung/akuf.html. Aus der Liste von 2016 sind zumindest die Gewaltkonflikte in den folgenden Ländern mit dem Islam verbunden: Pakistan, Mali, Israel/Palästina, Afghanistan, Somalia, Sudan, Zentralafrikanische Republik, Nigeria, Myanmar, Jemen.

in Konflikten sei und dass sie zweitens nur selten Konflikte (als primäre Ursache) evoziere, häufiger jedoch sie verschärfe (brutaler und langwieriger mache).

- Der folgende dritte Band fokussiert auf Religion und Frieden [18]. Dabei wird schon einleitend die naive Unterstellung, Religion sei in sich friedfertig, zurückgewiesen. Thematisiert werden hingegen von Autoren wie S. Appleby, C. Sampson, H. Cox und G. Powers die Umstände, unter denen Religionen den Frieden oder den Krieg unterstützten. Näherhin werden drei Ebenen analysiert. Auf der Akteursebene wird eruiert, inwiefern religionsbasierte Akteure mit kultureller Verwurzelung und intrinsischer Motivation als Mediatoren wirken könnten – bspw. indem sie vermittelten, beobachteten, informierten oder auch öffentlichen Druck erzeugten. Organisatorisch wird zweitens die Frage ergänzt, ob nicht auch eine religionsbasierte Diplomatie friedensfördernd wäre, insofern sie einen holistischen Blickwinkel einnehme – wobei zugleich die Ambivalenz wieder sichtbar werde, sofern diese Perspektive auch die Unteilbarkeit und gegebenenfalls Unverhandelbarkeit von Konfliktthemen betonte. Normativ schließlich wird drittens die christliche Tradition des gerechten Krieges aufgegriffen und bei den anderen großen Religionen nach vergleichbaren Konzepten gesucht. Die Erwägungen zum gerechten Frieden werden allerdings nicht rezipiert; hier bleibt dann doch der US-amerikanische Blickwinkel dominant.
- Der abschließende Band trägt den Untertitel »Religion, IR and Methodology« [19]. Autoren wie I. Strenski, M. Reynal-Querol, R. A. Pape und E. Shakman Hurd behandeln die Untersuchungsmethoden, mit denen Religionen als Einflussfaktor für Politik, Krieg und Frieden analysiert werden. Dabei wird eine Fülle von Methoden von den Autorinnen und Autoren angewandt, von der kritischen Theorie und philosophischen Erwägungen über empirische und statistische Analysen bis hin zu Vergleichsstudien. Inhaltlich wird zum einen gefragt, ob und wie Religion überhaupt vergegenständlicht bzw. sogar definiert werden könne. Reiche eine alltagssprachliche Verwendung aus, um ein Phänomen wie Politik, Kunst oder eben Religion zu benennen oder sei man auf eine präzise, damit aber immer auch kontextuelle Bestimmung angewiesen? Könne man Religion als Wert oder Grundentscheidung auffassen, um sie politisch handhabbar und berechenbar zu machen oder verliere man damit das Eigentliche der Religion aus dem Blickfeld? Zum anderen wird empirisch analysiert, ob es einen Kampf der Kulturen gegeben und auf welchen Ebenen (binnenstaatlich, zwischenstaatlich, militärisch) er stattgefunden habe – mit durchaus unterschiedlichen Ergebnissen. Schließlich werden drittens etliche Einzelfragen zur Einbindung von Religionen in Internationale Beziehungen behandelt.

Einen guten Gesamtüberblick bietet auch MARTIN LEINER, der zum einen festhält, dass nicht Religionen, sondern zumeist Staaten, aber auch säkulare Ideologien und die Weltwirtschaftsordnung die primären Ursachen für kriegerische Gewalt im 20. Jahrhundert gewesen seien [58: 245 f.], zum anderen aber sowohl die konfliktverschärfende Wirkung von Religionen wie auch manche religiösen Gewaltformen (Menschenopfer, Kampf gegen Blasphemie und Sakrilege, religiöse Ritterschaften) einbezieht, so dass er insgesamt von einer Ambivalenz der Religionen spricht. Um dieses Themenfeld angemessen zu erfassen, definiert Leiner zunächst die Begriffe Religion und Gewalt, referiert dann die methodischen Ansätze und die wissenschaftlichen Grundpositionen, um dann schließlich den Beitrag der Religionen als einem Gewaltfaktor zu analysieren.

Diese Rezension ist in Anlehnung an Leiner in folgender Weise gegliedert: Zuerst werden definitorische Beiträge dargelegt, die das Themenfeld »Religion und Gewalt« präzisieren wollen und zugleich auf methodische Lücken oder Einseitigkeiten hinweisen. Es folgt im zweiten Kapitel die Analyse derjenigen Publikationen, die das Verhältnis von Religion und politischer Gewalt genauer untersucht haben. Das dritte Kapitel rekonstruiert die inhaltlichen Debatten über Themen, Narrative oder Glaubenssätze in der Religion bzw. in den Religionen, denen man eine besondere Gewaltaffinität zuschreibt. Dabei liegt der Fokus dieser Rezension auf der christlichen Religion. Anschließend wird viertens erörtert, welche politischen Reaktionen im Umgang mit Religion und religiöser Gewalt empfohlen worden sind, bevor im fünften und letzten Kapitel noch einmal der Blick auf das Christentum gelenkt wird, um die dort angelegten Gegenmittel und Reaktionsmöglichkeiten zu würdigen.

1. Zur Definition von Religion und Gewalt

a) Gewalt

Der Begriff »Gewalt« bezeichnet zum einen das anthropologische Phänomen, dass Menschen einander und auch anderen Lebewesen körperliche (Prügel) sowie seelische (Mobbing) Schmerzen und Leiden zufügen können. Menschen sind also Täter und Opfer von Gewalt. Zum anderen steht der Begriff soziologisch für eine Weise des Machtgebrauchs im öffentlichen Raum. Damit eignet dem deutschen Wort »Gewalt« eine Doppeldeutigkeit, die DANIEL MEßELKEN konzise aufgezeigt hat: Gewalt wird zugleich als »Kompetenzbegriff« (potestas) und als »Aktionsbegriff« (violentia) verwendet und dabei auch unterschiedlich bewertet [23: 17]. »Vor diesem Hintergrund kommt einer genauen und differenzierten Beschreibung dessen, was Gewalt ausmacht, eine große Bedeutung

zu, um missbräuchliche Zuschreibungen zu erschweren und Missverständnisse zu vermeiden.« [23: 18]

Einen aktuellen Überblick zu den Gewalttheorien bieten TERESA KOLOMA BECK und KLAUS SCHLICHTER [6]. Sie bevorzugen einen engen Gewaltbegriff, der Gewalt als anthropologisches Grundphänomen ansieht, und grenzen sich damit von J. Galtungs weitem Gewaltbegriff ab. Der norwegische Friedensforscher hatte alle sozialen Phänomene, die der Selbstverwirklichung von Menschen entgegenstehen, in einem Gewaltdreieck aus personaler, struktureller und kultureller Gewalt subsumiert. Demgegenüber verfolgen Beck und Schlichte zwei Diskussionsstränge, nämlich den normativen Diskurs über die Legitimität von Gewalt und die empirischen Debatten zur Erforschung des Gewaltphänomens. Normativ sei Gewalt seit der Aufklärung negativ konnotiert als etwas, das überwunden werden müsse – mit Ausnahme des staatlichen Gewaltmonopols, das weitgehend akzeptiert, lediglich mancher Kritik von links ausgesetzt sei. Deskriptiv suche die Forschung gegenwärtig nach Erklärungen, warum es Gewalt dennoch weiterhin gebe. Hier sei zum einen die Verbindung von Macht und Gewalt einschlägig, die von M. Weber und H. Popitz sehr eng gezogen, von H. Arendt hingegen kritisch hinterfragt wurde. Zum anderen habe die Soziologie der Gewalt (T. von Trotha, W. Sofsky, J. P. Reemtsma) den Körperbezug phänomenologisch differenziert und beschrieben, wie Menschen zu Tätern würden. Schließlich sei die Wechselbeziehung zwischen Gewalt und Ordnung politisch (Gewaltmärkte) wie subjektiv (kulturelle Formung) einzubeziehen. Solche Forschungen würden das notwendige Gegengewicht zu einer allzu normativen Theorie bilden, indem sie die empirischen Ursachen und Verläufe von Gewaltausbrüchen analysieren. Als Resümee sprechen die Autoren vom »Verschwinden der Gewalt« sowohl in der Politik wie in der Sprache [6: 159]. Allerdings notieren sie auch ein damit verbundenes Problem: Wenn allein der Staat noch als Gewaltakteur akzeptiert wird und auch er diese Gewalt rechtlich und moralisch (Menschenrechte) einbinden muss, wie reagiert man dann auf Bürgerkriege, ethnische Säuberungen und andere Verbrechen von Staaten oder in zusammenbrechenden Staaten? Das ist das aktuelle Dilemma einer humanitären Intervention.

Religion wird in der Monographie von Beck und Schlichte nicht eigens bedacht. Das dürfte mit dem engen Gewaltverständnis zusammenhängen, das bei der Verbindung zur Macht bei Weber und Popitz verharrt und die Weiterentwicklung von Arendts Konzept durch BYUNG-CHUL HAN nicht einbezieht. Er definiert Macht als das Vermögen von Ego als dem Akteur, sich in Alter als seinem menschlichen, sozialen oder auch natürlichen Gegenüber zu kontinuie-

ren.⁵ Demnach wäre die freiwillige Gefolgschaft von Alter das Maximum der Macht von Ego. Nicht Gewalt, sondern Einverständnis wäre nun das primäre Merkmal von Macht. Folgt man diesem Ansatz, können weitere Merkmale des Machtgebrauchs neben Gewalt und Einverständnis benannt werden wie das Wissen, das Verfügen über Ressourcen und die Ausstrahlungskraft (der Sprache, der Ehre und der Liebe) bzw. (mit Weber) das persönliche Charisma⁶ – und hier ließen sich auch Verbindungen zur Religion ziehen.

Doch selbst der enge Gewaltbegriff kann mit der Religion als Kompensationsinstanz für den anthropologischen Normalfall der Gewaltanwendung verbunden werden. So jedenfalls argumentiert FRANZ JOSEF WETZ: Religion eröffne die Möglichkeit zur kanalisierten und damit begrenzten Grausamkeit. Dies geschehe zunächst, wie R. Girard nachgewiesen habe, durch den Sündenbockmechanismus. Inzwischen gebe es aber auch »wildnisähnliche Reservate« in der modernen Zivilisation wie das Oktoberfest, diverse Festivals oder den Swingerclub, wo man »das dunkle Begehren sozialverträglich auszuleben« vermöge [31: 41]. Aber soll das Christentum diese Reservate unterstützen? ROLF SCHIEDER wendet ein, dass solches »Dampf ablassen« weder »ordnungsstiftend« noch anthropologisch weiterführend sei [31: 45]. Christliche Theologie müsse demgegenüber darauf beharren, dass solche (durchaus normalen) Gewaltbegierden reflektiert werden sollten, weil sie die »Abgründigkeit unserer Existenz« offenlegen – und zur Erfassung und Reflexion der Gewaltaffinität des Menschen sei der Begriff der Sünde nach wie vor hilfreich.

Eine Sonderform der politischen Gewalt ist das Selbstmordattentat – und hier gibt es inzwischen eine Verbindung zur Religion, weil es religiös motivierte Attentäter gibt, die teilweise auch als Märtyrer bezeichnet und damit religiös konnotiert werden. So beschreibt bspw. ACHILLE MBEMBE Selbstmordattentäter mit einer »mythisch-religiösen Logik« als Märtyrer, die mit ihren Gewalttaten ein Opfer darbrächten⁷. Diese Begriffsverbindung ist Gegenstand einer kritischen Analyse in dem von JAN-HEINER TÜCK herausgegebenen Band »Sterben für Gott – Töten für Gott?«. Der Begriff »Martyrium« entstammt biblischem Kontext. Hier ging es zunächst darum, unter widrigen Bedingungen Zeugnis (μαρτύριον) abzulegen für den eigenen Glauben, und das verband sich später mit Leiden oder sogar Sterben aufgrund des Festhaltens am Bekenntnis; der Märtyrer wurde zum Blutzegen. Gedächtnisgeschichtlich werden die Makka-

⁵ B.-C. Han, Was ist Macht? Stuttgart 2005, 14 f.

⁶ Vgl. V. Stümke, Anthropologie der Gewalt, in: Handbuch Militärische Berufsethik Band 1: Grundlagen, hrsg. von T. Bohrmann et al., Wiesbaden 2013, 123–138.

⁷ A. Mbembe, Politik der Feindschaft, Berlin 2017, 94–98, 98.

bäer und Stephanus (Apg 7,54–60) als erste Märtyrer bezeichnet. Allerdings ist der Rekurs auf ein »Makkabäer-Syndrom« strittig. JAN ASSMANN behauptet, das Makkabäer-Syndrom sei eine Verbindung von fünf Motiven, die erstmals in den Aufständen gegen die Seleukiden (und vor allem gegen Reformjuden) aufgetreten seien: Gotteseifer, Martyrium, Auferstehungshoffnung, Religionskrieg und Gottesrecht [48: 122–147]. Mord und Martyrium gehörten demnach zusammen: Der eifrige Glaubenszeuge gebe sein Leben für die (konservativ interpretierte) Religion (also in Erfüllung der Schrift) in der Hoffnung auf Auferstehung – und das bedeute Krieg, sowohl nach außen wie nach innen. Dagegen wendet LUDGER SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER ein, dass diese fünf Motive im biblischen Kontext nicht zusammen begegneten, sondern sich auf zwei unterschiedliche Konzepte verteilen: ein politisches im 1.Makk (Widerstand gegen Hellenisierung und Kampf für religiöse und politische Freiheit des jüdischen Staates) und ein frommes im 2.Makk (leidendes Martyrium, Auferstehungshoffnung, Gott kämpft, Religionsfreiheit reicht) [48: 148–189]. Kurz zuvor hatte bereits JOHANNES SCHNOCKS auf diesen Unterschied hingewiesen und zudem betont, dass beide Schilderungen »literarische Konstruktionen [seien], die die Situation der Makkabäeraufstände einerseits mit dem Ziel interpretieren, die Hasmonäerdynastie religiös wie politisch zu legitimieren (erstes Makkabäerbuch) bzw. andererseits eine Geschichte über Sünde, Sühne und Erlösung im Angesicht des allmächtigen Gottes zu erzählen (zweites Makkabäerbuch)« [41: 121].

Dieser exegetische Disput hat Auswirkungen auf die Frage, ob Selbstmordattentate und Martyrium zusammengehören oder ob es sich um zwei distinkte Konzepte handelt. Historisch lässt sich nach RUPERT KLIEBER eine Extension des Martyriums festhalten: Das Martyrium sei im Christentum zunächst auf das passive Erdulden von Leiden und Tod als Konsequenz der Verachtung paganer Religiosität in der Hoffnung auf die Auferstehung Christi beschränkt worden (Christenverfolgung). Aber im Verlauf der Geschichte sei dieses Konzept inflationär auch auf Gewalttäter und Glaubenskämpfe ausgeweitet und dabei inhaltlich beliebig geworden [48: 207–236]. Das Selbstmordattentat stammt hingegen, JOSEPH CROITORU folgend, aus Japan (Kamikaze) und wurde in den 1970er Jahren von linksradikalen Terroristen und in den 1990er Jahren dann auch von radikalen Islamisten übernommen und mit dem Gedanken des Martyriums verbunden, weil dieser Begriff eine religiöse Ehrbezeichnung impliziere und das Verbrechen damit religiös verkläre [48: 54–64]. WOLFGANG SOFSKY präzisiert, dass der Selbstmordattentäter eine neue Variante in der Kulturgeschichte der Gewalt darstelle. Er vereinige Momente des Attentäters (Heimtücke), des Märtyrers (Gottvertrauen) und des Helden (Zerstörungswut) [48: 64–69].

Das historische Zusammengehen der beiden Konzepte steht für unterschiedliche Bewertungen offen, die aufzeigen, dass solche Begriffsklärungen

normative Implikationen für das Verhältnis von Religion und Gewalt enthalten. Hier beharren die katholischen Theologen allerdings an der Gewaltfreiheit als einem Merkmal des Martyriums. MARTIN MAIER SJ hält zwar im Rekurs auf die Befreiungstheologie in Lateinamerika die Ausweitung des Ehrentitels »Märtyrer« auf aktive christliche Kämpfer, die sich gegen die Unterdrückung des Volkes wehren, für berechtigt [48: 237–251]. Nicht nur ein religiöses Bekenntnis, auch soziales Engagement für die Armen könne zum Martyrium, also zum Leiden und Sterben für und wie Christus führen – allerdings sei aktive Gewaltanwendung bei einem Märtyrer ausgeschlossen. Noch vehementer protestiert JAN-HEINER TÜCK mit Blick auf den radikalen Islamismus: Es sei »irreführend und pervers, Selbstmordattentäter mit dem Ehrentitel von Märtyrern zu schmücken. Vielmehr seien gerade die Opfer der dschihadistischen Gewalt häufig Märtyrer, da sie ihre religiösen Überzeugungen auch unter Todesandrohung nicht zur Disposition stellen.« [48: 99] Für Tück muss der Märtyrer klar vom Eiferer und vom Fanatiker abgehoben werden, sie trennt eine divergierende Einstellung zur Anwendung von direkter Gewalt: der Unterschied zwischen eiferndem Täter und Märtyrer-Opfer. Dabei beruft er sich nicht nur auf die christliche Lesart, sondern verweist zudem auf die Stellungnahme der 120 Islam-Gelehrten mit ihrer »klare[n] Absage an die Gewalt-Theologie«, wie sie der so genannte »Islamische Staat« proklamiere und praktiziere [48: 111].

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass gegenwärtig eher ein enger Gewaltbegriff verwendet wird. Damit entfällt die Möglichkeit, direkte Verbindungen zwischen Religion und (kultureller) Gewalt herzustellen. Indirekt spielt Religion allerdings eine Rolle, sofern sie zur Legitimation oder religiösen Überhöhung von Gewalttaten beisteuern, aber auch helfen kann, Gewaltexzesse zu kanalisieren und zu begrenzen.

b) Religion

Die Debatten um den Religionsbegriff sind so umfangreich, dass sie hier nicht dargelegt werden können. Der Fokus liegt vielmehr auf der spezifischen Kontur von Religion im Themenfeld »Religion und Gewalt«. Einleitend ist allerdings festzuhalten, dass es wenigstens vier unterschiedliche Verfahren gibt, um sich dem Begriff der Religion zu nähern:

1. Religion kann funktionalistisch (deckt Bedürfnisse des Menschen ab) aber auch substanzialistisch (enthält spezifische Aussagen) erfasst werden.
2. Es kann ein enger oder ein weiter Religionsbegriff verwendet werden, wobei funktionalistische Verfahren zumeist den weiten und substanzialistische den engen Begriff bevorzugen.

3. Religion kann in einer Außenperspektive (Semidistanz zum Themenfeld) und in einer Binnenperspektive (Einbeziehung der eigenen Überzeugung) wahrgenommen werden.
4. Religion kann deskriptiv oder normativ verstanden werden; was wiederum direkte Auswirkungen auf die Perspektive hat: In der Binnenperspektive werden manche Erscheinungen nicht als Religion akzeptiert, sondern normativ als Irrlehre oder Aberglaube abgewertet.

Hinzu tritt eine aktuelle Verschiebung in der Wahrnehmung von Religion: Angesichts des religiösen Pluralismus wird es schwieriger, allgemein von Religion zu sprechen. Substantialistische Definitionen werden verstärkt hinterfragt, weil man immer auf eine Religion verweisen kann, die genau jene für die eigene Definition unverzichtbare substantielle Eigenheit nicht in sich trägt. Hinterfragt werden allerdings ebenso die funktionalistischen Versuche, denn die vorausgesetzten allgemeingültigen Zuständigkeiten von Religion differieren ebenfalls je nach kulturellem oder historischem Kontext – bspw. die Zuständigkeit der Religion für Bildung. Religion kann zum Containerbegriff werden. Noch weiter geht OLIVIER ROY, der von einer Formatisierung der Religion spricht, so dass die Containerform inzwischen die Religion präge: Sowohl die Frömmigkeit wie das inhaltliche Profil als auch die organisatorische Struktur der Religionen würden standardisiert werden, um die Vielzahl und Vielfalt von Religionen noch politisch handhaben zu können.⁸ Gerichte würden nunmehr entscheiden, was noch als Religion gelten kann, und sie würden damit eine Definitionshoheit über Religion beanspruchen, die sie aber nur formal-juristisch erfüllten. Genau diese inhaltliche Entkernung der Religionen sei politisch gefährlich, weil Religion nunmehr für allzu vieles eingesetzt, also instrumentalisiert werden könne.

Vergleichbar hat MICHAEL KÜHNLEIN die »Angst vor Gott [als] ein fundamentales Merkmal der Moderne« [30: 7] bezeichnet. Diese Angst sei die Reaktion einerseits der »Unbehausten« [30: 12], die sich von Gott und der Religion emanzipiert hätten und nun darauf beharren müssten, dass es Gott nicht gebe und die Religionen sich irrten, weil sonst ihr Lebensentwurf ins Schlingern käme. Wie der neidische Fuchs in der Fabel würden sie die Religionstrauben als sauer denunzieren, ohne sie gekostet zu haben. Auf der anderen Seite stünden die »Schwarz männer« [30: 48], die an der natürlichen Ordnung und an der Notwendigkeit des Gehorsams festhielten – nunmehr getrieben von einer »heiligen Angst vor Gott« [30: 65], der den Tabubruch der Moderne strafen werde. Beiden Gruppierungen fehle also ein entspannter Zugang zur Religion. Dementsprechend plädiert Kühnlein für eine »Kultur der Gelassenheit« [30: 76], die

⁸ O. Roy, Heilige Einfalt. Über die politischen Gefahren entwurzelter Religionen, München 2010, 257 ff.

allerdings gegenüber seinen plakativen Beschreibungen der diversen Angsthasen etwas blass bleibt.

Einen möglichen Ausweg bietet die Unterscheidung zwischen »Religion« und »religiös«, wie sie u. a. HANS-MICHAEL HAUßIG vorschlägt: Um das Phänomen zu retten ohne die Vielfalt einzuengen, schlägt er die Unterscheidung zwischen einer substantivischen und einer adjektivischen Redeweise von Religion vor.⁹ Religion als Substantiv stehe inhaltlich und funktional für den Kerngehalt von Religionen. Das Adjektiv »religiös« hingegen habe eine sehr weite Extension und könne somit auch Verhaltensweisen außerhalb der Religionen erfassen. So soll ein weiter Religionsbegriff mit einer Pluralismus kompatiblen Binnenperspektive verbunden werden. ULRICH BECK hatte ebenfalls diese Differenzierung verwendet, sie aber zudem mit der normativen Wertung versehen, dass man heute nur von Religiosität, nicht mehr von Religion sprechen solle.¹⁰ Die Menschen würden sich inzwischen einen eigenen Gott konstruieren und dabei eklektisch auf den Fundus der Religionen zurückgreifen, aber sie würden nicht mehr der Lehre einer Religion folgen. Darauf sollten sich die Religionen einstellen und als Sinnanbieter nicht mehr auf der Wahrheit beharren, sondern die Menschen in ihrer individuellen Religiosität unterstützen. Die Gefahr, dass Religion damit seicht und zum Wellnessprogramm verformt oder mit INGOLF ULRICH DALFERTH gesprochen zur Beliebigkeit einer Cafeteria-Religion verharmlost werde,¹¹ gesteht Beck durchaus zu. Doch die Intensität des Sports (Wellness oder Boxen) wie der Religion (Weihnachten oder Bibelkreis) stehe in der Wahlfreiheit des Menschen.

Für die Frage nach Religion als einer möglichen politischen Gefahr und als Gewalttreiber ist diese Reduktion auf das Religiöse allerdings kontraintuitiv, denn wie kann man nun noch die Wirkkraft der Religion erklären? Wie kann man nachvollziehen, dass Menschen im Namen eines Gottes brutale Gewalt ausüben? Eine gegenwärtig populäre Antwort lautet, dass diese Gewalt nichts mit der Religion (gemeint ist: Religiosität) zu tun habe. Nachdem man zuvor alle anderen Elemente der Religion wegdefiniert und sie romantisierend auf das persönliche Gefühl reduziert hat, ist dieser Zirkelschluss nur konsequent. Wahrscheinlich ist jedoch, dass solche Nominaldefinition die Realität nicht hinreichend erfasst. Demgegenüber muss ein Begriff von Religion etabliert wer-

⁹ H.-M. Haußig, Interreligiöse Kommunikation und Religionsbegriff, in: T. Müller/T. M. Schmidt (Hg.), Was ist Religion? Beiträge zur aktuellen Debatte um den Religionsbegriff, Paderborn 2013, 77–96.

¹⁰ U. Beck, Der eigene Gott. Friedensfähigkeit und Gewaltpotential der Religionen, Frankfurt/Main 2008.

¹¹ I. U. Dalferth, »was Gott ist, bestimme ich!« Theologie im Zeitalter der »Cafeteria-Religion«, ThLZ 5 (1996), 415–430.

den, der auch diese politischen Wirkungen und schlimmen Verbindungen in sich aufnehmen kann – in diesem Sinn plädiert auch DIRK ANSORGE (mit Blick auf eine Friedensethik des Islam) dafür, dass man auf essentielle Momente im Religionsbegriff nicht verzichten könne [44: 41 f.]. Die Reduktion der Religion auf ein persönliches Gefühl ist ein normativistischer Kurzschluss, der die Realität von Religionen nur sehr verengt in den Blick nimmt – gesteuert durch das normative Interesse, die Religion unbefleckt und für moderne Menschen attraktiv zu halten.

Die Reduktion der Religion auf das Religiöse bedenkt also nicht hinreichend, dass Religion auch bestimmte Inhalte und konkrete Funktionen enthält und im sozialen Raum steht. Diese Aspekte sind wiederum von der Friedensforschung und von der Politikwissenschaft teilweise ebenso einseitig betont worden, aber inzwischen findet hier ein Umdenken statt, das auch für evangelische Theologie hilfreiche Impulse bieten kann.

Sehr instruktiv dafür ist der Band »Religion in der Friedens- und Konfliktforschung«, den INES-JACQUELINE WERKNER im Jahr 2016 herausgegeben hat. Näherhin hält Werkner in der Einleitung fest, dass drei Schritte zu einer umfassenden Begriffsbestimmung gehören: Das Wort »Religion« muss erstens nominal definiert werden, diese Festlegung muss zweitens operationalisierbar sein, um reale Phänomene von Religion politisch analysieren zu können; und der Begriff muss drittens auf unterschiedlichen Ebenen operationalisierbar sein [53: 7–26]. Die Schritte zwei und drei heben somit auf die Einbeziehung einer Realdefinition ab. Und Schritt drei betont noch einmal eigens, dass sich Friedensforschung nicht zufrieden geben wird mit einer theologischen Definition von Religion, die nur die Mikroebene in den Blick nimmt. Vielmehr müssen neben dem religionsbasierten Akteur auch die gesellschaftlichen Gruppen mit Religionsbezug auf der Mesoebene und die Verbindung zwischen Religion, Kultur und Politik auf der Makroebene einbezogen werden.

1. Hinsichtlich der Begriffsbestimmung herrscht Einigkeit unter den Autoren, dass man substantielle wie funktionale Aspekte einbeziehen müsse. CLAUDIA BAUMGART-OCHEs fügt zwei Präzisierungen hinzu: Demnach gebühre erstens der substanzialistischen Definition der Vorrang vor einer funktionalistischen Festlegung, nur so würden trennscharfe Attribute von Religion benannt [53: 29–59]. Um nun der Gefahr von zu engen Festlegungen zu entgehen, differenziert sie zweitens zwischen substanzuell und essenziell. Eine essenzielle Definition treffe konkrete Wesensaussagen, während eine substantielle Festlegung keine Existenzaussagen vornehme. Daher schlägt sie als Konsens vor, Re-

ligion substanzial als Transzendenzbezug zu verstehen, nicht aber essenziell von einer Gottesbeziehung zu sprechen.

Bei der Funktionsbestimmung von Religion stehen hingegen mehrere Antwortoptionen im Raum: DETLEF POLLACK spricht im Rückgriff auf die Philosophen N. Luhmann, J. Habermas und H. Lübke von Kontingenzbewältigung [53: 60–91]. Diese Definition ist weit verbreitet und folglich ein guter Ausgangspunkt; allerdings ist sie recht weit und damit auch etwas unscharf. MARIANO BARBATO hat daher eine präzisere Bestimmung vorgeschlagen. Er definiert Religion als eine öffentliche Sinnstiftung durch den Transzendenzbezug [53: 141–176]. Sie werde näherhin durch ein Jenseits gewährleistet; damit hebe sich Religion ab von totalitären Sinnkonzepten diesseitiger Weltanschauungen. Das impliziere ein Friedenspotential von Religion: Sie stehe dafür ein, dass der umfassende Sinn nicht durch Menschen und schon gar nicht mit Gewalt hergestellt werden müsse. Die Religion stehe damit gegen manche gegenwärtigen Tendenzen zur Versicherheitlichung (*securitization*) wie zur Re-Totalisierung von Politik. Allerdings enthalten diese (*sympathischen*) Beobachtungen zu viele normative Momente, um als Begriffsfestlegung überzeugen zu können. Eine modifizierte Variante hat MATTHIAS BASEDAU vorgeschlagen. Für ihn besteht die Funktion von Religion darin, sowohl eine Welterklärung wie eine Sinnstiftung zu vermitteln, aus diesen beiden ideellen Größen werden dann Handlungsimpulse sowie Identitätsmarker entfaltet, die sowohl den einzelnen Glaubenden wie religiöse Institutionen prägen [53: 235–265]. Erst auf dieser Ebene der Handlungen und der Identitätsmarker werde sich entscheiden, ob eine konkrete Religion friedensstiftend oder gewaltaffin sei. Dem stimmt GERT PICKEL zu und ergänzt empirisch: Es könne schon faktisch nicht sein, dass Religion an sich konfliktrichtig sei, dafür gebe es zu viele und zu unterschiedliche Religionen [53: 179–209]. In dieselbe Richtung argumentiert auch HEINRICH WILHELM SCHÄFER, indem er die Differenz zwischen den wissenschaftlichen Allgemeinbegriffen einerseits und den Erscheinungsformen positiver Religion andererseits ins Gedächtnis ruft. Inhaltlich verwendet er den Begriff Transzendenzbezug und gibt als Funktion an, dass mithilfe von Religion reale Ereignisse gedeutet werden, was der Rede von der Welterklärung nahesteht [54: 15–46]. Aber der Fokus sei im Anschluss an das Thomas-Theorem darauf zu richten, praxeologisch die realen Folgen einer religiösen Deutung zu analysieren, um die Friedfertigkeit oder Gewaltnähe von Religionen in den Blick zu bekommen [53: 294–333].

Die klassische Definition von Religion als Kontingenzbewältigung durch Transzendenzbezug ist demzufolge auch in der Friedensforschung immer noch anerkannt, wobei dieser Bezug durch die Begriffe Sinnstiftung und Welterklärung noch weiter präzisiert werden kann. Entscheidend ist, dass aus deren Sicht

nicht schon die Nominaldefinition, sondern erst die konkrete Intension von Religion durch die positiven Religionen präzise Auskunft über das Gewalt- und Friedenspotential von Religionen zu geben vermag.

2. Dieser Rekurs auf Handlungsimpulse und Identitätsmarker markiert den Übergang zur Frage nach der Operationalisierbarkeit des Religionsbegriffs: Auf welche Dimensionen muss man achten, um eine qua Definition als Religion identifizierte Weltanschauung auf ihr Friedenspotential hin untersuchen zu können? Die Friedensforscher rekurrieren im genannten Sammelband mit leichten Modifikationen zumeist auf fünf Dimensionen. GERT PICKEL nennt sehr klar den Vorteil der Mehrdimensionalität: Ein solcher Zugang »überwindet die Selektivität, welche [...] in eindimensionalen Ansätzen der Fassung von Religiosität zwingend erhalten ist. Nicht eine Facette von Religiosität wird als ihr Repräsentant [...] verwendet.« Zugleich ufert diese »breite Erfassung von Religiosität« nicht aus; denn am »notwendigen, gemeinschaftlichen Begriffskanon« wird festgehalten [53: 194 f.]. Die Dimensionen mögen also unterschiedlich ausgeprägt sein, aber verzichtbar ist keine von ihnen.

Inhaltlich greift Pickel auf die Typologie des Religionssoziologen C. Glock mit ihren fünf Dimensionen zurück: Erfahrung (Lebensdeutung, Gemütsbewegung), Ideologie (Glaubensbekenntnis in der Innenperspektive), Wissen über die Religion (in der Außenperspektive), Rituale (sowohl fromme wie Alltags-Praktiken) und praktische Konsequenzen für das Verhalten in der Welt. Pickel modifiziert lediglich an zwei Stellen: Die praktischen Konsequenzen sind gestrichen worden; stattdessen hat er die rituelle Praxis aufgespalten in die persönliche (Gebet) und die öffentliche (Gottesdienst) Praxis. Eine Reduktion auf drei Dimensionen schlägt demgegenüber DETLEF POLLACK vor, nämlich Erfahrung, Praxis und Identifikation [~ Ideologie]. Indem er das Wissen marginalisiert, fokussiert er stark auf die subjektive Frömmigkeit [53: 60–91]. Ohne Rekurs auf Glock hat HANS-MICHAEL HAUßIG ebenfalls ein Fünferschema vorgelegt, das sich mit dem Vorgenannten an vielen Stellen deckt: Die theologische Ebene steht für die objektiven Glaubensgehalte [~ Ideologie], die emotionale Ebene für die subjektive Frömmigkeit, die rituelle Ebene umfasst den Kult, die ethische Ebene hat Vorschriften und Handlungsanweisungen im Blick und die soziologische Ebene fokussiert auf die Rolle der Religion in der Gesellschaft [53: 210–234]. Schließlich haben OWEN FRAZER und RICHARD FRIEDLI ein Paper veröffentlicht, in dem sie ebenfalls fünf Dimensionen von Religion unterscheiden [12: 7]. Religion erscheint hier als Gemeinschaft (Gruppenkohäsion, Identitätsmarker), als Lehre (Handlungsbegründung, Weltbild, Tradition), als Spiritualität (persönliche Erfahrung, Gehorsamsgrenzen), als Lebenspraxis (tägliche Ordnung, Riten und Gebräuche) und als Diskurs (eigene Logik, paradigmatis-

sche Denkungsart). Darüber hinaus halten sie fest, dass man angesichts der unterschiedlichen Verständnismöglichkeiten von Religion sich vor normativen Kurzschlüssen hüten müsse: Man dürfe nicht davon ausgehen, dass andere das eigene Religionsverständnis bzw. die eigenen Schwerpunktsetzungen teilen.

Dieser zweite Schritt führt hin zu einer konkreten Analyse von Religion, indem er präzisiert, welche Dimensionen von Religion gewaltaffin oder friedensfördernd sind. Dabei sind die grundlegenden Analysen von Glock weiterhin maßgeblich und nur leicht modifiziert worden. Aus meiner Sicht sollten sechs Dimensionen von Religion bei empirischen Studien berücksichtigt werden: die Ideologie (Glaubensbekenntnis), die Erfahrung (innerliche Frömmigkeit), das Wissen (Außenperspektive), die (gemeinschaftliche und persönliche) Praxis, die Ethik (Handlungsimperative) und die sozialen Konsequenzen (Sichtbarkeit der Religion im öffentlichen Alltag).

3. Die drei Ebenen, auf denen mit dem Religionsbegriff »operiert« werden soll, werden einheitlich bestimmt, lediglich die Gewichtung differiert. Die Mikroebene steht für das Individuum, die Mesoebene bezeichnet Gruppen oder Gemeinschaften und die Makroebene benennt gesellschaftliche Institutionen oder den Staat als Religionsakteur. Hinzu tritt bisweilen noch die Rede von einer Metaebene, die aber nicht die Wirklichkeit, sondern die Reflexion darüber thematisiert.

Hinsichtlich der Gewichtung besteht Konsens, dass alle drei Ebenen unverzichtbar sind; Kontingenzbewältigung durch Welterklärung und Sinnstiftung setzt sich dementsprechend mit der Patchworkidentität ebenso auseinander wie mit der Pluralisierung und darüber hinaus mit einem vermuteten Kampf der Kulturen. Daher, so schlussfolgert MARIANO BARBATO, sei der Religionsbegriff besser geeignet als die Rede von der Kultur oder der Zivilisation, weil er eben auch die Mikroebene abdecke: Kulturen handeln nicht, religionsbasierte Akteure schon [53: 141–176]. KARSTEN LEHMANN hat auf die kulturwissenschaftliche Wende innerhalb der Religionswissenschaften verwiesen und daraus gefolgert, Religionen als sozial konstruiertes Symbolsystem zu behandeln [53: 119–140]. Er verlagert also die Gewichtung weg von der Mikroebene hin auf die Mesoebene. Noch weiter in dieselbe Richtung geht WILHELM GRÄB, der einen kulturhermeneutischen Religionsbegriff empfiehlt, der auf der Makroebene greift. Demnach würde Religion die letzten Verbindlichkeiten und Grundeinstellungen einer Kultur durch Symbole zur Sprache bringen und festhalten und damit diese Kultur prägen. Gräb greift somit die Rede von der Sinnstiftung auf. Weil der Sinn immer umfassend sei, es aber im Pluralismus eine Fülle von Sinnentwürfen gebe, sei die Kulturhermeneutik besonders geeignet, um Religion verstehen zu lernen [53: 92–118]. Auf der anderen Seite steht MARKUS WEINGARDT,

der die Rolle des religionsbasierten Akteurs als Friedensstifter in Gewaltkonflikten unterstrichen hat. Für Weingardt ist die Vertrauenswürdigkeit der zu meist offiziellen Religionsvertreter das entscheidende Plus ihrer Vermittlertätigkeit und damit Garant des Erfolgs, sie zeige sich sowohl in ihrer Fachkompetenz und moralischen Qualifikation, als auch vor allem in ihrem emotionalen Zugang zum Konflikt [14: 43–61].

Entscheidend ist, dass alle drei Ebenen ihr unbestreitbares Recht haben. Die Frage nach der Gewichtung verlagert die Debatten auf eine Metaebene, auf der es um grundlegende und auch endlose Debatten zu gehen scheint. Evident ist sowohl, dass der einzelne von der Kultur geprägt wird, als auch, dass nicht Kultur, sondern der einzelne handelt. Hermeneutisch wird man verstärkt auf die Prägekräfte blicken, um nicht im »schwarzen Loch« des freien Willens zu landen, ethisch hingegen wird man die Verantwortlichkeit des Handelnden hervorheben, um sinnvoll fragen zu können, ob es bessere oder schlechtere Alternativen gegeben hätte. Läuft die nun anschließende Frage nach der Priorisierung nicht auf die Debatte um Huhn und Ei hinaus? Und wäre sie dann nicht überflüssig?

Diese Definitionsanstrengungen in der Friedensforschung sind für die Theologie beachtenswert, weil sie nicht nur die klassische Nominaldefinition von Religion aufgreifen, sondern zudem den Bezug auf die gelebte Religion (und nicht nur Religiosität) einbeziehen. Religion ist nicht nur eine Haltung von einzelnen, sondern auch Merkmal einer Gruppenidentität und darüber hinaus auch ein Player neben anderen in der modernen Gesellschaft. Zudem gibt es unterschiedliche Dimensionen von Religion auf allen drei Ebenen: Religion ist zum einen verbunden mit spiritueller Erfahrung, sie steht zweitens für bestimmte inhaltliche Aussagen, die man drittens auch in einer Außenperspektive als Wissen über die Religion und die Religionen zur Kenntnis nehmen kann. Sie vollzieht viertens praktische Rituale (Gebet, Gottesdienst, Beerdigung), enthält fünftens ethische Handlungsanweisungen und hat schließlich sechstens Konsequenzen für das Leben in der sozialen Welt.

2. Zur Verhältnisbestimmung von Religion und Gewalt

a) Die politikwissenschaftliche Systematisierung

Grundlegend für gegenwärtige politische Debatten ist immer noch die Systematisierung, die VOLKER RITTBERGER und ANDREAS HASENCLEVER erstmals 2000

vorgelegt [19: 45–78] und dann 2005 präzisiert haben.¹² Die beiden Politikwissenschaftler unterscheiden drei Positionen bei der Verhältnisbestimmung von Religion und kriegerischer Gewalt:

1. Die Primordialisten betonen, dass Religionen als »eigenständige Wirkmächte in der Weltpolitik« eine direkte Ursache kriegerischer Gewalt seien. Näherhin kann man im Anschluss an DOUGLAS PRATT differenzieren, dass entweder Gewalt ein Bestandteil jeder Religion sei oder aber dass es bestimmte Religionen gebe, die besonders gewaltaffin seien [38: 4]. Neben S. Huntington wird auch B. Tibi als Vertreter des Primordialismus genannt. Die Stärken dieser Position liegen darin, dass sie zum einen die Dynamik von Religion erfasst haben und zum anderen festhalten, dass es Religionen nicht ohne Glaubensaussagen gibt: Religiöse Gewissheiten seien eine den Glaubenden prägende und somit auch sein Handeln leitende Kraft. Gegen die Primordialisten spricht erstens, dass manche Konflikte schwerlich mit Religion zu tun haben. Zweitens muss eingewandt werden, dass Religion als der eine Kultur oder einen Staat dominierende Faktor zu undifferenziert gesehen wird; schließlich gibt es kaum noch Staaten, die von nur einer Kultur oder Religion dominiert werden. Die Tendenz zu einer monokausalen Erklärung von Religionskonflikten kritisiert auch HANS GERHARD KIPPENBERG, der am Beispiel des Nahostkonflikts sowohl die »Verkettung von Religion und Gewalt« wie die wechselseitige Steigerung der Protagonisten im Konfliktverlauf aufzeigt [31: 76]. Weder Menschen noch Gesellschaften ließen sich monokausal auf eine Wirkkraft reduzieren.
2. Für die Instrumentalisten ist demgegenüber Religion in kriegerischen Konflikten nur ein Epiphänomen, die wahre Ursache für politische Gewalt sei ein Verteilungskampf um knappe Ressourcen, der von Eliten ausgefochten werde. Mit der Rede vom Instrument kann man näherhin ausdrücken, dass Religion nur ein Vorwand sei, man kann aber auch der Religion die Funktion als Katalysator zuschreiben und schließlich kann man sie wirklich als Werkzeug verstehen, das direkt in die Machtkämpfe involviert werde. Diese Lesart kann weitaus besser erklären, warum es auch nicht religiös konnotierte Gewalt gibt und warum Menschen auch in pluralistischen Konstellationen friedlich zusammenleben können: Erst politische Aufwiegler beginnen den Konflikt. Daher sind auch viele religiöse Menschen von diesem Ansatz angezogen, stellt er doch klar, dass die Religion an sich friedlich sei und nur von bösen Menschen missbraucht werde. Schließlich spricht für diesen Ansatz,

¹² V. Rittberger/A. Hasenclever, Religionen in Konflikten – Religiöser Glaube als Quelle von Gewalt und Frieden, in: M. Zimmer (Hg.), Religion und Politik im Zeichen von Krieg und Versöhnung, Osnabrück 2005, 136–156, 136.

dass er die Konfliktursache geerdet hat. Gegen die Instrumentalisten spricht, dass die Rolle des Anführers zu einseitig betont wird. Zudem wird das eigene Profil eines Instruments nicht bedacht. Nicht jeder beherrscht jedes Instrument und man kann nicht mit jedem Instrument alles bewerkstelligen.

3. Um die beiden monierten Einseitigkeiten zu vermeiden, hat der Konstruktivismus gleichsam eine Synthese versucht. Die meisten Friedensforscher vertreten inzwischen diese Position, so auch V. Rittberger und A. Hasenclever. Entscheidend für sie ist der Rekurs auf die intersubjektiven Strukturen von Religion. Zwar könne man Religionen durchaus mit Werkzeugen vergleichen, aber dieser Vergleich sei begrenzt, denn erstens hätten Religionen als solche ein eigenes Profil und zweitens könnten sie im Verlauf eines Konflikts eine Eigendynamik entwickeln, sie könnten also einen Streit entfachen oder beruhigen; ebenso könnten sie später den Streit verschärfen oder friedliche Auswege aufzeigen und am Ende könnten sie am Hass festhalten oder für Versöhnung eintreten. Das einfache Schema von Ursache und Wirkung ist demzufolge für Religion in Konflikten unpassend, weil adynamisch. HANS GERHARD KIPPENBERG beschreibt in vier Schritten, wie sich der Bezug auf Religion im Konfliktverlauf steigern kann: Zuerst werde die Situation religiös (und nicht politisch) wahrgenommen. Solche Situationsdefinition ebne dann den Weg für reale Konsequenzen (Thomas-Theorem), indem zweitens die Protagonisten ihr Handeln ebenfalls religiös erläuterten, was drittens durch die religiöse Gemeinschaft bestätigt und verstärkt werde. Nun sei es so weit, dass viertens die religiöse Gewaltsprache eine kriegerische Handlung religiös weihe; es entstehe eine performative Sprachhandlung [31: 61–82]. Vergleichbar stellt MARIELLA OURGHI fest, dass auch der Jihad als religiöse Rahmung und Sinndeutung von Gewalt sich entwickle: »Religiöse Gewalt ergibt sich weder aus den religiösen Texten an sich noch aus politischer, sozialer oder ökonomischer Unterdrückung allein, sondern erst aus den Wechselwirkungen der Faktoren.« [31: 109] Damit hat sie nicht bestritten, dass es gewaltaffine Texte im Islam und solche Formen der Unterdrückung in der Welt gebe, sehr klar aber festgehalten, dass erst der (von Menschen konstruierte) Verlauf des Konflikts zu einem Religionskrieg (oder zu einer religiösen Ablehnung der konkreten Gewalt) führen werde. Schließlich spricht auch der empirische Befund, dass nicht alle Religionen zu allen Zeiten und an allen Orten gleichermaßen gewaltaffin gewesen seien, dafür, Religionen als eine dynamische Kraft mit eigenem Profil wahrzunehmen.

Dieser Ansatz ist weiterführend. Zwar schwelt im Hintergrund die Kontroverse zwischen den Primordialisten und den Instrumentalisten weiter, je nachdem, ob man das Eigenprofil des Werkzeugs »Religion« oder die Eigendynamik der Reli-

gion im Konfliktverlauf akzentuiert.¹³ Aber gerade indem beides zusammengehalten wird, kann man mit H. G. Kippenberg festhalten, dass Religion sowohl gewalttätig wie friedensstiftend sein kann, weil sie einerseits divergierende Inhalte (Eifer, Brüderlichkeit) präsentiert und andererseits mit gegensätzlichen gesellschaftlichen Reaktionen (Missachtung, Treue) konfrontiert wird.¹⁴

Inzwischen hat ANDREAS HASENCLEVER diese Positionen in modifiziertem Kontext neu benannt und eine vierte Position ergänzt, nämlich die Enthusiasten. Sie seien davon überzeugt, dass Religion ein inhaltliches Friedenspotential habe, so dass sie Gewalt als Sünde brandmarken würden. Die anderen Positionen heißen nun die Religionskritiker (~ Primordialisten), die Skeptiker (~ Instrumentalisten) und die Ambivalentiker (~ Konstruktivisten). Die Namen verdanken sich der Einstellung zur Debatte um Religion und Krieg. Hasenclever selbst argumentiert weiterhin konstruktivistisch und spricht daher bei religiös motivierter Gewalt von »halbierter Religion«; hier seien der Heilsbezug und auch die hermeneutischen Erwägungen zum Umgang mit den heiligen Texten verloren gegangen [9: 53]. Bislang hat sich diese Modifikation jedoch nicht durchgesetzt.

Auch RON E. HASSNER hat die Rolle von Religion in Kriegen eingehend untersucht. Konstruktivistisch geht er (mit M. Riesebrodt) von der praktisch gelebten Religion aus [15: 6 f.]. Näherhin differenziert er vier Wirkungen der Religion: sie kann in einem Krieg einerseits verstärkend (*force multiplier*), andererseits demotivierend (*force divider*) wirken, und beides gilt jeweils für die eigenen wie für die feindlichen Truppen [15: 17]. Näherhin analysiert er die Relevanz der Religion auf vier Feldern:

- Wann: Es gebe heilige Zeiten, die man bedenken müsse, weil sie die Soldaten hemmen, aber auch motivieren könnten.
- Wo: Ebenso gebe es heilige Orte, die man schützen wolle oder deren Vernichtung die Gegner anstacheln und die eigenen Kräfte hemmen würden.
- Wer: Insbesondere Militärseelsorger könnten Soldaten motivieren. Dabei spiele die religiöse Ambivalenz von Gewalt für die meisten Seelsorger keine Rolle, man sei für die Menschen da und nicht für die Politik.
- Wie: Rituale motivierten Soldaten – bis hin zum Aberglauben. Umgekehrt wirkten Kriegserfahrungen auf die Religion der Soldaten zurück.

¹³ V. Stümke, Wer hat Angst vorm frommen Mann? Polemische Überlegungen zum Gefahrenpotential der Religion, in: zur sache bw. Evangelische Kommentare zu Fragen der Zeit Nr. 30, Berlin 2016, 56–61.

¹⁴ H. G. Kippenberg, Neue Anforderungen an den Religionsbegriff: Religiöse Gewalt-handlungen, in: T. Müller/T. M. Schmidt (Hg.), Was ist Religion? Beiträge zur aktuellen Debatte um den Religionsbegriff, Paderborn 2013, 15–30.

Auch für Hassner steht fest, dass Religionen faktisch Einfluss nähmen auf Soldaten im Krieg. Dieser Einfluss könne die Menschen hemmen oder motivieren, so dass Religionsexperten auch für die Politik und das Militär hilfreich seien. Das könnte klingen, als ob ein Militärseelsorger gleichsam der Motivationstrainer für Soldaten sei; doch würde solch instrumentelle Lesart wieder unterschlagen, dass es die religiösen Überzeugungen der Soldaten sind, die vom Religionsexperten aufgespürt und angesprochen werden – und zwar Hassner folgend in beide Richtungen, der Seelsorger sollte also auch vor manchen Aktionen warnen, weil sie mit den religiösen Überzeugungen kollidieren würden. So führt der Konstruktivismus vor Augen, dass die Analyse der jeweiligen religiösen Inhalte unverzichtbar ist.

KAREN ARMSTRONG hat eine umfassende historische Rekonstruktion des Verhältnisses von Religion und Gewalt vorgelegt, die auch sie als Vertreterin eines konstruktivistischen Religionsverständnisses zeigt. Ausgangspunkt ist für sie die Grundambivalenz zwischen Religion und Gewalt: Einerseits stehe Religion für Frieden und Gewaltfreiheit, andererseits müsse sie Kompromisse schließen mit der Politik und der Realität, in der Gewalt vorkomme. Schließlich gebe es eine »Neigung zur Gewalt, die in der Natur des Menschen und seiner Staaten« liege [2: 548]. Zudem entwickle die Gewalt eine Eigendynamik, die teils von der Religion, teils aber auch vom säkularen Nationalismus unterstützt worden sei, indem man Feindbilder geliefert und Hass geschürt habe. Im Verlauf der Geschichte habe Religion aber auch verschiedene Mittel eingesetzt, um Gewalt zu begrenzen: Sie habe das Grunddilemma in Geschichten und Riten erläutert, habe der Gewalt ideale Visionen entgegengesetzt und sie durch heilige (Zufluchts-)Orte lokal begrenzt. In der Neuzeit habe die Religion ihr Gesicht verändert: Glaube und Glaubenssätze seien wichtiger geworden, so dass Religion persönlicher geworden sei und sich stärker von der Gewalt als einer weltlichen Angelegenheit distanziert habe. Namentlich bei John Locke gebe es eine »Trennung von Religion und Gewalt«, die verbunden sei mit dem »Mythos von der religiösen Gewalt« [2: 360]: Um ein friedliches Zusammenleben zu gewährleisten, müsse der Staat die gewaltaffine Religion begrenzen. Allerdings hätten auch die Entmachtung der offiziellen Religion und ihre Privatisierung keineswegs zu einer friedlicheren Gesellschaft geführt, vielmehr habe der Nationalismus die Rolle einer politischen Religion übernommen – und der sei weitaus gewaltaffiner gewesen. Zudem »gab es kein ›internationales‹ Ethos mehr gegen die wachsende strukturelle und militärische Gewalt« [2: 407], wofür ehemals namentlich die katholische Kirche eingestanden wäre. Auch der Fundamentalismus sei ein modernes Phänomen; er sei entstanden aus Angst vor der Moderne bzw. dem

Westen und ihrem bzw. seinem Nihilismus – eine These, die Armstrong bereits früher vorgelegt hatte.¹⁵

b) Die Verhältnisbestimmungen in der biblischen Tradition

In der Debatte um das »Makkabäer-Syndrom« [s. o. 1.a)] wurden bereits zwei unterschiedliche biblische Konzepte zur Sprache gebracht, die darin differieren, wie die Ausübung von Gewalt zwischen Gott und den Menschen geregelt ist. Während 1.Makk ein Miteinander von Gott und den frommen Eiferern konzipiert, die in seinem Namen und für seine Ziele oder den Erhalt seiner Ordnung in der Welt kämpfen, stellt 2.Makk die möglichen Protagonisten Gott und Welt gegeneinander oder nebeneinander, indem hier festgehalten wird, dass nur Gott und nicht der fromme Mensch kämpfe. Ob es sich näherhin um ein Nebeneinander handelt oder um ein Gegeneinander, dürfte jeweils konkret von der Wahrnehmung von »Welt« abhängen: Handelt es sich um die bösen, wider Gott kämpfenden Mächte in diesem Äon, kann man von einem Gegeneinander von Gott und Welt sprechen, in dem die Frommen leidend auf das gute Ende hoffen und harren – wie in den apokalyptischen Texten. Wird die Welt hingegen als irdische Ordnungsmacht erfahren, kann sie neben Gott stehen und die Frommen können dem weltlichen Herrscher geben, was ihm gebührt, weil und sofern es nicht im Widerspruch steht zu ihrem Glauben, der Gott die Ehre gibt, die ihm gebührt (Mt 22,21). In beiden Fällen sind die Frommen auf Gott ausgerichtet und beteiligen sich nicht aktiv an der Ausübung oder Herstellung seiner Weltherrschaft. Es sind einige exegetische Untersuchungen erschienen, die diesen Befund präzisiert haben.

Für EGBERT BALLHORN gibt es zwar unterschiedliche Befunde im AT, aber schon eine Tendenz. Ausgangspunkt sei, dass Gewalt zur Welt der Bibel gehöre, so dass nicht ihr Vorhandensein, sondern der Umgang mit ihr entscheidend sei. Hier gebe es zum einen die Tendenz im Dtn, Kriege durch Rechtsmaßnahmen zu begrenzen. Zum anderen geht es darum, Gott als Krieger (mit Gewaltmonopol) zu zeichnen, der sich für die Unterdrückten einsetze, nicht nur gegen andere Völker, sondern auch gegen die Ungerechtigkeiten im eigenen Volk. Das impliziert, »dass Texte selten der Legitimierung menschlicher Gewaltausübung dienen, sondern dass ganz im Gegenteil Gott das Handeln überlassen wird« [11: 32].

¹⁵ K. Armstrong, Im Kampf für Gott. Fundamentalismus in Christentum, Judentum und Islam, München 2004.

EBERHARD SCHOCKENHOFF macht darauf aufmerksam, dass im AT zwar »auch höchst kriegerische Metaphern« [42: 429] verwendet wurden. So rede es vom Jahwekrieg und projiziere damit eigene Erfahrungen der politischen Ohnmacht aus dem 6. Jahrhundert zurück in die Zeit der Landnahme. Allerdings beanspruchte Israel »nicht einfach die machtvolle Hilfe seines Kriegsgottes Jahwe für die eigenen politischen Ziele, sondern es deutete umgekehrt seine politischen Schicksale als unmittelbare Konsequenz seiner Treue oder Untreue gegenüber ihm« [42: 402]. Insofern eigne der Rede vom Jahwekrieg die »Tendenz zur religiösen Delegitimierung menschlicher Kriegführung« [42: 407]. Näherhin sei aber nicht der Monotheismus gewaltaffin, vielmehr habe die »Auffassung von der Heiligkeit des Landes« zu einer »kultischen Intoleranz« (den Begriff übernimmt Schockenhoff von Gerhard von Rad) geführt, »die sich offensiv gegen fremde Kulte richtete und ein religionsgeschichtliches Unikum in der Welt der Antike darstellte«. Die Ausbildung des Monotheismus hingegen habe zu einer wachsenden Toleranz geführt, weil nunmehr alle Menschen als Ebenbilder Gottes angesehen und in die eschatologische Friedenshoffnung einbezogen worden seien [42: 404].

Einen Überblick mit klaren Linien bietet LUDGER SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER. Ihm zufolge ist die unrechtmäßige Gewalt im AT ein Ausdruck der Sünde – und diese Sünde sei einfach da (Gen 3) und belagere den Menschen (Gen 4). Im Umgang mit dieser Gewalt gebe es drei Modelle, an die sich auch Gott selbst halte: erstens die Eingrenzung der sündigen Gewalt durch Gesetz und Rechtsgewalt, zweitens die Überwindung der Gewalt durch Gewaltlosigkeit und drittens die endgültige Durchsetzung der Gerechtigkeit Gottes, in der auch die Opfer der Gewalt ihr Recht erhalten würden. »Alle drei Modelle sind biblisch legitimiert. Sie bauen aufeinander auf.« [39: 12] Denn alle zielten darauf, dass Gott sich gegen die Gewalt durchsetzen und die Schwachen beschützen werde. Dieser Sinngehalt werde in unterschiedlichen und teilweise problematischen Sprachbildern zur Geltung gebracht.

Genau dies verdeutlicht MARIANNE GROHMANN in ihrer Analyse von zwei Feindpsalmen. Während Ps 58 ein Hilfeschrei von real Bedrängten sei, die ihren Wunsch nach ausgleichender Strafe an Gott delegierten und das sprachlich ausmalten, schildere Ps 114 Gott wirklich als kriegerisch. Im ersten Fall würden demnach Rachephantasien der Menschen zum Ausdruck gebracht, während im zweiten Fall ein Handeln Gottes geschildert werde. Der hermeneutische Umgang mit solchen Texten solle drei Hinweise beherzigen. Man solle erstens den ganzen Psalm lesen, ihn zweitens historisch kontextualisieren und vor allem drittens einbeziehen, dass hier reale Gewalterfahrungen verarbeitet würden: Psalmen seien »sprachliche Ventile« [39: 46], die Rachephantasien, Hoffnung

und reale Brutalität miteinander verweben und schon dadurch therapeutisch wirken würden.

Demgegenüber betont CYPRIEN LONGAYO PONGOMBO im Rückgriff auf J. Derrida, dass der Gewaltbegriff in Bezug auf Gott eine Bedeutungsdehnung erfahre; hier gehe es nicht um *violencia*, sondern um die »Vollmacht Gottes, zu schaffen, die Schöpfung und deren Ordnung wiederherzustellen, die gottfeindlichen Mächte zu richten und schließlich die Menschheit erziehend zum Heil zu führen« [39: 51]. Zwei Aspekte werden in dieser heilsgeschichtlichen Konzeption stärker betont als bei Schwienhorst-Schönberger: Erstens der Aufruf an die Gemeinde, »eine Ekklesia der Liebe und der Gewaltlosigkeit« [39: 66] zu bilden – hier gebe es eine weltliche Entwicklung zu mehr Frieden neben der eschatologischen Vollendung allein durch Gott. Zweitens die Pädagogik Gottes, die durchaus mit Gewalt die Menschen zum Besseren erziehen wolle – dieser Aspekt wird allerdings in der Darlegung des biblischen Befundes nur ansatzweise problematisiert und bei der Zusammenfassung schlicht weggelassen.

Auch ERNST-JOACHIM WASCHKE betont, dass die kriegerische Gewalt Gottes von der Schöpfung her als »Kampf der Ordnung gegen das Chaos« gelesen werden sollte [46: 14]. Daher müsse man auch die detaillierten Anweisungen aus Dtn 20 theologisch interpretieren: Es seien ideale Anweisungen an Israel für eine Gott entsprechende Kriegsführung, aber keine realpolitischen Konzepte. Dies könne man im religionsgeschichtlichen Vergleich durchaus als Beitrag zur »Humanisierung des Kriegsrechts«, aber nicht als »Pazifizierung« werten [46: 26].

Eine weitere Analyse der alttestamentlichen Texte hat JOHANNES SCHNOCKS vorgelegt. Gegen Großthesen über die vermeintliche Gefährlichkeit biblischer Traditionen stellt er eine kontextuelle Exegese in den Vordergrund. Sie ergibt mit Blick auf Gottes Gewalt, dass es zwar Stellen gibt, in denen Gott als Täter geschildert werde, aber seine Gewaltausübung werde »in keinem Fall auf den zwischenmenschlichen Bereich übertragen« [41: 25]. Die Bindung Isaaks (Gen 22) ziele auf Gottesfurcht angesichts von Ambiguitätserfahrungen, aber verherrliche keinesfalls einen blinden Gehorsam. Und Blutrache sowie Todesstrafe seien gesellschaftliche Regulierungen, bei denen Gott nur im Hintergrund stehe. Allerdings gebe es wirkungsgeschichtlich eine Modifikation des Gewaltverständnisses, die Schnocks an den Makkabäerbüchern aufzeigt. So werde der Kampf Gottes gegen die bösen Mächte immer stärker zu einer Aufgabe auch der Frommen. Während Ps 78 noch Gottes Eingreifen gegen die Feinde erbitet, werbe 1.Makk für ein aktives Eingreifen: »Wer nun wie die Makkabäer für das Gesetz eifert und sich dazu entscheidet, diese Sünder zu erschlagen, besänftigt nach der hier vorgestellten Logik den Gotteszorn und erwirbt sich ewigen Lohn in Form einer Herrscherdynastie.« [41: 150]

Einwände an dem exegetischen Verfahren der Kontextualisierung und Ausdifferenzierung äußerte DANIELE DELL'AGLI. Für ihn signalisiert »die seminaristische Versenkung in exegetische Details« zweierlei: zum einen eine hermetische Abriegelung der Akademiker gegen politische Einwände, zum anderen das Ausweichen vor dem eigentlichen Ärgernis, dass nämlich die biblischen Texte gewaltaffin seien [40: 267]. Da die genannten Exegeten jedoch Hermeneutik und Wirkungsgeschichte einbezogen haben, dürfte diese methodische Kritik sie nur bedingt treffen – und die Inhaltsdebatten werden im 3. Kapitel dieser Rezension überprüft. Andererseits finden sich bisweilen Formulierungen, die Dell'Agli's Kritik nachvollziehbar machen; ein Beispiel bietet JOCHEN FLEBBE: »Der [in den exegetischen Analysen] angedeutete Lösungsertrag wird dann unmittelbar interessanter wie er sich zugleich verkompliziert, wenn man die verschiedenen heiligen Texte und die verschiedenen kulturellen Standpunkte der verschiedenen Rezipienten und die verschiedenen bewussten oder unbewussten hermeneutischen Grundentscheidungen aufeinander prallen oder in der Diskussion nebeneinander zu stehen kommen lässt.« [11: 13]¹⁶ Stirbt hier nicht jedes biblische Profil den Tod der tausend Einschränkungen oder wird in die völlige Beliebigkeit entlassen?

Das Friedensverständnis des AT ist von RUTH EBACH dargelegt worden. Demnach sei bereits die Begriffsextension durch zwei Linien gekennzeichnet und weise daher eine grundlegende Ambivalenz auf. Zum einen stehe שלום (schalom) für die wohlgeordnete Welt – sei es kosmologisch (Stabilität) oder ökonomisch (Genüge), zum andern habe der Begriff eine politische Ausdehnung und bezeichne die Macht eines Herrschers, so dass Frieden in diesem Kontext die (freiwillige oder erzwungene) Unterwerfung der Feinde meine, was einesteils Ungerechtigkeit beenden könne, andererseits aber auch Unterdrückung impliziere [14: 110]. Friede sei also zumeist mit Gewalt verbunden und kenne daher immer auch politische Verlierer des (erzwungenen) Friedens. »Gerade darum ist die Beschreibung des Tierfriedens in Jes 11,6 und damit wohl der bekannteste und friedlichste Friedenstext des Alten Testaments, ein so starker Text: Hier wird nicht nur die Gefährlichkeit der Tiere füreinander aufgehoben, sondern zugleich auch die Machtstrukturen gespiegelt [sic], indem eben der Wolf sich nun zum schwächeren Lamm legt und die Raubkatze zum Ziegennachwuchs.« [14: 116]

¹⁶ Vergleichbar behauptet E. Ballhorn: »Die biblischen Texte sind bereits in sich bedeutungsoffen und damit einer legitimen Vielfalt von Auslegungen zugänglich, zudem gibt es eine große Fülle biblischer Texte mit differenzierten Aussagerichtungen, auch in Bezug auf das Gewaltmotiv, und schließlich erfolgt die Auslegung biblischer Texte nicht in einem abstrakten Raum, sondern immer in ganz konkreten Kontexten, die die Lektürefragen mit bestimmen.« [11: 28]

Mit Blick auf das NT hat HILDEGARD SCHERER analysiert, welche Empfehlungen für den Umgang mit Gewalterfahrungen gegeben werden. Paulus antwortete darauf in 2Kor 11 in Übereinstimmung mit dem stoischen Philosophen Epiktet, dass sein Erdulden ihn moralisch ins Recht setze, seine Selbstbestimmung als Christ bestätige und die Gewaltmaßnahmen des Staates als Willkür entlarve. So werde seine vermeintliche Schwäche zur moralischen Stärke – wohingegen seine spätere Flucht nun wirklich ein Zeichen von Schwäche sei. Hebr 12 hingegen interpretiere das Leiden pädagogisch als Teil des väterlichen Erziehungsprogramms und damit als Zeichen der Liebe. Hermeneutisch hinterfragt sie allerdings die Relevanz dieses Befundes durch zwei Maximen: Erstens dürfe der Umgang mit Gewalterfahrung niemals das Entscheidende relativieren: die Vermeidung von Gewalt. Zweitens: »Wo Menschen dennoch die Erfahrung von Gewalt nicht erspart bleibt, fordern solche biblischen Texte die Seelsorge bzw. Therapie heraus. Sie haben das verantwortungsvolle Erbe der hier vorgestellten Bewältigungsmuster angetreten und reflektiert.« [11: 89]

Zum Umgang mit biblischen Gewalttexten, die erfahrene Gewalt durch Rückbezug auf Gott noch steigern, hat GERLINDE BAUMANN drei weiterführende Vorschläge unterbreitet [31: 94]: Für sie sind biblische Texte zunächst »fiktionale Dokumente« [31: 92], die faktische Gewalterfahrungen erklären, indem sie Gott als Akteur in der sozialen Wirklichkeit einbeziehen. Da wir uns Gott nicht mehr einfach als Gewalttäter (oder als besonders mächtigen Kämpfer) vorstellen, sind wir auf hermeneutische Erwägungen für einen reflektierten Umgang mit diesen Texten angewiesen: Manche Texte können erstens kritisch gegen uns selbst als Spiegel für unsere eigenen Gewaltneigungen gelesen werden; manche können zweitens seelsorgerlich unterstützen, eine Sprache für die Gewalterfahrungen zu finden und manche können uns drittens zur Anklage gegen Gott angesichts der Leiderfahrungen motivieren.

Ebenfalls auf einen neutestamentlichen Befund fokussiert MANFRED LANG: Für ihn habe das Markusevangelium Jesus als Gegenfigur zu Vespasian, dem »König aus dem Osten«, der Frieden durch gewaltsame Befriedung brachte, gezeichnet [46: 37]. Nicht Herrschaft, sondern Dienst, nicht wundersame Machtbekundungen, sondern rettendes Eingreifen, nicht die Pax Romana, sondern das Evangelium seien Momente dieser »Umwertung hierarchischer Verhältnisse« und Kennzeichen des wahren Friedens [46: 47]. Diese Transformation der Gewalt sei die spezifische Aussage des Christentums, betont auch THOMAS RUSTER. Bereits »Jesus hatte offenbar etwas an sich, was die Mechanismen der Gewalt außer Kraft setzte.« [11: 99] Von der Dämonenaustreibung über die Streitgespräche bis hin zum Kreuzestod: Seine Provokationen führten dazu, dass »sich die Mächte an ihm austoben. Und sich dabei demaskieren, der Lächerlichkeit überführen.« Die Gewalt werde also überwunden, indem »der sys-

temische Zwang durchschaut wird. Dann kommt Freiheit auf, und es ergeben sich Möglichkeiten, jenseits der Systemzwänge zu handeln.« [11: 101]

Auf das Friedensverständnis des NT hat TANJA FORDERER ihr Augenmerk gerichtet. Auch sie kontrastiert diesen Frieden mit der *Pax Romana*, die »durch Kriege errichtet und gesichert« wurde und daher »ambivalent« [14: 119 f.] sei: Einerseits wurde Sicherheit und Wohlstand geschaffen, andererseits geschah dies durch (militärische) Unterwerfung. Demgegenüber sei der Friede Gottes »kein erzwungener oder gewaltvoller Friede, sondern basiert auf Gottes Zuwendung zu den Glaubenden. Entgegen der Erfahrungen in den Provinzen ist der Friede Gottes dauerhaft und unverbrüchlich. Mit ihm korrespondiert ein friedliches Zusammenleben der Glaubenden in den Gemeinden, das ebenfalls nicht erzwungen ist, sondern aus dem Glauben heraus erfolgt.« [14: 120] Das NT habe Frieden demzufolge einerseits soteriologisch als versöhnte Gottesbeziehung, andererseits ethisch als Haltung des Gewaltverzichts und der Feindesliebe verstanden, wobei »die Gewichtung [...] in den einzelnen Texten variiert« [14: 136].

Diese Beobachtung teilt EBERHARD SCHOCKENHOFF, der darlegt, dass die neutestamentliche Friedensbotschaft den »Richtungssinn von innen nach außen« [42: 470] betone: Die Versöhnung mit Gott bzw. der Anbruch des Reiches Gottes, beides allein durch Gott in Jesus Christus bewirkt, vermittele den Glaubenden eine friedfertige (demütige, sanftmütige) Grundeinstellung, die dann auch nach außen wirke und zur Feindesliebe befreie. Gegen Carl Schmitt profiliert Schockenhoff die Feindesliebe sowohl als das »durch die Feindschaft verdeckte Band der Solidarität unter den Menschen« [42: 477], wie als »Demokratisierung des antiken Herrscherdeals« [42: 480]. Sie widersetze sich gewaltfrei dem Bösen und hoffe dabei auf eine Veränderung des (derzeit bösen) Feindes. Dabei variieren die neutestamentlichen Texte die Gewichtung zwischen der Gemeinewirklichkeit (innen) und der Weltzugewandtheit (außen); allerdings weist Schockenhoff auf die Gefahr der johanneischen Tradition hin, sich nur noch nach innen zu orientieren und somit einen »verdüsterten Blick auf die Welt« [42: 495] zu werfen.

Der klassische Text im NT für das Verhältnis der Christen zum Staat dürfte Röm 13,1–7 sein. Er wurde von MARCO HOFHEINZ analysiert, wobei nicht nur die paulinische Konzeption, sondern auch drei zentrale Stationen seiner Wirkungsgeschichte, nämlich Augustinus, Luther und Kant, einbezogen worden sind. Im Fazit stellt er fest: »Alle drei lesen Römer 13 im Sinne einer rechtlich geordneten legitimen Herrschaft« [55: 49] und betonen »die Figur des Rechts in seiner pazifizierenden Funktion« [55: 50]. Zwar finde sich auch (vor allem bei Luther und Kant) die Tendenz zum starken Obrigkeitseingebundenheit, der keinen

Widerstand erlaube, doch werde dieser dadurch begrenzt, dass der Obrigkeit funktional eine Aufgabe zugeteilt werde: die Bewahrung von Frieden, Recht und Ordnung. Zudem sei auch der eschatologische Vorbehalt bei Paulus, wonach der Staat ein Provisorium sei und sich dadurch vom Reich Gottes unterscheide, vor allem bei Augustinus und Luther beibehalten worden, so dass auch hier eine Überhöhung des Staates ausgeschlossen sei.

Auch HARTWIG VON SCHUBERT hat diese Passage analysiert und in den Kontext von Röm 12–13 gestellt. Demzufolge gehe es nicht um Untertanengehorsam, sondern um das Verhalten von Christen in der Welt in der Spannung zwischen den alten Mechanismen und der neuen Botschaft Christi. »Paulus fügt eine sehr knappe, realistisch-nüchterne Einweisung in die Gesetze dieser Welt [Röm 13,1–7] in eine im Übrigen doch enthusiastische Entfaltung des neuen Gesetzes Christi [Röm 12 f.] ein.« [55: 65] Dementsprechend sollen sich die Christen den weltlichen Behörden unterordnen und ansonsten auf Gutes bedacht sein gegenüber jedermann (Röm 12,17) und niemandem die Liebe schuldig bleiben (Röm 13,8). In einem großen Bogen zieht von Schubert dann die Linien zu Immanuel Kants Ethik, Rechtslehre und Friedenskonzeption aus und gelangt zu dem Fazit, Paulus wie Kant »erstreben das Gute solo verbo« und »sprechen beide ethisch die Einsicht in die Idee der universalen menschlichen Freiheit an« [55: 89].

Die Kontextualisierung von Röm 13, 1–7 ist also weitgehend unstrittig, die Bewertungen jedoch divergieren. Bei VINCENZO PETRACCA liest sich dieselbe eschatologische Relativierung und Einbindung in die Gewaltfreiheit des NT so: Der endzeitlichen Relativierung des Staates entsprechend »ist die paulinische Aussage zum Staat in Röm 13 als eine abschätzende zu verstehen, in dem Sinne: »Was kümmert uns als christliche Gemeinde der Staat, wenn die Endzeit begonnen hat!« [56: 48] Aber besteht nicht die Gefahr, durch die Betonung des schriftlichen wie historischen Kontextes zumindest die sperrigen Formulierungen in V. 1 (von Gott angeordnet) und V. 4 (Gottes Dienerin) zu nivellieren? Dass nicht der Staat, sondern die Christugemeinschaft an erster Stelle steht, und dass auch nur diese Gemeinschaft, nicht aber die vergängliche Welt Bestand haben wird, haben Hofheinz, von Schubert und Petracca klar herausgearbeitet und damit jeder Überhöhung von Röm 13,1–7 als einer paulinischen Staatslehre überzeugend widersprochen. Ob aber diese Relativierung mit einem abschätzigen Desinteresse gegenüber den weltlichen Behörden einhergehe oder mit dem Zugeständnis ihrer bedingten Zuständigkeit, ist strittig – und ein Indiz dafür, dass hermeneutische Erwägungen unverzichtbar sind.

HANS-MARTIN GUTMANN hält fest, dass die christliche Religion den Impuls der Gewaltunterbrechung setze. Die biblischen Texte zeigten eine Bewegung, bei der »Gewalt [...] in Gewaltunterbrechung überführt und aufgehoben« [9: 297]

werde. Nunmehr gelte es, die entsprechenden Erzählungen auch heute noch zur Sprache zu bringen – auch das ist ja eine Form der Hermeneutik. CORNELIA RICHTER zieht von den biblischen Erzählungen einen Bogen zu den aktuellen Debatten über Religion und Gewalt, wie sie vor allem im Kontext von Migration geführt werden. Hier seien hermeneutische Reflexionen erforderlich, denn sie könnten Mythen und Verkürzungen entlarven, Pathos und Argumente sauber auseinanderhalten und damit dem gefährlichen Populismus entgegentreten [11: 137–152]. – Beide reagieren damit zumindest indirekt auch auf die Analyse von HARTMUT ROSA, wonach die gegenwärtigen Gewaltexzesse der Religion »eine Panikreaktion [seien] angesichts eines drohenden Verstummens der Welt«¹⁷. Wenn die Welt schweige oder sinnlos werde, gebe es keine Resonanz mehr. Aber genau das habe Religion versprochen, dass das Universum antworte. Und solche Antwortoptionen stellen nach Gutmann die biblischen Texte, nach Richter die hermeneutischen Reflexionen der Theologie dar.

Auch TORSTEN MEIREIS hat in dem Sammelband »Gewalt in der Bibel und in kirchlichen Traditionen« den biblischen Befund analysiert und dies mit hermeneutischen Erwägungen verknüpft. Dabei fällt auf, dass Meireis das Zeugnis der Schrift auf nur gut zwei Seiten zusammenfasst, das danach mit acht Seiten hermeneutischen Erwägungen weiterführend analysiert wird. Denn der biblische Befund sei sehr vielschichtig; die Bibel sei einerseits »voller Gewalttaten« [23: 39], andererseits gebe es auch Tendenzen, Gewaltausübung zu mindern. Daher seien die Erwägungen zum Verstehen der Bibel grundlegend: Wie sind die Entstehung des Textes, sein Kontext, die Rezeption durch den Leser und die Einbindung in den Glauben einzubeziehen? Es gebe also neben der biblischen Vielfalt auch unterschiedliche hermeneutische Diskurse und Ebenen. Die Pointe von Meireis liegt nun darin, dass er diese Deutungen nicht bloß nebeneinander stehen lässt, sondern dezidiert eine klare Perspektive seiner Deutung angibt, die sich aus »der Vorstellung Jesu Christi als des gewaltlosen Herrschers« [23: 47] ergibt: »Gewalt kommt theologisch als in Gottes Handeln überwundene Größe und deshalb im menschlichen Tun zu überwindende Handlungsoption in den Blick« [23: 36]. Genau dieser Ansatz habe sich auch friedensethisch im Perspektivwechsel vom gerechten Krieg zum gerechten Frieden niedergeschlagen.

¹⁷ H. Rosa, *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Berlin 2016.

c) *Verhältnisbestimmungen im Verlauf der Kirchengeschichte*

Das Verhältnis der christlichen Religion zur Gewalt im Verlauf der (Kirchen-) Geschichte ist so vielschichtig und umfassend, dass es hier nicht einmal ansatzweise rezipiert werden kann. Allerdings gibt es drei Debattenschwerpunkte in den aktuellen Veröffentlichungen, auf die ich eingehen werde, nämlich erstens die grundsätzliche Verhältnisbestimmung von Kirche und Staat(-sgewalt), zweitens das theologische Konzept des gerechten Kriegs und drittens die aktuelle Modifikation zur Theorie vom gerechten Frieden.

1.) ARNOLD ANGENENDT hat anhand einer Geschichte der Toleranz und der Gewalt die Ambivalenz des Christentums aufgezeigt. Grundlegend sind für ihn »Gewaltlosigkeit und Toleranz immer als Sonderleistung« [1: 86] zu verstehen, die dem menschlichen »Primärverhalten« der Selbstdurchsetzung abgerungen werden müssten. Solche Sonderleistung müsse »erarbeitet und anerzogen werden« und bleibe daher auch immer gefährdet [1: 82 f.]. Das gelte auch für die Religion; hier gebe es ebenfalls eine primäre »Gentilreligion« [1: 25], die auf die eigene Gruppe fokussiert und nach außen hin feindlich eingestellt sei, aber auch »das Konzept einer persönlichen Ethik« [1: 29], das zu Gewissensfreiheit und Eigenverantwortlichkeit tendiere. Die erste Stufe der Toleranz in der christlichen Tradition sei demnach die Religionsfreiheit, also die Einsicht, dass »die Hinwendung zu Gott sich frei vollziehen« müsse. Dies müsse jedoch vertieft werden durch den Gedanken, dass »jeder Mensch einen unantastbaren, ja heiligen Kern« [1: 229] habe. Geburtsstunde der sekundären Religionen sei die Achsenzeit, aber die geschichtliche Entwicklung hin zu Toleranz, Gewaltlosigkeit und Akzeptanz der Menschenrechte reiche bis in die Gegenwart, zumal man immer auch Rückschläge erlebt habe. Entscheidend sei nun, dass das Christentum auf beiden Seiten dieser Entwicklung zu finden und nicht nur das zu Überwindende gewesen sei; so sei die Aufklärung ein Prozess, »den das Christentum selbst in Gang gesetzt hat« und dessen »Bildungsziel [...] der mündige Mensch« [1: 60] war, und so sei der Einsatz für das Gemeinwohl ein Säkularisat des religiösen Opfergedankens [1: 52 ff.].

Diese Ambivalenz des Christentums zeigt Angenendt an zahlreichen ethischen Grundbegriffen auf, wobei zumeist die positiven Aspekte des Christentums überwiegen. So sei die Menschenwürde durch den Rekurs auf die Gott-ebenbildlichkeit als universales und unwiderrufliches Merkmal aller Menschen gekennzeichnet worden, was dann durch naturrechtlich plausibilisierte Menschenrechte entfaltet wurde. Zwar sei diese christliche Begründungsfigur »zu wenig dynamisch« [1: 127], jedoch habe nur sie Gleichheit und Selbstbestimmung als weltliche Rechte evoziert, während alle anderen Religionen nicht säku-

lares, sondern göttliches Recht betont hätten [1: 128 f.]. Ebenso sei der Gedanke der Gleichheit aller Menschen biblisch verwurzelt [1: 192 f.] und stehe gegen Bevorzugung von Blut oder adeliger Herkunft, dennoch habe das Christentum einen »Kniefall vor dem Adel« getätigt [1: 200] und habe auch im Kampf gegen die Sklaverei zwar frühmittelalterliche Erfolge vorzuweisen, jedoch in der Neuzeit zumindest institutionell versagt, weil zwar die anglikanischen Dissenters (im Rückgriff auf das Theologoumenon vom Loskauf Christi), nicht aber die kirchlichen Institutionen sich eindeutig gegen die Sklaverei ausgesprochen und agiert hätten [1: 226]. Die Ketzerverfolgung habe sich zumeist an die eschatologische Deutung des Weizen/Unkraut-Gleichnisses gehalten und daher die Irrenden in Liebe erduldet [1: 235]; allerdings habe es auch die Inquisition gegeben, die zwar historisch geurteilt »rechtsbewußter und weniger grausam war als die sonstige Justiz« [1: 293], die aber theologisch als evidenten Widerspruch gegen die christliche Gewaltlosigkeit verurteilt werden müsse.

Die grundsätzliche Verhältnisbestimmung von Kirche und Staat und ihre Modifikationen im Verlauf der Geschichte sind das Thema einer Monographie von ROCHUS LEONHARDT, der selbst zwei Aspekte seiner Arbeit akzentuiert. Sie sei zum einen rezeptionsgeschichtlich ausgerichtet und wolle dementsprechend zeigen, dass »unterschiedliche religionspolitische Grundentscheidungen auch als Resultate kontroverser Deutungen einschlägiger biblischer Bezugstexte zu beschreiben« seien. Zweitens spiele die Rechtsgeschichte eine gravierende Rolle, weil »sich die religionspolitischen Arrangements immer auch in positivierten rechtlichen Regelungen niedergeschlagen« hätten [32: 19]. Dem ersten Aspekt entsprechend weist Leonhardt nach, dass bereits im AT unterschiedliche Optionen zur Verhältnisbestimmung von Religion und Politik zu finden seien, nämlich zum einen eine »theokratische Orientierung«, in der das Königtum theologisch legitimiert, zum anderen eine »posttheokratische Orientierung« [32: 32], in der das religiöse Heil nicht mehr an den Staat und die Politik gebunden werde. Auch im NT gebe es einerseits ein Desinteresse an der Politik angesichts des anbrechenden Gottesreiches, andererseits eine positive Würdigung des Staates als einer Anordnung Gottes.

Sowohl das (desinteressierte) Nebeneinander als auch das (theologisch betonte) Miteinander seien nun im Verlauf der Kirchengeschichte weiterentwickelt worden, wobei seit der Konstantinischen Wende das Miteinander dominiert und nun die Frage nach der internen Hierarchie von geistlicher und weltlicher Gewalt auf dem Plan gestanden habe: der »Streit um die Richtlinienkompetenz« [32: 89]. Seit der Reformation sei zudem der religiöse Wahrheitsanspruch virulent geworden, denn nun sei das Problem aufgetreten, wie sich die Politik zu den religiösen Streitparteien positionierte – dies habe zur »Etablierung eines religionsneutralen Reichsrechts« geführt [32: 212]. Damit sei die Fähigkeit sowohl

der Religion als auch der Politik zur Selbstrelativierung relevant geworden, die Leonhardt folgend auch im gegenwärtigen Pluralismus in Deutschland entscheidend sei. Die Religionen müssten erstens lernen, die staatliche Gesetzgebung zu akzeptieren und zweitens tolerieren, dass es mehrere Religionen und zudem Atheisten in unserer Gesellschaft nebeneinander gebe. Politik dürfe wiederum nicht vor der oder vor einer Religion zurückweichen, sondern habe die Aufgabe eines Schutzes der säkularen Kultur« [32: 403]. Mit diesem Ausblick deutet Leonhardt das Friedens- und Konfliktpotential von Religionen an, das insbesondere in ihrem Umgang mit dem eigenen und umfassenden Wahrheitsanspruch stecke.

Die Akzeptanz einer säkularen Kultur und die Selbstpositionierung der evangelischen Kirche in einer gewissen Distanz zum Staat gehört zu den Erfahrungen vor allem der Christen in der ehemaligen DDR. Sie schlägt sich nieder in der Aufarbeitung der Debatten um die Militärseelsorge und um die Haltung der Kirche zur Kriegsdienstverweigerung und zu den Bausoldaten nach der Wiedervereinigung. So behauptet JUSTUS VESTING, »dass die Kirche vor der Aufgabe steht, sich in ihrer friedensethischen Positionierung nicht vom jeweiligen Kontext abhängig zu machen« [46: 159], sondern eben das Evangelium von Christus und die Bergpredigt zu verkündigen – und dementsprechend die Kriegsdienstverweigerung (oder ehemals den Dienst als Bausoldat) als das »deutlichere Zeugnis« auszugeben, wie es die Kirche in der DDR getan habe. Altbischof AXEL NOACK ergänzt, dass bei der Neuorganisation der Militärseelsorge sich das westdeutsche Modell durchgesetzt habe. Dafür habe es durchaus gute Gründe gegeben, dennoch bleibe die Frage virulent, wie weit die Kirche »um der Klarheit unseres Zeugnisses willen Abstand zur Gesellschaft bewahren« müsse [46: 194] und im Diskurs über diese Frage »dürfen Ost und West sich gegenseitig nicht freigeben« [46: 193]. Demgegenüber fordert JOACHIM GARSTECKI die »Friedensfreunde« dazu auf, sich konkreter politisch zu engagieren und »den nicht lösbaren Prinzipienstreit«, ob Gegengewalt für Christen akzeptabel sei, zu vergessen [46: 233]. Stein des Anstoßes ist für Garstecki das Konzept der Schutzverantwortung (r2p) samt dessen starker Gewichtung der Prävention, dem er positiv gegenübersteht, das aber, sofern es auch militärische Gewalt als ultima ratio nicht ausschliesse, um gegebenenfalls schwerste Verbrechen zu stoppen, unter Christen nach wie vor umstritten sei.

2.) Die Grundsatzfrage nach dem Verhältnis der Kirche zu Staat und Politik gewinnt ihre Brisanz insbesondere durch zwei Faktoren: den Autoritätsanspruch des Staates und sein Gewaltmonopol, das sich auch darin zeigt, dass der Staat Krieg führen kann. In seiner sehr strukturierten Analyse der lutherischen und der reformierten Bekenntnistexte kommt MARCO HOFHEINZ zu dem Ergeb-

nis, dass beide Traditionen einerseits unterschiedliche Schwerpunkte gesetzt haben: Während die Lutheraner den Aufbau eines neuzeitlichen Rechtsstaates konzeptionell unterstützt hätten, hätten die Reformierten stärker auf eine »Entsakralisierung der politischen und rechtlichen Ordnung« [23: 73] gezielt und so auch Einfluss auf die Entwicklung der modernen Menschenrechte genommen. Andererseits gebe es Gemeinsamkeiten, wie sie vor allem in der Barmer Theologischen Erklärung formuliert worden seien. Hierzu zählten die Ablehnung kirchlicher Gewaltausübung und ein funktionales Staatsverständnis, das zudem limitiert werde auf die Verbesserung der irdischen Verhältnisse, allen Utopien hingegen eine Absage erteile. Die damit eingeschlagene Richtung ist für Hofheinz klar: »Barmen V ist durchaus im Sinne einer Ethik rechtserhaltender Gewalt zu verstehen. Die von ihr betonte Rechtsbindung des Militärs tritt damit in den Blick.« [23: 79] Demzufolge befänden sich die beiden großen protestantischen Traditionen unbeschadet ihrer komplexen und divergierenden Traditionen von Anfang an auf dem Weg hin zum gerechten Frieden und weg vom gerechten Krieg.

Allerdings gibt es auch andere Stimmen in der protestantischen Tradition. So habe F. Schleiermacher, der »Vater« des Kulturprotestantismus nach GEORG HARDECKER, den Krieg eher deskriptiv und realistisch als politisches Mittel von Staaten verstanden. Zwar spreche gegen den Krieg, »dass er die Lösung der Kultivierungsaufgabe in den ‚Künsten des Friedens‘ langfristig mehr behindert als fördert« [14: 166]. Dennoch überwiege hier die aufgegriffene Beschreibung des allgemeinen Kriegsführungsrechts der Völker die (von Hofheinz betonten) friedensethischen Implikationen der christlichen Tradition. Auch Hardecker kritisiert, dass Schleiermacher den Krieg »sehr in Analogie zu einem reinigenden Gewitter gedacht« und damit verharmlost habe [14: 168]. Nimmt man hinzu, dass Schleiermacher die Pflicht der Bürger zur Teilnahme am Krieg herausstreicht [14: 165], bleibt verwunderlich, dass Hardecker nicht die Auswirkungen dieses so bedeutenden Theologen auf die Kriegsverherrlichung in weiten Teilen des deutschen Protestantismus in den folgenden hundert Jahren erwähnt hat, sondern nur den »Realismus« und die »Analysekraft« [14: 169] dieser Konzeption würdigt.

Das ambivalente Verhältnis der evangelischen Kirche zum Krieg ist im Gedenkjahr 2014 exemplarisch untersucht worden. Dabei hat FRIEDEMANN STENDEL die vielschichtige Einstellung reformatorischer Theologen zu Krieg und Gewalt unterstrichen und zugleich hilfreich strukturiert. Es gebe durchgehend den normativen Rekurs auf die Bibel, die allerdings selektiv rezipiert (Christusnachfolge oder Obrigkeitssakzeptanz) und mit divergierenden Weltbildern im Hintergrund (kosmischer Dualismus, apokalyptische Weltansicht, Teufelsmacht, Korruptierbarkeit des Menschen) verknüpft worden sei, so dass

unterschiedliche Einstellungen aus dem Rekurs resultierten. Zudem warnt er mit Blick auf Luther vor einer »Entkontextualisierung«. Luther »besitzt kein geschlossenes Kriegskonzept, sondern argumentiert nach Kontext, nach Allianzenlage und im Nachhinein« [46: 93]. Somit sei das Verhältnis der Kirche zum Krieg politisch zu klären, aber dabei werde man sich stets »auf das (auf welches?) Evangelium« beziehen [46: 105]. Auch hier kann jedoch die kritische Rückfrage (Dell’Aglis) gestellt werden, ob nicht eine übertriebene Kontexteinbindung zum Tod der tausend Einschränkungen bzw. zur Verlagerung in andere (hier: politische) Sphären führt.

Die Einstellung lutherischer Theologen zum Ersten Weltkrieg haben Jörg Ulrich und Heinrich Assel analysiert. JÖRG ULRICH belegt, dass P. Tillich als Feldprediger in seinen Grabpredigten »zwar nicht kriegsverherrlichende, aber doch romantisierende Töne« [46: 117] angeschlagen habe und nicht davor gefeit gewesen sei, den Krieg grundsätzlich zu bejahen. HEINRICH ASSEL zeigt auf, wie dieser Krieg in der Lutherrenaissance im Nachhinein als Offenbarung (des Gerichts) Gottes verstanden und damit theologisiert wurde. Während K. Holl von den Christen forderte, das Gericht im Gewissen zu übernehmen und so als heiliger Rest Gott zu gehorchen, entwickelte sein Schüler E. Hirsch diesen Gedanken dahin fort, dass die Toten des Krieges wollten, dass »wir bis ins Letzte kämpfen« und es wagen sollten, einen (gottlosen) Krieg zu führen [46: 133]. Assel schließt mit der Mahnung, dass solche Kriegsdiskurse damals wie heute (angesichts neuer Kriegslegitimation) den »diskurskritischen Widerspruch evangelischer Theologie« [46: 138] erforderten. Dem assistiert ANGELIKA DÖRFLER-DIERKEN, indem sie diesen Widerspruch in der Friedensbewegung der 1980er Jahre nachzeichnet. Diese Bewegung habe zu einer »Legitimationskrise des Militärischen« [46: 161] geführt, weil sie der politischen Rhetorik misstraut und die Militarisierung kritisiert habe. Sie sei dabei so erfolgreich gewesen, weil sie »Erregungsgemeinschaften« [46: 167] gegründet habe, also neben den Argumenten auch ermöglicht habe, Emotionen (Gemeinschaftserfahrungen gegen die Angst) auszuleben.

Die Überzeugung, dass der Krieg nicht wieder salonfähig werden dürfe, eint die Autoren dieses Sammelbandes ebenso wie der positive Rekurs auf die friedensethischen Stimmen in der evangelischen Kirche und der kritische Nachweis ambivalenter Positionen zum Krieg in der Tradition. Erfreulicherweise haben MARCO HOFHEINZ und FREDERIKE VAN OORSCHOT nun die andere Seite des Spektrums bedacht und einen Sammelband zum christlich-theologischen Pazifismus im 20. Jahrhundert herausgegeben. Eine Fülle von christlichen Denkern und auch Praktikern wird hier vorgestellt, nicht nur bekannte Pazifisten wie L. Tolstoj, L. Ragaz, K. Barth, D. Bonhoeffer, H. Gollwitzer, J. H. Yoder, D. Day, M. Luther King und D. Sölle, auch weniger bekannte Christen wie E. Arnold,

F. Sigmund-Schultze und O. A. Piper werden gewürdigt, wobei die »Theoriebildung im Zusammenhang der jeweiligen Biographie« entwickelt wird, so dass »die wechselseitige Bezogenheit von Leben und Denken, Theologie und Biographie transparent« [20: 9] gemacht wird. – Auch JULIAN ZEYHER-QUATTLENDER hat die Monographie von Hofheinz und van Oorschot gewürdigt, weil sie die »biographische Einbettung als hermeneutischen Zugang für das individuelle Friedenszeugnis ernst« [14: 36] genommen haben – was nach seiner Einschätzung in der kirchlichen Friedensarbeit sonst oftmals vernachlässigt wird. Allerdings müssten die biographischen Selbstverständlichkeiten zugleich relativiert werden, was durch den gemeinsamen Bezug auf die religiösen Quellen (mit divergierenden Hintergründen) geleistet werden könne.

Bei den biographischen und werkgeschichtlichen Rekonstruktionen der Pazifisten im Werk von Hofheinz und van Oorschot ergibt sich eine Fülle kontextueller Modifikationen; so sind bspw. nicht alle konsequent gegen jede Form von Gewalt; Gollwitzer (Revolution), Bonhoeffer (Widerstand) und auch Piper (politischer Gehorsam) benennen Ausnahmen. Aber alle vorgestellten Pazifisten eint die Überzeugung, dass Gewalt nicht zum Frieden führe und dass der christliche Glaube für Friede und Versöhnung und eben nicht für Krieg einstehe. Auch in der christlichen Begründung finden sich unterschiedliche Gewichtungen, man rekurriert sowohl auf die Christologie von unten (Bergpredigt, Nachfolge) und von oben (Versöhnung) als auch auf die Schöpfungslehre (Menschenwürde) und auf die Ekklesiologie (gelebte Versöhnung, Gegengesellschaft, Welthaus der Religionen). Der Band belegt so zudem, dass Kontextualisierung und Pluralität nicht gegen ein klares gemeinsames Profil stehen müssen und entkräftet Dell’Aglis Einwand. »Die vorgelegten Portraits zeigen in all ihrer Heterogenität, wie mühsam und wenig friedvoll der Weg zu jenem breiten Konsens in den Kirchen der Christenheit war, der heute herrscht: Danach ist es sittlich absolut verwerflich, aus welchen Gründen auch immer einen Krieg anzufangen.« [20: 18] Einleitend ruft Hofheinz nicht nur diesen Konsens in Erinnerung, sondern mahnt, nicht hinter ihn zurückzufallen – dem stimme ich gern zu.

Auch ELISABETH GRÄB-SCHMIDT und JULIAN ZEYHER-QUATTLENDER haben in ihrem Band zu »Friedensethik und Theologie« neben dem biblischen Befund wichtige Stimmen der protestantischen und der philosophischen Tradition zu Gehör gebracht, namentlich Luther, Schleiermacher, Bonhoeffer, Lessing, Plessner und Levinas. Dabei wird zunächst der biographische Kontext kurz gewürdigt, dann der jeweilige Ansatz skizziert, um daraufhin die friedensethischen Argumente zu entfalten. Dadurch wird erreicht, dass die Thematik »nicht nur ethisch, sondern auch theologisch und das heißt zugleich anthropologisch und ekklesiologisch« [14: 12] eingeordnet wird – ein weiterführender Ansatz,

obwohl bisweilen die Ethik dabei doch wieder sehr altorthodox nur als Konsequenz der Dogmatik und nicht als eigenes Themenfeld neben der Dogmatik innerhalb der Systematischen Theologie zu stehen kommt.

Wie verhält sich dieser friedensethische Befund nun aber zur traditionellen Lehre vom gerechten Krieg? Dieses theologische Konzept ist in den letzten Jahren vor allem von katholischen Theologen eingehend analysiert worden, allen voran hat das Hamburger Institut für Theologie und Frieden (IThF) mehrere Monographien zur Lehre vom gerechten Krieg publiziert. Einen theologiegeschichtlichen Überblick bietet der vom Leiter des Instituts HEINZ-GERHARD JUSTENHOVEN sowie WILLIAM A. BARBIERI JR. herausgegebene Band »From Just War to Modern Peace Ethics«. Historische Rekonstruktionen von Cicero, Augustinus, Thomas von Aquin, Francisco de Vitoria, Martin Luther, Francisco Suárez, Hugo Grotius, Immanuel Kant und dem Heiligen Stuhl belegen wieder einmal die Fülle christlicher Erwägungen zur Begrenzung aber auch Legitimation von Kriegen, denn genau diese Doppelfunktion erfüllte die Lehre vom gerechten Krieg traditionell. Darüber hinaus gibt es zwei Aufsätze, die explizit einen Gegenwartsbezug herstellen. JAMES BERNARD MURPHY erläutert den Umschwung der Friedensethik im 20. Jahrhundert mit einem Wechsel der dominanten Analogie: Während im Mittelalter die Bestrafung als Paradigma gedient habe und man so das Töten von (auch unschuldigen) Soldaten als Strafmaßnahme des Staates hatte plausibilieren können, habe man seit dem 20. Jahrhundert weitaus restriktiver nur noch Selbstverteidigung und Nothilfe als legitime Begründungen für einen Krieg akzeptiert [27: 175–196]. Das Töten von Soldaten wäre demnach nicht mehr Zweck des Krieges, sondern nur Nebenfolge der legitimen Abwehr eines Angriffs. GERARD E. POWERS ergänzt, dass die katholische Kirche nicht nur durch eine restriktive Lesart des gerechten Krieges zum Frieden beitragen könne, sondern auch positiv mit einer Theologie des Friedens [27: 275–312]. Der restriktive Beitrag bestehe darin, dass die (christliche) Religion selbst jede religiöse Legitimation eines Krieges, also jeden heiligen Krieg, zurückweise. Konstruktiv diene die Verbindung von Spiritualität und Ethik, wie sie namentlich im Abendmahl als einem Zeichen der Hoffnung zur Sprache komme, dem Aufbau eines positiven Friedens (Peacebuilding).

Den Schritt in die politische Praxis hat MARCO SCHRAGE vollzogen, indem er mit Kriterien der katholischen Friedensethik die Intervention in Libyen umfassend analysiert und bewertet hat. Methodisch orientiert er sich dabei an dem »klassischen, dreischrittigen Ansatz der Moraltheologie [...]«: Erstens wird das Geschehen dargestellt, zweitens wird ein – durch Erkenntnisse anderer Disziplinen synchron kontextualisierter sowie in Heiliger Schrift und Tradition diachron verwurzelter – Maßstab aufbereitet und drittens wird das Geschehen

anhand des Maßstabs bewertet.« [43: 16] Näherhin bilden politisch das Konzept der Schutzverantwortung (r2p) und theologisch die Lehre vom gerechten Frieden den Maßstab. Die Bewertung des Einsatzes in Libyen fällt insofern weitgehend positiv aus, dass es sich um einen gerechtfertigten Militäreinsatz gehandelt habe; die Entscheidung des Sicherheitsrates sei also ethisch richtig. Kritisiert wird vor allem, dass in der Schlussphase zu sehr Gaddafi bekämpft worden sei und damit die Vorgaben des Mandates überschritten worden seien – und dadurch habe es zahlreiche Kriegsverbrechen auf beiden Seiten gegeben.

3.) Der Umschwung in der katholischen Friedensethik vom »gerechten Krieg« zum »gerechten Frieden«, wie er im Hirtenwort der Deutschen Bischöfe im Jahr 2000 explizit geworden ist, wird oft verbunden mit der Enzyklika »Pacem in Terris«, die während des Zweiten Vatikanischen Konzils 1963 veröffentlicht wurde. Der Band »Peace through Law«, den Heinz-Gerhard Justenhoven und Mary Ellen O'Connell herausgegeben haben, reflektiert diesen Meilenstein christlicher Friedensethik. JOHAN VERSTRAETEN folgend handelt es sich um einen friedensethischen Umschwung, weil die Enzyklika, basierend auf dem Gedanken des Naturrechts, zugleich die »Zeichen der Zeit« wahrgenommen und so das Konzept der Menschenrechte nicht weiterhin skeptisch beäugt, sondern positiv rezipiert habe [28: 9–29]. Zu diesem Umschwung gehöre zudem, dass sich die Kirche auch direkt in der Friedensförderung engagierte, namentlich durch Pax Christi und Sant Egidio.

Das Konzept der Enzyklika, den Frieden in der Welt durch das Recht und eine Verrechtlichung der internationalen Beziehungen zu befördern, wird auch von HEINZ–GERHARD JUSTENHOVEN und MATTHIAS LUTZ-BACHMANN positiv gewürdigt. Allerdings weisen sie auf eine Schwäche von »Pacem in Terris« hin: Bereits zum klassischen Konzept des gerechten Kriegs habe das Kriterium der Autorisierung (auctoritas principis bzw. legitima potestas) gehört, das festgehalten habe, nur eine bevollmächtigte Instanz (der Fürst bzw. der rechtmäßige Herrscher) dürfe zu einem Krieg aufrufen. Das durch »Pacem in Terris« gestärkte Völkerrecht sei auf solche autoritative Instanz angewiesen, die das Recht notfalls gegen Widerstände durchsetze. Aber wer ist diese Instanz in der gegenwärtigen anarchischen Lage in den internationalen Beziehungen, fragt Justenhoven [28: 31–44]. Da eine Weltrepublik keine weiterführende Lösung darstelle, bleibe nach Lutz-Bachmann derzeit nur die staatliche Souveränität als Instanz [28: 65–82]. Die Skepsis gegenüber einer Weltrepublik teilen auch ANDREAS HASENCLEVER und ANNETTE SCHRAMM, die aber auf die Arbeit internationaler Organisationen hinweisen, wodurch das Problem zumindest entschärft werde [28: 143–167].

Eine dezidierte Gegenposition nimmt NIGEL BIGGAR ein. Für ihn ist das Konzept einer globalen Herrschaft utopisch, weil es die kulturellen Differenzen nivelliere, und nicht wünschenswert, weil es von den Bürgern und ihren Anfragen zu weit entfernt wäre. Daher präferiert Biggar, an der nationalstaatlichen Souveränität auch normativ festzuhalten [28: 109–126]. MARY ELLEN O'CONNELL hält dagegen: Das Völkerrecht sei keineswegs schwach, vielmehr sei erstens jedes Recht auf Akzeptanz angewiesen und werde zweitens zumeist nicht durch Gewalt, sondern durch Verfahren durchgesetzt. Entscheidend sei daher, dass dieses Recht erstens nachvollziehbar (und somit akzeptabel) verankert sei – das leiste »Pacem in Terris« mit dem Rekurs auf das Naturrecht. Zweitens sei unverzichtbar, dass die Völkergemeinschaft auf das Recht und nicht auf (militärische) Gewalt setze – genau dazu rufe die Enzyklika mit dem Rekurs auf die Liebesbotschaft Jesu auf [28: 45–63].

Das Konzept »Frieden durch Recht« ist nicht erst im 20. Jahrhundert virulent geworden. DAVID VON MAYENBURG hat die rechtsgeschichtliche Veränderung weg vom Schiedsgericht und »hin zu gerichtlichen Formen der Konfliktbewältigung« im Kontext der Bauernkriege analysiert [11: 209]. Während die außegerichtliche Streitbeilegung pragmatisch und kompromissbereit agiert und einen Ausgleich unter Partnern (»Prinzip einer wechselseitigen Anerkennung der Parteien als gleichgeordnete Vertrags- und Verfahrenspartner« – 11: 185 f.) zwischen Recht und Gnade (bzw. Billigkeit) gesucht habe, wurde dieses Verfahren mit der Landfriedensbewegung und im Gefolge der Territorialisierung außer Kraft gesetzt – das führte mit zu der militärischen Eskalation der Bauernkriege. »Versuche der Obrigkeiten, die tendenziell inklusiven Aspekte dieser [mittelalterlichen Schiedsgerichts-] Ordnung zu beseitigen, mündeten in die Katastrophe von 1525.« [11: 209] Damit wird historisch die Bedeutsamkeit eines anerkannten und gerechten Rechtsverfahrens für die friedliche Beilegung von Konflikten unterstrichen.

EBERHARD SCHOCKENHOFF hält in seiner 2018 erschienen friedensethischen Monographie »Kein Ende der Gewalt?« fest, dass die »Rückkehr der Gewalt in Form der neuen asymmetrischen Kriege« nicht nur die christlichen Friedensethiken vor neue Probleme stelle, sondern zudem »die Wiederkehr der Rede vom gerechten Krieg« mit sich führe [42: 666]. Präzise hält er fest, dass sich die beiden Konzepte des gerechten Krieges und des gerechten Friedens »in einem wesentlichen Punkt [unterscheiden]: Während die erstere die Anwendung militärischer Gewalt als ein Übel ansah, das wegen seiner zerstörerischen Folgen soweit als möglich eingedämmt werden musste, aber aus der Beziehung zwischen Staaten nicht grundsätzlich eliminiert werden konnte, verfolgt das Konzept des gerechten Friedens das ehrgeizige Ziel einer endgültigen Überwindung der Gewalt.« Es gehe also nicht nur darum, Kriterien zur Legitimierung militä-

rischer Gewalt beizusteuern – bei denen es in der Tat zweitrangig sei, unter welchem Titel sie zu stehen kämen. Sondern es gehe darum, ob man sich auf das »peace making« beschränken oder nicht vielmehr auch das »peace building« fordern solle, in dem es kein Recht auf einen Krieg mehr gebe, sondern sich die Staaten darauf verpflichtet hätten, »ihre Konflikte auf rechtsförmige Weise [zu] lösen« [42: 671]. Allerdings belässt es Schockenhoff am Ende mit der Bemerkung, dass dieser Punkt derzeit in der evangelischen wie katholischen Friedensethik strittig sei. Seine eigene Position ist demgegenüber stärker dem politischen Realismus verpflichtet: Er wertschätzt die Friedensimpulse, die aus der christlichen Tradition entspringen, sieht jedoch in der politischen Realität immer wieder Kriege und Gewalt, so dass der gerechte Friede auch für ihn ein Prozess und kein erreichbarer Zustand ist.

Im evangelischen Bereich ist der Paradigmenwechsel hin zum gerechten Frieden durch die Denkschrift der EKD von 2007 vollzogen worden. In mehreren Veröffentlichungen, teils als Autorin, teils als Herausgeberin, hat INES-JACQUELINE WERKNER die Konsequenzen für eine Friedensethik ausgezogen. Sie leitet seit 2016 an der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft (FEST) das friedensethische Studienprojekt »Orientierungswissen zum gerechten Frieden« der EKD, in dem das Leitbild des gerechten Friedens bedacht und weiterentwickelt werden soll. In diesem Zusammenhang sollen 18 Aufsatzbände (mit jeweils etwa fünf Aufsätzen und 150 Seiten) veröffentlicht werden. Hier ein kurzer Überblick über die bereits veröffentlichten acht Bände, untergliedert in vier Themenstellungen; einzelne Aufsätze daraus werden zudem in den jeweiligen Kapiteln besprochen:

– Grundsatzfragen werden in den Bänden »Gerechter Frieden als Orientierungswissen« [57] und »Gerechter Frieden als politisch-ethisches Leitbild« [25] erörtert. Im ersten Band wird analysiert, inwieweit die Friedensdenkschrift der EKD von 2007 in den politischen und ethischen Debatten Orientierung zu geben vermag. Dabei geht es nicht nur darum, inwieweit die EKD Politikberatung anbieten könne und solle, sondern auch darum, ob eine Pluralität der Meinungen, die sich zumindest im Afghanistan-Papier zeigt, hilfreich oder irreführend sei. Der zweite Band präzisiert den Begriff des Leitbildes, den die Denkschrift als Selbstverortung verwendet hat. Demnach sei der gerechte Friede als Leitbild mit den Begriffen Prozess, Orientierung und Pluralismus verbunden, womit er keine feste Lehre darstelle, so dass vielmehr »argumentative Gabelungen«, wie sie im Afghanistan-Papier auftauchten, normal seien. Der Verbindlichkeitsanspruch der Denkschrift sei demnach als Diskursbeitrag oder als Impuls zu verstehen.

- Dem Themenfeld »Fragen zur Gewalt« sind bislang drei Bände zugeordnet: Der Band »Gewalt in der Bibel und in kirchlichen Traditionen« [23] fokussiert auf hermeneutische und theologiegeschichtliche Fragen zur Gewalt, während die biblischen Bezüge nur am Rande erwähnt werden. Stärker gewichtet wird hier der Gegenwartsbezug; es geht also darum, »welche Konsequenzen die biblischen Befunde und kirchlichen Traditionen zur Gewalt für die friedensethische Debatte um die Gewaltanwendung im Rahmen des gerechten Friedens zeitigten« [23: 8 f.]. Die beiden folgenden Bände fokussieren auf den Begriff der rechtserhaltenden Gewalt. Der Band »Rechtserhaltende Gewalt – eine ethische Verortung« [55] nimmt den starken Rechtsbezug der evangelischen Friedensethik unter die Lupe und analysiert die Stärken und Grenzen eines Rechtspazifismus. Der dritte Band »Rechtserhaltende Gewalt – zur Kriteriologie« [56] greift dezidiert die klassischen Kriterien des gerechten Krieges auf und fragt sowohl nach ihrer Rolle im Konzept des gerechten Friedens wie nach ihrer gegenwärtigen Deutungskraft für den gesamten Krisenbogen, also für das *ius ad bellum* ebenso wie für das *ius in bello* und das *ius post bellum*.
- Der Schwerpunkt Frieden und Recht ist bislang in zwei Veröffentlichungen vertieft worden. Im Band »Recht in der Bibel und in kirchlichen Traditionen« [21] wird ebenfalls die für den Protestantismus bedeutsame enge Verbindung von Recht und Frieden analysiert. Näherhin wird gezeigt, dass Recht in der Bibel stark an Gott gebunden wird, was die katholische Naturrechtslehre modifiziert und damit auch für philosophische Zugänge geöffnet hat, während es die Reformatoren noch stärker verweltlichten und die modernen Vertragstheorien es vollständig auf die Ebene von Menschen und Gesellschaften verlagert haben. Der zweite Band »Eine Theologie der Menschenrechte« [22] untersucht vor dem Hintergrund der gewachsenen Akzeptanz und Relevanz der Menschenrechte die christliche Positionierung zu diesen Rechten: Während historisch die Kirchen bis 1945 zumeist skeptisch bis ablehnend auf die Selbstermächtigung von Menschen, die sich damit über Gottes Ordnung stellen würden, reagiert hätten, gelte ethisch, dass es wichtige Schnittmengen zwischen christlichem Glauben und Menschenrechten gebe.
- Zu den politisch-ethischen Herausforderungen ist bislang nur der Band »Frieden und Gerechtigkeit in der Bibel und in kirchlichen Traditionen« [24] erschienen. Er fokussiert auf die Spannung die einerseits in, andererseits aber auch zwischen den Begriffen Gerechtigkeit und Frieden herrscht. Beide Begriffe sind schon in sich aufgeladen, zudem ist die Verhältnisbestimmung zwischen beiden mit Grundentscheidungen und Folgeproblemen behaftet.

In einem außerhalb des Studienprojektes veröffentlichten Einführungsband »Gerechter Frieden« von 2018 profiliert INES-JACQUELINE WERNER die Verbindung von Frieden und Gerechtigkeit als Spezifikum kirchlicher Friedensethik [52]. Friede dürfe demnach nicht nur als politisches Konzept verstanden werden, sondern zuvor als eine das menschliche Vermögen übersteigende Gabe Gottes, die eine umfassende Wohlordnung enthalte. Besonders spannend liest sich das Kapitel über die Abgrenzung des gerechten vom ungerechten Frieden. Hier stand die Einsicht von Cicero Pate, dass selbst ein ungerechter Friede nützlicher sei als selbst der gerechteste Krieg. Aber gilt diese Behauptung auch heute noch angesichts massiver Menschenrechtsverletzungen und militärischer Gräueltaten? Diese Frage führt zum Konzept der Schutzverantwortung (r2p) und damit zum Grunddilemma jeder Friedensethik, sich nämlich zu einer (militärischen) Gewaltanwendung zu positionieren, die Ungerechtigkeit oder massive Gewalt gegen die Zivilbevölkerung beenden will. Werner stellt am Ende etwas ernüchtert fest, dass es in den Kirchen vier Positionen gebe, die das ganze Spektrum abzudecken schienen: vom rigorosen Pazifismus (vor allem der Friedenskirchen) über den Verantwortungspazifismus (der beiden großen Konfessionen in Deutschland) bis hin zum Festhalten am gerechten Krieg (vor allem im nordamerikanischen Raum) und daneben noch die fromme Position, dass Friede primär die Versöhnung des Menschen mit Gott und hernach mit der eigenen Seele meine. Mit Recht betont sie im Schlusswort, dass dieses Dilemma zwar nicht aufgelöst, wohl aber abgemildert werden könne, indem zivile und gewaltpräventive Ansätze gestärkt würden.

In einem weiteren Beitrag hat Werner die unterschiedlichen Positionen der Kirchen zur staatlichen Kriegsführung etwas ausführlicher exemplifiziert. Während die EKD mit ihrer Denkschrift von 2007 sich für das Konzept des gerechten Friedens positioniert habe, gingen die historischen Friedenskirchen weiter und »lehnen [...] eine Beteiligung an Kriegen kategorisch ab« [23: 94]. Die baptistischen Kirchen in den USA werden drei Positionen zugeordnet: Die Southern Baptist Convention sei »theologisch und politisch konservativ« [23: 98] und hielte an der Lehre vom gerechten Krieg fest, während die American Baptist Churches diese Lehre weitaus moderater und restriktiver handhabten. Die United Church of Christ schließlich vertrete das Konzept des gerechten Friedens. Zusätzlich verweist sie noch auf die Russisch-orthodoxe Kirche, die mit dem Ideal des Gleichklangs von Kirche und Staat (*Symphonia*) eine patriotische und staatsloyale Haltung einnehme und daher auch den Krieg als Mittel des Staates akzeptiere.

Dennoch gebe es, so KONRAD RAISER, im ökumenischen Diskurs eine Tendenz hin zum Konzept des gerechten Friedens – nämlich als eine Entwicklung. Auf der 10. Vollversammlung des Ökumenischen Rats der Kirchen 2013 in

Busan sei »vom gerechten Krieg als einem Weg« [55: 96] gesprochen worden und bereits zuvor habe man sich in der Dekade zur Überwindung von Gewalt (2001–2010) vom politischen Realismus und seinem Motto *si vis pacem para bellum* abgekehrt und statt dessen versucht, »konsequent vom Frieden als Gottes Gebot und Verheißung her zu denken und sich an der umgewandelten *Maxime si vis pacem para pacem* auszurichten« [55: 107], beispielsweise durch vertrauensbildende Maßnahmen sowie durch »die Transformation von Macht- in Interessenskonflikte« [55: 112]. Aber auch damit bleibe das ethische Dilemma, ob zur Durchsetzung des Rechts und des Friedens auch Gewalt eingesetzt werden dürfe – sei es als rechtserhaltende Gewalt, als *just policing* oder als humanitärer Schutz. Und daraus folge die Frage, ob es nicht ethische Kriterien für eine solche legitime Gewaltanwendung geben müsse, wie sie namentlich die Lehre vom gerechten Krieg beigesteuert habe.

Ist jedoch angesichts dieses Befundes die Rede vom Paradigmenwechsel (vom gerechten Krieg zum gerechten Frieden) angemessen? BERND OBERDORFER schlägt demgegenüber vor, an beiden Begriffen festzuhalten, sie aber nicht gleichzustellen. »Gerechter Frieden eignet sich als orientierender Leitbegriff für die friedensethische Diskussion.« [24: 27] Näherhin sollte er als synthetischer Begriff verstanden werden. So zeige er die Vollgestalt des Friedens auf ohne den Waffenstillstand zu delegitimieren und könne damit »die Entwicklung handlungsleitender Normen inspirieren« [24: 28]. Ein analytischer Begriff hingegen würde den biblischen Friedensbegriff ent-eschatologisieren und so die Menschen überfordern; hier würde die »Verheißung [...] zur Norm, das Evangelium zum Gesetz, an dem wir – gut lutherisch – nur scheitern können« [24: 17]. »Aber im Horizont dieses Leitbegriffs kann und muss der Lehre vom gerechten Krieg (die die Funktion eines solchen umfassenden Leitbegriffs nie hatte!) eine – begrenzte, untergeordnete – Rolle eingeräumt werden.« [55: 17] Näherhin habe die Rede vom gerechten Krieg die Funktion, Kriege zu begrenzen, indem er die Ausnahmekriterien festlegt, unter denen militärische Gewalt als *ultima ratio* anerkannt werden dürfe – und genau diese Funktion werde auch im Paradigma des gerechten Friedens namentlich der Friedensdenkschrift der EKD fortgeschrieben.

Doch selbst wenn man wie TORSTEN MEIREIS am Begriff des gerechten Friedens festhält und den des gerechten Krieges wegen seiner missverständlichen Verbindung von Krieg und Gerechtigkeit ablehnt [55: 149–160], enthält auch die regulative Idee des gerechten Friedens ein Problem, auf das LOTHAR BROCK aufmerksam macht. Die Friedensdenkschrift habe vier Kriterien des gerechten Friedens benannt: Schutz vor Gewalt, Förderung der Freiheit, Abbau von Not und Anerkennung kultureller Vielfalt. Diese inhaltliche Ausweitung des positiven Friedens solle durch den Ausbau des Rechts schrittweise verwirklicht

werden. Jedoch sei in dieser »Agenda der substantiellen Verrechtlichung der internationalen Beziehungen [...] eine entsprechende Weiterentwicklung der prozeduralen Normen der internationalen Politik nicht vorgesehen« [55: 126] gewesen. Dadurch sei aber der fatale Eindruck entstanden, dass die Europäer ihre Rechtsnormen und ihre politischen Ideen durchsetzen wollten und dies nun noch durch den Rekurs auf eine rechtserhaltende Gewalt zu legitimieren suchten.

Auch MATTHIAS DEMBINSKI moniert, dass die Denkschrift ihren Begriff des gerechten Friedens sehr stark normativ und substantiell entfaltet habe und weder die Verfahrensfragen als Bestandteil der Gerechtigkeit noch die faktischen Schwächen im Völkerrecht hinreichend einbezogen habe [24: 93–97]. Dass die Rede vom gerechten Frieden auf eine »dicke Morak«, also auf dezidierte und prinzipielle ethische Grundentscheidungen zurückgreife, ist für THORSTEN BONACKER aber nicht nur kritikwürdig, sondern auch weiterführend – zumindest, wenn man eine pragmatistische Perspektive einnehme und auf die Handelnden fokussiere. Sie seien »nicht einfach Ausführende moralischer Prinzipien, sondern sie verhalten sich zu diesen, indem sie ihr Handeln und ihre Überzeugungen unter Rekurs auf Normen rechtfertigen« [24: 127] – und dieser reflexive Prozess schließe auch Kompromisse und Selbstkritik ein. Die »dicke Morak« werde also gleichsam durch das Konzept »Leitbild« flüssig gehalten und vor Verhärtungen geschützt. Ein strukturanaloges Argument findet sich bei ARNULF VON SCHELIHA, der nicht auf den gerechten Frieden, sondern auf das (positive) Recht abhebt. Auch hier gebe es einen Rechtspluralismus, weil Recht immer ausgelegt werden müsse – und ein solcher Streit um die Anwendung und Deutung von Rechtsnormen sei friedlich [21: 130 f.].

Die rechtsethische Debatte über die Gestaltung der internationalen Politik angesichts der eingetretenen Veränderungen hat CHRISTOPHER DAASE dargelegt. Demnach gebe es drei Grundpositionen zur Gewaltanwendung im internationalen Kontext: eine pazifistische, eine realistische und eine liberal-rechtspositivistische. »Das Problem ist, dass alle drei Positionen etwas für sich haben. Aber alle drei haben auch Probleme.« [56: 21] Um hier weiterzukommen, schlägt Daase vor, den Begriff des legitimen Zwangs neben den Gewaltbegriff zu stellen und stärker zu gewichten. Denn Zwang ist »nicht beliebige Gewaltanwendung oder Drohung im Rahmen kruder Machtverhältnisse, sondern die begründete Ausübung legitimer Herrschaft« [56: 25]. So könnten insbesondere Sanktionen als Reaktion der internationalen Gemeinschaft die internationalen Normen stärken, indem sie die politische Missbilligung oder aber auch Billigung zum Ausdruck brächten, ohne auf militärische Gewalt fokussiert zu sein – ein Aspekt, der von SASCHA WERTHES durch eine empirische Analyse der aktuellen UN-Sanktionspraxis vertieft wurde. Er hält fest, »dass sich die bisherige

UN-Sanktionspraxis durchaus im Sinne einer Ethik rechtserhaltender Gewalt evolutionär fortentwickelt hat. [...] Sanktionen werden gegenwärtig ethisch verantwortungsvoller und disziplinierter verhängt, auch wenn dieser Prozess nach wie vor noch nicht abgeschlossen ist.« [56: 145] Somit gibt es Berührungspunkte nicht nur zwischen Daase und Werthes, sondern auch mit den Ausführungen von Mary Ellen O'Connell, die ja ebenfalls die verschiedenen Verfahren des Völkerrechts betont und sich gegen die einseitige Fokussierung auf Gewalt gewendet hatte.

Die Kontroverse zwischen Vincenzo Petracca und Wolfgang Schulenberg über den Einsatz militärischer Gewalt als ultima ratio, wie es die Friedensdenkschrift der EKD vorgeschlagen hatte, verdeutlicht Daases drei Grundpositionen. VINCENZO PETRACCA referiert und vertritt die pazifistische Position der Badischen Landeskirche. Demnach sei aus politischen wie theologischen Gründen »die Gewaltfreiheit als einzige Option christlicher Friedensethik zu verstehen« [56: 40]. Das impliziere den »mittelfristigen Ausstieg aus der militärischen Friedenssicherung« [56: 41], denn dieser sei theologisch nicht mit der Bergpredigt und der Gewaltlosigkeit als Grundaussage des NT vereinbar, zudem sei politisch höchst fragwürdig, ob militärische Gewalt überhaupt produktiv zum Frieden beitrage. Gegen zwei Verkürzungen dieser pazifistischen Position bezieht Petracca Stellung. Die Gewaltfreiheit sei keineswegs »gleichbedeutend mit Passivität«, vielmehr setze man auf »Methoden ziviler Konfliktbearbeitung« [56: 55]. Und man unterliefe auch nicht das staatliche Gewaltmonopol, sondern lasse die Polizeigewalt in der Form des just policing durchaus zu. ULRICH FREY ergänzt, dass nicht nur die badische Landeskirche, sondern auch die EKD, die Militärseelsorge, die Friedenskirchen, die Nordkirche und die Kirche im Rheinland sich an der Diskussion um eine Modifikation des »ultima ratio«-Kriteriums beteiligt haben. Unstrittig sei bei allen das Primat der Gewaltfreiheit, strittig hingegen »die Bewertung der V. Barmer These für die Rechtfertigung von Gewalt« [14: 91]: Dürfe man als Christ in der noch unerlösten Welt auch auf unerlöste Mittel (also namentlich militärische Gewalt als ultima ratio) zurückgreifen? Frey empfiehlt vergleichbar mit Petracca einen klar pazifistischen Ansatz; das impliziere, die »Mittel und Möglichkeiten der aktiven Gewaltfreiheit zu entwickeln und zu nutzen« und somit »einer Friedenslogik statt einer Sicherheitslogik zu folgen« [14: 95].

Gegenüber dem Pazifismus vertritt WOLFGANG SCHULENBERG die realistische Position. Demzufolge sei der Verzicht auf Gewalt eine ehrenhafte individuelle Einstellung, die aber schon in Situationen der Nothilfe und erst recht im staatlichen Kontext zu kurz greife. Da es nun einmal nicht nur private, sondern auch gesellschaftliche und staatliche Gewalttäter gebe, sei das Militär ein unverzichtbares Mittel, das allein diese Gewalt stoppen könne; die Polizei hingegen habe

»gegen einen militärischen Gegner keine Überlebenschance«, es sei denn, man würde sie mit entsprechenden (militärischen) Mitteln ausstatten – aber »dann wäre sie nach unserem Rechtsverständnis keine Polizei mehr« [56: 68]. Kritisch hinterfragt er den Pazifismus: »Lässt sich moralisch vertreten, dass diese [Mitemenschen, Schutzbefohlenen oder Kinder] verstümmelt, abgeschlachtet und vergewaltigt werden, um nicht selbst durch die Anwendung von Gewalt zur Abwehr dieser gegenwärtigen und rechtswidrigen Angriffe Schuld auf sich zu laden.« [56: 60] Allerdings greift dieser Einwand zu kurz, denn genau diese Verkürzung des Pazifismus zur Passivität hatte Petracca entkräftet durch den Hinweis auf polizeiliche Gewalt und auf verschiedene Formen der Deeskalation. Weitaus pointierter ist die kritische Rückfrage, ob nicht die Verschärfung von der vorrangigen Option für die Gewaltfreiheit, wie es die EKD formuliert hatte, zu einer ausschließlichen Option einen Kompromiss aufkündige, so dass in der Folge auch christliche Soldaten oder Vertreter einer anderen politischen Einschätzung der Leistungskraft von Polizei, Militär und zivilen Kräften in eine Entscheidungssituation gezwungen würden.

Die dritte, liberal-rechtspositivistische Position vertritt die Denkschrift der EKD von 2007. Sie setzt auf das (internationale) Recht und dessen Weiterentwicklung, um den Einsatz von militärischer Gewalt zu minimieren. Das bringt sie in die Nähe zum Pazifismus. Andererseits schließt die Denkschrift nicht aus, dass es Situationen geben könne, in denen militärische Gewalt als äußerstes Mittel eingesetzt werden müsse, um nämlich das Recht zu erhalten. Insofern wird hier auch der Realismus nicht vollständig verabschiedet.

Auf das Leitbild des gerechten Friedens ist bei den Debatten um den Afghanistaneseinsatz der Bundeswehr rekurriert worden, unter anderem von der Kammer für Öffentliche Verantwortung der EKD (2014). Allerdings konstatierte man hier nicht nur einen Konsens, sondern auch konkrete Dissense, die als »argumentative Gabelungen« bezeichnet wurden. Dieser Befund ist von ROGER MIELKE analysiert worden. Er hält fest, dass solche Meinungsverschiedenheiten auf »unterschiedliche politische Ordnungsvorstellungen« [57: 35] zurückführbar seien, allerdings auch auf »Regelkonflikten und Güterabwägungen« sowie auf »unterschiedlichen empirischen Beschreibungen« [57: 36] basieren könnten. Zudem müssten auch die unterschiedlichen Akteure und ihre Kontexte bedacht werden. Daher gelte: Ein Konsens »kann immer nur vorläufig sein und muss sich bewähren, gegebenenfalls sich auch verändern und in neuen [sic] Fragen münden. Ein Konsens kann nur Standortbestimmung und Ausgangspunkt für weitergehende Verständigungsprozesse sein.« [57: 37] Zugleich aber habe das christliche Konzept eines gerechten Friedens als eine Stimme im gegenwärtigen Pluralismus »das Potential, das Politische davor zu bewahren, in exekutiven Praktiken zu erstarren«. Allerdings müsse man nunmehr zugleich

darauf achten, nicht »in Homogenität abzugleiten und damit selbst wieder polemogen zu wirken« [24: 65].

Dem assistiert TOBIAS ZEEB durch seine Analyse des Begriffs Leitbild: Dieser Begriff stehe in der Friedensdenkschrift der EKD von 2007 für einen »Spielraum [...], in dem konkrete Situationen im Licht einer existentiellen Gewissheit auf eine Weise bearbeitet werden können, die sowohl diese Gewissheit als auch die tatsächlichen situativen Herausforderungen zu Worte kommen lässt« [25: 71]. Noch grundlegender formuliert es CHRISTOPH SEIBERT: Ethik als Orientierungswissenschaft sei immer bezogen auf handelnde Subjekte und auf konkrete Situationen. »Ihr Situationsbezug ist somit kein direkter, er ist immer nur im Medium eines empirischen Allgemeinbegriffs wirksam. [...] Das heißt: Ethik orientiert Praxis niemals unmittelbar, sondern orientiert das normative Denken über Praxis zum Zwecke einer Orientierung von Praxis am Ort handelnder Verantwortungsträger.« [25: 16 f.] Das Leitbild des gerechten Friedensziele dementsprechend auf einen Prozess der ethischen Urteilsbildung und formuliert nicht feststehende Wahrheiten.

REINER ANSELM hat diese Analysen durch zwei Beobachtungen deutlich vertieft. Er streicht erstens die Spannung, die vor allem im Begriff der Gerechtigkeit liegt, heraus. Gerechtigkeit bezeichne zum einen eher formal die »Rechtsförmigkeit« [57: 57], werde aber zum anderen inhaltlich mit den Menschenrechten und dann konkret mit »Freiheit, Förderung kultureller Vielfalt und Abwesenheit von Not in einem Atemzug« genannt – und »gerade die Zuordnung dieser Elemente [sei] in höchstem Maße strittig« [57: 58]. Die evangelische Kirche müsse sich also darüber klar sein, dass sie bei ihrer konkreten Zuordnung »letztlich einen gemäßigten westlich-aufklärerischen christlichen Ethnozentrismus« [57: 59] vertrete. Zweitens behauptet Anselm, dass der Dissens zurückgehe auf die in der evangelischen Ethik weiterhin strittige »Verhältnisbestimmung von Gesetz und Evangelium«. Auf der einen Seite stehe die »Versöhnungsorientierung« des Evangeliums im Vordergrund, auf der anderen Seite – und nun wird Anselm leider undeutlich – sei »eine deutlichere Akzentuierung des Gesetzes und der daraus resultierenden Handlungslogiken zu identifizieren« [57: 61]. Was heißt das? Auch seine folgende Analyse der Formel aus der Weltkirchenkonferenz in Oxford (1937), Krieg sei immer Folge und Ausbruch der Sünde, bleibt abstrakt: Diese Formel »ließ bereits offen, ob angesichts der konstitutiven Sündhaftigkeit des Menschen Krieg als ein letztlich unausweichliches Faktum zu sehen und hinzunehmen sei oder ob es gerade die besondere Aufgabe der Christen sein sollte, im Horizont der Versöhnung dem Krieg entgegenzugehen« [57: 62]. Ist das nicht eine schiefe Alternative? Formal geurteilt ist die Behauptung, dass aus einem Faktum eine moralische Haltung folge, gleich ob Hinnahme oder Widerstand, ein klassischer naturalistischer Fehl-

schluss. Und inhaltlich ist die grundsätzliche Hinnahme einer Sünde (man denke nur statt an Krieg an Kindesmissbrauch oder auch an Steuerhinterziehung) keine christliche Option.

Anselm referiert daraufhin drei Lesarten, die sich seit Amsterdam (1948) etabliert hätten: eine pazifistische (jedem Krieg eine Absage erteilen), eine rechts-ethische (Sünde durch das Recht bekämpfen) und eine obrigkeitliche (dem Staat selbst im Kriegsfall gehorchen, soweit es das eigene Gewissen gestattet). Aber demnach wäre nicht der Widerstand gegen die Sünde Krieg strittig, sondern das »wie«. Zudem hat doch in der evangelischen Friedensethik eine Weiterentwicklung stattgefunden. Die Friedensdenkschrift von 2007 behauptet eine solche Modifikation bspw. in der Frage nach der Akzeptanz der Drohung mit Atomwaffen: Sie sei inzwischen nicht mehr akzeptabel. Dass weiterhin auch noch ein Dissens bestehe, wie nämlich die Staaten mit den vorhandenen Waffen umgehen sollten, ändert nichts daran, dass hier eine Verschiebung stattgefunden hat – genau so, wie es Mielke als Merkmal eines Konsenses beschrieben hat. Anselm hingegen konstatiert [57: 63 f.], dass man damit nicht nur die Komplementaritätsthese aus Heidelberg modifiziert habe, sondern zugleich die dort geleistete Vermittlung im Streit zwischen Barthianern und Lutheranern über Gesetz und Evangelium unterlaufen habe. Aber sind denn alle Barthianer Pazifisten und alle Lutheraner – ja was eigentlich? So hilfreich die Beobachtung von Anselm ist, die theologischen Hintergrundannahmen und Überzeugungen einzubeziehen, so dogmatisch und abstrakt bleibt seine Verbindung zwischen den ethischen und den dogmatischen Positionen. Könnte es sein, dass Anselm auf nur solche evangelische Strömungen rekurriert, die dogmatisch auf sehr alten Lehrdifferenzen bestehen und deren Modifikation in den konkreten Ethikfeldern wie in gegenwärtigen Dogmatiken unterlaufen? Und stehen solche Positionen nicht in der Nähe des von Isak Svensson beschriebenen (und als friedensbehindernd kritisierten) Beharrens auf Relevanz und Kompromisslosigkeit [s. u. 3.d)]?

Zusammenfassend ist zu konstatieren, dass die Rede vom gerechten Frieden in der EKD und bei vielen Theologen einhergeht mit einer zunehmenden Fokussierung auf das (positive) Recht und seine Weiterentwicklung; ihm wird zugemutet, Formen der Durchsetzung bereit zu stellen, die den Einsatz militärischer Gewalt möglichst überflüssig werden lassen. Diese Schwerpunkteinsetzung geht damit einher, dass theologische Impulse entweder sehr grundsätzlich werden und das Gesamtkonzept eines gerechten Friedens hinterfragen, oder aber sehr dezidiert in rechtliche Kontexte einsteigen, um konkrete Analysen vorzubringen.

Demgegenüber hat ALEXANDER MERKL nicht auf die Politik und das Recht, sondern auf die einzelne Person fokussiert und ein »Ethos der Friedfertigkeit« vorgestellt. Auf der gegenwärtig weitgehend anerkannten Grundlage, dass nur eine Kombination der drei Ethiktypen (Pflichtenethik, Folgen-, Güter- oder besser: Verantwortungsethik und Tugendethik) in den Praxisfeldern zu einer Lösung führen könne, entfaltet Merkl einen tugendethischen Beitrag zum Frieden. Schließlich müssten die verpflichtenden Normen auch befolgt [34: 63] und müsse das Gut des Friedens auch gestiftet [34: 75] werden – und dazu sei der Bezug auf Tugenden unverzichtbar. Der Friede fungiere dabei als »normative Leitidee«, die durch die Friedfertigkeit als einen relationalen und dynamischen Prozess [34: 198 f.] anthropologisch unterfüttert werde. Näherhin gebe es zum einen »Tugenden des Glaubens« [34: 262]: Aus der »Befreiung zur Beziehungsfähigkeit« [34: 263] entfalten sich Glaube, Hoffnung und Liebe, die, als ontologischer Grund, den Glaubenden zu Gelassenheit und Barmherzigkeit führen würden. Auch die weltlichen Kardinaltugenden werden von Merkl friedensethisch konkretisiert: Klugheit, Demut und Kreativität einerseits, Wachsamkeit, Selbstsorge und Gerechtigkeit, sowie Solidarität, Toleranz, Dialogbereitschaft, Gewaltfreiheit, Tapferkeit, Geduld, Humor, Kritik, Erinnerung, Dankbarkeit und Barmherzigkeit werden von ihm als Leitbegriffe vorgestellt, die dann jeweils als konkrete Haltungen ausdifferenziert werden. Merkl rekurriert vor allem auf US-amerikanische Theologen, um das »para pacem« als neues Paradigma des gerechten Friedens durch das »para virtutes« zu ergänzen. Dass Merkl die Friedfertigkeit und nicht die Zufriedenheit zum Basisbegriff bestimmt, indiziert seinen katholischen Ansatz. Das ändert aber nichts daran, dass diese überaus wichtige Horizonterweiterung stärker in die Erwägungen zum gerechten Frieden einbezogen werden sollte.

In diese Richtung ist auch EBERHARD SCHOCKENHOFF gegangen. In seiner Monographie hat er überzeugend »Tugenden der aktiven Friedensbereitschaft« als integralen Bestandteil einer christlichen Lehre vom gerechten Frieden entfaltet. »Zur effektiven Beachtung der Regeln, die ein friedliches Zusammenleben der Menschen gewährleisten sollen, reicht die abstrakte Einsicht in die Notwendigkeit allgemeiner Regeln zur Ordnung des sozialen und politischen Miteinanders der Menschen nicht aus, solange nicht auch die psychische Innenwelt des Menschen, also seine Emotionen und Affekte, seine Charakterzüge und Haltungen sowie seine Gefühle und Einstellungen ins Spiel kommen.« [42: 549 f.] Näherhin seien Affektkontrolle und Friedfertigkeit die beiden Grundtugenden, die ergänzt werden durch »Begleittugenden der Feindesliebe« [42: 556]: Toleranz, Gewaltfreiheit, Dialog- und Kompromissfähigkeit, Tapferkeit, die »Tugend des langen Atems« [42: 571] und Versöhnungsbereitschaft.

d) Exkurs über die Verhältnisbestimmung im Islam

Auch in der Islamwissenschaft gibt es eine aktuelle Debatte über das Verhältnis von muslimischem Glauben, Koran und islamistischem Terrorismus, die teilweise konstruktivistisch, teilweise instrumentalistisch argumentiert. Zumindest die in Deutschland publizierten Beiträge sollen hier kurz referiert werden.

Wer (vor allem im Westen) vorschnell und undifferenziert Islam mit Terrorismus oder Paternalismus und auch Sexismus identifiziere, der habe, so kritisiert KATAJUN AMPUR, ein fundamentalistisches Koranbild und beachte weder die hermeneutischen noch die politischen Anstrengungen innerhalb des Islam. Politisch sei zu beachten, dass es namentlich in Syrien vor allem Muslime seien, »die versuchen, dem sogenannten Islamischen Staat das Handwerk zu legen« und dabei Christen und Jesiden beschützten [48: 43]. Bei der Koranrezeption müsse man den Brief der 120 (eher konservativen) Gelehrten einbeziehen, die sich gegen die Verwendung des Korans als Steinbruch für Zitate wendeten und demgegenüber auf hermeneutischen Regeln wie die Einbeziehung des historischen und sachlichen Kontextes beharrten. Während Amipurs politischer Hinweis überzeugend ist, bleibt bei ihrem Rekurs auf den Brief der Gelehrten unklar, inwiefern die Korantexte vom IS fälschlich instrumentalisiert oder einseitig rekonstruiert worden sind. Daher konstatiert sie, dass »sich im Ansatz der Briefverfasser aus liberal-modernistischer Sicht noch genug Problematisches« befinde [9: 318]. Dennoch sei man hermeneutisch weiter als sowohl die Terroristen wie manche Islamkritiker, die eben »Suren-Ping-Pong« [9: 319] spielten, aber nicht den Koran ernst nähmen.

FRIEDMANN EIBLER bezieht sich ebenfalls auf den Brief der 120 Gelehrten. Er sei eine von drei Reaktionen auf die gewaltaffinen Texte, die es vor allem in den späteren (medinischen) Suren des Korans gebe. Solche Reaktionen seien hilfreich, weil die »Lehre von der Abrogation« sonst zu einer Verschärfung führen würde, schließlich seien demnach die späteren Suren verbindlicher [11: 54]. Allerdings plädiere dieser Brief nur für eine Mäßigung der Gewalt durch die rechte Anwendung der Scharianormen« [11: 59], werfe also dem IS einen Missbrauch der Scharia vor, verurteile hingegen nicht grundlegend die dort gebotene Gewaltanwendung. Als zweite Reaktion nennt Eibler die »Ablehnung von Gewalt unter Berufung auf den Koran« [11: 61], wie sie bspw. durch Mahnwachen von Muslimen zum Ausdruck gebracht werde. Das politische Signal sei zu loben, jedoch bleibe auch hier der Koran selbst unangetastet. Erst die dritte Reaktion, der »Abschied vom Schariaparadigma« [11: 63] im Verbund mit einer historisch-kritischen Lesart des Korans gebe den Muslimen auch theologische Argumente gegen die religiöse Gewaltlegitimation an die Hand.

Auch OMAR HAMDAN verweist auf »Fehlinterpretationen der Abrogationslehre« [58: 57], denn sie hätten dazu geführt, dass die lediglich zwei gewaltaffinen Verse im Koran mit rechtlicher Bedeutung die zahlreichen friedlichen Verse als weniger relevant hätten erscheinen lassen können. Sowohl der »Schwertvers« (Sure 9,5) als auch der »Kampfvers« (Sure 9,29) seien gewaltaffin und würden zum Kampf (gegen die Bewohner Mekkas bzw. die Juden und Christen) aufrufen. Wenn man diese Aussagen kontextualisiere und in die letzte Phase der koranischen Offenbarungen einordne, erkenne man, dass es sich um einen Aufruf zur Verteidigung handle; die »Muslime [hätten] die göttliche Erlaubnis erhalten, sich gegen ihre Peiniger zur Wehr zu setzen« [58: 73]. Die Abrogationslehre gewichte nun allerdings die späteren Suren als maßgeblicher, sie könnten zuvor Geschriebenes, also Offenbarungen aus den ersten drei Phasen, aufheben. Genau das sei im Mittelalter geschehen, indem einige Koranglehrte die zahlreichen Verse, die Frieden und Milde fordern, Hamdan listet 120 auf, durch die beiden späteren Verse übersteuert und so dazu beigetragen hätten, den Islam als gewaltaffine Religion zu profilieren.

HEYDAR SHADI verweist auf metaethische Grundfragen, die bei der Konzeption einer islamischen Friedensethik beachtet werden müssten. Zunächst müsse festgehalten werden, dass eine ausschließliche Definition des Islam als Religion unter Vernachlässigung seiner kulturellen Prägekraft zu einer Übertheologisierung von Muslimen führe [44: 29]. Muslime seien eben nicht nur fromme Menschen, sondern auch Bürger, die in einer bestimmten Kultur lebten und die Gesetze ihres Staates befolgten. Analog gebe es eine Überjuridifizierung, wenn man die normativen Vorgaben des Islam (also vor allem den Koran) nur juristisch und nicht auch ethisch interpretiere [44: 25]. Gefordert sei demzufolge, die Vielschichtigkeit des Islam auch methodisch ernst zu nehmen.

Ähnlich betont FLORIS BISKAMP aus soziologischer Perspektive, dass man nur im Dialog vorankomme, wenn man den Islam weder essentialistisch auf den Koran noch kulturalistisch auf Muslime als gesellschaftliche Gruppe verkürze, ihn vielmehr als eine »diskursive Tradition« [54: 203] wahrnehme, in dem die Traditionen aufgegriffen und dabei modifiziert würden. Biskamp recurriert somit ebenfalls auf hermeneutische Einsichten, die er aber gesellschaftspolitisch einbindet: »Die Tradition muss in allen Gesellschaften [...] von sozialen Gruppen in ihren jeweiligen Situationen angeeignet und aktualisiert werden.« [54: 205] Dass bei ihm die kulturalistische Lesart weit besser bewertet wird als der Rekurs auf die religiösen Quellen, mag als Indiz gelten, dass Religion inhaltlich in den Gesellschaftswissenschaften nicht mehr ernst genommen wird.¹⁸

¹⁸ Sehr pointiert bringt diese Schiefelage F. W. Graf, *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, Bonn 2004, 17, zur Sprache: »Kein Intellektueller brüestet

Analog zeigt STEFFEN HAGEMANN am Beispiel der jüdischen Siedler im Westjordanland differenziert auf, wie religiöse, nationale und ökonomische Argumente konstruktiv verbunden würden [54: 241–264]. Besonders instruktiv ist die Beobachtung, dass die religiösen Argumente zwar keine Kompromisse eingehen, wohl aber unterschiedliche Strategien kennen: Rückzug aus der Gesellschaft, Aufbau eines religiösen Gegenstaats, Missionszüge.

In seinem Referat der Friedensethik des syrischen Islamforschers Jawdat Sa'ïd referiert ABDESSAMAD BELHAJ als einen seiner Kritikpunkte am gewaltaffinen Islamismus, dass dieser augenscheinlich nicht den Worten und der Argumentationskraft des Koran vertraue, indem er auf Gewalt setze und deren Macht anbede [44: 239]. Während der Prophet Mohammed mit Argumenten zu überzeugen gesucht habe und demzufolge von der Veränderbarkeit der Menschen ausgegangen sei, setze der Islamismus auf Gewalt als einziges Mittel, um Menschen zu bestimmten Handlungen zu bringen.

Für OLIVER LEAMAN ist die Friedensethik des Islam entscheidend dadurch geprägt, dass sie absolute Normen und konsequentialistische Erwägungen zusammenbinde. So vertrete der Islam eine moderate Position und versuche, allen Parteien gerecht zu werden [44: 80 f.]. Das göttliche Gesetz sei zwar absolut verbindlich, jedoch sei es auszulegen und anzuwenden in konkreten Situationen und hierbei kämen auch die Folgen in Betracht. CHARLES M. RAMSEY betont mit Blick auf Pakistan, dass eine unterschiedliche Lesart der Sunna divergierende Einstellung zur religiösen Gewalt aus sich entlasse. Wer die Relevanz der Sunna auf persönliche Einstellungen begrenze und zudem Auslegungsspielräume bei der Übertragung von damals auf heute zubillige, werde religiöse Gewalt (im Rekurs auf den Koran) ablehnen, während die Gegenposition religiöse Gewalt legitimiere, indem sie diese in der Sunna wiederfinde [44: 158 ff.]. Dass die Sunna als Legitimationsinstanz für religiöse Gewalt weitaus ergiebiger sei als der Koran, hänge mit ihrer Entstehungsgeschichte während der Ausbreitung des Islam zusammen.

MARIELLA OURGHI geht noch einen Schritt weiter, indem sie betont, dass es sowohl im Koran wie in der islamischen Tradition durchaus gewaltlegitimierende Aussagen gebe; entscheidend sei allerdings, dass und wie diese Stellen in politische und gesellschaftliche Probleme eingebunden würden [31: 97–109]. Noch pointierter konstruktivistisch hat Rüdiger LOHLKER in seinen Analysen zur Gewalttheologie des Islamischen Staats festgehalten, dass der IS selektiv Traditionen und Koranverse herausgreife und einseitig betone [33: 9]. Der IS habe

sich öffentlich damit, literarisch ungebildet zu sein. Kein Angehöriger der alldedenden Reflexionsklasse mag gern als Kunstbanause gelten. Doch zu Religion und Christentum kann man als Intellektueller auch dann das Wort ergreifen, wenn man sich selbst als »religiös unmusikalisch« erfährt.«

»bewusst die islamische Geschichte durchsucht, um extreme Beispiele zu finden, die von den meisten Gelehrten nicht beachtet werden« [48: 70]. Dazu passe die Rede vom »Vorrang des militärischen Dschihad« [33: 58], die zeige, dass man den Koran durchgehend gewaltaffin deute. Ziel sei »die Vereinheitlichung des Denkens« [33: 19] verbunden mit dem »Selbstverständnis als die Verkörperung des »wahren Islam«« [33: 34]. Daher ordnet Lohlker den IS soziologisch wie eine Sekte ein: Man konzipiere sich als auserwählte Gruppe, die allein die Texte und Traditionen richtig rezipiere [33: 187 f.]. Neben diesem Absolutheitsanspruch spreche auch der Rekurs auf die Apokalyptik für diese Lesart [33: 121 ff.].

Eine Re-Lektüre des Korans ist SEMIHA TOPAL zufolge auch das Anliegen islamischer Feministinnen. Da der Feminismus im konservativen Umfeld der Koranexegese nicht ernst genommen werde, habe man sich auf die primäre Quelle, den Koran, bezogen, um hier die traditionellen Behauptungen, dass schon von der Schöpfung her die Frau dem Mann untertan sei, dass sie auf spezifische Rollen begrenzt sei und dass sie sich verhüllen müsse, zu widerlegen und sie als männliche Eintragungen in den sekundären Quellen zu entlarven [39: 109]. Die feministische Exegese habe so den männlich dominierten Diskurs der Koranauslegung enthüllt und alternative Lesarten konstruiert [39: 75]. Die zentrale Aussage des Koran sei vielmehr die absolute Gleichheit von Mann und Frau in ihrer moralischen Verantwortung vor Gott: Glaube oder Unglaube sei die einzige Kategorisierung, mit der die Menschen im Koran unterschieden würden [39: 90].

Eine instrumentalistische Lesart findet sich demgegenüber bspw. bei MATHIAS TANNER, der in Nigeria einen ursprünglich rein politischen Kampf um Ressourcen identifizierte, in welchem die Akteure später »die Religion für ihre Zwecke instrumentalisier[ten]« [54: 213] und so den Konflikt in eine Konfrontation der Religionen (namentlich des Christentums und des Islam) verwandelt hätten. GERT PICKEL analysierte zusammen mit ALEXANDER YENDELL und YVONNE JAECKEL den Religionsmonitor 2013 hinsichtlich der Aufgeschlossenheit der deutschen Bevölkerung gegenüber anderen Religionen. Ihr Ergebnis ist: Nur der Islam werde als gefährlich eingeschätzt, während man ansonsten dem religiösen Pluralismus gegenüber aufgeschlossen sei [54: 94]. Näherhin gelte der Islam als fanatisch, rückwärtsgewandt, unmodern und als nicht in die westliche Welt passend [54: 100 f.]. Diese Wahrnehmung des Islam als Bedrohung könne nun allerdings Konflikte schaffen (Thomas-Theorem). Daher solle man vor allem die Medien näher beobachten, denn sie vermittelten ein schlechtes Bild des Islam. Aber was wird präzise an den Medien kritisiert? Wollen die Autoren andeuten, dass Einzelfälle von den Medien benutzt (= instrumentalisiert) würden, um Quoten zu generieren? Solche instrumentalistische Lesart entsprä-

che jedenfalls weitaus eher dem Duktus ihrer Darlegungen als eine primordialistische Interpretation, wie sie MARTIN RHONHEIMER vorgelegt hat: Der »IS handle genau nach dem in der Geschichte wiederkehrenden Muster kriegerischer islamischer Expansion, das Vorbild sei Mohammed selbst und seine Legitimationsgrundlage sei der Koran und das islamische Recht und zudem besitze der Islam in seiner eigenen theologischen Tradition keine Ressourcen, um dieses Muster gewalttätiger Expansion aus prinzipiellen Gründen als unislamisch zu verurteilen« [48: 20]. Während das Christentum die Trennung von Religion und Politik kenne, sei Mohammed Religionsstifter und Krieger zugleich gewesen. Daher müsse der Islam »sein politisch-religiöses Doppelwesen aufgeben und sich damit in seiner religiösen Substanz verändern« [48: 38]. Diese Doppelung spricht in der Tat gegen die Instrumentalisten, aber damit noch nicht für einen primordialen Zugang zum Islam, der die religiöse Seite dem Krieger subsumiert. Ruft nicht vielmehr auch die Gestalt Mohammeds in ihrer Doppelheit zu einer konstruktivistischen Analyse auf?

In seiner Rekonstruktion des Genozids in Ruanda weist MARKUS WEINGARDT auf den »sehr aktiven Widerstand« der ruandischen Muslime hin, die nicht nur während der Massaker Menschen versteckt, sondern auch präventiv vor der Hasspropaganda gewarnt und ihre Gemeinden sensibilisiert hätten [14: 276 f.]. »Es wird keine einzige Moschee von Geistlichen abgeschlossen und angezündet mit allen darin befindlichen Personen, Dutzenden oder Hunderten von Menschen. Hingegen ist dies in etlichen Fällen von Kirchen berichtet, teilweise unter kräftiger Mithilfe von Priestern, Nonnen, Katecheten oder anderen Kirchenvertretern, die selbst Feuer legen oder Benzin herbeitragen.« [14: 277] Für Weingardt ist dies nicht nur ein weiterer Beleg zugunsten einer konstruktivistischen Lesart von Religion in Gewaltkonflikten, sondern impliziert zugleich Kritik an einer Politik (bspw. Deutschlands), die nur eine militärische Reaktion als Option sehe und sowohl präventive Maßnahmen wie zivile Konfliktbearbeitung nicht in den Blick nehme [14: 285 f.].

DIRK ANSORGE behauptet mit Blick auf den Islam, die Frage nach der (ambivalenten) Rolle von Religionen in Konflikten impliziere ein zumindest ansatzweises essentialistisches Verständnis von Religion und stehe damit dem Konstruktivismus nahe. Demnach gebe es so etwas wie Religion, natürlich nicht an sich, wohl aber in den Texten, in Traditionen und bei den Glaubenden [44: 41 f.]. Nur auf dieser Basis ließen sich auch die Einstellungen der Religionen zum Frieden inhaltlich vergleichen und im Rückgriff auf die Menschenrechte als normativen Maßstab bewerten. Trotz Rücksichtnahme auf postmoderne und postkolonialistische Einsichten könne man also weder auf eine inhaltliche Analyse der Religion noch auf externe Kriterien zur Bewertung verzichten – es sei denn, man gäbe den Religionsbegriff ganz auf oder beschränke

sich auf die innere Kohärenz von religiösen Äußerungen, aber dann hätte man keine Möglichkeit mehr, bspw. die Menschenopferpraxis von Azteken oder die Massaker des sogenannten IS zu kritisieren. Nahezu die Gegenposition dazu vertritt SYBILLE REINKE DE BUITRAGE: Sie kritisiert, dass die Debatte um die Friedensethik des Islam zur Selbstentschuldigung des Westens und zur einseitigen Anklage gegen den Islam verwendet werde, indem der Maßstab des Westens universalisiert und das eigene Profil des Islam demnach von oben herab bewertet werde [44: 55]. Zudem werde hierbei die Vielfalt des Islam verkürzt und er werde als Anderes exkludiert – und das sei eine Form diskursiver Gewalt [44: 65].

Auch in den aktuellen Debatten der Islamwissenschaften lassen sich also alle drei politikwissenschaftlich diagnostizierten Positionen finden. Und auch hier sind es die konstruktivistischen Vertreter, die sowohl den Koran als auch den Propheten Mohammed und die islamischen Traditionen in ihrer inhaltlichen Ambivalenz ernst nehmen. Damit betonen sie die Offenheit des Islam für eine friedensfördernde Lesart, verschweigen aber nicht die Möglichkeit, im Rekurs auf dieselben Grundlagen auch Gewalt und Krieg religiös begründen zu können. Umso wichtiger sei der wissenschaftliche und auch interreligiöse Diskurs, betont RAINER TETZLAFF, denn er könne verhindern, dass sich eine radikale, fundamentalistische Lesart des Islam abschotte und selbst friedensunfähig mache. Auch Tetzlaff betont, »dass nicht der religiöse Text an sich [...] maßgeblich für die gewaltsame Explosion gewesen ist, sondern das unglückliche oder gewollte Zusammenspiel von religiösem Textverständnis und lokalem politischen Kontext« [9: 78]. Daher müsse der erforderliche Diskurs sowohl die religiösen Inhalte als auch die konkrete Einbindung in Politik, Gesellschaft und Geschichte einbeziehen – das gelte konkret für den Islam, aber es gelte gleichermaßen auch für das Christentum.

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 second part, publications dealing with the relationship between religion and po-

litical 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