

Markus Enders

Zum Verhältnis von Religion und Gewalt nach den Heiligen Schriften des Judentums (Thora), des Islams (Koran) und des Christentums (Neues Testament)

Dürfen sich Beispiele religiöser Legitimation von Gewalt im Kontext der drei westlichen monotheistischen Weltreligionen von Judentum, Christentum und Islam zu Recht auf deren jeweilige Heilige Schrift berufen? Anders und grundsätzlicher gefragt: Wie beantworten das Judentum, das Christentum und der Islam nach Auskunft ihrer jeweiligen Gründungsdokumente, als die – wenn auch in unterschiedlich maßgeblicher Form – ihre jeweilige Heilige Schrift, nämlich die Thora, das Neue Testament und der Koran, gelten können, die Frage, ob und – wenn überhaupt – , unter welchen Bedingungen und in welchen Grenzen die Anwendung physischer Gewalt religiös erlaubt oder sogar geboten ist?

Unserem Versuch, diese Frage im einzelnen zu beantworten, soll zunächst eine kurze Reflexion auf die Bedeutung vorausgehen, in der im folgenden der Ausdruck „Gewalt“ gebraucht werden soll.

1. Zur Bedeutung des Ausdrucks „Gewalt“

Das deutsche Wort „Gewalt“ „leitet sich aus der indogermanischen Wurzel ‚val‘ (vgl. lat. *valere*) ab und heißt ursprünglich: Verfügungsfähigkeit haben“¹ bzw. „das Verfügungkönnen über innerweltlich Seiendes.“² „Es ist im Germanischen kein Rechtsterminus gewesen, sondern fand seine Anwendung im Bereich der vom Recht ausgesparten Freiheit. Ob Gewalt im Einzelfall Unrecht bewirkt, lässt sich nicht an der Struktur der Gewalt selbst ablesen, sondern bestimmt sich erst durch hinzutretende Eigenschaften wie etwa Hinterhältigkeit. Mit dieser germanischen Rechtsauffassung und –terminologie harmonierte die römische so wenig, dass das Wort ‚G.‘ zur Übersetzung der verschiedensten lateinischen Wörter dienen konnte. Aus dieser Vagheit kris-

¹ K. Röttgers, Art. Gewalt, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 3, Darmstadt 1974, S. 562-570, hier: S. 562.

² H.-H. Schrey, Art. Gewalt/Gewaltlosigkeit I. Ethisch, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. XIII, S. 168-184, hier: S. 168.

tallisierte sich aber heraus, dass G. zunächst das Wiedergabemonopol für das lateinische Wort *potestas* erhielt, dann aber – nachdem sich hier im Mittelalter zunehmend das deutsche Wort ‚Macht‘ zur Übersetzung von *potestas* durchsetzte – einen zweiten semantischen Schwerpunkt als Äquivalenz-Begriff des lateinischen Substantivs *violentia* bekam.³ Diese Ambivalenz des Gewalt-Begriffs, der eine rechtmäßige Machtausübung – lateinisch *potestas* – oder auch eine unrechtmäßige Machtausübung – lateinisch *violentia* – bedeuten kann, bestimmt im übrigen die Geschichte dieses Begriffs bis heute.⁴ Sie legt die Gefahr eines missverständlichen Gebrauchs des folglich schillernden Ausdrucks „Gewalt“ nahe. Es sei daher gleich zu Beginn meiner Überlegungen darauf hingewiesen, dass der Ausdruck „Gewalt“ hier weder im Sinne einer rechtmäßigen noch im Sinne einer unrechtmäßigen Machtausübung verstanden und damit nicht als ein wertender Begriff gebraucht werden soll.

„Gewalt“ wird im folgenden vielmehr nur als ein rein deskriptiver Begriff verwendet, der eine Ausübung physischen und/oder psychischen Zwangs auf bzw. gegenüber Personen (einer Person oder mehreren Personen) bezeichnet, durch den die seelische und/oder körperliche Unversehrtheit dieser Person(en) häufig verletzt wird.⁵

Das innerhalb dieser Definition auftretende Definiens „Zwang“ bezeichnet seinerseits die Durchsetzung eines bestimmten Ziels oder bestimmter Ziele von seiten einer Willensstrebung, die dem Subjekt, welches den Zwang ausübt, zugehört, gegen eine ihr bezüglich dieses Ziels bzw. dieser Ziele diametral entgegenstehende andere Willensstrebung einer Person, welche andere Willensstrebung dem Gewalt ausübenden Handlungssubjekt zumindest grundsätzlich bekannt ist.

³ K. Röttgers, Art. Gewalt/Gewaltlosigkeit, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie (wie Anm. 1), S. 562.

⁴ Zur Geschichte dieses Begriffs vgl. K. Röttgers, Art. Gewalt (wie Anm. 1).

⁵ W. Lienemann, Art. Gewalt I. Anthropologisch, in: Religion in Geschichte und Gegenwart Bd. 3, Tübingen 2000, S. 882f., definiert „Gewalt“ in einem ähnlichen Sinne „als Vermögen von Menschen, andere Menschen gegen deren Willen durch Androhung und Ausübung physischen Zwanges einzuschüchtern oder zu einem bestimmten Verhalten, Handeln oder Unterlassen zu veranlassen“; von dieser anthropologischen Definition unterscheidet sich unser Definitionsvorschlag insbesondere dadurch, daß er „Gewalt“ nicht nur als ein Verhalten zu anderen Personen, sondern auch als Bestimmung einer Erscheinungsform des menschlichen Selbstverhältnisses zu gebrauchen erlaubt. Eine wenn auch keineswegs vollständige Typologie verschiedener Äußerungsformen von (nicht nur religiöser) Gewalt hat T. Ahrens, Das Kreuz mit der Gewalt. Religiöse Dimensionen der Gewaltproblematik, in: G. Collet/J. Estermann (Hgg.), Religionen und Gewalt (Theologie und Praxis Abteilung B Bd. 15), Münster/Hamburg/London 2002, S. 11f., skizziert.

Dieser Begriff von Gewalt ist mit Absicht sehr allgemein gefasst. In seiner extensionalen Weite erlaubt er es, das Phänomen der Gewalt auch als Beschreibungskategorie für bestimmte Erscheinungsweisen des menschlichen Selbstverhältnisses zu verwenden, m. a. W.: Eine absichtliche Verletzung der eigenen körperlichen Integrität bis hin zum Selbstmord als Gewalt begreifen zu können; in diesem Fall eines physischen bzw. psychischen Selbstzwangs bzw. einer Gewaltanwendung gegen sich selbst kommt es daher stets zu einem Konflikt, oft sogar einem dramatischen Kampf, zwischen zwei gegeneinander gerichteten Willensbestrebungen innerhalb ein und desselben Handlungssubjekts; dabei setzt sich in dem Fall einer tatsächlichen Gewaltanwendung gegen sich selbst der dem Handlungssubjekt wenn auch unnatürlicher Weise eigene Selbstversehrungs- oder gar Selbsterstörungswille gegen den ihm ebenfalls, allerdings natürlicherweise, eigenen Selbsterhaltungswillen durch. Das Phänomen der Gewalt kann daher, in Abhängigkeit von dem Bezugsobjekt der Gewaltanwendung, grundsätzlich in zwei unterschiedlichen Formen auftreten, und zwar erstens als Anwendung von Gewalt gegen andere und zweitens als Anwendung von Gewalt gegen sich selbst.

2. Zum Verhältnis von Religion und Gewalt im Spiegel der jüdischen Thora

Beginnen wir in unserer Untersuchung der Frage nach dem religiösen Verständnis der so bestimmten Gewalt zuerst mit der geschichtlich ältesten und damit zeitlich ersten der drei monotheistischen Weltreligionen, dem Judentum. Wie bewertet nun, um mit dieser Frage zu beginnen, die jüdische Thora die Anwendung von Gewalt gegen andere?

2.1. Die Ausübung von Gewalt gegen andere

2.1.1. Die sündige Gewalt gegen andere als eine Folge der Ursünde (Gen 1-11)

Die Gewalt ist „das zentralste Thema des Alten Testaments“⁶. Dies zeigt sich schon an der sogenannten biblischen Urgeschichte (Gen 1-11). In diesem

⁶ R. Schwager: Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften, München 1978, S. 76; vgl. auch ders., ebd.: „Keine andere menschliche Tätigkeit oder Erfahrung wird so oft erwähnt, weder die Welt der Arbeit und Wirtschaft, noch die der

Zusammenhang hat der Alttestamentler Ernst Haag wiederholt darauf hingewiesen, dass die sündige, die religiös unerlaubte und insofern unrechtmäßige Gewalt gegen andere nach Auskunft der biblischen Urgeschichte (Gen 1-11) als eine Folge der Ursünde aufzufassen ist. Dabei besteht das Erbe dieser sündigen, religiös nicht erlaubten Gewalt gegenüber Mitmenschen in einem „Missbrauch der Macht, der sich im Verlauf der Menschheitsgeschichte als Vernichtung und Zerstörung von Menschenleben, im Verhältnis der Geschlechter als Unterdrückung und Entwürdigung der Frau und in der Gesellschaft der Menschen als Mord und Totschlag bei der Selbstbehauptung des Sünders Ausdruck verschafft, wobei letzteres vor allem im Brudermord Kains an Abel zutage tritt;⁷ weiterhin gehört zur sündigen Gewalt als Erbe der Ursünde „die Erfahrung, dass die ganze Schöpfung als solche wegen des Fehlverhaltens der Menschen von Unheil erfüllt ist und dass sie deshalb nicht nur dem Menschen, der mit ihr verbunden ist und auf sie angewiesen ist, das Leben bis in den Tod hinein erschwert, sondern auch selbst sich dem Untergang zubewegt.“⁸ Als Folge der Ursünde stellt die als Missbrauch geschöpflicher Macht negativ konnotierte Gewalt generell eine „Auflehnung gegen Gott und den von ihm gesetzten Anfang in der Schöpfung (6,11.13) dar. „Der Umstand, dass Gott nach dem Sündenfall bei der Festsetzung des Strafmaßes die Macht des Bösen zwar absolut und definitiv verflucht, aber ihrer auf Vernichtung drängenden Feindschaft das Menschengeschlecht ausgeliefert, die Gleichwertigkeit der Geschlechter durch Unterdrückung und Entwürdigung der Frau gestört und das Leben der Menschen in einer fluchbeladenen Welt vom Todesschicksal bedroht sein lässt (Gen 3,14-19), hat jedoch zur Folge, dass innerhalb der Menschheits-Geschichte von den Voraussetzungen des

Familie und Sexualität oder der Naturerfahrung und des Wissens. Für die biblischen Autoren scheint die eindrucksvollste und bedrängendste Erfahrung gewesen zu sein, daß Mensch einander bekriegen und töten.“ Zur Gewalt-Thematik im Alten Testament vgl. den ausführlichen Forschungsbericht von N. Lohfink: „Gewalt“ als Thema alttestamentlicher Forschung, in: N. Lohfink (Hg.), *Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament (Quaestiones Disputatae 96)*, Freiburg/Basel/Wien 1983, S. 15-50; vgl. auch die anderen in diesem Sammelband vereinigten Aufsätze.

⁷ Vgl. E. Haag, Art. Gewalt, Gewaltlosigkeit II. Biblisch, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 4, Freiburg/Basel/Rom/Wien 1995, S. 610: „Als Ausdruck der Sünde ist solche Gewalt generell Auflehnung gegen Gott und den von ihm gesetzten Anfang in der Schöpfung (6,11.13), speziell jedoch Haß, Totschlag und Brudermord (4,1-16) sowie Auslieferung der Welt an das Chaos (6,5 – 8,22).“

⁸ E. Haag: Die Ursünde und das Erbe der Gewalt im Licht der biblischen Urgeschichte, in: *Trierer Theologischen Zeitschrift* 1989 (Pastor Bonus, 98. Jahrgang), S. 35.

Geschöpfes her kein Ende der sündigen Gewalt im Vollsinn erreicht wird.⁹ Deutlich wird dies auch am Schlusssatz der Erzählung vom Sündenfall: „Er (sc. Gott) vertrieb den Menschen und stellte östlich des Gartens von Eden die Kerubim auf und das lodernde Flammenschwert, damit sie den Weg zum Baum des Lebens bewachten.“ (Gen 3,24) „Zwei Dinge verdienen hierbei Beachtung: einmal, dass es einen Weg zum Baum des Lebens und damit die Möglichkeit eines Zugangs zu der ewigen Lebensgemeinschaft mit Gott gibt“¹⁰; sodann aber auch, dass dieser Weg durch Unheilmächte versperrt ist, die der Welt ihre Gerichtsverfallenheit und dem Sünder die Herrschaft des Zornes Gottes ankündigen. Die Aufhebung dieses Verhängnisses, das, wie das Strafurteil Gottes vorher ausgeführt hat, den Menschen und mit ihm die ganze Schöpfung betrifft und das nach Ausweis der Sintfluterzählung die Welt an den Rand des Untergangs führt, kann durch keine rein innerweltliche Anstrengung erreicht werden. Die Erzählung vom Turmbau zu Babel offenbart vielmehr, dass jeder Versuch, die Folgen der Ursünde und damit das Erbe der Gewalt aufzuheben, von Gott grundsätzlich zum Scheitern verurteilt ist.¹¹ Die Überwindung der sündigen Gewalt erfolgt vielmehr erst durch die heilsgeschichtliche Offenbarung Gottes. „Heilsgeschichtliche Offenbarung aber heißt, dass Gott durch seine Selbstmitteilung an den Menschen im Verlauf der Geschichte den durch die Ursünde verursachten Bruch in der Schöpfung wieder heilt. Diese heilsgeschichtliche Offenbarung Gottes, die den Weg zum Baum des Lebens freilegt und den Zugang zu der ewigen Le-

⁹ E. Haag, Art. Gewalt, Gewaltlosigkeit II. Biblisch (wie Anm. 7), S. 610 zur Vertreibung aus der Gottesnähe (als der Strafe Gottes) mit der Mühe der Arbeit, der Schwangerschaft und der Geburt bei den Frauen, der ruhe- und rastlosen Heimatlosigkeit auf der Erde sowie dem Bruderhaß und der zwischenmenschlichen Gewalt als ihren Folgen vgl. R. Schwager, Brauchen wir einen Sündenbock (wie Anm. 6), S. 79; zur Gewaltthematik in der biblischen Urgeschichte im ganzen vgl. das Resümee von R. Schwager, ebd., S. 80: „Die biblische Urgeschichte liefert keine Theorie. Sie beschreibt aber das Verhältnis Gottes zur Gewalt auf recht eindeutige Weise. Den sündigen Menschen wird von Gott der Tod angedroht. Gott wird deshalb aber keineswegs selber gewalttätig. Er vertreibt nur die Schuldigen aus seiner Nähe. In einer Welt aber, über der nicht mehr sein Antlitz leuchtet, werden die Arbeit und die Schwangerschaft mühsam und einer tendiert dazu, den anderen umzubringen. Die Strafe besteht darin, daß Gott die Menschen der Neigung ihrer Herzen überläßt. Diese bestrafen sich gegenseitig selber, und sie verstecken sich vor dem Antlitz Gottes. Er ist verborgen, weil die gewalttätigen Menschen sich vor ihm verkriechen.“

¹⁰ E. Haag: Die Ursünde und das Erbe der Gewalt im Licht der biblischen Urgeschichte (wie Anm. 8), S. 36.

¹¹ E. Haag: Die Ursünde und das Erbe der Gewalt im Licht der biblischen Urgeschichte (wie Anm. 8), S. 36.

bensgemeinschaft mit Gott eröffnet, findet allerdings ihr Ende erst mit der Vollendung des ganzen Schöpfungswerkes, wie die weitere biblische Überlieferung lehrt. Für die Aufhebung des durch die Ursünde heraufbeschworenen Verhängnisses bedeutet dies aber, [...] , dass innerhalb der Geschichte kein Ende der Gewalt im Vollsinn zu erreichen ist; die Folgen der Ursünde bleiben vielmehr als ein Ausdruck des Gerichtes Gottes bestehen, solange es Sünde in dieser Welt gibt.“¹²

Für das Volk Israel gilt grundsätzlich, dass sich der einzelne durch die Ausübung von sündiger Gewalt gegen andere außerhalb der Gemeinschaft des erwählten Gottesvolkes stellt, „so dass niemand, der dieser (sc. Gemeinschaft) treu bleibt, Umgang mit ihm haben kann (Gen 49,5f.).“¹³ Gewalt, hebr. Chamas, gilt als Bruch der von Gott begründeten Rechtsordnung: „Das Wort (sc. hāmās) wurde zum Notruf, mit dem ein in seinem Leben Bedrohter an den Schutz der Rechtsgemeinde appellierte (Jer 20,8; Hab 1,2; Hiob 19,7).“¹⁴. Wann aber ist Gewalt sündig und damit böse oder einfacher gefragt: wann ist die Anwendung von Gewalt legitim?

2.1.2. *Die legitime Gewaltanwendung gegen andere zur Bestrafung ihrer Übertretung des religiösen Gesetzes*

„Gewalt wird legitim, sobald die Rechtsgemeinschaft sie zur Ahndung von Gesetzesübertretungen einsetzt (Dt 13,5), wobei der Katalog der todeswürdigen Verbrechen wesentlich weiter ist als in der Moderne [...]“.“¹⁵ Dies zeigt sich an den Sanktionsvorschriften für einen Ehebruch: „Wenn ein Mann dabei ertappt wird, wie er bei einer verheirateten Frau liegt, dann sollen beide sterben, der Mann, der bei der Frau gelegen hat, und die Frau. Du sollst das Böse aus Israel wegschaffen“ (Dt 22,22; vgl. auch Ez 16,38ff.). Der letzte Satz zeigt das Motiv dieser religiös gebotenen Gewaltanwendung an: Durch die gewaltsame Entfernung des Bösen aus dem Gottesvolk dessen Heiligung zu ermöglichen. Hier heiligt gleichsam das genannte Ziel das Mittel sogar äußerster Gewalt zu seiner Erreichung.

¹² E. Haag: Die Ursünde und das Erbe der Gewalt im Licht der biblischen Urgeschichte (wie Anm. 8), S. 37.

¹³ H.-H. Schrey, Art. Gewalt/Gewaltlosigkeit (wie Anm. 2), S. 169.

¹⁴ G. von Rad: Theologie des Alten Testaments I, München 1962, S. 170, Anm. 33.

¹⁵ H.-H. Schrey, Art. Gewalt/Gewaltlosigkeit (wie Anm. 2), S. 169.

2.1.3. Der (religiös) gebotene und der (religiös) erlaubte Krieg

Gewaltanwendung wird aber von der Thora nicht nur als eine legitime Bestrafung zur Ahndung von Gesetzesübertretungen innerhalb der eigenen religiösen Rechtsgemeinschaft, in der das Gottesrecht herrscht, vorgesehen, sondern auch als ein legitimes Mittel im kriegerischen Feindschaftsverhältnis betrachtet; letzteres jedoch nur unter bestimmten Bedingungen: Der halachische Midrasch, dessen Schwerpunkt auf der Behandlung gesetzlicher Fragen liegt, kennt zweierlei religiös legitime Kriege: Den *gebotenen Krieg* (Milchemet Mizwa oder Chowa) und den *erlaubten Krieg* (Milchemet HaReschut).¹⁶ Ein *erlaubter* Krieg ist z. B. der profane Eroberungskrieg. Diese (zweite) Art von Krieg unterliegt allerdings bestimmten Regeln. Eine besonders aktuelle Regel ist z. B., dass eine belagerte Stadt nicht vollständig umzingelt werden darf, dass also ein Fluchtweg für die Flüchtlinge frei gehalten werden muss. Allerdings darf ein erlaubter Krieg nur mit Zustimmung des obersten Gerichtshofes (Sanhedrin), der höchsten religiösen Autorität, geführt werden. Da sich ein solcher Gerichtshof aber erst wieder mit der Ankunft des Messias konstituieren wird, ist er für die Gegenwart ebenso wenig aktuell wie der messianische Friede.

Der *gebotene Krieg*, d. h. der *Pflichtkrieg*, beschränkt sich erstens auf einen allgemeinen Fall, nämlich den Verteidigungskrieg. Dieser allgemeine Fall ist nichts anderes als die Pflicht zur Selbstverteidigung, die Notwehr. In diesem Fall gilt der Grundsatz: Wenn dich jemand töten will, dann komme ihm mit der Tötung zuvor – also keine auf Gegengewalt verzichtende Feindesliebe wie in der Bergpredigt des Neuen Testaments, keine Preisgabe der physischen Selbsterhaltung. Einer der beiden besonderen Fälle, für die der Pflichtkrieg vorgesehen, also die Kriegsführung religiös geboten ist, ist die Landnahme. Der hierfür grundlegende Text nach Dt 7,1ff.: lautet: „Wenn der Herr, dein Gott, dich in das Land geführt hat, in das du jetzt hineinziehst, um es in Besitz zu nehmen, wenn er dir viele Völker aus dem Weg räumt – Hetiter, Girsaschiter und Amoriter, Kanaaniter und Perisiter, Hiwiter und Jebusiter, sieben Völker, die zahlreicher und mächtiger sind als du -, wenn der Herr, dein Gott, sie dir ausliefert und du sie schlägst, dann sollst du sie der Vernichtung weihen.“ Doch auch für diesen Angriffskrieg gegen die sieben Völker Ka-

¹⁶ Wir beziehen uns in dieser Frage auf den maßgeblichen halachischen Kodex von Moses Maimonides, *Mische Tora* (abgek.: MT), *Hilchot Melachim* 5,1ff., und zwar in seiner, wie mir scheint, vorbildlichen Interpretation durch D. Krochmalnik, *Religiöse Gewalt und Judentum*, in: *Dialog der Religionen* 6 (1996), S. 153-155.

naans bei der Landnahme gilt das biblische Gebot nach Dt 20,10: „Wenn du dich einer feindlichen Stadt näherst, um sie zu bekämpfen, musst du sie zunächst zum Frieden auffordern (eine friedliche Einigung vorschlagen).“ Wenn die Stadt bereit ist, die sieben noachidischen Gebote bzw. Menschenpflichten, die gleichsam eine Art Fremdenrecht sind, anzunehmen, dann muss das Leben der Einwohner geschont werden.“¹⁷ Diese sieben noachidischen Gebote bestehen genau besehen aus sechs Verboten und nur einem Gebot; die Verbote beziehen sich im einzelnen auf den Götzendienst, die Gotteslästerung, das Blutvergießen – denn das Blut gilt ja als Sitz der Näfäsch, d. h. der Seele, die der Gottheit gehört –, die Unzucht, den Raub und das Essen von Fleisch eines lebenden Tieres; das einzige Gebot ist das der geordneten Rechtsprechung. Im Judentum sind diese sieben Gebote seit etwa 150 n. Chr. belegt und sollen für die Nachkommen Noachs, d.h. für die ganze Menschheit, gelten; es handelt sich also um allgemeine Menschenpflichten, um eine Art Naturgesetz, das auch ohne Offenbarung eingesehen werden kann. Diese sieben noachidischen Gebote stimmen teilweise auch mit den zehn Geboten überein, in die daher partiell auch allgemeine Menschenpflichten wie etwa das Verbot des Götzendienstes (1. Gebot) sowie der Gotteslästerung (2. Gebot), ferner des Raubs (7. Gebot) und der Unzucht (10. Gebot) aufgenommen sind.

Nun ist aber der religiös, nämlich um der Einnahme des verheißenen Landes, der sog. Landnahme willen, gebotene Krieg gegen die genannten sieben Völker Kanaans „nicht mehr aktuell, da es diese Völker nicht mehr gibt.“¹⁸ Diese Bedingung, unter der ein Krieg geboten ist, ist folglich ein für allemal entfallen. Es bleibt daher noch der ebenfalls religiös gebotene sog. „Vernichtungskrieg gegen Amalek“. Dieses religiöse Gebot zu einem Angriffskrieg geht auf Dt 25,17-19 zurück, wo es heißt:

„Denk daran, was Amalek dir unterwegs angetan hat, als ihr aus Ägypten zogt: wie er unterwegs auf dich stieß und, als du müde und matt warst, ohne jede Gottesfurcht alle erschöpften Nachzügler von hinten niedermachte. Wenn der Herr, dein Gott, dir von allen deinen Feinden ringsum Ruhe verschafft hat in dem Land, das der Herr, dein Gott, dir als Erbesitz gibt, damit du es in Besitz nimmst, dann lösche die Erinnerung an Amalek unter dem Himmel aus! Dies vergiss nicht!“

¹⁷ Vgl. MT Hilchot Melachim 6,1.

¹⁸ D. Krochmalnik: Religiöse Gewalt und Judentum, in: Dialog der Religionen 6 (1996), S. 155.

Aus diesen drei Versen werden drei der für Juden insgesamt religiös verbindlichen 613 Gebote und Verbote abgeleitet, und zwar „nach der Zählung des Maimonides erstens: das 189. Gebot, das dazu auffordert, zu bedenken, was uns Amalek angetan hat (Sachor Et-Ascher Assa-Lecha Amalek); das 59. Verbot, nicht zu vergessen (Lo Tischkach), was uns Amalek angetan hat“¹⁹, welches sinngemäß mit dem 189. Gebot identisch ist; und drittens das 188. Gebot, das Gedenken Amaleks auszulöschen. „Das 189. Gebot und das 59. Verbot bilden nach Maimonides ein Hassgebot“²⁰, während das 188. Gebot ein Vernichtungsgebot darstellt. Maimonides ist von der bleibenden Gültigkeit dieser Gebote überzeugt. Stehen wir damit vor dem Faktum eines religiös begründeten Hass- und sogar Vernichtungsgebotes? Bevor wir diese Frage beantworten können, muss zuvor eine zweite Frage geklärt werden: Wer oder was ist überhaupt Amalek?

Amalek gilt nach Num 24,20 („Da wurde Balak zornig auf Bileam. Er schlug die Hände zusammen und sagte zu Bileam: Ich habe dich gerufen, damit du meine Feinde verwünschst, du aber hast sie schon dreimal gesegnet.“) als das erste unter den Völkern, welches nach Psalm 83,5 auf sein Banner schrieb: „Sie sagen: Wir wollen sie (sc. die Juden) ausrotten als Volk; an den Namen Israel soll niemand mehr denken“. Die jüdische Tradition hat auch eine Filiation zwischen den späteren Judenvernichtern und ihrem Stammvater Amalek hergestellt, so etwa zwischen Hamann, der nach dem Buch Esther das jüdische Volk ausrotten wollte, und Amalek. Der berühmte Rabbi Löw von Prag meinte, dass zwischen allen späteren Judenvernichtern im Exil und Amalek ein genealogischer Zusammenhang bestehe. „Auch wo man auf einen regelrechten genealogischen Nachweis verzichtete, wurden die Judenvernichter aller Zeiten, z. B. Hitler und die Nazis, mit Amalek identifiziert. So berichtet J. D. Soloweitschik von einer Familientradition, wonach jedes Volk, das sich die Losung von Ps 83 auf sein Banner schreibe, als Amalek zu betrachten sei. In den dreißiger und vierziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts hätten die Nazis und ihr Führer diese Rolle gespielt; sie seien in dieser Generation die Vertreter des Antisemitismus gewesen. Danach hätten der Mufti von Jerusalem und Nasser, die ihre Vernichtungsabsichten gegen Israel offen bekundet hatten, diese Rolle übernommen.“²¹ Für die religiöse Legitimierung der Kriege des Staates Israel mit den Arabern sowie jetzt mit den Palästinensern spielen diese Überlegungen zweifelsohne eine Rolle. „Die

¹⁹ D. Krochmalnik: *Religiöse Gewalt und Judentum* (wie Anm. 18), S. 155.

²⁰ D. Krochmalnik: *Religiöse Gewalt und Judentum* (wie Anm. 18), S. 155.

²¹ D. Krochmalnik: *Religiöse Gewalt und Judentum* (wie Anm. 18), S. 156.

Genealogie Amaleks zeigt aber auch, dass das radikale Übel sozusagen zur eigenen Familie gehört. Amalek ist nach der Genealogie der Genesis der Enkel von Esau (1 M 36,12.16), des Bruders von Jakob/Israel. Mit diesem Stammvater der Judenvernichter ist also die Möglichkeit der Vernichtung des erwählten Gottesvolkes im Stammbaum Israels eingezeichnet, sie ist keine akzidentelle, sondern eine konstitutionelle Bedrohung²². Das religiöse Hass- und Vernichtungsgebot gegenüber Amalek als dem Prototyp der Judenvernichter und in dessen häufiger jüdischer Interpretation auch gegenüber seinen Nachkommen, d. h. gegenüber allen Judenhassern und Judenvernichtern zu allen Zeiten, hat jedoch, genau besehen, nur den Charakter einer Verteidigungs- und Selbstschutzmaßnahme, lässt sich also auf den religiös gebotenen Verteidigungskrieg zurückführen. Der Präventionskrieg gegen Feinde, die die Juden zu vernichten trachten, wird meist mit dieser Überlegung religiös legitimiert.

2.1.4. Die sogenannten „Gotteskriege“ in der Thora und das Problem des gewalttätigen Gottes

Die Thora kennt bekanntlich sog. Gotteskriege (hebr. Milchamot Ha-Schem), „ja Gott wird geradezu als Kriegsheld titulierte“²³, so etwa im berühmten Siegeslied der Mirjam in Ex 15,3: „Der Herr ist ein Krieger, Jahwe ist sein Name.“ Dabei unterliegen die Jahwe-Kriege folgendem Schema: „Gott ruft sein Volk zum Krieg (1 Sam 11,6ff.; Ri 20,2), zieht ihm voran (Dtn 20,4) oder kämpft statt seiner (Ex 14,14). Die Endredaktion dieser Texte fällt in die Zeit nach der Zerstörung des ersten Tempels, in der Israel kein eigener Staat mehr war. Diese Texte wollen den Glauben an Jahwe als den Herrn der Geschichte angesichts der Trostlosigkeit Israels stärken. Ein aufschlussreiches Kennzeichen der sog. Gotteskriege ist es, dass sie „gegen die Regeln des militärischen Gleichgewichts“²⁴ verstoßen. „Gott kämpft lieber mit den schwächeren Regimentern“²⁵; daher sind auch die menschlichen Feldherren dieser Gotteskriege keine strahlenden Helden, sondern eher Schwächlinge. Dies gilt sowohl für den Bauer Gideon in seinem Kampf gegen die Midianiter, geradezu paradigmatisch aber für den Hirten David im Kampf gegen den Philister

²² D. Krochmalnik: Religiöse Gewalt und Judentum (wie Anm. 18), S. 156f.

²³ D. Krochmalnik: Religiöse Gewalt und Judentum (wie Anm. 18), S. 153.

²⁴ D. Krochmalnik: Religiöse Gewalt und Judentum (wie Anm. 18), S. 153.

²⁵ D. Krochmalnik: Religiöse Gewalt und Judentum (wie Anm. 18), S. 153.

Goliath. Hinter seiner Parteinahme für die Schwächeren steht die Absicht Gottes, dass diese sich den Sieg nicht selbst zuschreiben, sich nicht selbst rühmen, sondern auf Gottes Hilfe und Gnade zurückführen, ihm für den Erfolg bzw. Sieg danken sollen. „Allerdings tritt der Beistandspakt Gottes mit Israel, dem kleinsten unter allen Völkern (5 M 7,8), nicht automatisch in Kraft“²⁶ und darf daher auch nicht als Legitimation für einen religiös nicht gebotenen Angriffskrieg missbraucht werden. Denn alle Angriffskriege, die nicht den Charakter von präventiven Verteidigungskriegen gegen Feinde haben, die das Gottesvolk zu vernichten drohen, sind religiös nicht erlaubt. Gott ist also nicht in jedem Krieg mit seinem Volk. Dies zeigt folgende Geschichte auf besonders anschauliche Weise (nach 1 Sam 4ff.): Hier wird berichtet, dass Israel von den Philistern geschlagen wurde. „Die Ältesten wollten nicht einsehen, dass Gott sie in dieser Schlacht verlassen hatte. Daher ließen sie die Bundeslade, den Sitz Gottes, in das Kriegslager holen. Ganz Israel erhob ein schreckenerregendes Kampfgeschrei. Siegiessicher zog Israel ein zweites Mal in die Schlacht und – wurde noch vernichtender geschlagen.“²⁷ Die Philister haben sogar die Bundeslade erobert. Diese Geschichte soll lehren, dass die alttestamentlichen Gotteskriege nur Kriege Gottes zur Rettung seines verfolgten Volkes und „nicht religiös legitimierte Kriege von Verfolgern“²⁸ sind. Sie lehrt, dass Gott in seiner unverfügbaren Heiligkeit sich nicht für Kriege ideologisieren lässt. Vielmehr ist Gott selbst der erste und eigentliche Friedensstifter, indem er von sich aus den Ausgleich der Gegensätze unter den Menschen herbeiführt, wie nicht zuletzt die eschatologische Vision der Völkerwallfahrt zum Zion zeigt (vgl. Jes 2,2-4).

Vor allem für christliche Leser der jüdischen Thora bzw. des Alten Testaments bleibt allerdings das Problem bestehen, dass Jahwe ein offensichtlich gewalttätiger Kriegsgott ist. Denn das Thema „von der blutigen Rache Gottes findet sich im Alten Testament noch häufiger als die Problematik der menschlichen Gewalt. An ungefähr *tausend* Stellen ist davon die Rede, dass der Zorn Jahwes entbrennt, dass er mit Tod und Untergang bestraft, wie ein fressendes Feuer Gericht hält, Rache nimmt und Vernichtung androht. Er manifestiert seine Macht und Herrlichkeit im Krieg, und als zorniger Rächer hält er Gericht. Kein anderes Thema taucht so oft auf wie die Rede vom blutigen Wirken Gottes.“²⁹ Doch wie ist das Motiv des gewalttätigen Zornes

²⁶ D. Krochmalnik: Religiöse Gewalt und Judentum (wie Anm. 18), S. 153.

²⁷ D. Krochmalnik: Religiöse Gewalt und Judentum (wie Anm. 18), S. 154.

²⁸ D. Krochmalnik: Religiöse Gewalt und Judentum (wie Anm. 18), S. 154.

²⁹ R. Schwager: Brauchen wir einen Sündenbock? (wie Anm. 6), S. 65f.

Jahwes, seiner göttlichen Vergeltung und Rache, das sich in fast allen alttestamentlichen Büchern finden lässt, genauer zu interpretieren? Raymund Schwager hat gezeigt, dass sich der Zorn Gottes in den meisten Fällen als seine Reaktion auf vorausgegangene menschliche Untaten deuten lässt.³⁰ So erscheint die göttliche Gewalttat bis auf ganz wenige Ausnahmen in einigen archaischen Texten (etwa Ex 4,24ff.), in denen Gott als ein fast irrationales Wesen erscheint, „das ohne verständlichen Grund tötet oder töten will“³¹, entweder als unmittelbare Folge böser menschlicher Taten oder auch als Vollzug des göttlichen Gerichts am Tag Jahwes (vgl. Jer 25,32f., Jes 13,9; 30,27; 33,10 u. öf.). Dabei entspricht „der Universalität menschlicher Gewalt [...] die Universalität der rächenden und richtenden göttlichen Gewalt“³². Jahwes Zorn entbrennt also nicht, „weil Jahwe Lust am Töten hätte oder weil er ein völlig irrationales Wesen wäre. Die auslösende Ursache ist der Mensch.“³³ Dieser kann darüber hinaus nicht nur Auslöser, sondern auch „Vollstrecker der göttlichen Gewalt“ sein: Jahwe bestraft nicht selber die Übeltäter, er bedient sich dazu anderer Menschen. Er überliefert die Gesetzesbrecher grausamen Menschen³⁴. Schließlich hat Schwager noch eine vierte Textreihe zur strafenden Gewalttat Gottes identifiziert, nach der die Gewalt Gottes die Frevler weder direkt noch indirekt durch andere Menschen, sondern indirekt durch sie selbst bestraft, indem Gott die bösen Taten auf das Haupt ihrer Täter gleichsam zurückfallen, sie also durch ihr böses Tun sich selbst bestrafen lässt.³⁵ Diese Wirkweise Jahwes wird in der alttestamentlichen Exegese seit Klaus Kochs diesbezüglich wegweisender Untersuchung als Inkraftsetzung eines Tun-Ergehen-Zusammenhangs durch Gott, d. h. einer exakten Entsprechung zwischen der sittlichen Qualität der menschl-

³⁰ R. Schwager: Brauchen wir einen Sündenbock? (wie Anm. 6), S. 67: „Meistens wird für das Losbrechen des göttlichen Zorns ein klarer Grund angegeben: die bösen Taten der Menschen.“

³¹ R. Schwager: Brauchen wir einen Sündenbock? (wie Anm. 6), S. 72.

³² R. Schwager: Brauchen wir einen Sündenbock? (wie Anm. 6), S. 65.

³³ R. Schwager: Brauchen wir einen Sündenbock? (wie Anm. 6), S. 68.

³⁴ R. Schwager: Brauchen wir einen Sündenbock? (wie Anm. 6), S. 68; vgl. hierzu die von Schwager, ebd., S. 68-71, genannten alttestamentlichen Beispiele.

³⁵ Vgl. hierzu die von R. Schwager: Brauchen wir einen Sündenbock? (wie Anm. 6), S. 71, Anm. 12, zusammengetragenen Belegstellen; vgl. auch ebd., 76: „Die Hand Gottes trifft die Übeltäter gerade dadurch, daß die Frevler in jenes Feuer stürzen, das sie selber entzündet haben.“

chen Taten und dem ihnen folgenden Ergehen ihres Trägers, bezeichnet.³⁶ In diesem Sinne lässt sich an allen Stellen, an denen von der Selbstbestrafung des Sünders im Alten Testament die Rede ist, zeigen, „dass damit zugleich die Vollstreckung des göttlichen Zornes gemeint ist.“³⁷ Daher vermutet Raymond Schwager, dass sich dieses Ergebnis vielleicht auch umkehren lasse: „Es würde dann lauten: wo immer vom göttlichen Zorn und von der göttlichen Rache die Rede ist, sind konkret Taten unter Menschen gemeint, durch die sich die Gewalttäter gegenseitig selber bestrafen.“³⁸ Dies aber würde bedeuten, dass sowohl die direkten als auch die indirekten rächenden Gewalttaten Gottes einschließlich der Aussagen über die Selbstbestrafung der menschlichen Gewalttäter folgenden Sachverhalt zum Ausdruck bringen: „Gewalt wird immer vom Menschen verübt“³⁹; und zwar von solchen Menschen, die sich von Gott abgewandt und entfernt haben.⁴⁰

2.2. Das Martyrium und die Gewalt gegen sich selbst

„Die Bewältigung der erlittenen Gewalt war für das Gottesvolk unter der Herrschaft eines allmächtigen Gottes religiös problematischer als die Beherrschung der selbst ausgeübten Gewalt. Das belegen die biblischen und nachbiblischen Theodizeen. Die Leiden während der Verfolgungen wurden aber nicht nur als erklärungsbedürftige Übel, sondern auch als Gelegenheit aufgefasst, für Gott vor der Welt Zeugnis abzulegen. Der Terminus technicus für das Martyrium in der jüdischen Tradition ist: Kiddusch Ha-Schem, die *Heiligung des göttlichen Namens*. Die jüdische Tradition hat Geschichten wie die von Hanna und ihren sieben Kindern, die lieber das Martyrium ertrugen als öffentlich Schweinefleisch zu essen, als typisches Beispiel für den Kiddusch

³⁶ Vgl. K. Koch: Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament?, in: ders.: Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht des Alten Testaments (= Wege der Forschung 125), Darmstadt 1972, S. 130-181.

³⁷ R. Schwager: Brauchen wir einen Sündenbock? (wie Anm. 6), S. 76.

³⁸ R. Schwager: Brauchen wir einen Sündenbock? (wie Anm. 6), S. 76.

³⁹ R. Schwager: Brauchen wir einen Sündenbock? (wie Anm. 6), S. 76.

⁴⁰ Vgl. hierzu R. Schwager: Brauchen wir einen Sündenbock? (wie Anm. 6), S. 61 (in Bezug auf alttestamentliche Stellen aus den prophetischen Schriften, insbesondere auf Ez 7,11: „Die Gewalttat erhebt sich und wird zum Zepter der Gottlosen.“): „Das eigentliche Zepter der Gottlosen oder gleichsam die Essenz der Gottlosigkeit ist aber die Gewalttat.“

HaSchem angesehen.⁴¹ Die Nacherzählung dieses Beispiels im Talmud „streicht bezeichnenderweise die Erwartung des jenseitigen Lohnes und der endzeitlichen Abrechnung der griechischen Version und behält als Motiv der Märtyrer nur Bekennermut und Opferbereitschaft bei.“⁴² Ursprünglich hatten die Begriffe *Kiddusch HaSchem*, also Heiligung des göttlichen Namens, und der Gegenbegriff *Chillul HaSchem*, d. h. Entweihung des Gottesnamens, eine rein kultische Bedeutung. Im rabbinischen Schrifttum aber wurden diese Begriffe weitgehend moralisiert, und zwar meist unter Berufung auf Lev 22,31f.: „Ihr sollt auf meine Gebote achten und sie befolgen; ich bin der Herr. Ihr sollt meinen heiligen Namen nicht entweihen, damit ich inmitten der Israeliten geheiligt werde; ich, der Herr, bin es, der euch heiligt.“

Dabei deutet die hebräische Verbform „Wenikdaschti“ („und ich will geheiligt werden“) an, dass Israel gleichsam einen Beitrag zur Heiligkeit Gottes leisten muss. „Die Pflicht für den *Kiddusch HaSchem* schließt die Verantwortung für den Ruf und das Ansehen Gottes in Israel und in der Welt ein. Das Verhalten eines Juden muss daher auch danach bewertet werden, „ob er das Ansehen Gottes in der Welt mehrt oder mindert, ob es ein Beitrag *ad maiorem gloriam dei* ist oder nicht.“⁴³ Dieser Maßstab normiert alle anderen gesetzlichen und ethischen Maßstäbe. Denn die Entweihung des göttlichen Namens gilt als ein unverzeihliches Vergehen. Die Heiligung des Gottesnamens, der *Kiddusch HaSchem*, „verlangt von einem Juden besonders im Verkehr mit Nichtjuden, dass er sich weniger gestattet, als das Gesetz erlaubt und mehr tut als das Gesetz gebietet – also ganz entgegen der antijüdischen Vermutung einer *jüdischen Binnenmoral*.“⁴⁴

Nach jüdischem Selbstverständnis ist das Martyrium in den folgenden Fällen nicht geboten; dabei fungiert die halachische Kodifizierung des *Kiddusch HaSchem* durch Moses Maimonides als maßgeblicher Bezugspunkt: Wenn ein Jude gezwungen wird, ein (religiöses) Gesetz zu übertreten, dann soll er gehorchen, denn es heißt (Lev 18,5): „Ihr sollt meine Satzungen und meine Vorschriften halten; denn der Mensch, der sie einhält, wird durch sie leben.“ – „leben und nicht sterben, wie Maimonides und die Tradition hinzufügen. Entscheidet sich der Märtyrer in dieser Situation für den Tod, so ist er nach einer allerdings umstrittenen Entscheidung des Maimonides für seinen Tod

⁴¹ D. Krochmalnik: Religiöse Gewalt und Judentum (wie Anm. 18), S. 157; die folgenden Überlegungen zum jüdischen Verständnis des Martyriums sind dem Aufsatz von D. Krochmalnik: Religiöse Gewalt und Judentum (wie Anm. 18), S. 157-160, entnommen.

⁴² D. Krochmalnik: Religiöse Gewalt und Judentum (wie Anm. 18), S. 157.

⁴³ D. Krochmalnik: Religiöse Gewalt und Judentum (wie Anm. 18), S. 158.

⁴⁴ D. Krochmalnik: Religiöse Gewalt und Judentum (wie Anm. 18), S. 159.

selbst verantwortlich und begeht somit eine schwere Sünde. Das Leben ist zu wertvoll, als dass es bei solchen leider häufig vorkommenden Gelegenheiten weggeworfen werden darf.⁴⁵ Das religiöse Gebot des Festhaltens am eigenen Leben aber gilt nicht unbedingt, es hat vielmehr auch Grenzen. Denn wenn ein Jude „zum Götzendienst, zum verbotenen Geschlechtsverkehr und zum Mord gezwungen wird, muss er auf jeden Fall eher sterben.“⁴⁶ Zudem hängt viel von der konkreten Situation ab. Wenn nämlich „der Verfolger aus der Gebotsübertretung eines Juden Profit schlagen will, stellt diese Situation für den Juden keinen Bekenntnisfall dar. Ist die Übertretung aber als ein demonstrativer Akt gedacht, dann ist der Bekenntnisfall gegeben, wenn sich diese Szene öffentlich abspielt – d. h. genau vor einer aus mindestens zehn erwachsenen Männern bestehenden jüdischen Öffentlichkeit. Während einer allgemeinen Judenverfolgung gilt jedoch in jedem Fall, auch bei leichteren Verboten, die Pflicht zum Kiddusch HaSchem“⁴⁷, d.h. in diesem Falle zum Martyrium.

Religiös streng verboten ist im Judentum jede Form der freiwilligen Gewaltanwendung gegen sich selbst, weil Gott und nicht der Mensch selbst Herr und Eigentümer des menschlichen Lebens ist. Die durchaus erlaubte religiöse Askese darf daher nicht lebensfeindlich oder gar selbstzerstörerisch werden. Vielmehr ist ihr einziger Sinn, alle lebensnotwendigen Güter, mithin den ganzen Menschen einschließlich seiner leiblichen Gesundheit, dem religiös gebotenen Endzweck, nämlich der Erkenntnis und Liebe Gottes sowie der Liebe zum Nächsten, dienstbar zu machen.⁴⁸

⁴⁵ D. Krochmalnik: Religiöse Gewalt und Judentum (wie Anm. 18), S. 159.

⁴⁶ D. Krochmalnik: Religiöse Gewalt und Judentum (wie Anm. 18), S. 159.

⁴⁷ D. Krochmalnik: Religiöse Gewalt und Judentum (wie Anm. 18), S. 159f.

⁴⁸ Vgl. hierzu D. Krochmalnik: Religiöse Gewalt und Judentum (wie Anm. 18), S. 161f., insb. 161: „Das Leben unter dem *Joch des Himmels* ist ein Leben in beständiger Selbstbeobachtung und Selbstbeherrschung, die systematische Disziplinierung der gesamten Lebensführung, die penetrante Reglementierung des ganzen Daseins geht nicht ohne Gewalt gegen sich selber ab. Das ist wohl eine, wenn auch nicht unbedingt eine lebensfeindliche, Form der religiösen Askese. Es gab und gibt im Judentum den Typus des Frommen (Chassid), der sich auf außerordentliche religiöse Leistungen spezialisiert hat: Hungerkünstler usw., die ihren Leib zerstören, um etwa das Heil der Welt herbeizuführen. Aber die Halacha ist nicht nur ein Schutz vor dem Profanen, sondern auch vor dem religiösen Exzeß. Die halachische Moral, die Maimonides kodifiziert, folgt der *via media*. [...] Nicht lebensfeindliche Kasteiung, sondern Relativierung aller lebensnotwendigen Güter durch das höchste Gut ist nach Maimonides der Sinn der Askese. Der Endzweck des Menschen ist nach Ps 16,8 die Erkenntnis und Liebe Gottes.“

3. *Das Verhältnis von Religion und Gewalt nach Auskunft des Korans*

Nicht selten wird die Religion des Islams, vor allem nach dem 11. September 2001, unfriedlich oder kriegerisch genannt. Dieses Vorurteil wird vor allem auf die sog. Scharia, das islamische Recht, bezogen. Demgegenüber soll im folgenden anhand des Korans gezeigt werden, dass der Islam gemäß seinem ursprünglichen Selbstverständnis keineswegs eine Religion ist, die die Anwendung von Gewalt religiös bedingungslos sanktioniert. Bevor diese These im einzelnen belegt wird, soll jedoch der Islam in seinem Verhältnis zum Christentum und Judentum wiederum gemäß seinem Selbstverständnis so knapp wie möglich skizziert werden.

3.1. *Zum grundsätzlichen Selbstverständnis des Islams gegenüber dem Judentum und dem Christentum*

Gott wendet sich nach islamischer Auffassung in einer Folge rechtleitender Offenbarungen den Menschen zu. Dabei versteht sich die geschichtlich letzte, weil endgültige dieser göttlichen Offenbarungen, nämlich diejenige an den letzten in der Reihe der Propheten, an Muhammad, in Gestalt der Herabkunft des Korans, als Korrektur der Verbreitung der beiden ihm zeitlich vorausgegangenen Offenbarungen Gottes in der Thora und im Evangelium. Denn nach islamischem Verständnis sind die ursprünglich echten Offenbarungen Gottes an Moses sowie an Jesus von den Anhängern beider Offenbarungsempfänger, also den Anhängern des Mose und Jesu, bei Jesus insbesondere von Paulus, verfälscht worden. Die Anhänger des Mose hätten bei der schriftlichen Komposition der Thora den Erwählungsgedanken hinzugefügt, der die ursprüngliche Offenbarung Gottes an Mose verfälschte. Denn der jüdische Erwählungsgedanke, der einen Unterschied des einen Volkes zu allen anderen Völkern setzt, verstößt nach islamischem – nicht nach jüdischem – Verständnis gegen die Universalität der heilsgeschichtlichen Zuwendung Gottes zu den Menschen, die in der wesenhaften Einfachheit Gottes selbst begründet liegt. Durch diese Verfälschung bei der Verschriftlichung der mosaischen Offenbarung in der Thora⁴⁹ sei Gott in seiner heilsgeschichtlichen Pädagogik dazu veranlasst worden, eine weitere prophetisch vermittelte

⁴⁹ Zum koranischen Vorwurf der Schriftverfälschung gegenüber den Juden vgl. Koran (Übersetzung von Rudi Paret, Stuttgart 1966, nach dieser Übersetzung werden alle Koranstellen im folgenden zitiert), 2,42,75.

Offenbarung herabzusenden, um die Verfälschung im Zuge der Verbreitung der mosaischen Offenbarung zu tilgen, nämlich die Offenbarung an den Propheten Jesus von Nazareth. Denn Jesus habe die Universalität der Zuwendung Gottes zu allen Menschen verkündet und damit den jüdischen Erwählungsgedanken, wie er vom Islam verstanden wird, revidiert. Doch auch diese echte jesuanische Offenbarung sei von den Anhängern Jesu als des Offenbarungsvermittlers, nicht jedoch von Jesus selbst, bei der Komposition des Evangeliums und damit bei der Verbreitung der christlichen Offenbarung in einer wichtigen Hinsicht verfälscht worden, nämlich durch die Einführung des Glaubens an die Göttlichkeit Jesu, d. h. durch dessen Vergöttlichung, die in der späteren Christologie und als Folge derselben in der christlichen Trinitätslehre ihren vollständigen Ausdruck gefunden habe.

Christologie und christliche Trinitätslehre aber stellen nach islamischem Verständnis einen Verstoß gegen die Absolutheit Gottes dar, denn der Islam ist die Religion des natürlichen Verstandes, er appelliert vor allem an den Verstand, an die Verstandeseinsicht der Gläubigen. Das von Aristoteles paradigmatisch formulierte Prinzip aller natürlichen Verstandeserkenntnis des Menschen aber ist der Satz vom zu vermeidenden Widerspruch, dem zufolge dasselbe Prädikat demselben Gegenstand nicht zur gleichen Zeit und in gleicher Hinsicht zu- und abgesprochen werden darf.⁵⁰ Wird also ein und dieselbe Person, nämlich Jesus, im christlichen Glauben sowohl als Mensch als auch als Gott bezeichnet, dann werden von ihm gleichzeitig einander auf der Ebene der Verstandeserkenntnis sich kontradiktorisch widersprechende Bestimmungen ausgesagt wie etwa Veränderlichkeit und Unveränderlichkeit, Zeitlichkeit und Ewigkeit, Vielheitlichkeit und wesenhafte Einfachheit, kurzum: Gottesprädikate und Seinsbestimmungen des Menschen. Etwas sich selbst Widersprechendes, d. h. ein Widerspruch auf der Ebene des Verstandesdenkens, aber stellt etwas dar, das es unmöglich geben kann, bzw. aristotelisch formuliert: ein hölzernes Eisen. Also ist für das islamische Verstandesdenken die christliche Lehre über die Person Jesu Christi und folglich auch über die Dreifaltigkeit Gottes in sich falsch; denn auch für die christliche Trinitätslehre kann leicht gezeigt werden, dass sie für den Verstand einen Selbstwiderspruch darstellt und damit etwas für den Verstand Unmögliches

⁵⁰ Vgl. Aristoteles, *Metaphysik* 1005b 19f.: τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό; zu den Vorformulierungen des Satzes vom zu vermeidenden Widerspruch bei Platon vgl. B. Uhd: *Erste Philosophie und menschliche Unfreiheit. Studien zur Geschichte der ersten Philosophie, Teil I: Von den Anfängen bis Aristoteles*, Wiesbaden 1976, S. 70; zum Ganzen vgl. auch H. Boeder: *Topologie der Metaphysik*, Freiburg/München 1980, S. 141ff.

als existent behauptet: Dies deshalb, weil Gott, der gemäß seiner Offenbarung wesenhaft einfach ist, verstandesmäßig betrachtet, nicht zugleich einfach und dreifach sein kann. Das koranisch bezeugte – wir als Christen würden sagen – Missverständnis der christlichen Trinitätslehre als ein Tritheismus, d. h. als die Annahme der Existenz dreier verschiedener Götter,⁵¹ hat daher einen erkenntnistheoretisch prinzipiellen Grund. Denn in der Betrachtung des Verstandes erscheint die christliche Trinitätslehre in der Tat als Tritheismus und die Christologie als falsche Divinisierung eines Menschen⁵². Bemüht man daher nur den Verstand, so stellt sich tatsächlich der Islam als die verständigste, als die verstandesmäßig plausibelste Religion dar. Daran zeigt sich *ex negativo*, dass sich die christliche Zweinaturenlehre, d. h. die Lehre von der Vereinigung von göttlicher und menschlicher Natur in der Person Christi, und die christliche Trinitätslehre nur der Vernunft einsicht, nicht aber der Verstandeserkenntnis des Menschen erschließen, da das vernünftig Erkannte nicht zum Gültigkeitsbereich des Satzes vom zu vermeidenden Widerspruch gehört: Gott als absolute Einheit kann daher überhaupt nur angemessen mit der Vernunft und nicht mit dem Verstand betrachtet werden, stellt er doch in seiner wesenhaften Einfachheit etwas dar, was nicht zum Erkenntnisbereich des Verstandes gehört, der nur das Endliche, innerhalb dessen es einander ausschließende Gegensatzverhältnisse gibt, überhaupt zu erkennen in der Lage ist; Gottes allumfassende Einheit aber ist unendlich und lässt daher auch nichts ihr Entgegengesetztes zu, das ein Anhalt für eine verstandesmäßige Betrachtung Gottes in und an sich selbst sein könnte.

So schließt die absolute Einheit Gottes, islamisch und das heißt: verstandesmäßig betrachtet, jede Unterschiedenheit und damit Relationalität in ihr selbst aus, welche daher nur als eine blasphemische „Beigesellung“ (*shirk*, wie der arabische Fachterminus heißt, vgl. Koran 4,36 und ähnliche Stellen),

⁵¹ Vgl. Koran 4,171: „Darum glaubt an Gott und seine Gesandten und sagt nicht (von Gott, dass er in einem) drei (sei)! Hörst auf (solches zu sagen! Das ist) besser für euch. Gott ist nur ein ein einziger Gott. Gepriesen sei er! (Er ist darüber erhaben) ein Kind zu haben. Ihm gehört (vielmehr alles), was im Himmel und auf Erden ist. Und Gott genügt als Sachverwalter.“ Koran 5,73f.: „Ungläubig sind diejenigen, die sagen: ‘Gott ist einer von dreien’. Es gibt keinen Gott außer einem einzigen Gott. Und wenn sie mit dem, was sie (da) sagen, nicht aufhören (haben sie nichts Gutes zu erwarten). Diejenigen von ihnen, die ungläubig sind, wird (dereinst) eine schmerzhaft Strafe treffen. Wollen sie sich denn nicht (reumütig) Gott wieder zuwenden und ihn um Vergebung bitten?“

⁵² Stellen, an denen gegen die Christen direkt oder indirekt der Vorwurf einer falschen Vergöttlichung Jesu Christi erhoben wird, sind im Koran vor allem 3, 59-63; 5,17,75f.,116; 9,30f.

d. h. als ein Polytheismus, erscheint.⁵³ Selbst wenn Gott an seinen Wirkungen für den Verstand erkennbar wird als Schöpfer und Erhalter von allem, so bleibt er dennoch in seinem Sein uns verborgen, weil er absolute Einheit gegenüber aller Vielheit ist, eine Einheit, an die das Geschöpf mit seinen eigenen Erkenntniskräften niemals heranreicht: „Er weiß, was vor und was hinter ihnen liegt. Sie aber wissen nichts davon – außer was er will.“ (Koran, 2,255) Und so kann der Mensch nicht einmal in Analogie von Ihm sprechen⁵⁴, es sei denn in Wiederholung des Gotteswortes selbst, denn „Gott bezeugt, dass es keinen Gott gibt außer ihm“ (Koran 3,18). Wie aber weiß das Geschöpf überhaupt von Gott? Weil Er zu uns spricht, und zwar im Koran. Er selbst aber bleibt als vollkommene Einheit unzugänglich, da wir nur in der Vielheit der erscheinenden Welt Unterschiedliches erkennen können, Er aber darüber erhaben ist.

Weil also nach islamischem Verständnis auch das Christentum seine es begründende, echte göttliche Offenbarung verfälschte,⁵⁵ indem es einen Menschen vergöttlichte und damit die Absolutheit Gottes verkannte, trat Gott zur Tilgung auch dieser Verfälschung nochmals in einer allerdings endgültigen und zudem unverfälschbaren Offenbarung hervor, im Koran. So versteht sich der Islam grundsätzlich als Wiederherstellung einer ursprünglichen Religion, und zwar des reinen, ebenfalls als geoffenbart geltenden Urmonotheismus Abrahams, und darin zugleich als eine Korrektur des jüdischen Erwählungsgedankens und der christlichen Christologie und Trinitätslehre. Der heilsökonomische Grund der göttlichen Vorsehung für die Umwege der göttlichen Offenbarung über das Judentum und das Christentum hin zur reinen, endgültigen göttlichen Offenbarung im Koran wird islamisch in dem Umstand gesehen, dass der Mensch am Unterschied der beiden Offenbarungsverfälschungen im Judentum und im Christentum zur Erkenntnis der wahren Universalität der Heilzuwendung Gottes sowie der wahren Absolutheit Gottes geführt werden sollte. So erhalten der jüdische Erwählungsgedanke und die christliche Trinitätslehre aus islamischer Sicht noch eine heilspädagogische Funktion.

⁵³ Vgl. Koran 5,72: „Wer (dem einen) Gott (andere Götter) beigesellt, dem hat Gott (von vornherein) den Eingang in das Paradies versagt. Das Höllenfeuer wird ihn (dereinst) aufnehmen. Und die Frevler haben (dann) keine Helfer.“

⁵⁴ Vgl. Koran 16,74: „Prägt darum für Gott (der nicht seinesgleichen hat) keine Gleichnisse! Gott weiß Bescheid, ihr aber nicht.“

⁵⁵ Zu dem koranischen Vorwurf der Schriftverfälschung gegenüber den Christen vgl. Koran 3,187; 5,14f., etc.

3.2. Die Thematik der Gewalt im Koran

Für unsere Frage nach dem Verhältnis des Korans zur Gewalt ist es zunächst wichtig zu wissen, dass die islamische Religion sich als Norm für die Gestaltung des gesamten menschlichen Lebens versteht, sowohl für die (individuelle wie soziale) Ethik als auch für die Politik, ferner für den gesamten ökonomischen Bereich und natürlich für alle weltanschaulichen Fragen. Die Thematik der Gewalt berührt in ihren beiden Aspekten der Gewalt gegenüber anderen und gegenüber sich selbst den Bereich der individuellen und der sozialen Ethik.

3.2.1. Die Gewalt gegen andere

Grundsätzlich gilt nach islamischen Verständnis, dass alle Gewalt Gott gehört, der Herr ist über Himmel und Erde und alle ihre Bewohner: „Der Mensch besitzt keine Gewalt über die anderen Menschen, es sei denn, Gott verleiht sie ihm, damit er einen göttlichen Auftrag erfüllen kann, wie z. B. die Gemeinschaft regieren, die Verbrecher bestrafen, die Rechte Gottes auch bei den Nicht-Muslimen durchsetzen. Der Koran verurteilt die Gewalttäter und diejenigen, die auf der Erde Unheil stiften, statt für Frieden und Ordnung zu sorgen (2,27; 5,33; 26,152). Gewalttätige Menschen liebt Gott nicht (nach Sure 5,64), sie treiben ja auf Erden ihr Unwesen und richten Unheil an, sie denken nicht an die Wohltaten Gottes (vgl. 7,56.74.85; 47,22). Der Koran setzt für die Gewalttätigkeit eine harte Strafe fest:

„Der Lohn derer, die gegen Gott und seinen Gesandten Krieg führen und (überall) im Land eifrig auf Unheil bedacht sind, soll darin bestehen, dass sie umgebracht oder gekreuzigt werden, oder dass ihnen wechselweise (rechts und links) Hand und Fuß abgehauen wird, oder dass sie des Landes verwiesen werden.“ (5,33).⁵⁶ „Gewaltanwendung zur Zurückweisung von unberechtigten Übergriffen von seiten anderer Mitglieder der Glaubensgemeinschaft oder fremder Widersacher aber ist erlaubt. Im Falle der Glaubensgenossen ist es jedoch besser, sagt der Koran, „wenn ihr verzeiht, Nachsicht übt und vergebt“ (64,14; vgl. auch 24,22). Auch darf man, um Frieden zwischen zwei streitenden Parteien aus den Reihen der Muslime zu stiften, notfalls gegen die Partei vorgehen, die ungerechterweise die andere angreift und

⁵⁶ Adel Th. Khoury, Art. Gewalt, in: Adel Th. Khoury/L. Hagemann/P. Heine (Hgg.): Islam-Lexikon. Geschichte – Ideen – Gestalten, Bd. 2, Freiburg/Basel/Wien, 1991, S. 298.

ihr Gewalt antut (vgl. 49,9). So erscheint hier die Gewaltanwendung als berechtigtes Instrument der Wiederherstellung der Ordnung in den Beziehungen der Menschen untereinander.⁵⁷ Dies gilt auch für die Gewaltanwendung in Form von Züchtigung gegenüber den zu erziehenden Kindern und Jugendlichen. „Träger der Herrschaft und Gewalt im Namen der Gemeinschaft und unter dem Gesetz Gottes ist der Staat.“⁵⁸ Der islamische Staat aber ist nichts anderes als „die politische Organisation der Gemeinde der Bekenner der islamischen Religion (arabisch: *umma*).“⁵⁹ Dieser Organisation ist als deren rechtliche Grundlage das islamische Gesetz, d. h. die *sharīʿa*, von Gott im Koran gegeben. Daher gilt Gott selbst als der Gesetzgeber und zudem als die Quelle auch der Exekutive im islamischen Staat; denn er hat diese an den Propheten Muhammad delegiert und nach dessen Tod an den Imam oder Kalifen, den Stellvertreter des Gesandten Gottes. Daher werden im islamischen Staat alle Gewalten „von der Macht der Zentralgewalt abgeleitet, die wiederum ihre Machtfülle von Gott erhält.“⁶⁰ Auf diese Weise wird das Dogma der Einheit Gottes auf die Einheit und Allgewalt des Staates bzw. auf dessen eine Zentralgewalt, den einen Herrscher, übertragen,⁶¹ der seinerseits verschiedene Funktionen staatlicher Gewalt, seien sie nun politischer, militärischer oder rechtlicher Natur, stets nur an eine Person delegieren kann.⁶² Aus dieser Konzeption der Staatsgewalt folgt die Überordnung der Gewalt des Staatswesens über den Einzelnen, der keine eigene Existenz außerhalb der des Staates hat und dem daher auch keine unveräußerlichen, von staatli-

⁵⁷ Adel Th. Khoury, Art. Gewalt (wie Anm. 56), S. 298f.

⁵⁸ Adel Th. Khoury, Art. Gewalt (wie Anm. 56), S. 299.

⁵⁹ U. Steinbach: Die Gewalt im Islam, in: Eduard J. M. Kroker (Hg.): Die Gewalt in Politik, Religion und Gesellschaft, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1976, S. 152.

⁶⁰ U. Steinbach: Die Gewalt im Islam (wie Anm. 59), S. 153; wenig aussagekräftig und differenziert wird die Gewalt-Thematik im Islam behandelt von P. Díaz Díaz: Kämpferisch – aber nicht gewalttätig. Islam und Gewalt, in: K.-H. Eimuth/L. Lemhöfer (Hgg.): Terror – um Gottes willen? Religionen und Gewalt (Forum – Streifzüge durch die Welt der Religionen, Bd. 19), Frankfurt a. M. 2002, S. 37-45.

⁶¹ Vgl. U. Steinbach: Die Gewalt im Islam (wie Anm. 59), S. 153: „So die Übertragung der rigoros konzipierten Einheit Gottes auf die staatliche Ordnung: Dem zentralen Dogma, daß Gottes Wesen eines und umfassend ist, entspricht die Auffassung von der Einheit und Allgewalt des Staates. Hieraus resultiert die Tatsache, daß die islamische Staatslehre keine Instanzen kennt, deren Aufgabe es wäre, die politische Machtausübung im Leben der Gemeinde zu kontrollieren.“

⁶² Vgl. U. Steinbach: Die Gewalt im Islam (wie Anm. 59), S. 153: „Der Herrscher bestimmt *einen* Gouverneur, *einen* Richter oder *einen* Befehlshaber der Truppen, um einen Teil der Funktionen, die ihm selbst von Gott übertragen sind, ausführen zu lassen. Niemals aber kann er ein Gremium, ein Kollegium, einen Rat oder eine Kommission einsetzen.“

cher Einwirkung unabhängige und vom Staat zu garantierende Menschenrechte wie in den westlichen Demokratien zukommen.⁶³ Da also nach islamischem Verständnis die Herrschergewalt direkt von Gott kommt, gilt die faktische Macht als der Legitimationsgrund von Autorität. Gegenüber der staatlichen Gewalt des einen Herrschers, deren Erreichen durch militärischen Erfolg meist als Ausdruck des Willens Gottes verstanden wurde, sind daher die Untertanen zu bedingungslosem Gehorsam verpflichtet; eine Folge dieser Auffassung staatlicher Gewalt ist die häufige Rechtfertigung nackter Gewalt im Namen der Konzeption, „dass der Staat das irdische Instrument Gottes zur Erhaltung seines Gesetzes und seiner Autorität auf Erden und der islamische Staat der für den Muslim unabdingbare Rahmen sei, ein islamisches Leben zu leben und dessen höchsten Sinn, nach dem Gesetz Gottes zu leben, zu erfüllen.“⁶⁴

Im Koran gibt es einige Schlüsselverse, die das Verhältnis zur Gewaltanwendung gegen andere grundsätzlich regeln. An erster Stelle nach dem sachlichen Prioritätsgrad ist hier zu nennen der Vers 2,256, der in der lapidaren Aussage besteht: „In der Religion gibt es keinen Zwang“; Rudi Paret hat in seiner Analyse dieses Verses überzeugend nachgewiesen, dass dieser Vers der mekkanischen Offenbarungsperiode angehört, in der die Muslime sich noch in einer Minderheitensituation befanden, so dass Muhammad mit ihm nicht einen allgemeingültigen Grundsatz religiöser Toleranz aufstellen, sondern seine Resignation darüber ausdrücken wollte, dass er die Heiden nicht zu einem Übertritt zum Islam zwingen konnte, wenn sie dies nicht selbst wollten.⁶⁵ Unerachtet dieses historischen Schriftsinnes dieses Verses hat er nach späterem islamischem Verständnis jedoch den Charakter eines allgemeinen Grundsatzes für das Verhältnis der Religion zur Gewalt angenommen. Demnach ist die Ausübung eines Zwangs in religiösen Dingen grundsätzlich verboten. Dies gilt insbesondere für die Ausbreitung des islamischen Glaubens in noch nicht islamische Gebiete hinein, die in der Geschichte häufig, insbesondere in der Frühzeit des Islams, bekanntermaßen kriegerisch und gewalttätig verlief. Mit Zwang darf der islamische Glaube daher gemäß dem im Koran festgelegten Gotteswillen nicht weitergegeben und damit anderen nicht gewaltsam oktroyiert werden; Bekehrungen zum islamischen Glauben dürfen grundsätzlich nicht erzwungen werden, wenn sie religiös legitim sein sollen.

⁶³ Vgl. hierzu ausführlich U. Steinbach: Die Gewalt im Islam (wie Anm. 59), S. 153f.

⁶⁴ U. Steinbach: Die Gewalt im Islam (wie Anm. 59), S. 160.

⁶⁵ Vgl. R. Paret: Sure 2,256: *lā ikrāha fi d-dīni*. Toleranz oder Resignation?, in: *Der Islam* 45 (1969), S. 299f.

Dies gilt selbst für das Verhältnis der erziehungsberechtigten Eltern zu ihren Kindern. Auch für den Fall der Apostasie, also des Abfalls vom Glauben, sieht der Koran gemäß einer zumindest möglichen Betrachtungsweise kein eindeutig verpflichtendes Tötungsgebot vor, ja nicht einmal verbindliche Repressalien. In Entsprechung hierzu sieht daher die Charta des Zentralrats der Muslime in Deutschland die Möglichkeit eines freien Austritts aus dem islamischen Glauben vor – dies allerdings im Unterschied zu dem Zivilrecht der meisten sog. islamischen Staaten. Deren zivilrechtliche Strafen einschließlich der Tötung im Falle der Apostasie berufen sich allerdings meist auf die Koranstelle Sure 4,88-89, „in der befohlen wird, irreführte Heuchler als Gefahr für die Gemeinschaft der Gläubigen zu betrachten, und, ,wenn sie sich abwenden,, sie zu greifen und zu töten, wo immer sie die Gläubigen finden.“⁶⁶ Dieser Fall wird daher von einem Großteil der Rechtsgelehrten unter Berufung auf die meisten der sechs großen Hadith-Sammlungen, welche die religiös normative Sunna des Propheten verzeichnen, auf die Apostasie angewandt und daraus ein Tötungsgebot abgeleitet, zumal sich der Prophet in diesem Sinne nach einem Hadith geäußert haben soll: „Wer seine Religion wechselt – gemeint ist: aus dem Islam austritt –, den tötet.“⁶⁷

Der in Sure 2,256 gebotene Gewaltverzicht in religiösen Dingen wird auch durch eine Passage in Sure 22,39-42 eingeschränkt, der zufolge der Verteidigungskrieg im Notwehrfall von dem Gebot des Gewaltverzichts ausgenommen wird: „Gott sorgt für die Verteidigung derer, die glauben. Er liebt keinen, der verräterisch und undankbar (kafūr) ist. Denjenigen, die (gegen die Ungläubigen) kämpfen, ist die Erlaubnis (zum Kämpfen) erteilt worden, weil ihnen (vorher) Unrecht geschehen ist. – Gott hat die Macht, ihnen zu helfen. – (Ihnen) die unberechtigterweise aus ihren Wohnungen vertrieben worden sind, nur weil sie sagen: Unser Herr ist Gott. – Und wenn Gott nicht die einen Menschen durch die anderen zurückgehalten hätte (indem er ihnen aus

⁶⁶ Adel Th. Khoury: *Toleranz im Islam*, Mainz 1980, S. 110.

⁶⁷ Bukhārim Sahih: *Kitāb al-djihad, fi istitāba al-murtadd*; Abū Dāwūd, Sunan, Kairo 1935, Bd. IV, S. 126 (zitiert nach Khoury, *Toleranz im Islam* [wie Anm. 66], S. 110); vgl. auch die von Khoury, ebd., S. 110, genannten weiteren Belege für diese Sanktionspraxis: „Und (sc. als Aussage Muhammads): ‘Das Blut eines Muslims ist nur in drei Fällen freigegeben, bei Apostasie nach dem Glauben, bei Unzucht nach legitimer Eheschließung und bei einem nicht als Blutrache verübten Mord.’ Die Tradition des Islams berichtet über das Zeugnis von frühislamischen Männern, die ähnliches von Muhammad berichtet haben und bestätigt haben, daß er für die Apostasie die Todesstrafe festgesetzt hat. Auch nach dem Tod Muhammads wurde diese Vorschrift angewandt, vornehmlich im Zusammenhang mit dem Krieg gegen die arabischen Stämme, die sich vom Islam abgewandt hatten (der sogenannte Ridda-Krieg) und danach auch unter dem Kalifen Umar.“

ihren eigenen Reihen Widersacher entstehen ließ), wären (überall) (Einsiedler)klausen [...], Kirchen [...], Synagogen [...] und (andere?) Kultstätten, in denen (allen) der Name Gottes unablässig erwähnt wird, zerstört worden. Aber bestimmt wird Gott denen, die ihm helfen, (ebenfalls) helfen. Er ist stark und mächtig. – (Ihnen) die, wenn wir ihnen auf der Erde Macht geben, das Gebet [...] verrichten, die Almosensteuer [...] geben, gebieten, was recht ist, und verbieten, was verwerflich ist. Und Gott entscheidet in letzter Instanz.“

Dieser Text nennt die Bedingungen, unter denen ein gewaltsamer Kampf gegen die Ungläubigen (arabisch ‚mušhrikūn‘, d. h. diejenigen, die ‚shirk‘, also „Beigesellung“ zur Gottheit, praktizieren, d. h. die Polytheisten) religiös erlaubt ist:

1. Zum Schutz des eigenen Hauses bei einem Angriffskrieg von Feinden;
2. Zum Schutz der eigenen Religion; andernfalls wären nämlich, wie der Text sagt, die Zentren gemeinschaftlicher religiöser monotheistischer Praxis wie Moscheen, Synagogen und christliche Kirchen von Aggressoren zerstört worden.

Der geschichtliche Hintergrund dieses Textes dürfte der Einfall der polytheistischen Mekkaner in das schon islamisch gewordene Medina nach der Higrā, d. h. der Übersiedelung bzw. genauer Flucht des Propheten von Mekka nach Medina, gewesen sein, gegen den sich der Prophet mit seiner Gemeinde gewaltsam zur Wehr gesetzt hat.

In diesen geschichtlichen und sachlichen Kontext gehört auch der Text in Sure 9,13-22, der vor der Eroberung Mekkas durch den Propheten entstanden zu sein scheint. In ihm wird zum Kampf gegen ein Volk, das seinen Eid brach – gemeint sind die vertragsbrüchig gewordenen Mekkaner, die das mit den Muslimen geschlossene Waffenstillstandsabkommen verletzt hatten – aufgefördert:

„Wenn ihr gegen sie kämpft, wird Gott sie durch euch bestrafen, sie zuschanden machen, euch zum Sieg über sie verhelfen und Leuten, die gläubig sind, innere Genugtuung verschaffen“ (9,14).

Vor allem aus diesen beiden Texten hat man daher im Islam die gottesrechtliche Erlaubtheit eines Verteidigungskrieges zum Schutz der eigenen Religion sowie des eigenen Heims – und dies nicht nur gegen Polytheisten, sondern gegen jeden Aggressoren – abgeleitet, analog zur Erlaubtheit des gewaltsamen Verteidigungskampfes im Judentum.

Dem Gewaltverzichtsvers von Sure 2,256 scheint der traditionell sogenannte „Schwertvers“ von Sure 9,5 diametral zu widersprechen. Er lautet: „Und wenn nun die heiligen Monate abgelaufen sind, dann tötet die Heiden,

wo (immer) ihr sie findet, greift sie, umzingelt sie und lauert ihnen überall auf! Wenn sie sich aber bekehren, das Gebet verrichten und die Armensteuer zahlen, dann lasst sie ihres Weges ziehen! Gott ist barmherzig und bereit zu vergeben.“

Dieser Vers ist nach gängiger muslimischer Auslegung, d. h. nach der Mehrheit der vier Rechtsschulen, nicht als eine Aufforderung zum wahllosen Töten von Ungläubigen im Sinne von Polytheisten (*mušhrikūn*) zu verstehen, er stellt keine Blankovollmacht zur Gewaltanwendung gegen religiös Andersdenkende dar. Er ist vielmehr in seiner geschichtlichen Bedingtheit und damit kontextuell zu betrachten: Als Aufforderung an die Muslime in Medina, einen Präventivkrieg gegen die durch ihren gewaltsamen Einfall nach Medina Vertragsbrüchig gewordenen Mekkaner zu führen. Die religiöse Erlaubtheit eines Präventivkrieges ist durch den oben interpretierten „Notwehrparagraphen“ gesichert, auch wenn dabei die Möglichkeit seines Missbrauchs offensichtlich wird. Denn es steht im Ermessen der islamischen Gemeinde, darüber zu befinden, wann der religiös erlaubte Verteidigungsfall vorliegt. Es kommt hinzu, dass nach gängigem islamischem Koranverständnis der Gewaltverzichtsparagraph von Sure 2,256 über den Schwertvers von Sure 9,5 dominiert, indem er diesen abrogiert. Denn es gibt in der islamischen Koraninterpretation die gleichsam orthodoxe, d.h. von den meisten Rechtsgelehrten und Rechtsschulen, vertretene Lehre von den sogenannten abrogierenden und den zu abrogierenden Versen im Koran. Damit ist gemeint, dass einige Verse von späteren Versen in ihrer Aussagekraft und damit in ihrer religiösen Verbindlichkeit eingeschränkt und relativiert werden. Für die religiöse Legitimität dieser Lehre beruft man sich gemeinhin auf die beiden Prophetensprüche: Zum einen: „Die (Religions-) Gelehrten sind die Erben des Propheten“; und zum zweiten: „Meinungsverschiedenheit in meiner Gemeinde ist eine Barmherzigkeit Gottes“. Aus dieser religiösen Pluralitätsfreudigkeit folgt, dies sei hier nur am Rande bemerkt, auch das Problem, dass zur Zeit jeder nationale Staat in der islamischen Welt sein eigene Auffassung in Bezug auf das religiöse Recht und die darauf folgende Gesetzgebung vertritt.

Es gibt daher dieser Lehre von den abrogierenden und den abrogierten Versen zufolge durchaus eine Lehrentwicklung im Koran. Im übrigen wird die Rechtsfindung durch persönliche Anstrengung (*igtiḥād*) des Rechtsgelehrten in einem geistigen Meinungsbildungsprozess gerade im heutigen Islam stark wiederbelebt. Der Koran ist als das authentische Gotteswort auf Grund seiner formalen und inhaltlichen Unübertrefflichkeit von menschlicher Seite unendlich interpretierbar; daher ist ein je neues – wenn auch nicht gänzlich neues – Verständnis seines Inhalts in jedem Zeitalter notwendig.

Es hat sich gezeigt: Die Gewaltanwendung gegen andere wird vom Koran nur für den Ausnahmefall des Verteidigungskrieges in Notwehrsituationen – bei Bedrohung des eigenen Lebens, der eigenen Religionsausübung und des Fortbestands des eigenen Zuhauses – erlaubt. Eine koranische Ausnahme vom ebenfalls koranischen Gebot des Gewaltverzichts in religiösen Dingen ist auch für die Apostasie, d. h. den Abfall vom Glauben, vorgesehen, wobei hier allerdings unterschiedliche Interpretationen möglich sind.

3.2.2. *Das strikte Verbot jeder Anwendung von Gewalt gegen sich selbst – das Stigma des Selbstmörders*

Die Gewaltanwendung gegen sich selbst ist religiös grundsätzlich verboten. Dies wird am strikten, vielleicht schon koranisch formulierten⁶⁸ Verbot des Selbstmordes und der Begründung seines Unrechtscharakters besonders gut deutlich. Denn der Selbstmord stellt nicht nur eine unrechtmäßige Tötung eines Menschen dar, die bereits im Koran prinzipiell untersagt ist.⁶⁹ Sondern darüber hinaus zählt der Selbstmord einigen ganz eindeutigen Propheten-Hadithen zufolge zu den schlimmsten Sünden. „Der tiefere Grund für die Unrechtmäßigkeit der Selbsttötung liegt aber nicht im bloßen und vielfach belegten apodiktischen Verbot (*tahrim*) Gottes, sondern erklärt sich daraus, dass der Mensch sich durch seine Selbsttötung an etwas vergeht, was ihm selbst gar nicht wirklich gehört.“⁷⁰ Ebenso wie bei der Tötung eines anderen handelt es sich bei der Selbsttötung offensichtlich um die Anmaßung eines Rechts, das dem Menschen nicht zusteht. Das Selbstmordverbot wird dabei als etwas so Grundsätzliches und Allgemeingültiges empfunden, dass selbst kurze Fatwās, d. h. Rechtsgutachten von Rechtsgelehrten, auf die kollektive menschliche Ächtung dieser Tat verweisen.⁷¹ Die Unantastbarkeit der Person zählt zu den unverletzlichen Rechtsgütern, die die Natur des Menschen zwingend vorschreibt. „Durch seine Selbsttötung versündigt sich der Mensch

⁶⁸ Vgl. Koran 4,29: „Ihr Gläubigen! Bringt euch nicht untereinander in betrügerischer Weise um euer Vermögen! – Anders ist es, wenn es sich um ein Geschäft handelt, das ihr nach gegenseitigem Übereinkommen abschließt. – Und tötet euch nicht (gegenseitig)! Gott verfährt barmherzig mit euch.“

⁶⁹ Vgl. Koran, 4,29; 4,92f.; 6,151; 17,33.

⁷⁰ B. Krawietz: Die Hurma. Schiariatrechtlicher Schutz vor Eingriffen in die körperliche Unversehrtheit nach arabischen Fatwas des 20. Jahrhunderts (Schriften zur Rechtstheorie Heft 145), Berlin 1991, S. 92.

⁷¹ Nach B. Krawietz: Die Hurma (wie Anm. 70), S. 92.

gegen die Ordnung, mit deren Aufrechterhaltung ihn Gott stellvertretend betraut hat.⁷² „Die Schöpfung und in ihr an prominenter Stelle das menschliche Leben erscheinen somit als Manifestation des allein maßgebenden göttlichen Willens“⁷³; wer daher durch Selbsttötung die gottgewollte Schöpfungsordnung verletzt, vergeht sich an Gottes eigenem Willen; die Strafe für den Selbstmörder wird von einem in diesem Zusammenhang berühmt gewordenen hadīth qudsī, d. h. einer nichtkoranischen Eigenverlautbarung Gottes an seinen Propheten, folgendermaßen bestimmt: „Mein Diener ist durch den Übergriff auf sich selbst gegen mich vorgegangen, weshalb ich ihm das Paradies versagt habe.“

Selbstmord ist wie das Töten anderer ein „Angriff auf das gottgewollte Ordnungsgefüge als solches, dessen Grundaxiom das Verbot der unrechtmäßigen Tötung ist. Die unbedingte Garantie Gottes für die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens bedeutet eben, dass das Leben nicht nur ‚ein Recht jedes Lebenden ist, [...] ‚sondern gleichzeitig eine unaufkündbare Verpflichtung des Menschen gegenüber Gott.“⁷⁴ Dabei gilt die Selbsttötung als noch schlimmer im Vergleich zur Tötung eines anderen; deshalb wird dem Selbstmörder eine noch schlimmere Strafe im Jenseits zudedacht als dem vorsätzlichen Totschläger. Die Muftis, d. h. die islamischen Rechtsgelehrten, „sparen daher nicht mit Beschimpfungen für den Selbstmörder“⁷⁵ als einen Frevler gegen Gott.

Die Scharia geht also „vom Verbot des Selbstmordes und seinem notwendigen Korrelat, dem Gebot der Selbsterhaltung, aus, durch welches die körperliche Unversehrtheit des Menschen sichergestellt und garantiert werden soll.“⁷⁶ Nach den Regeln der Scharia steht das Selbstmordverbot wie das Gebot der Selbsterhaltung im Dienste des Prinzips der Unantastbarkeit des menschlichen Lebens und der körperlichen Unversehrtheit. Die Muftis halten „einhellig und unbeirrt an der Absolutheit des Selbstmordverbots fest“ und lehnen „mögliche oder doch zumindest denkbare Rechtfertigungs- oder Entschuldigungsgründe en bloc“⁷⁷ ab. Worin genau liegen die schariarechtlichen Folgen des Selbstmords?⁷⁸

⁷² B. Krawietz: *Die Hurma* (wie Anm. 70), S. 93.

⁷³ B. Krawietz: *Die Hurma* (wie Anm. 70), S. 93.

⁷⁴ B. Krawietz: *Die Hurma* (wie Anm. 70), S. 93f.

⁷⁵ B. Krawietz: *Die Hurma* (wie Anm. 70), S. 94.

⁷⁶ B. Krawietz: *Die Hurma* (wie Anm. 70), S. 95.

⁷⁷ B. Krawietz: *Die Hurma* (wie Anm. 70), S. 96.

⁷⁸ Für unsere Beantwortung dieser Frage stützen wir uns auf die Untersuchung von B. Krawietz: *Die Hurma* (wie Anm. 70), S. 101-104.

Nach Auskunft mehrerer Propheten-Hadithe wendet sich die gewählte Tötungsart des Selbstmörders gegen ihn, „indem sie sich im Jenseits in der Hölle perpetuiert.“⁷⁹ „So statuiert Gott an denjenigen, die vermeintlich den Freitod ‚gewählt‘ haben, ein besonderes Exempel und stigmatisiert sie noch unter den übrigen Frevlern, indem er sie in sisyphusscher Manier als wandelnde Mahnmale die Hölle bevölkern lässt – respektive auf Erden schon jetzt die Vorstellungswelt der Gläubigen.“⁸⁰ Dass die Hölle der Aufenthaltsort des Selbstmörders sein wird, ergibt sich für die Muftis ohne Zweifel auch aus dem bereits zitierten Hadith der Versagung des Paradieses. „Gott soll also den Selbstmörder als äußerste überhaupt nur denkbare Strafe auf ewig von sich gewiesen haben. Da er ihn damit aber des Privilegs aller Muslime, allenfalls vorübergehend im Höllenfeuer bleiben zu müssen, beraubt, wird gefragt, ob der Selbstmörder durch seine Tat zum Ungläubigen (*kāfir*) geworden sei“⁸¹; der Mufti, d.h. der Rechtsgelehrte, verweist dabei üblicherweise auf Koran 4,93, d. h. auf die Aufforderung zur Tötung von Ungläubigen, die das Leben von Gläubigen bedrängen, „und die Lehrmeinung, der Selbstmörder werde von Gott noch schlimmer bestraft als der übliche Mörder und fügt hinzu, der beste Hinweis (*dalil*) auf die Gewichtigkeit des Verbrechens liege in der Weigerung des Propheten, für einen Selbstmörder das Gebet (*salāh*) zu sprechen, um andere von dieser abscheulichen (*qabīh*) Tat abzuhalten.“⁸² Daran wird zweifelsfrei deutlich, dass alle unter Berufung auf den Islam durchgeführten Selbstmordattentate nach islamischem Verständnis religiös strikt verboten sind und sogar unter die größtmögliche religiöse Strafe gestellt werden müssten.

3.2.3. Das Martyrium und der sog. „Heilige Krieg“ (*Dschihad*)

Das strikte Verbot des Selbstmordes widerspricht keineswegs der islamischen Auffassung, dass das Martyrium, also der Einsatz des eigenen Lebens im *Dschihad*, dem sog. Heiligen Krieg, mit dem Anrecht auf das Paradies belohnt wird. Denn das Martyrium darf nicht selbst mutwillig gesucht, d.h. sich selbst zugefügt werden, wie dies bei allen sog. Selbstmordattentätern der Fall ist. Vielmehr darf nur Gott einem Menschen das Martyrium, d.h. den Tod für

⁷⁹ B. Krawietz: Die Hurma (wie Anm. 70), S. 102.

⁸⁰ B. Krawietz: Die Hurma (wie Anm. 70), S. 104.

⁸¹ B. Krawietz: Die Hurma (wie Anm. 70), S. 102.

⁸² B. Krawietz: Die Hurma (wie Anm. 70), S. 102.

den eigenen Glauben im Bekenntnisfall, auferlegen. Wer sich selbst das Leben nimmt, in der falschen Meinung, sich dadurch zum Märtyrer des eigenen Glaubens machen und damit ein Anrecht auf das Paradies erwerben zu können, ist daher in Wahrheit kein Märtyrer, sondern ein Selbstmörder – und im Falle von Selbstmordattentätern auch ein Mörder anderer, zu deren Tötung ja der Selbstmord vollzogen wird –, der sich, wie gezeigt, in höchstem Maße gegen Gott versündigt und daher auch mit der höchsten Strafe im Jenseits rechnen muss.

Der sogenannte Heilige Krieg – Dschihad – gilt als eine von mehreren – etwa neben dem Ramadan-Fasten – „besonderen Anstrengungen für die Religion“, gemäß Koran, Sure 61,11: „ihr sollt euch auf dem Weg Gottes abmühen“. Der Dschihad ist eine allgemeine Glaubenspflicht. Was bedeutet er? Er bedeutet ursprünglich die Verteidigung der Gemeinde mit Waffengewalt, wenn diese insgesamt angegriffen wird, und damit die Anwendung von Gegengewalt zur Selbstverteidigung in einer kollektiven Notwehrsituation. Dabei ist zu berücksichtigen, dass der Kriegsfall auch den Präventivkrieg einschließen kann, woraus sich sofort eine ganze Reihe von Problemen ergibt. Eindeutig ist aber bei den sunnitischen Muslimen, dass der Heilige Krieg nicht von Unbevollmächtigten, sondern nur von der Mehrzahl aller Religionsgelehrten ausgerufen werden darf, weshalb neuere Ausrufungen des Dschihad religiös allesamt ungültig sind. Der heilige Krieg ist eine ständige, kollektive Pflicht der Gemeinschaft. Er „hört erst auf, wenn alle Menschen den Glauben an Gott angenommen bzw. sich zum Islam bekannt haben.“⁸³ Politisch gesehen ist das Endziel des Heiligen Krieges erst erreicht, „wenn die Nicht-Muslime entweder den Islam annehmen und nur noch ein islamisch regiertes Gebiet besteht oder sich dem Islam unterwerfen, den Status tolerierter Gemeinschaften (Dhimmīs) erhalten, sich dem Schutz des Islams unterstellen und dafür Tribut zahlen. Damit ist gesagt, dass der heilige Krieg ein Dauerzustand ist, und zwar ein solcher, der sich entweder durch militärische Aktionen oder wenigstens durch politische Vorstöße oder auf irgendeine andere Weise äußern muss.“⁸⁴ In den traditionellen Theorien zum Dschihad von seiten islamischer Rechtsgelehrter wurde die Welt in zwei Gebiete eingeteilt, in ein Gebiet, welches unter islamischer Herrschaft steht, das sog. „Haus des Islam“ (*dar al-islam*), und in das noch nicht von Muslimen kontrollierte Gebiet, das sog. „Haus des Krieges“ (*dar al-harb*). „Theoretisch musste der *Dschihad* so lange gegen das Haus des Krieges geführt werden, bis dieses als

⁸³ Adel Th. Khoury: Toleranz im Islam (wie Anm. 66), S. 108.

⁸⁴ Adel Th. Khoury: Toleranz im Islam (wie Anm. 66), S. 108f.

solches nicht mehr existiert und sich die gesamte Erde unter islamischer Herrschaft befindet.“⁸⁵ Das hohe Ansehen des Dschihad ergibt sich aus den bereits im Koran enthaltenen Lohnversprechungen. Denn dem Kämpfer im Dschihad werden bereits im Koran die Vergebung seiner Sünden sowie das Eingehen ins Paradies verheißen.⁸⁶ Es wurden allerdings von Rechtsgelehrten unter dem Einfluss von geistlichen Lehrern und Theologen auch andere Formen des Einsatzes für Gott und den Islam anerkannt. Der heilige Krieg wurde sogar zum ‚kleinen Einsatz, (al-djihād as-asghar) erklärt. Der ‚große Einsatz, ist geistlicher Natur und besteht im Einsatz des Herzens, in der täglichen Bemühung um einen aufrichtigeren Glauben und einen wirksameren Gehorsam gegenüber Gott und seinem Gesetz.“⁸⁷ Auch sozialer Dienst und

⁸⁵ G. Rotter: Dschihad: Krieg im Namen des Glaubens, in: H. v. Stietencron (Hg.): Angst und Gewalt. Ihre Präsenz und ihre Bewältigung in den Religionen, Düsseldorf 1979, S. 260; zur islamischen Theorie des heiligen Krieges bzw. Kampfes vgl. auch R. Paret: Toleranz und Intoleranz im Islam, in: Saeculum 21 (1970), S. 355f.: „Die Oikumene zerfällt in zwei Teile: islamisches Gebiet (die *dār al-islām*) und Kriegsgebiet, genauer gesagt: zu bekriegendes Gebiet (*dār al-harb*). Der Kampf an der Grenze mit dem Ziel, die *dār al-islām* auf Kosten der *dār al-harb* zu erweitern, ist eben dieser Zielsetzung wegen ein heiliger Krieg (*ihād fi sabil Allāh*, wörtlich: ein Sichabmühen auf dem Wege Gottes). Er ist in der Regel Kollektivpflicht der muslimischen Gemeinde (*fard al-kefāya*), d. h. die Verpflichtung dazu gilt als erfüllt, wenn irgendwo eine kriegerische Unternehmung gestartet oder auch nur vorbereitet wird. Dagegen wird er zur individuellen Pflicht (*fard al-‘ain*), macht also in der betreffenden Gegend einen allgemeinen Aufruf zu den Waffen nötig, wenn die Gegner ihrerseits angreifen und ein muslimisches Land bedrohen. Zwischen der *dār al-islām* und der *dār al-harb* ist grundsätzlich kein dauernder Friedenszustand möglich, sondern nur ein zeitlich begrenzter Waffenstillstand (*sulb*).“

⁸⁶ Vgl. hierzu Koran 61,11f.: „Ihr müßt an Gott und seinen Gesandten glauben und mit eurem Vermögen und in eigener Person um Gottes willen Krieg führen. (Wenn ihr das tut), dann vergibt er euch (dereinst) eure Schuld und läßt euch in Gärten eingehen, in deren Niederungen Bäche fließen, und in gute Wohnungen in den Gärten von Eden. Das ist (dann) das große Glück.“ 49,15: „Die (wahren) Gläubigen sind diejenigen, die an Gott und seinen Gesandten glauben [...] und die mit ihrem Vermögen und in eigener Person um Gottes willen Krieg führen“; vgl. auch 3,163-165.

⁸⁷ Adel Th. Khoury: Toleranz im Islam (wie Anm. 66), S. 109; vgl. auch G. Rotter: Dschihad (wie Anm. 85), S. 262f.: „Sowohl unter dem Einfluß einer stärker verinnerlichten Religiosität als auch aus der bitteren Erfahrung heraus, daß die militärische Macht der islamischen Staatsgebilde ständig schwand, erfolgte jedoch auch eine Definitionserweiterung des Begriffs *Dschihad*, die seiner Grundbedeutung als dem ‚Sichabmühen auf dem Wege Gottes‘ stärker Rechnung trägt. Danach kann der einzelne Gläubige seiner Verpflichtung zum *Dschihad* auf vier verschiedene Weisen nachkommen, nämlich mit dem Herzen, mit der Zunge, mit den Händen und mit dem Schwert. Als ‚der größere Dschihad‘ wurde dabei nicht der mit dem Schwert angesehen, sondern jener mit dem Herzen, worunter man den Kampf gegen den Teufel und das Ringen verstand, den ständigen Versuchungen des Teufels zu entgehen, das heißt den Kampf gegen sich selbst.“

Wohltätigkeit innerhalb der Gemeinschaft sowie Missionstätigkeit in nicht-islamischen Ländern sind heute nach Meinung einiger moderner Autoren die geeigneteren Formen des vom Koran geforderten Einsatzes für die Sache des Islams.

4. Das Verhältnis von Religion und Gewalt nach dem Neuen Testament

4.1. Vorüberlegungen zum Verhältnis von Religion und Gewalt im Christentum

Zunächst fällt auf, dass im Neuen Testament im Unterschied zum Koran zur Frage nach der religiösen Erlaubtheit der Anwendung von Gewalt keine allgemeingültigen Ausführungen vorkommen; es gibt keine Theorie über Krieg und Frieden im Neuen Testament; in der Geschichte des Christentums wird erst bei Augustinus unter Rückgriff auf die stoische Lehre vom gerechten Krieg eine Kriegerlogik entwickelt, die es ermöglicht, fallweise die religiöse Legitimität von Kriegen zu beurteilen: Damit ein Krieg gerecht ist, muss er aus einem gerechten Grund (*causa iusta*), mit dem Willen zum Frieden (*intentio recta*) und auf Befehl der rechten Autorität (*legitima auctoritas*) geführt werden.⁸⁸ Thomas von Aquin bringt diese bei Augustinus verstreut vorkommenden Kriterien des *bellum iustum* „in die von da an übliche Reihenfolge: legitime Autorität, gerechter Grund und rechte Intention (S. th. II-II, 40,1).“⁸⁹ Dabei ist die Intention nach Thomas nur dann recht, wenn der Krieg den Frieden sichern soll, d. h. um des Friedens willen unternommen wird.

Gleichwohl schweigt das Neue Testament keineswegs völlig zur Gewalt-Thematik. Bekanntlich ist der zentrale Inhalt der Botschaft Jesu das Königreich bzw. die Herrschaft Gottes, deren bereits angebrochene Gegenwart der Mensch in seinem Handeln sichtbar machen soll. Inbegriff dieser Praxis der Gottesherrschaft ist die bedingungslose Gottes- und Nächstenliebe, die auch die Liebe zum Feind einschließt. Feindesliebe und Gewaltverzicht – unter diesen beiden Stichworten steht der wesentliche Inhalt zweier Antithesen der

⁸⁸ Vgl. hierzu G. Beestermöller, Art. Krieg, in: Lexikon für Theologie und Kirche Bd. 6, Freiburg/Basel/Rom/Wien 1997, Spp. 475-479, hier: 476; zur kirchlichen Lehre vom *bellum iustum* vgl. auch H. Ruh: Ist die Lehre vom gerechten Krieg am Ende?, in: F. Stolz (Hg.): Religion zu Krieg und Frieden, Zürich 1986, S. 191-206.

⁸⁹ G. Beestermöller, Art. Krieg (wie Anm. 88), Sp. 477.

sog. Bergpredigt (nach Matthäus), auf die wir im folgenden näher eingehen wollen (vgl. Mt 5,38-48).

4.2. Jesu Forderungen nach Gewaltverzicht und Feindesliebe in der Bergpredigt nach Matthäus 5,38-48

4.2.1. Die fünfte Antithese der Bergpredigt (vgl. Mt 5,38-42): Gewaltverzicht statt Vergeltung und Rache

Die fünfte Antithese der Bergpredigt nach Matthäus könnte betitelt werden mit „Gewaltverzicht statt Vergeltung und Rache“⁹⁰ (vgl. Mt 5,38-42). Der Text dieser fünften Antithese lautet: „Ihr habt gehört, dass gesagt wurde: Auge um Auge und Zahn um Zahn. Ich aber sage euch: Nicht sollt ihr Euch wehren (wörtlich: Nicht sich wehren) gegen den Übeltäter, sondern wer dich auf die rechte Wange schlägt, dem wende auch die andere zu. Und wer mit dir vor Gericht gehen will, um dir den Leibrock zu nehmen, dem laß auch den Mantel. Und wer dich zu einer Meile Weggeleit nötigt, mit dem geh zwei. Dem, der dich bittet, gib, und von dem, der von dir leihen will, wende dich nicht ab.“

Der alttestamentliche Grundsatz „Auge um Auge, Zahn um Zahn“ bezieht sich auf das Gesetz der Wiedervergeltung (*ius talionis*), das in der Thora an drei Stellen begegnet, und zwar im Kontext der Körperverletzung (Ex 21,24; Lv 24,20) und der falschen Zeugenaussage (Dt 19,21). „Das Gesetz gilt nicht für das Verhalten von Mensch zu Mensch, sondern für die richterliche Entscheidung. Die in Aussicht genommene Vergeltung ist für das kasuistische Recht des Bundesbuches, das sonst nach dem Gesichtspunkt der Ersatzleistung bzw. Wiedergutmachung verfährt, ein Sonderfall. Es handelt sich um einen überkommenen archaischen Grundsatz, der auch in anderen Rechtskodizes anzutreffen ist (Kodex Hammurabi. Zwölf-Tafel-Gesetz tab. 8).“⁹¹ Dieser Grundsatz verdrängte das Gesetz der Blutrache (vgl. Gen 4,23) und bewahrte somit vor einer noch schlimmeren Bestrafung.

⁹⁰ J. Gnilka: Das Matthäusevangelium I. Teil. Kommentar zu Kap. 1,1 – 13,58, Freiburg/Basel/Wien 1988, S. 179; unsere Auslegung der fünften und sechsten Antithese der Bergpredigt nach Matthäus lehnt sich stark an die Ausführungen von Gnilka an.

⁹¹ J. Gnilka: Das Matthäusevangelium I. Teil (wie Anm. 90), S. 180f.

Die Antithese Jesu entlarvt „die Talionsformel über ihre richterliche Anwendung hinaus als Kategorie menschlichen Verhaltens“⁹². Denn die von Jesus genannten Beispiele (auf die Wange schlagen, vor Gericht gehen, den Leibbrock nehmen, zum Weggeleit nötigen) „betreffen nicht nur Streitsituationen vor dem Kadi.“⁹³ Das „Nicht-sich-Wehren gegen den Übeltäter“ ruft denjenigen zum Gewaltverzicht auf, der äußere Gewalt erfahren hat. Der Verzicht auf Widerstand soll also gegenüber dem geleistet werden, der Gewalt angewendet hat. Worin dürfte der Grund für diese in ihrer Radikalität eindeutige Forderung nach Gewaltverzicht liegen? Die Erfüllung dieser Forderung verhindert die Eskalation von Gewalt, die durch den Teufelskreis von Gewalt und Gegengewalt erzeugt wird. Indem sie diese Spirale durchbricht, will sie den Angreifer zur Aufgabe „seiner Gewaltanwendung und letztlich zur Versöhnung bewegen.“⁹⁴ Der Angegriffene soll die normalerweise geltende menschliche Verhaltensregel einer das Recht auf Gewalt gebrauchenden Selbstverteidigung im Notwehrfall umkehren und im Gegner den Mitmenschen sehen. Die aufgezählten konkreten Beispiele führen in das Kleinteile-Milieu, nicht in die Staatspolitik, was aber nicht bedeutet, dass daraus nicht weiter reichende Konsequenzen gezogen werden könnten. Nun zu den als verbindlich gemeinten Beispielen eines auf Gewalt verzichtenden Verhaltens im einzelnen:

Der Schlag auf die Wange ist zutiefst verletzend und beleidigend. „Der Schlag auf die rechte Wange galt als besondere Schmähung. Weil der normalerweise mit der Rechten durchgeführte Schlag die linke Wange treffen musste, handelt es sich um den berüchtigten Schlag mit der Rückseite der Hand, bei dem man auch mit einem Gegenstand zuschlagen konnte.“⁹⁵ Der soziale Hintergrund dieser Anweisung ist „eine alltägliche Schlägerei, wie sie im dörflichen Leben begegnet, (Lohmeyer). Die geforderte Reaktion“⁹⁶ – das Hinhalten der linken Wange, nachdem bereits die rechte Wange von dem Schlag des Gegners getroffen wurde, – ist mehr als ein bloß passives, geduldiges Ertragen. Sie ist vielmehr die „den Gegner überraschende, entwaffnende Reaktion, die seine Bosheit, nicht ihn selbst, überwinden und ein friedliches Einvernehmen herbeiführen will.“⁹⁷

⁹² J. Gnilka: Das Matthäusevangelium I. Teil (wie Anm. 90), S. 181.

⁹³ J. Gnilka: Das Matthäusevangelium I. Teil (wie Anm. 90), S. 181.

⁹⁴ J. Gnilka: Das Matthäusevangelium I. Teil (wie Anm. 90), S. 181.

⁹⁵ J. Gnilka: Das Matthäusevangelium I. Teil (wie Anm. 90), S. 182.

⁹⁶ J. Gnilka: Das Matthäusevangelium I. Teil (wie Anm. 90), S. 182.

⁹⁷ J. Gnilka: Das Matthäusevangelium I. Teil (wie Anm. 90), S. 182.

Das zweite Beispiel beschreibt die Situation eines Rechtsstreits. „Jemand streitet mit seinem Kontrahenten um den Chiton, das lange, mit Ärmeln versehene Kleid, das auf dem bloßen Leib getragen wurde. Dabei kann an eine Schadenersatzforderung oder Pfändung gedacht werden. Man soll dem Streitenden auch den Mantel lassen. Die Weisung gewinnt ihre ganze Schärfe auf dem Hintergrund von Ex 22,25f., wonach die Pfändung des Mantels eines Armen verboten war: ‚Falls du wirklich den Mantel eines Nächsten als Pfand nimmst, so sollst du ihn bis Sonnenuntergang ihm zurückgeben. Denn er ist seine einzige Decke, er ist seine Umhüllung für seine Haut. Worin soll er sonst schlafen?, (vgl. Dt 24,13) Der Beklagte steht nackt vor seinem Herausforderer! Er ist bettelarm, denn bei ihm ist nichts anderes mehr als die Kleidung zu holen, die er auf dem Leib trägt. Für den Herausforderer bestehen zwei Möglichkeiten. Entweder ist auch er arm, oder er ist besser gestellt als sein Kontrahent. In der zu überwindenden Bosheit, die im zweiten Fall noch beträchtlicher wäre, ist das Anliegen zu suchen. Es gibt ein Maß an Bosheit, für das Hoffnung auf Überwindung nur in der Preisgabe des Eigenen besteht.“⁹⁸

„Das dritte Beispiel für die Konfrontation mit der Gewalt versteht sich im zeitgeschichtlichen Kontext der Anwesenheit römischer Truppen im Land. Der geforderte Frondienst, der als schimpflich galt, ist das Weggeleit zur Beförderung marschierender Soldaten oder reisender Beamter, oft verbunden mit der Stellung von Lasttieren. [...] Nicht selten wurde dieses Recht von einzelnen Soldaten für private Zwecke missbraucht. [...] Die Meile als römisches Längenmaß (= 1478,79 Meter) weist auf die Römer hin. Jesu Weisung, zwei Meilen das Geleit zu geben, kann von Jesus antizelotisch gemeint sein.“⁹⁹ Denn die Zeloten sahen in jedem Eingehen auf die Römer Verrat.

„Die beiden abschließenden Beispiele“ (Mt 5,42: „dem, der dich bittet, gib, und von dem, der von dir leihen will, wende dich nicht ab.“) „handeln genau genommen nicht mehr von der Konfrontation mit der Gewalt. Nicht Gewalttätige, sondern Bittsteller treten auf den Plan. Der eine bittet um materielle Unterstützung, der andere will etwas geliehen haben. Wieder haben wir es mit dem Armenmilieu zu tun [...]. Geben, sich nicht abwenden sind Mahnungen, die sich ganz ähnlich auch im AT finden (vor allem Dt 15,7-11).“¹⁰⁰

„Die Aufforderung zum Gewaltverzicht, dargestellt an den Beispielen vom Schlag auf die Wange, vom Streit um den Leibrock und auch vom er-

⁹⁸ J. Gnilka: Das Matthäusevangelium I. Teil (wie Anm. 90), S. 182f.

⁹⁹ J. Gnilka: Das Matthäusevangelium I. Teil (wie Anm. 90), S. 183.

¹⁰⁰ J. Gnilka: Das Matthäusevangelium I. Teil (wie Anm. 90), S. 183f.

zwungenen Weggeleit, können als jesuanisch gelten. Ihre Originalität und geradezu schockierende Radikalität weisen sie aus.¹⁰¹ „Die Forderungen beziehen ihre Kraft daraus, dass sie Forderungen Jesu selbst sind.“¹⁰² Die unabhängige freie Rede kann als Ausweis seiner Autorität in Anspruch genommen werden. „Berücksichtigt man den Gesamtkontext des Evangeliums, zeigt sich Jesus als einer, der sein Wort durch sein Beispiel deckt: οἱ δὲ ἐράπισσαν (26,67: „sie gaben ihm Backenstrieche“). Schweigend lässt er es über sich ergehen.“¹⁰³ Für den Satz vom Weggeleit, aber auch vom Schlag auf die Wange kann als Hintergrund eine Kritik zelotischer Gesinnung und Praxis vermutet werden.¹⁰⁴ Jesus will „eine Einstellung des Gutseins herbeiführen, die nicht an der Gewalt des Bösewichts zerbricht, die vielmehr das Böse durch den Verzicht auf Gewalt überwinden hilft. Dem liegt die Überzeugung zugrunde, dass nur durch einen freiwilligen Gewaltverzicht die Spirale gewalttätiger Bosheit und damit die Kausalität der Gewalt wirksam unterbrochen und vielleicht auch aufgehoben werden kann.

Jesu Forderung nach Verzicht auf Gewalt im zwischenmenschlichen Verhältnis gilt bedingungslos und uneingeschränkt. Um dies deutlich zu machen, hat er sie gerade an Beispielen bzw. Fällen illustriert, die ansonsten unter den sog. Notwehrparagrafen fallen würden, in denen also eine Gewalt gebrauchende Selbstverteidigung, nämlich die Ausübung von Gegengewalt, sowohl nach jüdischem als auch nach islamischem als auch nach späterem christlichen Verständnis religiös erlaubt und gerechtfertigt ist. Im Evangelium aber ist der Gewaltverzicht „in erster Linie Ausdruck der Nachfolge Jesu.“¹⁰⁵ Jesus geht aber über seine Forderung nach Verzicht auf Gegengewalt noch hinaus, indem er nicht nur das geduldige Ertragen fremder Gewalt, sondern sogar die Liebe zum Feind, auch dem gewalttätig gewordenen, gebietet.

4.2.2. Die sechste Antithese der Bergpredigt: Feindesliebe statt Feindeshaß (vgl. Mt 5,43-48)

„Ihr habt gehört, dass gesagt wurde: Du sollst deinen Nächsten lieben und du sollst deinen Feind hassen. Ich aber sage euch: Liebet eure Feinde und betet

¹⁰¹ J. Gnilka: Das Matthäusevangelium I. Teil (wie Anm. 90), S. 184.

¹⁰² J. Gnilka: Das Matthäusevangelium I. Teil (wie Anm. 90), S. 184.

¹⁰³ J. Gnilka: Das Matthäusevangelium I. Teil (wie Anm. 90), S. 184.

¹⁰⁴ Vgl. J. Gnilka: Das Matthäusevangelium I. Teil (wie Anm. 90), S. 185.

¹⁰⁵ J. Gnilka: Das Matthäusevangelium I. Teil (wie Anm. 90), S. 186.

für die, die euch verfolgen, damit ihr Söhne eures Vaters in den Himmeln werdet, der seine Sonne aufgehen lässt über Bösen und Guten und regnen lässt über Gerechte und Ungerechte. Denn wenn ihr die liebt, die euch lieben, welchen Lohn habt ihr? Tun nicht auch die Zöllner dasselbe? Und wenn ihr allein die grüßt, die euch grüßen, was tut ihr Besonderes? Tun nicht auch die Heiden dasselbe? Werdet also vollkommen, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist.“

„Diese letzte Antithese führt die Antithesenreihe der Bergpredigt zu ihrem Ziel- und Höhepunkt. Das Gebot der Feindesliebe ist die Kulmination jesuanischer Ethik.“¹⁰⁶ Die Vollkommenheit Gottes als Vorbild für den Menschen ist die Zusammenfassung der Weisungen der gesamten Reihe der Antithesen.

Die alttestamentliche These setzt sich genau genommen aus den beiden Geboten zusammen, und zwar aus dem Gebot: „Du sollst deinen Nächsten lieben“ und aus dem Gebot: „du sollst deinen Feind hassen“, von denen nur das erste Gebot im Alten Testament steht. Das Gebot der Nächstenliebe in Lv 19,18b steht in einem Kontext, „der vom Verhältnis zu den anderen Gliedern der Volksgemeinschaft handelt. Dabei spielen die Geringen, Armen, Kranken, Tagelöhner, aber auch der Gast eine besondere Rolle.“¹⁰⁷ Das Maß dieser gebotenen Nächstenliebe ist die Selbstliebe des Menschen („Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“). Das Gebot des Feindeshasses findet man in Qumran, und zwar in dem Aufruf an die Angehörigen dieser Gemeinde, „alle Söhne des Lichts zu lieben, jeden nach seinem Los in der Versammlung Gottes, aber alle Söhne der Finsternis zu hassen, jeden nach seiner Schuld in Gottes Rache“ (1 QS 1,9f). Dieser Satz entspricht inhaltlich der von Jesus zitierten und abgelehnten These, dass man den Nächsten lieben und den Feind hassen soll. „Der Feind oder Sohn der Finsternis ist für die Qumran-Gemeinde, die sich als das wahre Israel verstand, jeder, der nicht zu ihr, der Gemeinde der Lichtsöhne, gehörte, also auch jeder Jude, der außerhalb ihrer Grenzen wohnte.“¹⁰⁸

Jesu Antithese hierzu ist das Gebot der Feindesliebe. Überwunden werden soll auch „das Clan-Denken, das das Gutestun nicht über die Grenzen des eigenen Hauses, der eigenen Sippschaft, des Schattens des eigenen Kirchturms auszudehnen vermag, und für das jenseits davon Niemandland, Fein-

106 J. Gnilka: Das Matthäusevangelium I. Teil (wie Anm. 90), S. 187.

107 J. Gnilka: Das Matthäusevangelium I. Teil (wie Anm. 90), S. 189.

108 J. Gnilka: Das Matthäusevangelium I. Teil (wie Anm. 90), S. 190.

desland liegt.“¹⁰⁹ Überwunden werden soll also eine absichtlich geteilte Liebe, die sich nicht auf alle Menschen, sondern nur auf einige richtet. „Ihre inhaltliche Füllung erhält die Feindesliebe dadurch, dass sie die Anwendung der Nächstenliebe auf den Feind ist.“¹¹⁰ Dies bedeutet, dass ich diesen – und jeder weiß immer für sich am besten, wer sein wirklicher Feind ist – „wie meinen Nächsten, Freund oder Bruder, wie den Angehörigen meines Clans und meiner Familie ansehe und behandle.“¹¹¹ Das von Jesus gebotene Gebet für den eigenen Feind ist Ausdruck der völlig veränderten Einstellung zu ihm. Dabei erfolgt die christlich verstandene Feindesliebe nicht aus einem abstrakten Vollkommenheitsstreben heraus, sie will vielmehr letztlich und eigentlich die Gegenliebe des Feindes erwecken und damit das Böse in ihm in Gutes verwandeln. Damit ist das Spezifische der christlichen Feindesliebe zwar schon angedeutet, aber noch nicht wirklich genannt. Denn das Gebot der Feindesliebe gibt es auch in anderen Religionen, insbesondere in zahlreichen buddhistischen Schulen. Worin aber liegt das *proprium christianum*, das Auszeichnende der christlich verstandenen Liebe zum Feind?

Wer fähig ist, seine Feinde zu lieben, erweist sich als Sohn und Tochter, d. h. als Kind Gottes. Das Kind aber ist seinem Väter im Sein ähnlich, und zwar idealtypisch wie ein Bild gegenüber seinem Urbild, und sollte daher auch in seinem Verhalten ihm ähnlich sein. „Der Gedanke der Gottähnlichkeit begegnet uns hier in seiner sittlichen Ausprägung, indem zur Nachahmung Gottes aufgerufen wird.“¹¹² Gottes barmherzige Güte zu den Menschen aber ist allgemein und qualitativ einheitlich; daher macht sie keinen Unterschied zwischen Guten und Bösen, Gerechten und Ungerechten, denen sie sich gleichermaßen zuwendet, indem Gott beiden das Leben schenkt und erhält bzw., um in der metaphorischen Sprache des Evangeliums zu sprechen, seine Sonne über ihnen aufgehen und über sie regnen lässt. Zu Söhnen bzw. Kindern des Vaters im Himmel werden die Menschen erst, wenn sie an dieser allgemeinen und einheitlichen Güte des Vaters, an seiner liebevollen und barm-

¹⁰⁹ J. Gnilka: Das Matthäusevangelium I. Teil (wie Anm. 90), S. 190.

¹¹⁰ J. Gnilka: Das Matthäusevangelium I. Teil (wie Anm. 90), S. 190; hierzu vgl. auch Th. Ahrens, Das Kreuz mit der Gewalt (wie Anm. 5), S. 31f.: „Dem Mysterium der Gewalt [...] setzt die christliche Tradition ein anderes Mysterium, nämlich das wahrhaftige Zeichen der Gegengabe Gottes entgegen: Verzeihung aus Liebe. Wenn Gott nicht wirklich vergeben könnte, dann wäre er in der Tat ohnmächtig gegenüber dem Gesetz der Retribution. Es braucht ein solches *Mysterium göttlicher Verzeihung, das gegen das Geheimnis des Ursprungs der Gewalt* gesetzt wird.“

¹¹¹ J. Gnilka: Das Matthäusevangelium I. Teil (wie Anm. 90), S. 190.

¹¹² J. Gnilka: Das Matthäusevangelium I. Teil (wie Anm. 90), S. 190.

herzigen Zuwendung zu allen Menschen, Anteil gewinnen, indem sie ihre Feinde lieben und für ihre Verfolger beten, so wie Jesus es am Kreuz vorbildlich getan wird. Daran wird ersichtlich: *Imitatio Dei* ist christlich verstanden stets *imitatio Christi*, der als der einziggeborene Sohn des göttlichen Vaters das prototypische Kind Gottes ist und in den die Menschen gnadenhaft umgestaltet bzw. verwandelt werden müssen, um selbst Kind Gottes zu werden. Von denjenigen, die Jünger Jesu werden wollen, wird daher mehr gefordert als das normale, vom *Do-ut-des*-Prinzip (das Prinzip der Tauschgerechtigkeit: ich gebe dir etwas, was dir nützt, um von dir etwas zu erhalten, was mir nützt) bzw. dem Kalkül des Eigennutzens diktierte Alltagsverhalten der meisten Menschen, das stets ihrer ausschließenden und insofern geteilten Liebe zu anderen zugrunde liegt. Diesem zum innergesellschaftlich damals wie heute nahezu gängigen Verhaltenskodex gewordenen Kalkül zufolge liebt der Mensch nur diejenigen, von denen er weiß, dass auch sie ihn lieben; und er grüßt nur diejenigen, von denen er weiß, dass auch sie ihn grüßen. Zum Gruß ist anzumerken, dass er als Friedenswunsch („Friede sei mit dir“) dargeboten worden und als „Ausdruck des Entgegenkommens und Wohlwollens“¹¹³ zu verstehen ist; dieser Gruß soll also nicht nur den Brüdern und Schwestern, d.h. den Gemeindeangehörigen, gezollt werden, sondern allen Menschen, auch solchen, die nicht zurückgrüßen. Wer anderen Gutes tut und zu ihnen freundlich ist in der Absicht, daraus für sich selbst Kapital zu schlagen bzw. einen Eigennutzen zu ziehen, wessen Zuwendung zu den anderen also durch ein meist bewusst verborgen gehaltenes egoistisches Motiv bedingt ist, dessen Verhalten unterscheidet sich nicht von dem der Zöllner und Heiden, die beide den Juden als Sünder galten.

Rückblickend lässt sich das Verhältnis zwischen Jesu Gebot des Gewaltverzichts in der fünften Antithese und seinem Gebot der Feindesliebe in der sechsten Antithese wie folgt bestimmen: Der von Jesus in der fünften Antithese gebotene Verzicht auf Gegengewalt ist kein Selbstzweck, sondern er hat seine Ziel- und Zweckbestimmung in der Liebe zum Feind.

Der Schlusssatz dieser sechsten Antithese fasst nicht nur den Sinngehalt ihres Gebots der Feindesliebe, sondern auch den der gesamten Reihe der Antithesen zusammen: „Werdet also vollkommen, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist.“ (Mt 5,48)

Der Maßstab menschlicher Vollkommenheit ist demnach Gott selbst, Gottes eigene Vollkommenheit. Dieser Schlußimparativ ruft also zur *imitatio Dei* auf, in der der Sinngehalt der Ethik Jesu vollständig zusammengefasst ist.

¹¹³ J. Gnllka: Das Matthäusevangelium I. Teil (wie Anm. 90), S. 190.

Die biblisch verstandene Vollkommenheit Gottes aber besteht in der Vollkommenheit seiner Liebe und Güte, die er von sich aus allen Menschen gleichermaßen zuwendet, unabhängig davon, ob die Menschen ihn lieben und ehren oder nicht. Die Vollkommenheit der Liebe Gottes zu uns Menschen liegt folglich in seiner Barmherzigkeit als einer genuin göttlichen Eigenschaft, von der an dieser Stelle in der lukanischen Vorlage auch gesprochen worden ist (vgl. Lk 6,36). Daher sagt schon der Vater-Gott des Alten Testaments: „Barmherzigkeit will ich, nicht Schlachtopfer“ (Hos 6,6; vgl. Mt 9,13; 12,7). Barmherzigkeit aber bedeutet ganze und ungeteilte Güte; eine Liebe, die ihr Maß nur von der Bedürftigkeit dessen, dem sie sich schenkt, bestimmt sein lässt. Dass diese barmherzige Liebe in Gestalt der Feindesliebe in einer Welt voller Gewalt wie der unseren leicht zur gekreuzigten Liebe wird, d. h. zu einem, sei es unblutigen, sei es sogar blutigen Martyrium dessen führt, der sich von ihr erfüllen und bewegen lässt, zeigt das Lebensschicksal Jesu. Auch und gerade in dieser Übernahme der äußersten Konsequenz seines freiwilligen Verzichts auf Gewalt um der Nachahmung der vollkommenen Güte Gottes und damit einschlußweise auch um der Besserung und Heilung des gewalttätigen Angreifers, um der Verwandlung des Feindes willen ist Jesus das Vorbild jeder individuellen christlichen Existenz, deren Lebensgesetz auch in der Frage nach der Rechtmäßigkeit bzw. Erlaubtheit der Anwendung von Gegengewalt die Nachfolge Christi sein sollte. Aus der Erfahrung, dass wir hinter dieser Nachfolge und ihrem Gebot der Feindesliebe fast immer, und zwar zumeist sehr weit, zurückbleiben, ist dann als Zugeständnis an den natürlichen Lebens- und Selbsterhaltungswillen des Menschen die christliche Theorie des gerechten, d.h. des religiös erlaubten, Krieges und damit die christliche Rechtfertigung der Anwendung von Gegengewalt in Situationen individueller wie kollektiver Notwehr hervorgegangen. Auf den Meister des Neuen Testaments kann sich diese Lehre allerdings, wie gesehen, nicht mit Recht berufen. Sie als christliche Lehre überhaupt zugelassen zu haben, ist bereits ein Ausdruck seiner Barmherzigkeit.