

***Ich bin nicht gekommen, Frieden
zu bringen, sondern das Schwert***



V&R Academic

Kirche – Konfession – Religion

Band 68

Herausgegeben vom

Konfessionskundlichen Institut des Evangelischen Bundes

unter Mitarbeit

der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen

von

Mareile Lasogga und Reinhard Hempelmann

in Verbindung mit

Andreas Feldtkeller, Miriam Rose und Gury Schneider-Ludorff

Jochen Flebbe / Gorge K. Hasselhoff (Hg.)

***Ich bin nicht gekommen, Frieden zu
bringen, sondern das Schwert***

Aspekte des Verhaltnisses von Religion und Gewalt

V&R unipress

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISSN 2198-1507

ISBN 978-3-8470-0672-5

Weitere Ausgaben und Online-Angebote sind erhältlich unter: www.v-r.de

© 2017, V&R unipress GmbH, Robert-Bosch-Breite 6, D-37079 Göttingen / www.v-r.de

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.

Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Titelbild: Sword On Old Bible, © B-C-designs

Inhalt

Vorwort	7
Jochen Flebbe	
Einleitende Reflexionen zu Band und Beiträgen	9
Heilige Texte – Judentum, Christentum, Islam	
Egbert Ballhorn	
Religion und Gewalt im Alten Testament	23
Klaus Wengst	
Gewalt an und in biblischen Texten. Zur Verantwortung der Auslegenden im (Weiter)Schreiben in der Schrift und über die Schrift (hinaus)	35
Friedmann Eißler	
„... tötet nicht, außer aus einem rechtmäßigen Grund!“ (Koran). Gehört die Gewalt zum Islam?	49
Hildegard Scherer	
Gewalt bewältigen. Neutestamentliche Stimmen	69
Systematische Reflexionen	
Thomas Ruster	
Das Kreuz Jesu und die Transformation der Gewalt	93
Knut Martin Stünkel	
Religiöse Gewalt in philosophischer Reflexion	105

Cornelia Richter	
Narrationen des Politischen. Essayistische Reminiszenz und	
Aufgabenskizze hermeneutischer Theologie	137

Geschichte und Gegenwart

Görge K. Hasselhoff	
Der Talmudprozess von 1240 und seine Folgen	155

David von Mayenburg	
Zwischen Recht und Revolution – Konfliktlösung durch Schiedsrichter	
im Kontext des Bauernkrieges von 1525	171

Werner Post	
Ökonomismus als Gewalt	219

Tony Neelankavil	
Roots of Religious Violence in India	229

Verzeichnis der Abkürzungen der antiken Quellen	243
---	-----

Autorenverzeichnis	245
------------------------------	-----

Stellenregister	247
---------------------------	-----

Namenregister (Auswahl)	253
-----------------------------------	-----

Vorwort

Die Mehrzahl der Beiträge dieses Sammelbandes geht auf zwei Veranstaltungen der Fakultät 14 „Humanwissenschaften und Theologie“ der Technischen Universität Dortmund im Sommersemester 2015 zurück, zum einen auf eine Ringvorlesung unter dem Titel „Religion und Gewalt“, zum anderen auf ein eintägiges Symposium unter dem Titel „Hilflos vor der Gewalt?“.¹ Trotz der in den vergangenen Jahren erheblich angewachsenen Literatur zum Themenkomplex „Religion und Gewalt“ – erinnert sei nur an so unterschiedliche Herangehensweisen wie bei Georg Baudler, Pierre Bourdieu, René Girard u. a. – wurde den Referentinnen und Referenten keine Definition davon, was die jeweiligen Veranstalter unter „Gewalt“ verstehen, gegeben.

Zunächst als fakultätsinterne Veranstaltung geplant, in der die in der Fakultät „Theologie und Humanwissenschaften“ vertretenen unterschiedlichen Fächer Theologie(n), Philosophie und Politikwissenschaften miteinander ins Gespräch kommen sollten, kam bald der Gedanke auf, auch auswärtige Stimmen in das Gespräch mit einzubringen. Da nicht alle Referentinnen und Referenten die Beiträge zum Abdruck bringen konnten oder wollten, haben wir weitere Texte eingeworben. Dass dennoch keine Vollständigkeit des Spektrums „Religion und Gewalt“ bzw. „religiöse Gewalt“ erreicht werden kann, liegt auf der Hand und war von vornherein auch nicht intendiert.

Dafür, dass dieser Band entstehen konnte, danken wir dem seinerzeitigen Dekan der Fakultät 14, Michael Basse, für die Bereitstellung finanzieller Mittel für Symposium und Ringvorlesung sowie dem Dortmunder „Institut für Evangelische Theologie“ und dem Bonner Verein „Freunde der Evangelisch-Theologischen Fakultät – Rheinische Gesellschaft zur Förderung der Theologie e.V.“ für namhafte Druckkostenzuschüsse. Dem Verlag Vandenhoeck & Ruprecht – namentlich Susanne Köhler – und den Reihenherausgebern danken wir

1 Vgl. <http://www.hsozkult.de/event/id/termine-27607> sowie für einen Bericht von dem Symposium http://katheo.fk14.tu-dortmund.de/cms/katheo/de/Forschung/forschung/Tagung-Hilflos-vor-der-Gewalt_/index.html (beide zuletzt 22. Januar 2016).

für die unkomplizierte Übernahme des Bandes in das Verlagsprogramm. Ein Dank geht auch an Kerstin Schiffner für eine gute Idee, an die Bonner Mitarbeitenden Lea Wangen, Daniel Storb und Tobias Wieczorek für die Hilfe bei den redaktionellen Arbeiten und an Rashid Ben Dhiab für die Begleitung des Manuskripts zum Druck.

Jochen Flebbe – Görg K. Hasselhoff
Bonn – Dortmund, im Januar 2017

Einleitende Reflexionen zu Band und Beiträgen

Hilflos vor der Gewalt? – Diese Frage war der Ansatzpunkt eines Symposium mit einer anschließenden Ringvorlesung an der Fakultät „Humanwissenschaften und Theologie“ der Universität Dortmund im Sommersemester 2015, ausgelöst auch durch das aktuelle Problem islamistischer Gewalt. Beiträge dieser Veranstaltungen bilden den Ausgangspunkt für diesen Sammelband. Die grundlegende Frage war dabei, inwieweit von verschiedenen wissenschaftlichen Ansätzen in einer aktuellen und brisanten Frage – nämlich der von Religion und Gewalt – Hilfe zu erwarten ist. Das Ergebnis präsentiert dieser Band. Es besteht weniger in der Darbietung einer ultimativen Lösung, als dass sich in den sehr verschiedenen Beiträgen zeigt, wie die unterschiedlichen Aspekte der Frage nach Religion und Gewalt dieses Thema zu einer komplexen Herausforderung werden lassen.

Schon der vermeintlich plakative Titel des Bandes weist darauf hin, dass es immer um ein genaueres Hinsehen gehen muss, das vielfach erst die Mannigfaltigkeit der Aspekte eines Themas erkennen lässt. Und damit zeigt er die verschlungene Vielfältigkeit des Themas „Religion und Gewalt“ an. Denn das Zitat aus Matthäus 10,34 „Ich bin nicht gekommen, Frieden zu bringen, sondern das Schwert“ ist keineswegs so eindeutig und monolithisch, wie es auf den ersten Blick erscheinen mag. Es stammt eben nicht aus dem Koran – in den es mancher Exeget gerne abschieben würde –, sondern aus dem Neuen Testament. So wendet das Zitat in der Frage von Religion und Gewalt zunächst einmal den Blick weg vom Thema „Islam und Gewalt“, an das man in der aktuellen politisch-gesellschaftlichen Debatte bei der Frage nach Religion und Gewalt zuerst zu denken geneigt ist, und macht darauf aufmerksam, dass die Frage von Religion und Gewalt – mindestens über einen längeren Zeitraum betrachtet – auch eine Frage des Christentums ist. Damit muss tatsächlich auch in der aktuellen Debatte die Frage angemessen nicht nach „Islam und Gewalt“, sondern nach „Religion und Gewalt“ gestellt werden. Weiters zeigt das Zitat an, dass auch innerhalb des Christentums einfache Zuweisungen nicht möglich sind. Als jesuanisches, neutestamentliches Wort schiebt es gerade dem Versuch, die Ver-

bindung von Religion und Gewalt dem Alten Testament und einem „alttestamentarischen“ Gott zuzuschreiben und dem gegenüber das Christentum auf der Basis des Neuen Testaments zu einem originär gewaltfreien Raum zu stilisieren, einen Riegel vor. Die Dinge sind offensichtlich komplizierter, und die Frage nach der Gewalt lässt sich weder aus dem Christentum noch überhaupt aus der Frage der Religion ausklammern. Noch deutlicher wird dies, wenn man das Schwertwort als Jesuswort betrachtet. Es lässt dann alle Versuche der Zeichnung eines vollkommen gewaltfreien Jesus als Projektion menschlicher Sehnsucht erkennen, das Problem der Gewalt durch Exklusion zu lösen. Ihr steht das Zeugnis der biblischen Botschaft gegenüber, der Gewalt als unausklammerbarem Faktor von Mensch und Welt ins Auge zu sehen und auf dieser Grundlage das Problem zu diskutieren. Analysiert man das Schwertwort nun eingehender, so zeigt sich, dass es an dieser Stelle gar nicht um das Thema von politischer und militärischer Gewalt geht. Vielmehr haben wir es mit einer metaphorischen Redeweise zu tun, die auf die Spaltung aufmerksam macht, zu der es in den Familien aufgrund der Frage, wie man sich zu Jesus und seiner Verkündigung verhält, kommt. In der noch auf Vollendung der Erlösung wartenden Welt ist also Religion untrennbar auch mit Abgrenzung verbunden. Damit zeigt sich schon an Matthäus 10,34b exemplarisch, dass ein differenziertes und reflektiertes Verstehen im Umgang mit Worten aus heiligen Schriften essentiell – und in der Frage der Gewalt im wahrsten Sinn des Wortes existentiell ist. Damit ist die Frage nach Religion und Aufklärung, nach Vernunft und Offenbarung auf dem Tapet. Löst sich für das Schwertwort und somit für diesen matthäischen Text eine scheinbar massive Gewaltpropaganda in die Frage von Abgrenzung, Bekenntnis und Ausgrenzung auf, ist damit die Frage nach der Verbindung von Gott und Gewalt im Neuen Testament noch lange nicht vom Tisch. Allein ein Blick auf das Gleichnis vom Hochzeitsmahl (Matthäus 22,1–13), das von der gewaltsamen Strafaktion des Königs gegen die, die der Einladung zur Hochzeit nicht Folge leisten und die königlichen Boten misshandeln, erzählt, genügt, um sie offen zu halten.

Diese hier angedeuteten Linien zieht denn auch der erste Beitrag des Bandes aus. *Egbert Ballhorn* macht mit seinem Blick auf „Religion und Gewalt im Alten Testament“ zunächst darauf aufmerksam, dass Religion und Heilige Schrift ihrem Selbstanspruch nach das Thema „Gewalt“ nicht ausklammern können, weil Gewalt in ihren verschiedensten Formen zu den alltäglichen und grundlegenden Erfahrungen des Menschen gehört. Jede Religion, die sich nicht als eskapistische Weltflucht, sondern als ein Angebot einer umfassenden und grundlegenden Welt- und Selbstdeutung des Menschen versteht, muss das Thema thematisieren, eben weil es Gewalt in der Welt gibt. Entsprechend ist es auch, wie schon angedeutet, nicht möglich, das Thema „Gewalt“ allein dem Alten Testament zuzuschieben, um für das Neue Testament eine einfache Glei-

chung „Gott = Liebe“ aufzumachen. Für das Alte Testament zeigt Ballhorn nun, dass das Phänomen eines (heiligen) Textes insofern vielschichtig ist, als dass zu der Frage nach der Intention der Texte selbst immer auch die Rezeptionsgeschichte und der jeweilige aktuelle Standpunkt des Lesers als eigene Größen bei der Wahrnehmung der Texte hinzukommen. Ballhorn kontrastiert dann eine selbstverständliche kulturelle Akzeptanz des Militärischen mit der „Kriegsunfähigkeitsmachung“ in Deuteronomium 20,1–8 als einer grundlegenden alttestamentlichen Position. Neben diese grundsätzliche Einschätzung werden weitere Texte gestellt, die zeigen, dass das Alte Testament der Frage nach der Gewalt auf ganz unterschiedliche Weise begegnet. So können „humane und ökologische“ Grundrechte im Krieg formuliert werden. Zu einer veränderten Einschätzung des Krieges kommt es, insofern Gott die Gewalt bis hin zu einem Gewaltmonopol an sich zieht und sein gewaltiges Eingreifen gerade nicht als militärisch gekennzeichnet wird, usw. Als besonders bemerkenswert wird herausgestellt, dass sich Gottes Gewalt gar nicht automatisch und selbstverständlich (nur) mit seinem eigenen Volk, sprich mit der Gruppe seiner Anhänger, verbindet. Obwohl Israel selbst eher durch das Erleiden von Gewalt denn durch eigene Gewaltausübung geprägt ist, kann sich Gottes Gewalt auch gegen Israel wenden. Gewalt wird so Teil einer sprachlichen Repräsentation eines Gegenstandes, der gegen Gewalt und Unrecht steht.

Die Frage von heiligem Text und Gewalt führt *Klaus Wengst* weiter. Wengst benennt zunächst, dass sich Gewalt auch gegen Texte richten kann, an Texten geübt werden kann – interpretatorisch, aber auch physisch, um ideologisch unliebsame oder vermeintlich fremdartige Texte zu vernichten. (Abseits von Wengsts Beitrag sei an dieser Stelle darauf verwiesen, dass mit einem Index Librorum Prohibitorum ebenso wie mit Leseverboten auf protestantischer Seite auch die Frage nach einem religiös motivierten Vorgehen gegen Texte angezeigt ist.) Ausgehend von dem Bruch, der durch die Wiederbelebung von Texten nach dem Versuch ihrer Vernichtung entsteht, gewinnt Wengst das hermeneutische Prinzip, dass Texte in einer neuen Situation immer auch neu gelesen werden müssen – oder umgekehrt formuliert, dass dasselbe in einer anderen Situation gesagt, nicht mehr dasselbe bleibt. Für Wengst geht es mit diesen Überlegungen um das zentrale Problem des Umgangs mit vom heiligen Text geforderter Gewalt, wie etwa dem Tötungsgebot für den widerspenstigen Sohn (Deuteronomium 21,18–21), also der Sanktionierung der Todesstrafe. In Bezug auf das Judentum weist Wengst dann auf, wie in der rabbinischen Auslegung der Tora sowohl durch Aufstellung einer humanen und friedfertigen interpretatorischen Leitlinie zur Auslegung der Schrift, aber gerade auch durch „spielerisch“ wortorientierte, auch sogenannte „kasuistische“ Fortführung des heiligen Textes den „Gewalttexten“ gerade ihre gewalttätige Spitze genommen wird, um Offenbarung und Religion nicht zum Ausgangspunkt von Gewalt, sondern von einer am Huma-

num und am Leben orientierten (Nächsten-)Liebe werden zu lassen. Damit macht er auf die unerlässliche Notwendigkeit aufmerksam, mit Gewalt fordernden heiligen Texten hermeneutisch umzugehen. Dabei stellt Wengst einem in die Gewalt führenden fundamentalistischem Umgang mit kanonischen Texten die rabbinische Auslegung als ein Paradigma gegenüber, das mit einer humanen hermeneutischen Leitlinie, mit der Ermächtigung des Auslegers zu Freiheit und Verantwortung und mit einem spielerisch-ernsthaftem Umgang mit den Texten in der Spannung zwischen Verbindlichkeit und Beliebigkeit die in den Texten enthaltenen Gewaltelemente in ein Potential eines gelingenden sozialen und humanen Miteinanders überführt.

In einen interessanten Kontrast zu den Überlegungen Ballhorns zum Alten Testament und zu den in einem gewissen Sinne idealen, weil auf der literarischen Welt der rabbinischen Texte fußenden Ausführungen von Wengst zu einem hermeneutischen Umgang mit biblischen Gewalttexten tritt nun *Friedmann Eißlers* – stärker auch an der außertextlichen, geschichtlichen Wirklichkeit orientierter – Beitrag zu der Frage von Islam und Gewalt. Eißler transformiert die aktuelle Frage sogenannter „islamistischer Gewalt“ letztlich zu einer Frage der Hermeneutik des Korans. Unbestritten enthält der Koran eine sehr große Bandbreite von Äußerungen zur Gewalt, so finden sich gewichtige Worte der Barmherzigkeit und der friedlichen Koexistenz neben Worten, im Namen Allahs für die Religion mit Gewalt zu kämpfen. Als entscheidendes Problem führt Eißler an, dass in der Frage nach einem hermeneutischen Ariadnefaden durch das Labyrinth dieser Bandbreite das Prinzip der Verbindlichkeit der späteren Offenbarung gelte. Damit überlagern die späteren Offenbarungen in Medina aus der Phase eines politischen und kriegerischen Islams die früheren mekkanischen Texte der „eindringlichen Poesie“ ethischer Werte. Auch in den innerislamischen Auseinandersetzungen um die Frage der Legitimität von Terror und Gewalt, wie sie vom sogenannten Islamischen Staat (IS) ausgeübt werden, werde gegen den IS mit einer missbräuchlichen Anwendung der vom Koran gebotenen Gewalt argumentiert, die weitergehende Frage nach der Rechtmäßigkeit eines Gebotes zur Gewaltanwendung gegen andere überhaupt werde dabei aber nicht gestellt. So stellen weniger die Gewalttexte des Korans an sich als die Frage nach einer solchen Auslegung des Korans, die die Absage an (jede religiös motivierte) Gewalt zu einem Teil ihrer hermeneutischen Leitlinie werden lässt, den entscheidenden Aspekt dar. Umgekehrt formuliert lässt sich so lange eine Brücke, die vom Islam zum Islamismus führt, erkennen, wie diese hermeneutische Grundfrage nicht gestellt und Koran und Sunna mit ihrem Teil der religiös gebotenen Gewalt „als absolut und für alle Zeiten wahr ausgegeben werden“. Als Ausgangspunkt eines solchen Weges einer hermeneutisch reflektierten Auslegung des Korans im historischen Kontext erkennt Eißler Mouhanad Khorchides Ansatz einer Lektüre des Korans von Allah, dem Allerbarmer, dem Barmherzi-

gen her, dem auch die Überlegungen einiger anderer Islamgelehrter zur Seite zu stellen wären.

Aus einer anderen, komplementären Perspektive wirft *Hildegard Scherer* nun den Blick auf das Neue Testament. Unter der Überschrift „Gewalt bewältigen“ profiliert sie die erbauliche Funktion heiliger Texte, erlittener Gewalt mit Deutung und Bewältigung zu begegnen. Dabei zeichnet sie ausgehend von Paulus und seinen Briefen zunächst ein Bild der staatlichen, sozial institutionalisierten und gesellschaftlichen Gewalt, der die frühen Christen in der antiken Welt ausgesetzt sein konnten. Scherer weist damit auf den Aspekt hin, dass die Zugehörigkeit zu einer (bestimmten) Religion ihre Anhänger als „deviant“ und als „freelance religious experts“ erscheinen lassen und somit zu Grund und Anlass einer Verfolgung und Bestrafung im Sinne des Erhalts der gesellschaftlichen Ordnung werden kann. Im Hinblick auf die Bewältigungsstrategien sieht Scherer für Paulus die Behauptung der im Glauben begründeten eigenen moralischen Autonomie, mit der er sich bewusst den mit Gewalt eingeforderten Werten der Umwelt verweigert und die so zur moralischen Entmachtung der Gewaltquelle führt, als wesentlich an. Nicht zu vergessen ist in dieser Frage immer auch Christus als Prototyp dessen, der ungerecht Gewalt erlitten hat. Dabei betont Scherer im Hinblick auf ihre Beispieltex te, die paulinischen Briefe und den Hebräerbrief als zweitem exemplarischen Textbereich, die kulturelle Prägung des Umgangs mit Gewalt und der Bewältigungsstrategien. Damit weist sie auf den entscheidenden Aspekt der kulturellen Gebundenheit heiliger Texte, auch in der Frage nach „Religion und Gewalt“, hin.

Damit weist der erste Durchgang durch das Thema auf, dass entsprechend ihrer grundlegenden Funktion der Aspekt von heiligen Texten nach wie vor eine zentrale Rolle innerhalb der Fragestellung einnimmt. Hier wiederum wird ersichtlich, dass über die unverzichtbare Frage nach der Intention der Texte in ihrem historischen Kontext hinaus auch die Faktoren Auslegungsgeschichte und aktueller kultureller, geographischer, geschichtlicher Standpunkt des Rezipienten und seiner Umwelt für den Umgang mit den Texten entscheidend hinzutreten. Das alles führt zu der Frage des reflektierten hermeneutischen Zugriffs. In der Spannung von Offenbarung und Beliebigkeit geht es letztlich auch um die Frage einer Aktualisierung im Zusammenhang mit einer – aus den Texten selbst zu gewinnenden? – un-gewaltigen hermeneutischen Leitlinie und damit im Grunde um die Frage einer verantworteten Fortführung der Texte in die Gegenwart hinein. Der damit angedeutete Lösungsertrag wird dann unmittelbar interessanter wie er sich zugleich verkompliziert, wenn man die verschiedenen heiligen Texte und die verschiedenen kulturellen Standpunkte der verschiedenen Rezipienten und die verschiedenen bewussten oder unbewussten hermeneutischen Grundentscheidungen aufeinander prallen oder in der Diskussion nebeneinander zu stehen kommen lässt.

Den zweiten Teil des Bandes mit grundlegenden systematisch-theologischen und philosophischen Reflexionen eröffnet *Thomas Ruster* mit Überlegungen zum Kreuz Jesu Christi und zur Transformation der Gewalt. Sein Beitrag steht für den Anspruch und das Selbstverständnis christlicher Religion, der Gewalt in besonderer Weise zu begegnen und sie in Gewaltlosigkeit zu überwinden. Ruster geht dabei von der aktuellen Allgegenwart von Gewalt in unserer Welt und Gesellschaft aus und stellt im Anschluss an Charles Taylor zwei grundsätzliche Möglichkeiten des Umgangs mit der Gewalt vor: die aufklärerische Exklusion von Gewalt als „unvernünftig“, die aber dem Phänomen der Gewalt nicht gerecht werde, und die an Nietzsche anknüpfende Position der „erlösenden Gewalt“, bei der die entschlossene Begegnung der Gewalt mit der moralisch überlegenen und legitimierten Gewalt (eines Helden) zur Auslöschung der Gewalt und damit zur Erlösung von ihr führt. Ruster kennzeichnet diese Auffassung als zutiefst religiöse, als die zentrale *heidnisch*-religiöse Auffassung unserer Zeit – und zwar „heidnisch“ deshalb, weil sie die Gewalt letztlich gar nicht überwinden kann und selbst wesentlich systemisch von der Gewalt geprägt ist. Dem stellt Ruster in verschiedenen Schritten ein christliches Modell eines an den Opfern orientierten christlichen Weges der Transformation von Gewalt entgegen. Dazu führt er die Heiligen Sebastian, Dionysius und Apollonia als Beispiele an, bei denen das Erleiden von Gewalt das Potential der Wendung zum Guten enthält. Dabei bekehren die Opfer die Gewalttätigen, indem sie sich als Opfer kenntlich machen und so den modernen Moralismus mit seiner Zwei-Seiten-Moral überwinden. Daneben stellt Ruster die Eucharistie, bei der „durch das Gedächtnis an den, der selbst Opfer gewesen ist,“ das Opfer der Gemeinde in die Gabe Gottes verwandelt und so im Aufbrechen der Logik von Geben und Nehmen Privateigentum zu Gemeineigentum transformiert wird. Jesu Umgang mit der Gewalt mahnt in besonderer Weise, nicht in der üblichen Begegnung der Gewalt mit Gewalt zu dem zu werden, was man bekämpft. Vielmehr geht es darum, sich mit gewaltfreier und prophetischer Schärfe der Gewalt auszusetzen und sie als letztlich ohnmächtig und lächerlich zu demaskieren – und so Gewalt zu Leben zu transformieren. Erlösung meint dann das Durchschauen und die eigene Befreiung von dem Gewalt enthaltenden, satanischen Zwang der Systeme – um so zu einem neuen Handeln jenseits des systemischen Zwangs zu gelangen. Letzteres wird als *posse non peccare* aufgefasst und vor allem auf die Gewalt aufgrund wirtschaftlicher Ungleichheit weitergedacht.

Rusters christlicher Ausbruch- und Gegenweltversuch wird noch einmal umso deutlicher profiliert, wenn man ihn gleichsam rückwirkend mit der Perspektive von *Knut Martin Stünkels* Beitrag liest – bzw. umgekehrt, letzteren auf dem Hintergrund von ersterem rezipiert. Das liegt vor allem auch daran, dass Stünkel in der Doppeldeutigkeit seines Titels einmal aus der Metaperspektive religiöse Gewalt philosophisch reflektiert und andererseits materialbezogen

nach der religiösen Gewalt, die dem philosophischen Diskurs – aus dem Ruster christlich auszubrechen versucht – innewohnt, fragt. Zunächst aber beschreibt Stünkel religiöse Gewalt als ein Zuschreibungsphänomen insbesondere der Selbstbeschreibung, das vor allem durch seine Medialität gekennzeichnet ist. Denn in einem Akt öffentlichen Bekenntnisses übt der Täter die Gewalt nur als Medium des Göttlichen aus und überträgt so den Anspruch des ganz Anderen in das Hier und Jetzt. Stünkel benennt dann mit Holbach Stationen der philosophischen Kritik der religiösen Gewalt, die die Gewalt als der Religion inhärent ansieht und die den biblischen Gott als willkürlich mal gewalttätig, mal friedfertig bestimmt und ihn damit in Bezug auf die Gewalt als unberechenbar kennzeichnet. Als entscheidendes Phänomen wird, wie schon in der Definition angedeutet und dann auch in den Analysen Jan Assmanns aufgenommen, gesehen, dass bei der religiösen Gewalt Grund und Maßstab vom Handelnden auf Gott verlagert – und so die Handlung aus der menschlichen Sphäre herausgenommen wird. Jetzt wird die Gerechtigkeit mit Gott verbunden, und entsprechend wird Ungerechtigkeit zum Signum des zu bekämpfenden Heidentums. Von der Gewalt ausgehend führt Stünkel anschließend Walter Benjamin für die Position an, dass Recht und Gewalt untrennbar zusammengehören und ersteres ohne letzteres nicht denkbar ist. Benjamin nennt auch eine nicht in diese Relation eingebundene mythische, rechtssetzende und eine göttlichen Gewalt, die rechtsvernichtend bloßes Leben und Gerechtigkeit gegen das Recht setzt. Ein solches von außen kommendes, umwälzendes Setzen von Gerechtigkeit mit Gewalt erkennt Hannah Arendt auch bei den Theoretikern der Neuen Linken, deren Gewalt somit letztlich als religiöse Gewalt gekennzeichnet werden kann. Religiöse Gewalt ent-setzt also die Kontinuität, das als determiniert angesehene Weltbild – und ist so entsetzlich. – In einem zweiten Teil weist Stünkel dann auf, dass auch der Philosophische Diskurs und das Philosophieren Gewalt, eine andere, eigene Form der Gewaltausübung sein kann, deren Ziel auch für ethisch und moralisch hoch angesehene Denker in der Besiegung und Ausmerzung – moralisch und ethisch – unterlegener Gegner, wie etwa des Tyrannen, und der tyrannischen Ideologie bestehen kann. Sie kann auch darin bestehen, hermeneutische Gewalt als notwendig für den Erkenntnisfortschritt zu halten – und diese Gewalt wird – bei Stünkel vor allem in der Kritik Hamanns an Kant – vor allem deutlich als religiöse Gewalt gekennzeichnet, wenn es etwa bei der „reinen Vernunft“ a) um parareligiöse Reinigungs- und damit gewaltbereite Ausscheidungsprozesse und b) um die – wie gezeigt wurde – gewalttätige Argumentation von einer dem Menschen, der Natur und der Erfahrung übergeordneten Hypostase her geht. „Gewalt wird so zum Indikator der grundsätzlich formalreligiösen Form der Philosophie“ – und die Sehnsucht nach einem Ausbruchversuch bzw. einem christlichen Gegenentwurf à la Ruster wird verständlicher.

Cornelia Richters nur scheinbar eine rein aktuelle Momentaufnahme bie-

tender Beitrag argumentiert zwar in anderer Art und auf einer ganz anderen Ebene, nimmt aber in gewisser Weise Thomas Rusters und Knut Martin Stünkels Überlegungen essayistisch auf und führt sie zusammen. Richter geht es weniger um die Analyse von Religion und Gewalt als um die Analyse der Analyse oder besser des gesellschaftlichen Diskurses über Gewalt und gesellschaftliche Probleme und Bedrohung. Es geht also um die Reaktion auf Gewalt, Bedrohung, Herausforderung, In-Frage-Stellung. Richter zeigt dabei auf, wie in der aktuellen Debatte Metapher und Narration das wesentliche Element des Diskurses werden und sich an die Stelle der Argumentation setzen und wie leicht sich auch eine kritische, methodische Analyse mit Metaphern vermengt und vermischt. Gefühl und bloße Meinung treten an die Stelle des reflektierten Urteilens. Diese „Metaphorisierung“ sieht Richter als eminente Gefahr für die offene, zivilisierte, demokratische Gesellschaft, weil sie genaue, differenzierte, kritische, methodische, argumentative Begegnungen mit den Phänomenen und eine ebensolche Antwort auf sie verhindert. In kurzen Einblicken zu Ernst Cassirer und Hannah Arendt zeigt Richter auf, wie beide einerseits gerade dem „Mythus“ und der „bloßen Meinung“ entgegentreten, dann aber selbst wieder in mythologische, metaphorische, emotional-pathetische Darstellung verfallen. Ist in Stünkels Analyse der Analyse die Gewalt in der philosophischen Auseinandersetzung mit der Gewalt die kritisch aufgezeigte Potenz, ist in Richters prüfendem Blick auf den Diskurs die Meinung als Metapher, Narration und Pathos der prekäre Faktor. Dem stellt Richter – strukturell genau wie Ruster, aber in anderer inhaltlicher Begründung – das Christentum, d. h. dessen Theologie gegenüber, die zwar wesentlich auf Pathos, Metapher und Narration aufruhrt, diese aber in ihrer hermeneutischen Tradition und Expertise selbstreflexiv analysiert, zur Askese von jeglichem politischen Pathos anhält und so zur nötigen methodischen und argumentativen Tiefenschärfe des reflektierten Urteilens als Umgang mit Gewalt und Bedrohung beitragen kann. Religion in Form von Theologie wäre hier die Antwort nicht auf die Gewalt, aber auf den diskursiven Umgang mit der Herausforderung der Gewalt.

In dem dritten Abschnitt des Bandes, der auf geschichtliche und gegenwärtige Konkretionen der Fragestellung fokussiert (wiewohl dieser Aspekt selbstverständlich auch seine Rolle in der Frage nach den heiligen Texten und der systematischen Reflexionen spielt), eröffnet *Görge K. Hasselhoff* mit einem Beitrag zu den Folgen des Talmudprozesses von 1240. Hasselhoff zeigt auf, wie es aus den „gewaltsamen“, weil eher „inquisitorischen“ Disputationen über den Talmud und die Verbrennung rabbinischen Schrifttums zu einer intensiven Übertragung und Verbreitung von Talmud, rabbinisch-exegetischer sowie jüdisch-philosophischer Literatur kommt, als deren Folge es letztlich zu einer fruchtbaren christlichen Rezeption gerade des eigentlich geächteten und zu bekämpfenden Gedankenguts der anderen Religion kommt.

Einen geschichtlichen Stoff verhandelnd macht *David von Mayenburg* in seinem Beitrag auf einige grundsätzliche, paradigmatische Aspekte im Hinblick auf die Gewaltfrage aufmerksam. Damit macht er in besonderer Weise deutlich, wie unverzichtbar entscheidend geschichtliches Wissen und geschichtliche Reflexion in der Diskussion aktueller und brisanter Fragen sind. In seiner Betrachtung des mittelalterlichen Schiedsgerichtes stellt Mayenburg implizit die Rolle von Recht und damit vor allem die Frage nach Konfliktlösungsmitteln als einen wesentlichen Beitrag zur Vermeidung von Gewalt heraus. Im Gegensatz zu der These der Recht- und Gerechtigkeitslosigkeit der mittelalterlichen Ordnung aufgrund des allbestimmenden Faktors des Rangs der Person (Althoff) skizziert Mayenburg die Schiedsverfahren als ein aufgrund ihrer wesentlichen Faktoren valides Mittel zur Konfliktlösung. Insbesondere den Faktor der Gleichheit der Konfliktparteien im Verfahren und den Aspekt eines nicht allein am Recht orientierten, sondern auch um die Größen „Minne“ – „Gnade“ – „Freundschaft“ erweiterten Verfahrens stellt Mayenburg als entscheidende Komponenten für den gewaltvermeidenden Erfolg dieses Verfahrens heraus. Insofern mit „Minne“ – „Gnade“ – „Freundschaft“ „christliche“ Wertvorstellungen in dieses Konfliktlösungsmodell einfließen, ist nun die immer zu Grunde liegende Frage nach Religion und Gewalt direkt berührt. In seinem Wesen und in seinem Erfolg tritt das von Mayenburg hier vorgestellte Instrument zur Gewaltvermeidung und zur Regelung des Zusammenlebens in gewisser Weise in einen Kontrast zu der von Stünkel und auch von Ruster angezeigten Allgegenwart und systemischen Immanenz der Gewalt und insbesondere vielleicht zu der Benjamin'schen Beobachtung der notwendigen Verbindung von Gewalt und Recht. Dies eben möglicherweise deshalb und insofern, als das Ziel des Instituts der schiedsrichterlichen Konfliktlösung nicht in erster Linie auf das Recht, sondern auf die Konfliktlösung, den Frieden und die „Freundschaft“ abzielt. Mit dem Anteil der „christlichen“ „Minne“ und „Gnade“, in der Kombination aus „Theologie und Recht“, zeigt sich möglicherweise, dass Religion mit der ihr eigenen Wertvorstellung und Wirklichkeitsauffassung zu einem wichtigen Faktor innerhalb der Konfliktlösung zur Vermeidung von Gewalt und zur Errichtung von Frieden in einer Gesellschaft werden kann. (Vielleicht entsprechend wird auch Werner Post in seinem folgenden Beitrag die Religion als Chance und Korrektiv in der Frage nach einem schwer zu korrigierenden System struktureller Gewalt anführen.) Gleichsam umgekehrt stellt Mayenburg dar, wie es zur Gewalt in den Bauernkriegen kommen konnte, weil die schiedsrichterliche Regelung in ihren zentralen Aspekten in diesem Konflikt versagte – mit dem Erbe eines im Folgenden nun wesentlich rechtlich fundierten Zusammenlebens und einer ebensolchen Art und Weise der Konfliktbearbeitung.

Werner Post lenkt gegen Ende dieses dritten Teils des Bandes den Blick auf die Gegenwart. Er zeigt, dass es neben der leicht wahrzunehmenden aktuellen

physischen Gewalt auch auf den ersten Blick nicht so leicht als Gewalt ins Auge fallende strukturelle Gewalt gibt. Post zeichnet und analysiert den unsere Gesellschaft und die globalisierte Welt beherrschenden Ökonomismus als ein solches Phänomen. Damit korreliert er auch mit Überlegungen Thomas Rusters. Der Aspekt des Religiösen scheint in zweifacher Weise berührt. Einmal hat auch der Ökonomismus mit seinen ideologischen und insofern über dem Menschen stehenden Anteilen auch ein religiöses oder parareligiöses Element. Insofern ist der Gewalt des Ökonomismus nicht leicht beizukommen. Zum anderen führt Post dann die Religion in ihrer Unterscheidung von Materiellem und Nicht-Materiellem, von Sichtbar und Unsichtbar mit der Bewertung des letzteren als „letzte Wahrheit“ als ein kritisches Korrektiv, vielleicht sogar als das entscheidende Korrektiv an.

Abschließend weitet der Beitrag von *Tony Neelankavil* wiederum exemplarisch den Blick, indem seine bloße Präsenz darauf hinweist, dass die Frage von Religion und Gewalt keinesfalls auf einen vom Islamismus bedrohten Westen beschränkt ist. Vielmehr handelt es sich um eine globale Frage mit vielen verschiedenen lokalen Manifestationen, die gerne aus dem Blickfeld geraten (obwohl z. B. Indien das zweitbevölkerungsreichste Land der Welt ist) bzw. gar nicht erst in dieses gelangen. Gewissermaßen macht auch die sprachliche Präsentation dieses Beitrags darauf aufmerksam, wie wichtig es in dieser Frage ist, sozusagen auch eine andere Sprache mindestens zur Kenntnis zu nehmen. – Zu Beginn zeigt Neelankavil gleichsam noch einmal für den gesamten Band abschließend an, dass es unausweichlich ist, sich in allen (geistes-)wissenschaftlichen Disziplinen mit der Gewalt zu beschäftigen, da Gewalt vorhanden – und, in unterschiedlichen Graden, in jedem Menschen vorhanden ist. Insofern liegt die These, dass Gewalt nicht in der Religion, sondern im Menschen liegt, nahe. Ihr stellt Neelankavil aber zur Seite, dass Gewalt gerade auch mit tiefen und letzten Überzeugungen verbunden sein kann. Auch von daher kann die Theologie aus diesen fragenden Disziplinen nicht herausgehalten werden. Schon im Hinblick auf die Frage der indischen Unabhängigkeitsbewegung macht der Beitrag auf die Ambivalenz von Gewalt in ihrer politischen Ausrichtung aufmerksam: Gewalt kann zur Unterdrückung oder zum Widerstand, zur Vereinigung oder Separation, zum Fortschritt oder zur Verhinderung von Veränderung, als einziger Weg zur Freiheit oder als Weg einzig in Zerstörung und Vernichtung verstanden werden. Für Indien ist Diversität und Pluralität, auch in der Religion, ein zentrales Kennzeichen – in der Gewaltfrage steht die vermeintliche Hochschätzung der Gewaltlosigkeit als indische Tugend der Rolle der Gewalt im politischen Leben gegenüber. Letzteres äußert sich insbesondere in hinduistisch-nationalistischen Aktionen gegenüber Sikhs, Muslimen und Christen. Neelankavil zeigt auf, dass diese Gewalt zwar einerseits im Trauma der kolonial evozierten Aufteilung des Subkontinentes wurzelt. Andererseits ist aber eine einfache diasta-

tische Bewertung der Rolle Bal Gangadhar Tilaks, der Gewaltlosigkeit als utopisch-ergebnislose Schwäche im Befreiungskampf moniert, als verwerflich und negativ gegenüber einer positiven und ethisch überlegenen Gewaltlosigkeit Mohandas Karamchand Gandhis eine undifferenzierte Schwarz-Weiß-Malerei. Einer solchen gerät die Frage nach der Berechtigung von Tilaks Anliegen und Argumentation ebenso aus dem Blick, wie die Frage nach Schwächen und Nachteilen der Gandhi'schen Position – etwa, wenn Gandhis ideale Matrix der Gleichheit (des Anderen) auf außergewöhnliche Situationen der vorhandenen asymmetrischen Ungleichheit trifft. Umgekehrt kann sich Tilaks Postulat einer der fremden Kolonialmacht gegenüberzustellende Einheit (die sich auch bei Gandhi findet) der anderes nicht zulassendes Gleichen als eine Hypothek darstellen, wenn Tilak in der Gegenwart hinduistisch-nationalistisch in Anspruch genommen wird. Insbesondere diese Rezeption wiederum erschwert es, Tilak gegenüber Gandhi angemessen zu würdigen. Neelankavil setzt auf die Interkulturalitätsforschung und die interkulturelle Begegnung, um der Frage von Gleichheit und Verschiedenheit angemessen zu begegnen. In einem Nebeneffekt wird dem außenstehenden Beobachter deutlich, dass sich Gewalt in Indien tatsächlich immer wieder mit der Frage nach der – wortwörtlich – „heiligen Kuh“ verbindet.

Zieht man zusammen, zeigt sich eine ungeheure Vielfältigkeit der Aspekte, die auch das Thema „Religion und Gewalt“ zu einer schwer zu überschauenden, komplexen Frage macht, die mindestens nicht einfach zu beantworten ist. Gleichwohl lassen sich am Ende doch einige Linien bestimmen. Die erste Sektion „Heilige Texte“ deutet als Antwortversuch auf die entscheidende Größe eines hermeneutisch reflektierten Umgangs mit heiligen Texten hin, die vermeintlich oder tatsächlich zu Gewalt auffordern. In der zweiten und dritten Sektion tritt die teils subtile und auf den ersten Blick gar nicht zu erkennende Allgegenwart von Gewalt, von ideologisch verankerter, mit letzten Überzeugungen verbundener Gewalt zu Tage – bis hin zu Stünkels Beobachtung der Gewalt als ein Indikator für eine (formal-)religiöse Dimension. Gewalt lässt sich also in keiner Weise aus dem Phänomen „Religion“ und „letzte Überzeugung“ ausklammern, solange Religion nicht als eskapistische, von der Welt vollkommen getrennte Größe verstanden werden will. Zugleich wird deutlich, dass die Frage nach Gewalt, nach Religion und Gewalt nicht nur die Frage nach ihrem genetischen Zusammenhang, sondern auch die Frage des rezeptiven Umgangs und der Auseinandersetzung mit ihr ist – wobei diese Auseinandersetzung mit der Frage gleichsam selbst wieder in einen Zusammenhang von Gewalt, von Religion und Gewalt, führt bzw. führen kann. Bemerkenswerterweise rechnet eine erstaunliche Vielzahl der in sich vollkommen unterschiedlichen und divergierenden Beiträge mit der Religion, mit dem Christentum – was in dieser Perspektivierung natürlich auch der Auswahl der Beitragenden geschuldet ist – als einem oder

dem einzigen Element der Alternative und des Kontrastes zur Gewalt. Wenn auch dieses Element der Religion als Alternative und Kontrast zur Gewalt in den einzelnen Beiträgen wieder vollkommen verschiedenen und unterschiedlichen gefasst wird, stellt es aber doch eine erhebliche, grundsätzliche Gemeinsamkeit dar. Das ist ein Ergebnis, das vielleicht überrascht, vielleicht aber auch selbstverständlich erscheinen kann, in jedem Falle ist es aber ein Zeugnis für eine aktuelle Relevanz und die bleibende Notwendigkeit von Religion und den Impulsen ihrer hermeneutischen Reflexion.

Heilige Texte – Judentum, Christentum, Islam

Religion und Gewalt im Alten Testament

Das Problemfeld „Religion und Gewalt“ erweist sich in Hinblick auf das Alte Testament als komplex. Es geht nicht nur um die biblischen Texte, die es auszulegen und zu erwägen gilt, und ihre Problematik allein. Es kommt noch unser eigener, heutiger Standpunkt, unser geographischer, historischer, politischer und wirtschaftlicher Horizont, in dem wir uns befinden, hinzu. Der Lesekontext verändert die jeweilige Lektüre der Texte. Diese Erkenntnis hat sich auch in der Exegese der letzten Jahrzehnte durchgesetzt. Alttestamentliche Wissenschaft bedeutet nicht, die Texte „an sich“ oder allein in ihrem Entstehungshorizont auszulegen, sondern ebenso auch den eigenen zeitgenössischen Standpunkt bewusst zu reflektieren, um von dort her Fragen an die Texte richten zu können und Impulse für das eigene Nachdenken und Handeln zu gewinnen. Und schließlich gibt es eine zweitausendjährige christliche Lese- und Interpretationsgeschichte der alttestamentlichen Texte, die nicht nur zeigt, wie diese Texte im christlichen Kontext rezipiert worden sind, sondern auch belegt, dass diese Auslegung Fakten geschaffen hat, die unsere gegenwärtige Welt mitprägen. Die Christentums- und Kirchengeschichte ist keine Ruhmesgeschichte, sondern auch eine Geschichte, in der unter Berufung auf biblische Texte Gewalt ausgeübt und Menschen Gewalt angetan wurde. Die Geschichte der Ausübung und des Missbrauchs von Gewalt im Namen der Religion und des eigenen Gottes ist lang. Die Grenze zwischen Lektüre, Gebrauch und Missbrauch von Texten ist nicht einfach zu ziehen. So prägen der eigene Lesehorizont und die eigene Herkunftsgeschichte die Wahrnehmung biblischer Texte, und es gehört gerade zum Anspruch der Wissenschaftlichkeit, sie nicht zu negieren, sondern sie in den hermeneutischen Horizont einzubeziehen. Die alttestamentlichen Texte sind in diesem Sinne durchaus „Gegenwartstexte“: Wir lesen sie in der Gegenwart, sie haben unsere Gegenwart geprägt – und sie haben Impulse in unsere Gegenwart zu geben. Gerade weil die alttestamentlichen Texte sich in der Wirkungsgeschichte als überaus wirkungsvoll erwiesen haben, mag dies zu einer ambivalenten Haltung in Bezug auf eine heutige Lektüre der Bibel führen.

Zum einen werden die Texte durchaus auch im Sinne des Wortes „schuld-

bewusst“ gelesen, zum anderen mag es auch Wünsche oder Tendenzen geben, die Bibel zu entschuldigen oder gewaltprovokative Stellen in der Lektüre lieber zu übergehen.¹ Es kann ein Anliegen sein, dem als zudringlich und auch als problematisch empfundenen Anspruch der biblischen Texte entkommen zu können. Noch komplexer wird die Gesamtlage dadurch, dass Gewalt im Namen der Religion nicht allein von christlicher Religion ausgeübt wird, sondern von politischen Mächten, die im Namen anderer Religionen Gewalt ausüben. Dies lässt die Standpunkte „flirren“. Wo geht es um eine selbstbezogene Standpunktklärung, wo geht es im Gewand einer solchen Klärung dann auch um eine implizite Abwehr anderer Ansprüche und Praktiken? Diese Fragenkomplexe können im Rahmen dieses Beitrags nicht geklärt, sollen aber wohl benannt werden.

Jeder Mensch, der unbefangen eine Lektüre des Alten Testaments beginnt und über alle Schwierigkeiten hin durchhält, wird frühzeitig und immer wieder beim Lesen die Erfahrung machen: Gewalt gehört zur Welt der Bibel unaufgebbbar dazu. Hier ist nichts zu verstecken oder abzuschwächen: „Gewalt“ ist ein eminent wichtiges Thema der Bibel.

Bereits diese Tatsache gilt es nüchtern festzuhalten und auch bereits auszuwerten. Wer die Bibel gern als „gewaltfreie Zone“ hätte, lässt außer Acht, dass unsere gesamte Welt von Gewalt zutiefst geprägt ist. Die Bibel ist kein Buch, das narrativ eine Sonderwirklichkeit errichtet, die von unserer Welt abgekoppelt ist. Die Bibel ist ein Buch, das mit Gewalt „umgeht“, und dies ist kein randständiges Motiv, sondern mit ihrem Kernanliegen verknüpft: der Botschaft vom in der Geschichte wirkenden Gott Israels. Gerade deshalb wird die Frage der Gewalt auch bibeltheologisch virulent: Weil Gott und Menschenwelt nicht voneinander getrennt werden können, ist die Erfahrung und Ausübung von Gewalt ein Grunddatum menschlicher Existenz.²

Diese Fragen führen auch zum biblischen Gottesbild. Das Christentum hat im Laufe seiner Geschichte häufig den Gott des Alten Testaments als den der Rache und des Krieges betrachtet, während es für sich selbst das jesuanische Gebot der Feindesliebe in Anspruch genommen hat. Dennoch zieht sich durch seine Geschichte eine unübersehbare Spur von Gewalt und Krieg, zu deren Rechtfertigung der christliche Gott angerufen wurde. Es ist nicht zu verkennen, dass

1 Fuchs, Belehrung, 131 nennt als Vermeidungsstrategien: „Übersetzungsentschärfungen [...], Ästhetisierungen [...], Fortschrittsideologien [...], Metaphorisierungen [...], liturgische Zählung“ sowie die „Geringschätzung des Alten Testaments als einer noch unmenschlichen ‚Vorstufe‘ der eigentlichen Glaubensgeschichte“.

2 Vgl. Görg, Gott 28; Benedict, Seite, 38f.; Lohfink, Gewalt, 63. – „Unsere Schöpfung, wie sie ist – nicht die, die Gott eigentlich möchte –, kennt also Gewalttat, doch fordert Gott von den Menschen, diese nach Möglichkeit durch rechtliche Sanktionen zu verhindern.“ (Lohfink, Gewalt, 74). – Vgl. auch den Sammelband von Fischer, Macht.

Menschen zur Durchsetzung eigener Interessen über Gott zu verfügen versuchten. Das Schuldbekenntnis von Papst Johannes Paul II. im Jahr 2000, das auch die Schuldgeschichte des Christentums beim Namen genannt hat, kann hier kaum hoch genug eingeschätzt werden.

Vor diesem Hintergrund ist ein Blick auf die biblischen Texte von Interesse. Weil kein Wirklichkeitsbereich des Menschen aus der Bibel ausgeklammert ist, gibt es in ihr nicht nur eine Theologie des Friedens, sondern auch einen vielfältigen Umgang mit dem Faktum des Krieges und der Gewalt. Und beides kann nicht von der Gottesfrage gelöst werden.

Die „größte militärische Leistung“

Die Frankfurter Allgemeine Zeitung hat in ihrem Magazin einen Fragebogen, der sich an Prominente richtet und in dem sich seit Jahrzehnten die gleichen Fragen finden, deren eine lautet: „Was halten Sie für die größte militärische Leistung?“ Diese Frage kann einen zum Erschauern bringen. Die beste biblische Antwort hierauf soll aber nicht vorenthalten werden, jene des Buches Deuteronomium.

„Und es soll geschehen, wenn ihr zum Krieg heranzieht, dann soll der Priester herantreten und zum Volk reden, und er spricht zu ihnen: Höre Israel, ihr rückt heran zum Krieg gegen eure Feinde. Euer Herz verzage nicht, fürchtet euch nicht und ängstigt euch nicht und erschreckt nicht vor ihnen, denn der HERR euer Gott geht mit euch, um für euch mit euren Hassern zu kämpfen, um euch zu retten. Und es mögen die Hauptleute so zum Volk reden: Wer ist der Mann, der ein neues Haus gebaut und es nicht eingeweiht hat? Er gehe und kehre zurück in sein Haus, das er nicht sterbe im Krieg und ein anderer Mann es einweihe. Und wer ist der Mann, der einen Weinberg gepflanzt und die Lese nicht gehalten hat? Er gehe und kehre zurück in sein Haus, das er nicht sterbe im Krieg und ein anderer Mann ihn lese. Und wer ist der Mann, der sich einer Frau verlobt hat und sie nicht zu sich genommen hat? Er gehe und kehre zurück in sein Haus, das er nicht sterbe im Krieg und ein anderer Mann sie zu sich nehme. Und die Hauptleute sollen fortfahren so zum Volk zu reden: Wer ist der Mann, der furchtsam ist und ein verzagtes Herz hat? Er gehe und kehre in sein Haus zurück, dass nicht das Herz seines Bruders schmelze wie sein Herz.“ (Dtn 20,1–8)

Dieser Text tut alles, um den Männern die Lust am Krieg zu nehmen, indem er mögliche unausgesprochene Vorbehalte gegen einen Krieg artikuliert, das Unwohlsein am Krieg verstärkt und die sozialen Verpflichtungen zu Hause plastisch ausmalt. Mit einem solchen Kriegsgesetz ist kein einziger weltlicher Krieg zu führen. Man kann sich keine bessere Kriegsunfähigkeitsmachung vorstellen als diesen Aufruf. Und in ihm liegt wohl die größte militärische Leistung der Bibel.

Selbstverständlich, es gibt auch andere Texte der Bibel, und sie müssen zu-