

Religion und Gewalt

THEOLOGIE DER EINEN WELT

Herausgegeben in Kooperation mit
missio Aachen

Band 14

Religion und Gewalt

Religion und Gewalt

Konflikt- und Friedenspotenzial

Herausgegeben von Klaus Krämer und Klaus Vellguth

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN



MIX
Papier aus verantwortungsvollen Quellen
FSC® C083411

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2018

Alle Rechte vorbehalten
www.herder.de

Umschlaggestaltung: Verlag Herder
Satz: Barbara Herrmann, Freiburg
Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN 978-3-451-37924-6

Inhalt

Vorwort	9
Religion und Gewalt in der Bibel	
Gewalt in und um die christliche Bibel	23
<i>Andreas Michel</i>	
Bestimmungen zur Liturgie in Ex 25–31	37
<i>Nazek Matty</i>	
Häusliche Gewalt gegen Frauen. Deutung und Herausforderung durch Texte der Bibel	48
<i>Ivoni Richter Reimer, Keila Matos und Haroldo Reimer</i>	
Religion als Weg zur Menschlichkeit	68
<i>Paulin Poucouta</i>	
Religion und Gewalt im eigenen (auch historischen) Kontext	
Gottesfrevl und Religionsgewalt oder der eschatologische Vorbehalt Gottes	83
<i>Arnold Angenendt</i>	
Religiöse Gewalt in Indonesien und was dagegen getan werden kann	103
<i>Franz Magnis-Suseno</i>	
Religion und Gewalt in Bolivien	113
<i>Teresa Rosazza</i>	

Töten im Namen Gottes. Blick nach vorne durch den Blick zurück	132
<i>Raymond Olusesan Aina</i>	

Ursachen religiöser Gewalt

Religionen unter Gewaltverdacht. Theorien zum Verhältnis von Monotheismus und Gewalt werden durch empirischen Befund ergänzt	147
<i>Klaus Vellguth</i>	

Die Ursachen der religiösen Gewalt	161
<i>Salim Daccache</i>	

Der Geist der Propheten. Gedanken über die Kritik der Gewalt	180
<i>Gonzalo Gamio Gehri</i>	

Religion und Gewalt im Nahen Osten. Eine theologische Betrachtung	191
<i>William Sidhom</i>	

Religion und Gewalt im Verhältnis der Religionen zueinander

„Religion und Gewalt“ und die Bedeutung des Dialogs	214
<i>Marco Moerschbacher</i>	

Zusammenarbeit für Gemeinschaft, Gerechtigkeit und Frieden	225
<i>Michael Amaladoss</i>	

Religion und Gewalt im interreligiösen Kontext	237
<i>Alberto da Silva Moreira</i>	

Inter- und intrareligiöse Konflikte. Religiöse Identitäten im Zerrspiegel der Gewalt	250
<i>Elias Omondi Opongo</i>	

**Unterwegs zu Frieden und Versöhnung (positive Beiträge,
an denen die Kirche mitgewirkt hat)**

„Gott, der Herr des Friedens, macht uns zu einem Gesicht des Friedens.“ Beiträge der katholischen Kirche zu Frieden und Versöhnung	265
<i>Edward Fröhling</i>	
„Vielfalt schafft Einheit.“ Die besondere Friedensarbeit der Adyan Foundation	281
<i>Nayla Tabbara und Michelle Moubarak</i>	
Die Versöhnung bringt uns den Frieden. Bemühungen der katholischen Kirche in Kolumbien	297
<i>Darío Antonio Echeverri González</i>	
Religion und Gewalt sowie die Rolle der Kirche aus afrikanischer Sicht	312
<i>Matthew Hassan Kukah</i>	
Autorenverzeichnis	322
Übersetzerverzeichnis	326

Vorwort

Weltweit nehmen kriegerische Auseinandersetzungen zu und fatalerweise wird Gewalt rund um den Globus auch im Namen der Religionen verübt. Der vorliegende Band aus der Reihe „Theologie der Einen Welt“ geht auf das Verhältnis von Religion und Gewalt ein. Theologinnen und Theologen aus Afrika, Asien, Lateinamerika und Europa fokussieren dabei die Fragen von Religion und Gewalt in der Bibel, die Realität von Religion und Gewalt im eigenen Kontext, das Gewaltpotenzial im Verhältnis der Religion zueinander und das Friedens- und Versöhnungspotenzial der Kirche sowie religionsverbindender Initiativen. Damit orientiert sich auch dieser Band am Profil der weltkirchlich geprägten Buchreihe „Theologie der Einen Welt“ die sich gerade dadurch auszeichnet, dass Fragestellungen aus verschiedenen Blickrichtungen betrachtet werden. So kommen in jeder der in dieser Buchreihe veröffentlichten Anthologie Theologinnen und Theologen aus verschiedenen geografischen sowie kulturellen Kontexten zu Wort, die mit ihren Beiträgen eine Polyphonie des weltkirchlichen Diskurses zum Klingen bringen.

Im ersten Kapitel gehen die Autoren auf das Verhältnis von Religion und Gewalt in der Bibel ein. Andreas Michel räumt ein, dass die Geschichte des Christentums auch eine Geschichte der Gewalt ist, bei der Christen sowohl Opfer als auch Täter wurden. Mit Blick auf die biblische Überlieferung verweist er darauf, dass biblische Texte stets als Dokumente ihrer Zeit gelesen werden müssen und dass man an ihnen keine normativen Maßstäbe anlegen kann, „die erst in der europäisch-amerikanischen Geschichte des 21. Jahrhunderts halbwegs umgesetzt sind“. Mit Blick auf eine angemessene Rezeptionsgeschichte plädiert er dafür, dass die Kirche(n) sich als Lesegemeinschaften verstehen, die sich bewusst den gewaltbehafteten Texten der biblischen Überlieferung zuwenden, um aus einer multiperspektivi-

schen Betrachtungsweise heraus eine angemessene Interpretation zu entwickeln. Dabei merkt Michel an, dass eine solche Interpretation nicht in einem „luftleeren Raum“ geschieht. Michel plädiert für eine „moralische Bescheidenheit“, wenn er schreibt: „Wir alle sind in unserer globalen Welt mehr in strukturelle Gewalt als Täter einverwoben, als uns lieb sein kann.“ Angesichts durchaus problematischer biblischer „Gewalttexte“ plädiert er für die Entwicklung einer Ambiguitätstoleranz, die „zusammen mit der Empathie für den Anderen und speziell die Leidenden das, was in der christlichen Tradition mehr als alles andere gegen fundamentalistische Verengungen, zu einem mitmenschlich weiten Herz und so zu Gewaltverzicht zu ertüchtigen und ermutigen vermag“.

Nazek Matty, die selbst im Irak die Brutalität menschlicher Gewalt in ihrer Heimat erleben musste, analysiert einen zentralen Teil des Buchs Exodus, in dem sich Gott seinem Volk offenbart, ihm die Zehn Gebote schenkt und kultische Vorschriften entwickelt werden. Matty betont, dass das Heilshandeln Gottes über allem steht, was Israel sagen und tun soll. Und so sind auch die Anweisungen zum Gottesdienst nur aus der Heilsperspektive Gottes zu interpretieren. Gerade das Exodus-Ereignis versteht sie als Einladung Gottes an sein Volk, „dem Ruf der Freiheit zu antworten, dessen Grundlage die Treue zu Gott und die Achtung der Würde des Nächsten ist“. Davon ausgehend versteht sie die Versammlung des Gottesvolkes gerade auch in der Liturgie als eine Zusammenkunft, „die dazu berufen ist, verändert zu werden, um selbst wiederum die Gesellschaft zu verändern“. An zentraler Stelle steht für sie dabei, „das Leben der anderen zu achten, denn der Gott, den sie verehren, ist die Quelle des Lebens“.

In ihrem Beitrag „Häusliche Gewalt gegen Frauen. Deutung und Herausforderung durch Texte der Bibel“ zeigen die Autoren Ivoni Richter Reimer, Keila Matos und Haroldo Reimer zunächst einmal auf, inwiefern die Realität in Brasilien auch heute noch von häuslicher Gewalt gegen Frauen bestimmt ist. Anhand einer Textanalyse des alttestamentlichen Richterbuches beleuchten sie, dass bereits in diesem Text eine Frau Opfer von Gewalt wurde, wobei dies mit einer

Negierung der Würde der Frau sowie mit dem Schweigen der Männer verbunden war. Sie merken an, dass „Gewalt gegen Frauen und Kinder ein durchgängiger und wesentlicher Teil der im Richterbuch erzählten Geschichten ist“, wobei die Überlieferung zeitlos gültig ist: „Die Familie bleibt oftmals Täter oder Komplize der Gewalt gegen ihre Frauen, wozu auch sexuelle Akte der Barbarei gehören, auch in deren symbolischen Ausdrucksformen.“ In einer weiteren Textanalyse wird am Beispiel des zweiten Buches Samuel aufgezeigt, dass Gewalt gegen Frauen oft mit Furcht verbunden ist, die zum Schweigen führt und Komplizenschaft zur Folge hat. Die Autoren wenden sich gegen eine solche Schweigekultur und weisen auf die Notwendigkeit hin, sich gegen die Verletzung der Rechte von Frauen zu engagieren.

In ihrem Beitrag „Religion als Weg zur Menschlichkeit“ betont Paulin Poucouta, dass die Bibel selbst ein Buch voller Gewalt ist. Sie geht auf den Brudermord Kains an Abel sowie auf die Opferung Isaaks ein, um zu der Schlussfolgerung zu kommen, dass die wahre Religion diejenige ist, „die auf die nationalistischen und kriegerischen Gottheiten verzichtet, um sich mit dem Gott zu verbinden, der die Kriege ‚zerbricht‘“. Auch wenn in den biblischen Geschichten Gewalt als Teil des Alltags präsent ist, impliziert die Überlieferung des universalen Heilswillens Gottes, den Weg zu einer neuen Form des Menschseins zu finden. Dies gilt insbesondere für die Texte des Neuen Testaments: „Jesus aber leitet das Ende des Krieges der Hügel, der Kirchtürme und der Minarette ein. Die Konflikte in religiösem Gewand sind für ihn das Ergebnis fundamentalistischer und ideologischer Lesarten der biblischen Erfahrung, die die heiligen Texte bezeugen. Der Glaube ist Anbetung im kulturellen und theologischen Sinn, doch auch Zustimmung und Engagement. Eine Religion, die spaltet, ist also nicht wahr.“

Im zweiten Kapitel fokussieren die Autoren das Verhältnis von Religion und Gewalt im eigenen (auch historischen) Kontext. Der Münsteraner Theologe Arnold Angenendt zeigt in seinem Beitrag „Gottesfrevl und Religionsgewalt oder der eschatologische Vorbehalt Gottes“, dass es in der Religionsgeschichte das Faktum eines tödlich bestraften Gottesfrevls gibt, den man in der Häresie, in der

Apostasie beziehungsweise in der Pollution konkretisiert sah. Gerade das frühe Christentum hat sich aber unter Verweis auf das Weizen-Unkraut-Gleichnis darauf berufen, dass mit Blick auf Häresie, Apostasie und Pollution ein „eschatologischer Vorbehalt“ zu berücksichtigen ist. Somit habe das Weizen-Unkraut-Gleichnis in den ersten tausend Jahren des Christentums religionsmotivierte Tötungen verhindert. Erst im zweiten Jahrtausend kam es sowohl im Rahmen der Inquisition als auch der reformatorischen Auseinandersetzungen zu religionsbegründeten Gewalttaten. In der Neuzeit kam es zu einer Neubewertung von Häresie und Apostasie, wobei auch Theologen wie der spätere Mainzer Bischof Wilhelm Emmanuel von Ketteler zu den Protagonisten einer Neuausrichtung wurden. Bis heute hält jedoch – insbesondere auch bei nichtchristlichen Religionen – Gewaltanwendung aus religiösen Gründen an. Angenend verweist darauf, dass der im Neuen Testament verkündigte „eschatologische Vorbehalt“ auch mit Blick auf nichtchristliche Religionen heute „weltgeschichtliche Bedeutung“ besitzt.

Der Jesuit Franz Magnis-Suseno geht im folgenden Beitrag auf das Zusammenleben der Religionen in seiner Heimat Indonesien ein, in der das friedliche Zusammenleben der (zugelassenen) Religionen als „Pancasila“ zum Staatsprinzip erhoben worden ist. Magnis-Suseno differenziert mit Blick auf religiös motivierte Gewalt zwischen einer normalen Intoleranz, ethnisch motivierten Konflikten, fundamentalistisch ausgerichteten Gewalttaten sowie religiös begründeten Bürgerkriegen. Während Magnis-Suseno fundamentalistische Gewalt als irrational einordnet, betrachtet er die drei anderen Formen der religiösen Gewalt als „Ergebnis eines traditionellen, aber engen Verständnisses dessen, was Islam bedeutet, mit widerstreitenden wirtschaftlichen und politischen Interessen, mit Gefühlen, ausgegrenzt und ungerecht behandelt zu werden“. Er betont, dass dies oft mit ethnischen Konflikten verbunden ist. Der Verfasser zeigt auf, welche Verantwortung der Staat, die Bevölkerung sowie die religiösen Führer für die Entwicklung einer religiösen Toleranz besitzen und nimmt mit Blick auf die Situation in Indonesien insbesondere die Christen als Minderheit in die Pflicht, „den Dialog mit Mus-

limen [zu] eröffnen, wo immer sie sind“. Dabei setzt er im Alltag der Menschen an und verweist auf die traditionelle Sitte des „Silaturahmi“, des gegenseitigen Besuchs von Nachbarn, die zu echter Freundschaft und gegenseitiger Wertschätzung führt.

In ihrem Beitrag „Religion und Gewalt in Bolivien“ blickt Teresa Rosazza zunächst einmal auf die Zeit vor der spanischen Eroberung zurück, in der sich religiöse Gewalt in Form von Menschenopfern realisierte. Doch insbesondere im Zuge der Kolonialisierung Boliviens, so Rosazza, wurde religiöse Gewalt von den Vertretern der Kolonialmächte beziehungsweise den Missionaren verübt. Erst zu Beginn des 20. Jahrhunderts kam es auf Initiative der liberalen Regierungen zu einer Anerkennung der Religionsfreiheit. Das christliche Engagement von Priestern und Ordensleuten führte sowohl unter der Diktatur von Hugo Banzer als auch Luis García Meza zu Verfolgung und Gewalt. In den Zeiten des demokratischen Aufbaues engagierte sich die Kirche als Vermittlerin, „um Situationen der Gewalt zu vermeiden und dazu beizutragen, die noch schwache Demokratie in Bolivien zu festigen“.

Raymond Olusesan Aina wendet sich anschließend den religiösen Konflikten in Nigeria zu. Er differenziert zwischen der religiös motivierten Gewalt in den sogenannten Maitatsine-Aufständen in den 1980er Jahren des 20. Jahrhunderts, die intrareligiös waren, und den seit dem Aufkommen von Boko Haram ausgeübten Gewalttaten, die interreligiösen Charakter besitzen. Der Verfasser zeigt die multikausalen Ursachen scheinbar religiös motivierter Gewalt in seiner Heimat Nigeria auf und führt aus, dass nicht der Verweis auf eine säkulare Gesellschaft beziehungsweise einen säkularen Staat, sondern die Durchsetzung der in der Verfassung grundgelegten Rechte zu einer friedlichen Koexistenz der Religionsgemeinschaften führten. Als ein positives Beispiel für religiöse Koexistenz in Nigeria geht er auf das Verhältnis von Christen und Muslimen im Yorubaland ein, wo der Islam im Gegensatz zum Islam in Nordnigeria keinen dschihadistischen, sondern einen gesellschaftskonformen und gesellschaftsgestaltenden Charakter besitzt.

Die Beiträge des dritten Kapitels gehen auf die Ursachen religiöser Gewalt ein. Der Verfasser des Beitrages „Religionen unter Gewaltverdacht. Theorien zum Verhältnis von Monotheismus und Gewalt werden durch empirischen Befund ergänzt“ greift den vom Heidelberger Kulturwissenschaftler und Ägyptologen Jan Assmann angeregten Diskurs zum Verhältnis von Monotheismus und Gewalt auf. Assmann vertrat die These, dass der jüdisch-christliche Monotheismus mit seiner Differenzierung zwischen einer „wahren“ und „falschen“ Religion die Ursache von religiös legitimer Gewalt sei. Der Diskurs zeigt, dass der im Alten Testament grundlegende Monotheismus zwar tatsächlich ein Gewaltpotenzial impliziert, jedoch auch ein Humanisierungspotenzial besitzt. Dabei geht es nicht allein um die Aussageintention der Verfasser biblischer Texte, sondern vor allem um die Art der Rezeption, die sie in den verschiedenen Zeiten erfährt. Der Verfasser zeigt auf, dass die von Assmann angestoßene Gewaltdiskussion durch Analysen ergänzt werden muss, die multikausale Ursachen interreligiöser Gewalt offenlegen, und verweist exemplarisch auf die von den Sozialwissenschaften formulierten Inklusionstheorien. Darüber hinaus weist er auf christliche Traditionslinien wie beispielsweise die *theologia negativa* hin, die Anknüpfungspunkte für einen interreligiösen Dialog bieten.

Salim Daccache beleuchtet anschließend die Ursachen der religiösen Gewalt und geht dabei zunächst einmal von der Beobachtung aus, dass es weltweit eine Wiederkehr der Religionen ebenso gibt wie religiös motivierte Auseinandersetzungen beobachtet werden können. Er greift die Debatte um das Gewaltpotenzial monotheistischer Religionen auf und führt islamische Wissenschaftler an, die darauf hinweisen, dass zur Rezeption der religiösen Schriften eine Hermeneutik notwendig ist, die die Fortschritte der Humanwissenschaften und den Kontext der Moderne berücksichtigt. Er geht auf die wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und ideologischen Ursachen – insbesondere auch der im Namen des Islam verübten Gewalt – ein und folgert, dass es letztendlich darum geht, die Existenz der Gewalt anzuerkennen und Wege zu finden, um mit ihr umzugehen.

Als eine „ethische und spirituelle Einstellung gegenüber der Gewalt“ bezeichnet Gonzalo Gamio Gehri die Lebensweise der Prophetie. Gehri nähert sich dem, von ihm benannten „Geist der Propheten“ phänomenologisch und merkt an, dass Geschichte stets aus der Perspektive der Schwachen gelesen werden muss. Er wendet sich gegen jede eindimensionale Betrachtungsweise menschlicher Identität, die in der Geschichte oft Ursache von Gewaltanwendung war. „Da, wo einige Menschen es vorziehen, die anderen einzig und allein von ihrer sexuellen Zugehörigkeit, ihrer Nationalität, ihrem Geschlecht oder ihrer sexuellen Orientierung her zu definieren, um sie zum Objekt der Missachtung oder grausamer Behandlung zu machen, müssen diejenigen, die für den Geist der Propheten empfänglich sind [...], den anderen als Nächsten, als einen anerkennen, mit dem man zusammen die Erde geschwisterlich und in Frieden bewohnen kann.“

William Sidhom beschreibt den Zusammenhang von Religion und Gewalt im Nahen Osten und merkt zunächst an, dass sich die drei abrahamitischen Religionen in ihrer Vergangenheit der blutigen Gewaltanwendung schuldig gemacht haben. Gerade auch im Nahen Osten sei den Religionen eine Rolle bei der Verstetigung und Verschärfung von Gewalt zugefallen. Die Gründung des Staates Israel betrachtet Sidhom als einen historischen Moment, „den Hass und die Gewalt von Europa in den Nahen Osten – das ‚gelobte Land‘ und früherer Palästina – zu tragen“. Er geht auf die arabisch-jüdischen Kriege ein und fokussiert historische Entwicklungen in seinem Heimatland Ägypten, wobei er insbesondere auf die Gründung der Muslimbruderschaft und die Relevanz der iranischen Revolution von 1979 mit Blick auf die politische Balance im Nahen Osten eingeht. Sidhom analysiert die Revolutionen in Ägypten vom Januar 2011 und Juni 2013, die mit der Zerschlagung der Muslimbruderschaft endeten, und plädiert für die Entwicklung einer Befreiungstheologie, die davon ausgeht, die „Heiligen Texte aus der Perspektive der Bedürfnisse und der Befragung der Armen zu lesen“. Sidhom sieht darin eine Möglichkeit, die Kreisläufe der Gewalt im Nahen Osten zu durchbrechen und Impulse für ein friedliches Zusammenleben zu gewinnen.

Im vierten Kapitel fokussieren die Beiträge Religion und Gewalt im Verhältnis der Religionen zueinander. Marco Moerschbacher geht zunächst einmal auf die Studien des französischen Literaturwissenschaftlers René Girard zum Verhältnis von Religion und Gewalt ein und stellt anschließend ein von missio initiiertes Forschungsprojekt zu Religion und Gewalt in afrikanischen Ländern vor. In diesem wird in ausgewählten Ländern in Zusammenarbeit mit Partnerinstitutionen vor Ort die Frage beleuchtet, welche Rolle die Religion beziehungsweise die Religionen in dieser Gewaltsituation spielen. Als einen möglichen Weg zur Überwindung interreligiöser Gewalt geht Moerschbacher auf den interreligiösen Dialog ein, um das Zusammenleben von Menschen mit unterschiedlichen religiösen Überzeugungen zu fördern.

In seinem Beitrag „Zusammenarbeit für Gemeinschaft, Gerechtigkeit und Frieden“ zeigt Michael Amaladoss den Zusammenhang zwischen Religion einerseits und Identität, Kommunalismus und Fundamentalismus andererseits auf. Der indische Theologe räumt ein, dass die verschiedenen Weltreligionen sowohl ein Friedenspotenzial als auch ein Gewaltpotenzial besitzen und dass sich hinter den Vertretern religiös formulierter Gewalt häufig Menschen verbergen, „die sich mit einer religiösen Identität tarnen, um ihre politischen Ziele zu verfolgen“. Er plädiert für ein verstärktes Engagement der Vertreter verschiedener Religionen zugunsten einer erneuerten Welt, bei der Konflikte um Macht und Kontrolle nicht zu gewalttätigen Auseinandersetzungen führen: „Vielleicht ist es Zeit, Gott von den verschiedenen religiösen Strukturen zu befreien und diese zu Wegen einer echten Gotteserfahrung zu machen, damit Menschen ihre Religionen als Instrumente nicht für Wettbewerb und Streit, sondern für Zusammenarbeit nutzen, um Gemeinschaft, Gerechtigkeit und Frieden in der Welt zu verbreiten.“

Auch der Beitrag von Alberto da Silva Moreira befasst sich mit Religion und Gewalt im interreligiösen Kontext. Der Autor betont, dass Gewaltanwendung im Namen der Religion nicht primär und nicht unbedingt von einer Doktrin oder Interpretation eines Heiligen Buches abhängt, sondern tatsächlich existierende Machtkonstellatio-

nen sowie gesellschaftliche Interessen dazu führen, dass Gewalt ausgeübt wird. Dabei werden die symbolischen beziehungsweise materiellen Güter der Religion für aggressive, manipulatorische gewalttätige Ziele umfunktioniert. Mit Blick auf das Christentum betont er die Herausforderung einer Unterscheidung der Geister, um die eigene „politische Heiligkeit“ unter Beweis zu stellen, die Solidaritätspotenziale entfaltet und die Welt durch die Augen der Armen sieht.

Elias Omondi Opongo analysiert die Frage, in welchem Umfang religiöse Gruppen Gewalt und Spaltung Vorschub leisten und welche Rolle einander überschneidende Identitäten wie die ethnisch-religiöse oder religiös-nationalistische Identität bei der Entstehung von Konflikten spielen. Dabei betrachtet Opongo Religion als soziales Konstrukt, so dass mitunter kaum zwischen religiöser Überzeugung und sozialem, politischem, kulturellem oder wirtschaftlichem Streben unterschieden werden kann.

Im letzten Kapitel stellen die Autorinnen und Autoren Initiativen und Projekte vor, mit denen sich die Kirche für Frieden und Versöhnung einsetzt. In einem ersten Beitrag geht Edward Fröhling auf die Beiträge der katholischen Kirche zu Frieden und Versöhnung ein, wobei er auf das Pontifikat des „Friedenspapstes“ Benedikt XV. sowie dessen Absage an die Lehre von einem gerechten Krieg eingeht und aufzeigt, wie sich die von Benedikt XV. eingeleitete theologische Neuorientierung später auch in den Lehren der Päpste insbesondere seit Johannes XXIII. niedergeschlagen hat. Anknüpfend an Andrea Riccardi plädiert er dafür, sich nicht nur um eine Haltung der Gewaltlosigkeit zu bemühen, sondern eine „Kultur des Lebens“ zu entwickeln, die mit einer Bekehrung sowie einer Praxis des Friedens und der Gewaltlosigkeit einhergeht.

In ihrem Beitrag „Vielfalt schafft Einheit“ stellen die Autorinnen Nayla Tabbara und Michelle Moubarak die vor zwölf Jahren im Libanon von Christen und Muslimen gemeinsam gegründete Adyan Foundation vor, die ein eigenes Konzept der Friedensarbeit entwickelt hat. Die Stiftung fördert Initiativen, damit der Libanon seine konfliktträchtige religiöse Polarisierung überwindet, im Bereich der Levante multikulturelle Gesellschaften entstehen, in der arabischen

Welt Werte wie Akzeptanz sowie politische, religiöse und kulturelle Vielfalt kultiviert werden und auf globaler Ebene politische Strategien gegen die Entstehung von Extremismus sowie für den Aufbau starker Zivilgesellschaften entwickelt werden. Dabei setzt die Adyan Foundation auf kulturelle und religiöse Vielfalt, auf die Förderung der Menschenwürde, die Betonung der Einzigartigkeit des Individuums, auf spirituelle Solidarität und auf die Förderung von sozialer Gerechtigkeit sowie Frieden. Anhand konkreter Programme der Stiftung zeigen die Autorinnen auch, wie Friedensarbeit im Kultur- und Bildungsbereich sowie im interreligiösen Diskurs und in den Medien gefördert wird, um die Gesellschaften im Libanon wie auch im arabischen Raum beziehungsweise weltweit pluralistischer und friedlicher zu gestalten.

Aus kolumbianischer Perspektive zeigt Darío Antonio Echeverri González auf, wie die Kirche in seiner Heimat den Versöhnungsprozess unterstützt, nachdem jahrzehntelange Konflikte zwischen 1958 und 2012 mehr als 200.000 Todesopfer gefordert haben. Er geht auf die Bedeutung der pastoralen Gespräche ebenso ein wie auf die Arbeit der Nationalen Versöhnungskommission, die von der katholischen Kirche einberufen worden ist. Mit Blick auf die künftigen Herausforderungen verweist Echeverri González auf die Notwendigkeit, die im Kontrakt zwischen der Regierung und den Revolutionären Streitkräften Kolumbiens (FARC) ausgehandelten Vereinbarungen umzusetzen. Er betont, dass die Kirche auch weiterhin eine wichtige Rolle bei der Förderung des Dialogs zwischen den verschiedenen und sich gegenüberstehenden Gruppierungen Kolumbiens spielen wird.

Im letzten Beitrag geht Matthew Hassan Kukah auf Religion und Gewalt aus afrikanischer Sicht ein und fokussiert dabei insbesondere die Lage in seinem Heimatland Nigeria. Er verweist auf das Modell der Wahrheitskommissionen, die nicht nur in Südafrika installiert, sondern die auch in Nigeria und Ghana eingerichtet wurden, wobei kirchliche Vertreter in beiden Kommissionen eine wichtige Rolle spielten. Darüber hinaus verweist er auf das Engagement der Kirche in Sierra Leone und Liberia, um einen Weg der Versöhnung zu bahnen.

Gerade die Auseinandersetzung mit einem Thema wie „Religion und Gewalt“ ist nicht nur von dem jeweiligen Kontext geprägt, in dem man lebt, sondern auch von der medialen Darstellung unterschiedlichster Konfliktlinien. Darüber hinaus ist der Themenfokus dieses Bandes auch, da Gewalt immer auch mit Tätern und Opfern zu tun hat, hochemotional und – da Gewalt sich nicht nur in martialen Exzessen, sondern auch in strukturellen Prozessen manifestiert – hochkomplex. Die Beiträge, die in diesem Band publiziert werden, geben jeweils die Meinung beziehungsweise Perspektive der Autoren wieder, müssen sich jedoch nicht mit der Einschätzung der Herausgeber decken.

Besonders danken möchten wir allen Autorinnen und Autoren, die ihre Beiträge für diesen Band in der Reihe „Theologie der Einen Welt“ zur Verfügung gestellt haben. Darüber hinaus danken wir den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern von *missio*, ohne deren konzeptionelle Beratung dieses Buch nicht entstanden wäre: Lydia Klinkenberg, Dr. Miriam Leidinger, Dr. Marco Moerschbacher und Katja Nicles. Ebenfalls danken wir Martina Dittmer-Flachskampf und Nina Dransfeld für die sorgfältige Manuskripterstellung sowie Ina Lurweg und Christine Baur für das aufmerksame Korrektorat. Wir würden uns freuen, wenn auch dieser Band in der Reihe „Theologie der Einen Welt“ einen Beitrag zur Stärkung des weltkirchlich-theologischen Diskurses leistet und Anregungen gibt, wie Religion und Theologie einen Beitrag zur Überwindung von Gewalt sowie zur Förderung von Versöhnung leisten können.

Klaus Krämer

Klaus Vellguth

Religion und Gewalt in der Bibel

Gewalt in und um die christliche Bibel

von Andreas Michel

Seien wir ehrlich: In Sachen Gewalt hat das Christentum eine ganz eigenständige Expertise entwickelt, mit reichlich Gewalttexten in seiner Heiligen Schrift und mit noch mehr Gewalt in seiner Geschichte, sei es als Opfer, aber leider auch als prominenter Täter¹. Ganz ausdrücklich thematisiert die Bibel die Gewalt der vielen Menschen ab der Erzählung von Kain und Abel in Gen 4, danach die Gewalt des einen Gottes ab der Sintfluterzählung in Gen 6–9. Die Bibel ist wesentlich aus der Verarbeitung von katastrophaler Gewalt hervorgegangen: dem kriegerischen Untergang des Nordreiches Israel 722 vor Christus und des Südreiches Juda 586 vor Christus mit der Zerstörung des Landes, des Tempels in Jerusalem, der Exilierung nach Babylon, also dem scheinbaren Ende aller großer Verheißungen, dann der Kreuzigung Jesu 30 nach Christus und dem jüdisch-römischen Krieg im Heiligen Land, der in der zweiten Zerstörung Jerusalems 70 nach Christus kulminierte. Kein Wunder, dass solche Entstehungsbedingungen ihre eigenen, bisweilen unangenehmen Spuren in den Texten der Bibel hinterlassen haben. Zumal mit Kreuz und Kreuzigung Jesu selbst ein brutaler Gewaltakt und ein eigentlich unerträgliches Gewaltsymbol im Zentrum des Christentums steht. Unerträglich ist auch, dass rund um dieses Zentrum, die Kreuzigung, unsägliche Formulierungen im Neuen Testament auftauchen, die Gewalt gegen Jüdinnen und Juden in den folgenden 2000 Jahren katalysiert haben: Man denke nur an den sogenannten Blutruf in Mt 27,25, wo – in einer fingierten Szene – das „ganze Volk“ Israel die Schuld für den Kreuzestod Jesu auf sich nimmt, und zwar mit den fatalen Worten „Sein Blut komme über uns und unsere Kinder“. Oder an

¹ Grundlegend dazu: Arnold Angenendt, *Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert*, Münster 2007.

die noch älteren Sätze in 1 Thess 2,15, wo Paulus über „die Juden“ schockierenderweise meint festhalten zu müssen: „Diese haben sogar Jesus, den Herrn, und die Propheten getötet; auch uns haben sie verfolgt. Sie missfallen Gott und sind Feinde aller Menschen“. ² Eigentlich muss man es sarkastisch formulieren: Den Christen macht in Sachen Gewalt so schnell niemand etwas vor.

Grundlegende Fragestellungen

Was Gewalt ist, beziehungsweise als Gewalt empfunden wird, auch in der Weite des Spektrums, ist nicht einfach zeit- und kulturübergreifend gleich. ³ Wer daher in der Bibel, einem Buch mit selbst fast tausendjähriger und das heißt vielfältiger Entstehungs- und Redaktionsgeschichte in sehr unterschiedlichen Kontexten, nach Gewalt sucht, muss aufpassen, dass er nicht in anachronistischer Weise den Gegenstand verfehlt. An die biblischen Texte, die auch Dokumente ihrer Zeit sind, kann man nicht normative Maßstäbe anlegen, die erst in der europäisch-amerikanischen Geschichte des 21. Jahrhunderts halbwegs umgesetzt sind. Als Beispiel für diese Zeitgebundenheit braucht man nur das auch nach der Bibel übliche Schlagen von Kindern zum Zweck der Erziehung zu nennen. ⁴

Dabei ist die Bibel eben nicht nur „Heilige“ Schrift, sondern auch ein Stück Literatur, mit den sinngemäßen Worten des Zweiten Vatikanischen Konzils „Gotteswort in Menschenwort“. Insofern hat das Christentum, zumal der Katholizismus, der ein weites Spektrum theologischer Erkenntnisquellen kennt, heute einen ziemlich entspannten Zugang zu seiner Heiligen Schrift. Es ist einerseits klar,

² Zu diesem hochproblematischen Text vgl. jetzt Rudolf Hoppe, Der Erste Thessalonikerbrief. Kommentar, Freiburg 2016, S. 165–182.

³ Wer sich für das antike Umfeld von Gewalt interessiert, sei verwiesen an: Martin Zimmermann, Gewalt. Die dunkle Seite der Antike, Darmstadt 2013.

⁴ Zum größeren Themenkomplex vgl. Andreas Michel, Gott und Gewalt gegen Kinder im Alten Testament (FAT 37), Tübingen 2003.

dass die Bibel als Literatur, um nicht sterbenslangweilig zu sein, literarischen Prinzipien folgen muss. In gewissem Sinne ist es notwendig, dass die einzelnen biblischen Texte, Prosa oder Poesie, literarischen, auch topologischen Mustern folgen, um Konflikte zu thematisieren und Spannung zu erzeugen. Dazu gehört auch die kulturell variierende Gewaltthematik. Ohnehin partizipiert die Bibel als Literatur ihrer Zeit auch an den strukturellen Vorgaben ihrer Zeit, wie schon das Problem Erziehung von Kindern zeigt. Gravierend sind solche kulturell bedingten strukturellen Ungleichheiten besonders dann, wenn sie die kirchliche Lektüre bis heute belasten, wie etwa die Androzentrismus der Bibel, die eine durchgreifende Wirkung tief ins Gottesbild hinein gehabt hat und zum Beispiel für die katholische Kirche bis ins Priesterbild reicht und den nicht zu rechtfertigenden Ausschluss von Frauen aus dem Amt. An solchen Stellen merkt man fast alltäglich, dass biblische Texte beziehungsweise ihre Lektüren als übergriffig, gewalttätig empfunden werden können. An solchen Texten und ihren kulturell und zeitgebundenen Vorstellungen dürfen, ja müssen die Leserinnen und Leser heute selbstverständlich Kritik üben. Manchmal steckt das Problem freilich gar nicht im Ausgangstext, sondern ist erst in der inner- und nachbiblischen Rezeption erwachsen. So geschehen bei der lebensnotwendigen Ermahnung erwachsener Kinder, sich um ihre alten Eltern zu kümmern – das ist das alttestamentliche Elterngesetz im Kern (Ex 20,12; Dtn 5,16): Die Verschiebung auf zu Erziehende und zu Gehorsam verpflichtete kleinere Kinder in Eph 6,1–4 und die spätere Katechismus-tradition, in Deutschland besonders seit Luther, hat dann ganz auf das brave, in seiner Vitalität rigoros unterdrückte Kind und, im Falle des Erwachsenen, auf den noch braveren Staatsbürger⁵ abgestellt.

Schließlich muss man bedenken: Auch ein nach heutigen Maßstäben moralisch vorbildlicher Text mit noch so vielen guten Ideen und unproblematischer Rezeption kann irgendwann missinterpretiert,

⁵ Vgl. nur die Zwischenüberschrift in Luthers Großem Katechismus zum vierten Gebot: „Gott bestraft den, der sein eigener Herr sein will und der Ob- rigkeit nicht gehorcht“.

vereinnahmt oder für niedere oder gewalttätige Zwecke instrumentalisiert werden. Der Text selbst kann sich dagegen kaum wehren. Ein Text, einmal von seinem Autor entlassen, hat zwar als Text eine eigene Aussagekraft, unterliegt in gewisser Hinsicht aber doch auch der Herrschaft des Lesers, was ein ziemlich weites Spektrum an Interpretationen ermöglicht. Insofern ist es wichtig, dass gerade die Kirche(n) als Lesegemeinschaft um die besseren Interpretationen ringen und die Interpretation nicht der Vereinnahmung durch einzelne Leser überlassen, wenngleich dieser Konflikt zwischen Individuum und Kirche als Leser prinzipiell unvermeidlich ist. Das gilt verstärkt für die auf den ersten Blick gewaltaffinen Texte und erfordert deshalb, dass die Kirche(n) als Lesegemeinschaften diese ohnehin schwierigen, gewaltbehafteten Texte lesen, über sie sprechen und mit ihnen ringen müssen, statt sie – wie so oft geschehen – zu verdrängen und unter den Teppich zu kehren. Denn alles Verdrängte kommt irgendwann eben doch hoch, deshalb ist es besser, man stellt sich ihm gleich, bevor nur ohnehin besonders gewaltbereite Menschen als einzige in der „Interpretation“ solcher Texte noch geübt sind. Freilich scheiden sich am Ende die Geister in Sachen Gewalt oft nicht so sehr am Reden, der Interpretation, sondern am Leben, am konkreten Handeln. Und dabei hat das Christentum eine spezielle Empathie für mögliche oder tatsächliche Opfer von Gewalt entwickelt, wofür geradezu wie eine Ikone das Gleichnis vom barmherzigen Samariter mit seinem Kontext in Lk 10,25–37 steht. So sehr konkret, zum Teil im Widerspruch zu den damaligen Kirchen entwickelt, sind die Menschenrechte, ist die Unverletzlichkeit der Würde jeder und jedes Einzelnen doch auch und gerade Frucht solcher biblischer Texte, die ethisch allein maßgebend sind.

Texte zur Aufklärung über die Gewaltaffinität des Menschen

Ein guter Teil der Gewalttexte speziell des Alten Testaments ist der Realitätsnähe und der aufklärerischen Absicht der Texte geschuldet. Sie wollen insofern zur Begrenzung und Deeskalation von Gewalt bei-

tragen. Viele dieser Texte sind wohlbekannt, speziell die erzählenden des Alten Testaments: von Kains Mord (Gen 4) und der brachialen Gewalttätigkeit von Mensch und Tier vor der Schöpfung (Gen 6) über die sexuelle Bedrohung, die von den Sodomitern (Gen 19) wie den Gibeonitern ausgeht (Ri 19) bis zu den Vergewaltigungen und Morden, die bis ins Innerste des davidischen Königshauses reichen (2 Sam 11–13; 1 Kön 1–2). Entsprechend gibt es normative Formulierungen speziell im alttestamentlichen Recht, die solche Gewalt einzudämmen versuchen, wie etwa das Tötungsverbot des Dekalogs, in Mt 5,21–26 auf die Diskreditierung der Verhängung des sozialen Todes ausgeweitet – heute würden wir etwas salopp Mobbing sagen. Solche Absicht steht grundsätzlich auch hinter den biblischen Regelungen zum Sexualrecht, über deren tatsächlich produktiv-humanisierende Funktionalität man indessen sicher auch wieder streiten kann.

Ein besonderes Augenmerk soll dem sogenannten Talionsrecht gelten: Das berühmte „Auge um Auge, Zahn um Zahn“ taucht zum ersten Mal in Ex 21,22–27 auf, dort heißt es in Vers 23f.: „Ist weiterer Schaden entstanden, dann musst du geben: Leben für Leben, Auge für Auge, Zahn für Zahn, Hand für Hand, Fuß für Fuß [...]“. Dieses erstmalige Auftreten regelt prinzipiell das weitere Verständnis des „Auge für Auge, Zahn für Zahn“, und zwar auch für die folgenden Zitierungen des Talion in Lev 24,20 und Dtn 19,21. In Ex 21 geht es aber offenkundig um eine monetäre Schadensersatzregelung, wie sie auch unsere moderne Gesetzgebung kennt: Das zeigt die einfache Vokabel „geben“. Niemand *gibt* doch sein Auge oder seinen Zahn, sondern den fiktiven Gegenwert im Sinne eines Schadensausgleichs!⁶ Mit Körperstrafen hat das Talion also im Prinzip eigentlich gerade nichts zu tun (trotz Lev 24). Geschützt wird dabei übrigens die körperliche Unversehrtheit von Frauen⁷ und im weiteren Verlauf des Textes,

⁶ Das gleiche „geben“ steht schon abschließend in Vers 22, einer eindeutigen Schadensersatzregelung. Leider ist die Parallelität in der Einheitsübersetzung nicht erkennbar („er kann die Zahlung ... leisten“).

⁷ Vgl. dazu Rainer Albertz, Exodus, Band II: Ex 19–40 (Zürcher Bibelkommentare Altes Testament 2.2), Zürich 2015, S. 94f.

nämlich Vers 27, auch die von rechtsunfähigen Sklaven: „Wenn er seinem Sklaven oder seiner Sklavin einen Zahn ausschlägt, soll er ihn für den ausgeschlagenen Zahn freilassen.“ Das sind extrem weit-sichtige Regelungen! Wenn Jesus in der Bergpredigt den Passus aufgreift (Mt 5,38–42), dann kritisiert er nicht das vermeintliche alttestamentliche Prinzip von Körperstrafen, sondern hat die Absicht, zu dem Verzicht auch auf den monetären Ausgleich und die gerichtliche Auseinandersetzung zu motivieren.⁸ Auch das kann der Deeskalation von Gewalt dienen, aber so weit sind selbst unsere modernen Gesellschaften noch nicht gekommen.

Was tun mit Texten religiöser Gewalt gegen Einzelne?

Die Bibel, zumal das Alte Testament, ist nicht gerade zimperlich, wenn es darum geht, in normativen Texten gegen die Verfehlungen Einzelner die Todesstrafe zu verhängen oder von tödlich endenden Verfehlungen Einzelner zu erzählen, speziell bei religiösen Vergehen: für die bloße Berührung des Gottesberges (Ex 19,12), die Entweihung des Sabbats (Ex 31,14f.; Num 15,35f.), für Molochopferpraktiken (Lev 20,2), die Lästerung des Gottesnamens (Lev 24,15f.), die Anmaßung des Priesteramtes (Num 16,31–35), die Verführung hin zu anderen Gottheiten (Dtn 13,6). Vergleichsweise hart werden soziale Verbrechen wie das Schlagen (Ex 21,15) oder Verfluchen (Ex 21,17; Lev 20,9) der alten Eltern, die Entführung und Versklavung von Israeliten (Dtn 24,7) oder die Unterdrückung von Armen und das Wuchern mit Zinsen (Ez 18,10–13) bestraft, ähnlich sexuelle Tabus wie Ehebruch (Lev 20,10), vorehelicher Verkehr (Dtn 22,21–24) oder sexuelle Handlungen mit Tieren (Ex 22,18; Lev 20,15). Die Liste ließe sich verlängern.

Es ist nicht erkennbar, dass das Neue Testament alle diese alttestamentlichen Aussagen einzeln korrigiert, beziehungsweise abrogiert

⁸ Peter Fiedler, *Das Matthäusevangelium* (ThK NT 1), Stuttgart 2006, S. 145, nennt das „Verzicht auf das einem zustehende Recht“.