

Józef Niewiadomski

# Gewaltgenerierende Religion?

*Einspruch wider ein weit verbreitetes Vorurteil*

**Für Krieg und Terror werden oft die Religionen, zumal monotheistische, verantwortlich gemacht. Dabei zeigt die Bibel den Glauben an einen Gott, der Gewalt mit Liebe beantwortet – bis heute eine große Herausforderung ....**

- In den Boulevardblättern ist eine Antwort auf die Frage nach der Gewalt und Religion bereits vorgegeben: »Mit Feuer und Schwert« haben die Religionen das Gewaltpotential in die menschliche Gemeinschaft eingeführt. Die Bilder von exotisch und blutrünstig anmutenden »Fundamentalisten« und religiös verbrämten Terroristen schärfen dabei nicht erst nach dem 11. September 2001 den Fokus der Wahrnehmung und legen dem »aufgeklärten Zeitgenossen« eindeutige Urteile nahe: Hinter jeder religiösen Schwelle lauere die Bereitschaft zur Gewalt, die Depotenzenierung oder gar Abschaffung von Religionen sei daher ein friedensstiftender Akt.

Dabei verschiebt die jeweilige aktuelle politische Konstellation das Urteil über die gewaltgenerierende Religiosität von einer Religion zu anderen. So konnte der nordirische Konflikt jahrzehntelang die Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit auf die »besondere Fundamentalismusanfälligkeit« christlicher Konfessionen lenken, bis nach dem 11. September schlagartig die These

von der Gefährlichkeit des Islam die Publikationsmärkte und Talkshowszenarien eroberte. Der Konflikt zwischen Palästinensern und Israelis, in dem die religiöse Symbolik eine starke Rolle spielt, verleitete den »Spiegel« (vom 8. April 2002) dazu, Palästina gar als »Schlachthaus der Religionen« zu bezeichnen.

## Gewaltsamer göttlicher Eintopf?

- Der rachsüchtige Gott der Juden, Kriminalgeschichten des Christentums, heilige Kriege der Moslems fungieren heutzutage als Versatzstücke ein und derselben Einstellung; auch aktuelle Berichte über Sekten, Satanismus und rechtsgerichtete neuheidnische Gewaltrituale fügen sich da problemlos ein. Bei all dieser Nivellierung der religiösen Phänomene zu ein und demselben gewaltsamen »göttlichen Eintopf« fällt ein kleiner Unterschied auf, der wie ein Unterton die Publikationen begleitet: Es sind v.a. die monotheistischen Religionen, die immer wieder dem vernichtenden Urteil der Gewaltgenerierung unterworfen werden.

Das »intellektuelle Dogma«, das die kulturpolitischen Diskurse seit dem 19. Jahrhundert reguliert, verbannt den Monotheismus auf

Grund des Totalitarismusverdacht auf die Anklagebank und singt fröhlich das »Lob des Poly-

### »Totalitarismusverdacht«

theismus«. Dieser ist ja bekömmlich, während der Monotheismus unverdaulich bleibt.<sup>1</sup>

Emphatisch glaubt gerade die Postmoderne, dass die theologische Kurzformel: »Jedem Menschen seinen eigenen Gott, seinen eigenen Himmel und seine eigene Leiter dorthin«, friedensstiftend sei und Polytheismus, Pluralismus und Toleranz austauschbar sind. Sind sie es aber wirklich?

Solange Gott, Wellnesskultur und Vitaminpräparate im kulturellen Bewusstsein problemlos nebeneinander gereiht werden, scheint die Rechnung aufzugehen. Im politischen Kontext gibt es aber einen Zusammenhang, in dem die Katastrophe einer solchen Mentalität erahnt wird: Im Kontext der Konfrontation mit den »braunen Göttern« findet der bekömmliche Polytheismus seine Grenze! Die destruktiven Erscheinungsbilder passen ja nicht in das Schema der Toleranz. Deswegen werden sie von unserer Öffentlichkeit mit Gewalt aus dem pluralistischen Himmel verstoßen. Jeder darf sich zwar seine Götter wählen, gewalttätig und rechtsradikal dürfen sie allerdings nicht sein. Und warum eigentlich?

Hier verliert der Polytheismus seine Bekömmlichkeit und offenbart das gerade ihm innewohnende Gewaltpotenzial. Die Rückkehr der »braunen Götter« und inzwischen auch der Konflikt des polytheistisch geprägten Indien mit dem islamischen Pakistan zwingen zur Neubestimmung auf die unbefragt angenommenen Prämissen.

Eine Zauberformel für ein Gesamturteil über »Religion und Gewalt« ist nicht in Sicht – zu vielfältig sind schon die Gewaltbegriffe, zu unter-

schiedlich die methodischen Zugänge und zu widersprüchlich die Interessen. Deswegen erachte ich es als legitim, bewusst von einem bestimmten methodischen Standpunkt<sup>2</sup> auszugehen und das Vorurteil über gewaltgenerierende Religiosität im Kontext der Ansätze der »Dramatischen Theologie«<sup>3</sup> in Frage zu stellen.

## Die Logik des Pharmakons

● »Dramatische Theologie« sieht in der religiösen Gewalttätigkeit spontaner und ritueller Natur nicht die Ursache, sondern ein Mittel zur Bändigung der diffusen menschlichen Gewalttätigkeit. Sie nimmt dabei die Beobachtung ernst, dass der Mensch das konfliktrichtigste Wesen der Schöpfung sei, lehnt aber einen Aggressionstrieb oder -instinkt als Ursache für diese Konflikthaftigkeit ab. Zwar spielen auch beim Menschen Triebe und Instinkte eine Rolle, doch sind diese im Kontext der eigentlichen menschlichen Gewalttätigkeit als sekundär anzusehen.

Die eigentliche Triebfeder des menschlichen Verhaltens wird in der mimetischen Struktur menschlicher Begierde geortet. Die Aneignungsmimesis und Gegenspielermimesis, aneig-

### »in der mimetischen Struktur menschlicher Begierde«

nende Nachahmung im Kontext von Gütern und Werten, aber auch Nachahmung im Kontext der Rivalität selbst, können die Trieb- und Instinktkomponenten aktivieren, überlagern, ja sogar zerstören.<sup>4</sup> Ähnliches gilt auch für die so genannte autonome Vernunft und deren kommunikative Fähigkeit.

Gerade dieser anthropologische Hintergrund macht verständlich, warum trotz aller Bemühungen um die Aufhebung der diskrimi-

nierenden Unterschiede zwischen Menschen und Kulturen das Gewaltpotenzial in unserer Welt nicht geringer wird, sondern Rivalität, diffuse Aggressivität und mimetische Konflikthaftigkeit zunehmen. »Global village« steht nicht nur für die Vision eines harmonischen Kommunikationsszenarios und auch nicht nur für die Realität der erschreckenden Unterschiede zwischen Arm und Reich, sondern vor allem für einen fundamentalen mimetischen Konflikt auf planetarischer Ebene. Die weltweite Entfesselung des mimetischen Begehrens, die Freisetzung des Neides und der Rivalität auf allen Ebenen stellt somit die radikalste Bedrohung für das 21. Jahrhundert dar. Ist deswegen apokalyptische Angst angesagt?

Das mimetisch strukturierte Begehren entzweit die Menschen zwar, führt sie aber auch zusammen: nicht aufgrund bewusster Versöhnungsakte, sondern durch den so genannten Sündenbockmechanismus, den Zusammenschluss vieler auf Kosten von Dritten. Der Mechanismus kanalisiert die diffuse Gewalttätigkeit, leitet sie aus der bedrohten Gemeinschaft »nach außen« ab, stellt also einen Akt der Prophylaxe dar.

Was haben aber diese anthropologischen Grundannahmen mit der Religiosität der Menschen zu tun? René Girard konnte überzeugend nachweisen, dass die Grundstruktur des Sündenbockmechanismus den Inbegriff der archaischen Religiosität ausmacht.<sup>5</sup> Der spontan ausgestoßene Sündenbock stellt ja bloß die Projektionsfläche für all die diffuse Gewalttätigkeit dar,

### »Sündenbockmechanismus«

ist deswegen auch der Inbegriff des »mysterium tremendum«, der sakralisierten Gewalt; seine Ausstoßung schenkt der Gemeinschaft Frieden, der Ausgestoßene erscheint auch als »mysterium fascinosum«. Die blutigen rituellen Opfer und

Selbstopfer inszenieren immer wieder das ursprüngliche Krisenszenario, um sich auch des glücklichen Ausgangs zu versichern. Die gewalttätige Erscheinung der archaischen Gottheit ist also für den »Versöhnungsprozess« von fundamentaler Bedeutung. Das Gottesbild enthält die sakralisierte Gewalt, um die unreine und illegitime Gewalt einzudämmen; die legitime religiöse durch Riten und Tabus überwachte Gewalt soll ein Damm gegen die unkontrollierte Gewalt sein. Wie das Gegengift des Pharmakons, das ein Minimum an Gift enthält, um das Gift zu neutralisieren.

Die Logik des Pharmakons impliziert allerdings auch die Logik der Eskalation. Anstatt als Heilmittel zu fungieren wird das Gottesbild zur Quelle des Unheils; etwa dann, wenn der streng kontrollierte rituelle Zusammenhang in ein quasi spontanes Ereignis der Opferung und Selbstopferung mündet. Manche archaische Gesellschaft ist im Blutausch untergegangen, weil es

### »Logik der Eskalation«

kein Mittel gab, das die einmal losgetretene Gewaltspirale der Blutrache oder aber der Faszination des Selbstopfers stoppen konnte.

Nun verbannt die Ausbildung des zentralen Justizsystems die Prophylaxe auf den zweiten Platz und macht sie scheinbar überflüssig. Die blutigen religiösen Opfer verlieren auch nach und nach ihre gewaltkanalisierende und damit auch gesellschaftskonstituierende Kraft. Der neue Weg der Justiz, wie ein Minimum an (immer noch sakralisierter) Gewalt die Gewalt unschädlich machen kann, ist ja auch bei weitem erfolgreicher.

Bis heute hat sich an dieser Frontstellung nichts verändert. Obwohl sich die Gewaltmonopolisierung zur modernen Gewaltenteilung ausdifferenziert (und damit stückweise säkularisiert)

hat und obwohl der Markt seinerseits zum Gewaltmonopol sui generis (mit neuen sakralen Zügen) wurde<sup>6</sup>, ist die Logik des Pharmakons immer noch dieselbe. Will man diese Logik theologisch kodieren, wird man – analog zur archaischen Religiosität – sagen, dass in Gott selber, gerade um ihrer Eindämmung willen, Gewalt enthalten sein muss. Die Verdrängung der Religionen auf den zweiten Platz im gesellschaftlichen Geschehen hat die Sensibilität auf diese Fragekonstellation geschwächt und die oberflächliche Empörung unserer liberalen Öffentlichkeit über die gewaltsamen Gottesbilder zeigt, dass sie das fundamentale Problem der diffusen Gewalttätigkeit unter den Menschen verdrängt. Eine solche Verdrängung war auch problemlos möglich, weil der gewalteindämmenden Logik des Pharmakons durch andere Institutionen Genüge getan wurde.

Die fundamentale Ausweitung mimetischer Konflikte auf planetarischer Ebene und die Zunahme der Streitigkeiten über die Frage nach dem legitimen Gewaltmonopol, schlussendlich der Versuch mittels gewaltsamer Gottesbilder das Geschehen direkt zu beeinflussen (Terrorismus im Namen Gottes) bringen eine radikale Verunsicherung mit sich. Der enorme Verbrauch an Sündenböcken in unserer Gesellschaft und die Tatsache, dass die den gesellschaftlichen Frieden stabilisierenden Opfer ihre Opferrolle aufkündigen, radikalisieren das Problem. Deswegen wird – neben den Fragen einer auch in Zukunft funktionierenden Gewalteindämmung – die radikalere Frage der Gewaltüberwindung zu einer Überlebensfrage der Menschheit.

Kann aber angesichts der hier angesprochenen anthropologischen Konstellationen überhaupt von einer »Gewaltüberwindung« die Rede sein? Entpuppt sich nicht jede Form von Gewaltfreiheit letztendlich doch als eine subtile Form der Pharmakonlogik?

## Gott ohne Gewalt

● Nun bringen die Offenbarungsreligionen aber in die Menschheitsgeschichte etwas fundamental Neues. Die Offenbarung besteht ja nicht in einer Belehrung der Menschheit über abstrakte religiöse Wahrheiten; es ist ein geschichtlicher Weg, auf dem die Menschen auf eine neue Art und Weise zusammenfinden.<sup>7</sup>

Der Weg besteht in einem mühsamen, durch Rückfälle gekennzeichneten Entschleierungsprozess einer auf Täuschung basierenden Strategie zur Bewältigung der diffusen Gewalttätigkeit, kein geradliniger Prozess also. Der Sündenbockmechanismus bleibt überall dort am Werk, wo »tremendum et fascinosum« miteinander identifiziert werden. Deswegen bleibt auch das historische Christentum hinter der biblischen Offenlegung zurück.

Trotzdem ereignete sich in der biblischen Offenbarung etwas, was die menschlichen Kulturen aus den vertrauten Angeln hebt. Langfristig zerstörte sie jene archaische Strukturen, die durch die Verschleierung des Teufelskreises der

### »die menschlichen Kulturen aus den vertrauten Angeln gehoben«

Gewalt immer wieder problemlos einen geschützten Friedensraum auf Kosten der Opfer ermöglicht haben.

Wie lässt sich nun der biblische Weg der Überwindung der Gewalt auf eine Kurzformel bringen? Im Kontext des weltgeschichtlichen Sammlungsprozesses ist es das »Drama Jesu«, das die neue Logik auf den Begriff bringt. Dieses Drama setzt ja die atemberaubenden Transformationen der Tradition des biblischen Gottesvolkes im Hinblick auf die fundamentale Frage: »Ist Gewalt in Gott enthalten?« fort und zeigt eine eindeutige Lösung an. Angesichts der poli-

tischen Katastrophen, angesichts eines eindeutigen Gewalt- und Vernichtungsurteils geht ja diese Tradition im babylonischen Exil nicht unter, vielmehr tritt sie in ihr goldenes Zeitalter ein, wird neu erzählt und neu gelebt. Die erfahrene und auch die angetane Gewalt verändern die Glaubenstradition radikal: Als Gewaltopfer, Gewalttäter und nochmals Gewaltopfer werfen die Juden ihre Frage nach Gott auf. So kommt die hebräische Bibel dazu, die Gewalt überhaupt zu problematisieren. So verdichtet sie deren Erfahrung auf eine kaum zu übertreffende Art und Weise, indem sie Jahwe als den Gewalttäter par

**»Gott, der die Gewalt  
mit Gewalt vernichtet«**

excellence sieht und auf diese Weise die Gewalt eigentlich der Verfügung des Menschen entzieht (»Nicht eure, sondern Gottes Sache ist der Krieg«: 2 Chr 20,15) und Gott als denjenigen ansieht, der die Gewalt mit Gewalt vernichtet.

Der Gottesbegriff enthält immer noch das Pharmakon der Gewalt, um die Gewalt zu beseitigen. Diese Tradition kann aber schlussendlich die Gewalt auch radikal in Frage stellen, indem sie das Bild eines gewaltfreien Gottes aufzeigt, der die Gewalt durch Liebe überwindet. Mit diesem Gottesbild wird ein Monotheismus angedeutet, der frei von jeglichem Totalitarismus ist.<sup>8</sup>

Die Frage der Gewalt wird dabei aber keineswegs gelöst. Die Tatsache, dass Gewalt kein Prädikat für Gott sein kann, sagt nämlich gar nichts über die Fähigkeit des Menschen aus, sich gewaltfrei zu verhalten. Insofern löst auch die neuzeitliche »Abschaffung Gottes« logischerweise das Problem nicht, sondern verlagert es noch stärker auf die Ebene des Menschen.

Nun ist das »Drama Jesu« in die Geschichte solcher Transformationen eingeschrieben. Je-

sus selber, seine Freunde und Feinde, seine Nachfolger und deren Gegner transformieren durch ihr Reden und Tun, durch ihr Leben und Sterben den Glauben an Gott und die Beziehung Gottes zur Gewalttätigkeit unter den Menschen. Was können wir daraus lernen?

Mit der Verkündigung eines Gottes, der seine Sonne über Gute und Böse aufgehen und seinen Regen über Gerechte und Ungerechte regnen lässt, offenbart Jesus einen toleranten Gott. Das apokalyptische Szenario einer gewaltsamen Scheidung von Menschen und der Vernichtung seiner Feinde als Vorbedingung für ein »Reich des Friedens und der Gerechtigkeit« ist ihm fern. Durch die jesuanische Zuwendung zu den

**»Jesus offenbart einen  
toleranten Gott.«**

Schwachen, Kranken, Ausgestoßenen und Sünder wird die Toleranz Gottes nicht in Frage gestellt, wohl aber präzisiert. Es ist eine qualitative Toleranz, die ihren Schwerpunkt in der Integration der faktisch Ausgeschlossenen sieht, deswegen auch indirekt gewaltkanalisierende Strukturen aushöhlt und neue Regeln, Umgangsformen, gar eine neue Lebensordnung anzeigt.

Der religiöse Fokus dieser Lebensordnung kann unmöglich im Bild des göttlichen Richters gesehen werden, das immer noch Gewalt enthält, um Gewalt einzudämmen. Es ist das Bild eines bedingungslos vergebenden Gottes, eines Gottes, der auf die Logik der Ausgrenzungen und Eindämmungen verzichtet. Es ist also ein Gottesbild, das nicht mehr nach dem Muster des Pharmakons gebildet wird. Muss das Gegengift per definitionem ein Minimum an Gift enthalten, um das Gift einzudämmen, so ist das Bild des jesuanischen Gottes »giftfrei«.

Dieser ist aber alles andere als ein harmloser Gott. Hand in Hand mit der Offenbarung des to-

leranten Gottes geht auch die Einladung zu einer radikalen Umkehr. Vorschnelle Begeisterung für die Toleranz Jesu übersieht die Härte der Antithesen der Bergpredigt. Mit diesen Forderungen sind aber nicht willkürliche Gebote gemeint.

### »Einladung zu einer radikalen Umkehr«

Nicht der ethische Rigorismus der Schwärmer, der seinerseits für Gewaltterror in der Geschichte verantwortlich zeichnet, und auch nicht die Gesinnungsethik der liberalen Theologie, die das Gewaltpotenzial im menschlichen Verhalten banalisiert und angesichts eruptiver Ausbrüche bei der Verherrlichung der Gewalt endet, werden der Bergpredigt gerecht. Jesus führt dort die einzelnen moralisch zu verwerfenden Taten auf die Grundfrage nach der Dynamik des Begehrens zurück und löst damit das Problem der Gewalt an der Wurzel.

Gerade aus dem Blickwinkel des mimetisch strukturierten Begehrens wird ersichtlich, warum der Unterschied zwischen einem, der gemordet hat, und einem, der »bloß« zürnt, von Jesus eingeebnet wird. Solange die Menschen nicht willig und auch nicht fähig sind, die Frage der diffusen Gewalt an dieser Wurzel zu lösen, können sie längerfristig auf die gewaltkanalisierende Logik des Sündenbockmechanismus nicht verzichten. Tun sie es trotzdem, so nähern sie sich dem apokalyptischen Szenario. Apokalypse als Botschaft über die Selbstzerstörung offenbart ja nur eine Wahrheit über die Menschen und nicht über Gott, bleibt dieser doch nur noch eine Projektionsfläche für das tremendum. Auch in der Situation der Apokalypse ist ja der wahre Gott ein toleranter Gott: Er lässt das Treiben der Menschen zu.

Was sich allerdings nun im Drama Jesu ereignet, sprengt die Logik der Apokalypse. Die

Menschen vernichten sich nicht gegenseitig, sondern wenden sich gegen jenen Offenbarer, der sie durch sein Wort und sein Verhalten der sakralisierten Gewalt beraubt hat. Und wie reagiert der wahre Gott auf diese Tat? Das Kreuz steht im »Drama Jesu« für die Verdichtung der Gewalterfahrung.<sup>9</sup>

Das Kreuzesgeschehen zeigt nun, dass Gott auch auf diese Gewalt noch einmal gewaltfrei reagiert: Er lässt sich in seinem Sohn sogar töten und erst durch diesen Tod hindurch ermöglicht

### »Gott reagiert auch auf die Gewalt der Kreuzigung gewaltfrei.«

er den Gewalttätern einen neuen Anfang. Gott bleibt auch dann tolerant, wenn der Mensch seine Toleranz nicht akzeptiert und löst das Paradox nicht auf Kosten des gewaltverhafteten Menschen, sondern er »zahlt selber den Preis«. (Salopp formuliert, könnte man hinzufügen: Als Gott kann er sich den Luxus leisten, einen Preis zu zahlen, den kein Geschöpf zahlen kann.)

Was hat das im Hinblick auf die Einschätzung des Kreuzestodes zu bedeuten, damit auch analogerweise aller Martyriumsakte und den Vorwurf der gewaltgenerierenden christlichen Kreuzesspiritualität? Als Gewaltereignis ist und bleibt das Kreuz ein Unheilszeichen, dem das Heil keineswegs automatisch entspringt. Weil in Gott keine Gewalt ist, kann die Gewalt selber nichts Transformierendes an sich haben. Sie kann nur zerstören oder wiederum mit Gewalt Zerstörungen im Zaum halten. Sie kann aber unmöglich aus dem Akt der Zerstörung neues Leben schenken.

Das Kreuz kann nur dank der radikal gewaltfreien Haltung Jesu und der seines Vaters, der den Getöteten nicht rächt, sondern ihn mit einer Versöhnungsbotschaft zu den Tätern sen-

det, zum Heilsereignis werden. Deswegen macht auch in dieser religiösen Perspektive nicht das Faktum des Martyriums den Märtyrer aus, sondern seine radikal gewaltfreie – weil auf den Geist der Versöhnung ausgerichtete – Gesinnung.

In welchem Sinne transformiert aber der Glaube an die Auferweckung das Thema »Religion und Gewalt«? Er verkündet ja, dass der lebendige Gott den Gekreuzigten nach drei Tagen

### »Versöhnungsbotschaft für die Täter«

(und nicht im Augenblick des Todes) zum Leben auferweckt hat. Dieses für viele Menschen der Gegenwart unbedeutende Detail unterstreicht die fundamentale religiöse Wahrheit über die Gewalt, dass der Augenblick des Todes keineswegs der Augenblick der Verwandlung sein kann.

Wenn es ein Leben durch den Tod hindurch gibt, so verdanken wir dieses Leben niemals dem Akt des Sterbens selbst, wohl aber dem lebendigen Gott, der als Liebhaber des Lebens sich vom Tod unterscheidet und niemals zum Komplizen des Todes und der Gewalt werden kann. Mehr noch: Dieser Gott transformiert auch den Zusammenschluss gegen den Ausgegrenzten und ermöglicht dagegen echte Integration und Solidarität, er ermöglicht eine neue Gemeinschaft.

Wo ist aber der Ort, an dem an eine solche Transformation geglaubt wird? Das Glaubenssubjekt für die Glaubenseinsicht, dass Gewalt kein Prädikat Gottes ist und die Menschen aus diesem Glauben zu einer neuen Gemeinschaft fähig sein können, ist nicht der Einzelne, sondern die Gemeinschaft der Kirche. Der Geist der Freiheit, von dem sie getragen ist, unterscheidet sich radikal vom Geist der sakralisierten Gewalt.

## Konsequenzen

● Welche systematischen Konsequenzen ergeben sich aus dem so gedeuteten »Drama Jesu«? Zuerst ist die Konsequenz für die Auseinandersetzung um das Gottesbild zu nennen. Der Gott, der sich im dramatischen Geschick Jesu offenbart, erweist sich bis zum Letzten als ein Gott, der das Böse mit Gutem beantwortet. Es ist ein Gott, der die Apokalypse überwindet und sich als absolut gewaltfrei erweist. Angesichts tödender Gewalt inspiriert er Jesus zur Gewaltfreiheit, angesichts des Verrats schenkt er den Verrätern Verzeihung und Frieden. Dadurch offenbart er aber, dass die Überwindung der Gewalt letztlich doch nicht in der autonomen Macht der Menschen liegt, sondern nur in einer Gemeinschaft von Mitgläubenden, die sich von diesem göttlichen Geist führen lässt.

Schon aufgrund dieser Erfahrung und nicht erst aufgrund von Religionskriegen zeigt sich, dass diese Gemeinschaft niemals mit jenen Gemeinschaften identisch sein kann, die die Gewalt bloß kanalisieren und die Gewalt einsetzen, um Gewalt einzudämmen. Das »Drama Jesu« macht also eine klare Unterscheidung zwischen Staat und religiöser Gemeinschaft notwendig.<sup>10</sup> Das überwundene Drama erlaubt keine apokalyptische Verteufelung des Staates und auch nicht einer zunehmend notwendig gewordenen Weltautorität. Politische Ordnungen stützen sich immer auf Institutionen, die Gewalt enthalten, um die Gewalt zu kanalisieren; religiöse Gemeinschaften vertrauen auf Gott und die Freiheit des Glaubens und halten sich von Gewalt fern.

Auch wenn Christen Verständnis dafür haben, dass politisch Verantwortliche ohne Gewalt nicht auskommen, müssen sie daran festhalten, dass die Motivationskraft des Glaubens nie für die Rechtfertigung von Gewalttaten benutzt werden kann.

Gerade die Geschichte des Christentums lehrt, dass durch die Verortung von Gewalt in der religiösen Gemeinschaft, das notwendige Korrektiv der gewaltkanalisierenden Monopole nicht mehr gegeben ist und die Gefahr, dass das Gegengift die eigentliche Giftkatastrophe auslöst, zunimmt. Deswegen darf wohl gefolgert wer-

### » Giftkatastrophe «

den, dass jene religiösen Führer, die in der heutigen Welt zur Gewalt anstacheln, bloß das apokalyptische Szenario provozieren. Es gehört aber zur unaufgebaren Verantwortung von uns Christen, im Gespräch mit anderen Religionen auf Deutungen der heiligen Schriften zu verweisen, die die Spirale der Gewalt nicht rechtfertigen, sondern gewaltüberwindende Alternativen aufzeigen.

<sup>1</sup> Vgl. O. Marquard, Lob des Polytheismus, in: Krise der Immanenz. Religion an den Grenzen der Moderne, hg. von J. Höhn, Frankfurt 1996, 154-173.

<sup>2</sup> Es ist der Standpunkt des interdisziplinären Forschungsprojektes »Religion - Gewalt - Kommunikation - Weltordnung (RGKW)« an der Theologischen Fakultät Innsbruck, das in methodischer Hinsicht mit

Hilfe der mimetischen Theorie von René Girard arbeitet.

<sup>3</sup> Vgl. R. Schwager, J. Niewiadomski u.a., Dramatische Theologie als Forschungsprogramm, in: ZKTh 118 (1996) 317-344; R. Schwager, Jesus im Heilsdrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre, Innsbruck 1990; J. Niewiadomski, W. Palaver, Vom Fluch und Segen der Sündenböcke, Thaur 1995.

Mündet aber diese Position nicht in den Rückzug ins Private? Aus dem »Drama Jesu« wird klar, dass Religion keine Privatsache ist, sondern einen öffentlichen Anspruch erhebt. Kirche ist mehr als eine private Vereinigung und Religion mehr als ein Hobby. Kirche ist ein öffentlicher und politisch relevanter Körper mit einem universalen Anspruch, den sie aber niemals mit Gewalt durchsetzen darf. Je weniger wir in unserer Welt diese Art von Religion leben, umso mehr werden wir der Versuchung erliegen, die Politik, den Markt und die strategischen Allianzen zu sakralisieren. Nicht die Schwächung der Kirche in der Öffentlichkeit, sondern deren Stärkung müsste also das Gebot der Stunde sein.

Internetverweis zum Artikel:

<http://theol.uibk.ac.at/rgkw/leseraum/>

Homepage zum Forschungsprojekt »Religion – Gewalt – Kommunikation – Weltordnung«.

<sup>4</sup> Vgl. R. Girard, Die Figuren des Begehrens, Thaur 1999.

<sup>5</sup> Vgl. R. Girard, Das Heilige und die Gewalt, Zürich 1987.

<sup>6</sup> Vgl. auch die Frage nach den Opfern, die der Markt fordert, gleichzeitig sakralisiert und damit als Opfer unsichtbar macht. Vgl. E. Kitzmüller, Gewalteskalation oder neues Teilen, Thaur 1996.

<sup>7</sup> Vgl. J. Niewiadomski, Herbergsuche. Auf dem Weg

zu einer christlichen Kultur in der modernen Kultur, Münster-Thaur 1999, 47-85.

<sup>8</sup> E. Nordhofen, Die Zukunft des Monotheismus, in: Merkur 53 (1999) 828-846.

<sup>9</sup> Vgl. R. Schwager, Erbsünde und Heilsdrama. Im Kontext von Evolution, Gentechnologie und Apokalyptik, Thaur 1997.

<sup>10</sup> Vgl. J. Niewiadomski, Global village und Weltkirche, in: ThPQ 148 (2000) 25-32.

#### Materialien zum Thema »Gewalt«:

<http://www.oikoumene.de/oekumene/dov/>  
Die Site des Gemeindedienst für Mission und Ökumene (GMÖ), einer Einrichtung der evangelischen Kirchen von Rheinland und Westfalen, bringt sehr

gut aufbereitete Informationen zur ökumenischen Dekade und insgesamt zum Thema Gewalt, inklusive vielen kommentierten Litetaruttipps, Hinweisen auf Werkmappen etc. und einer gute Linkliste.