

Gewalt – Religion – Recht

Biblische Perspektiven

Thomas Söding

Jede Religion kennt besondere Versuchungen, Gewalt auszuüben, hat aber auch besondere Begabungen, Gewalt zu zähmen und in rechtliche Bahnen zu lenken. Die Versuchungen und Begabungen sind von Religion zu Religion unterschiedlich. Das Christentum steht mit seiner langen Geschichte und seiner weltweiten Präsenz im Fokus von Kirchenkritik und Glaubensapologie. Die historische Bilanz – Humanisierungsgewinne gegen Kulturverluste – ist gemischt. Entscheidend ist eine Ursachenanalyse. Sie muss theologisch erfolgen, weil sonst die Kirchen nicht als sie selbst verstanden werden können; sie muss sich im Rahmen der Theologie aber soziologischen, psychologischen, politologischen, juristischen Analysen öffnen, weil sie sonst ideologisch würde. Für das Christentum ist der Bezug auf die Bibel entscheidend, die als Kanon gilt, als Richtschnur für die Lehre und das Handeln. Deshalb ist der Kern der Selbstanalyse eine kritische Auseinandersetzung mit dem Alten wie dem Neuen Testament.

Die Versuchung zur Gewalt

Besonders im Alten, aber auch im Neuen Testament gibt es zahlreiche Texte, die Gewalt nicht nur beschreiben, sondern auch rechtfertigen, feiern und vorschreiben. Durchweg geht es um den Kampf gegen das Böse – oder das, was als böse angesehen wird. Vielen Gottesdienstbesuchern läuft es kalt den Rücken herunter, wenn ihnen am Gründonnerstag Ex 12 vorgelesen wird, die Einsetzung des Paschafestes, dessen dunkle Seite die Ermordung der ägyptischen Erstgeborenen durch Gott oder einen Engel Gottes ist. Nicht viel besser geht es vielen, wenn sie in der Osternacht jubeln sollen, weil die Israeliten unversehrt durchs Rote Meer gezogen sind, während die Ägypter zu tausenden ertrunken sind (Ex 15). Elija, einer der bedeutendsten Propheten Israels, ist ein monotheistischer Berserker, der tausende Baalspriester tötet, nachdem er auf dem Karmel ein Gottesurteil zu seinen Gunsten herbeigeführt hat (1 Kön 18). In den Psalmen wird immer wieder um die Vernichtung der Feinde gebetet; die Sünder werden bestraft, die Frevler werden verflucht. Im Neuen Testament finden sich harte Gerichtsworte vom Heulen und Zähneklappern vielfach im Munde Jesu. In der sonst so kultivierten Apostelgeschichte werden genüsslich Horrorszenarien ausgemalt, wenn eine kleine Schummelei beim Spenden umgehend zum Tode der frommen Betrüger

Hannas und Saphira führt (Apg 5,1-11) oder eine Blasphemie des Judenkönigs Herodes Agrippa augenblicklich zum tödlichen Schlag durch den „Engel des Herrn“ führt, so dass er, „von Würmern zerfressen“ starb (Apg 12,19b-23).

Alle diese und weitere Texte wurden im Laufe der Geschichte von christlicher Seite nicht selten als Rechtfertigung herangezogen, im Namen Gottes gegen Häretiker, gegen Juden, gegen Muslime und Andersgläubige Gewalt auszuüben. Dass es sich um einen gezielten Missbrauch gehandelt habe, darf nicht ohne weiteres unterstellt werden. Harte, kantige, offensive Religiosität galt und gilt vielfach als echte. Die Bibeltexte dienten als Energiequelle und Aufputzmittel. Das Urchristentum beginnt als kleine, vielfach diskriminierte und zuweilen verfolgte Minderheit. Die Versuchung der politischen Macht ist ihm erspart geblieben. Aber sobald die Verhältnisse sich unter Konstantin zu ändern begonnen hatten, wurden die Opfer immer wieder zu Tätern. Kam hier das wahre Wesen des Christentums zum Vorschein? Oder wurde das Evangelium missbraucht?

Es gibt eine spezifische Gefährdung. Das Christentum ist, religionsgeschichtlich betrachtet, eine Religion des Glaubens. Religion soll, wie im Judentum, zu einer Herzenssache werden. Aber mit dem Glaubensprinzip wird Mission möglich und notwendig. Der Glaube überwindet die Grenzen von Nation und Stand, Geschlecht und Alter, Gesundheit und Bildung. Er begründet eine fundamentale Gleichheit aller, die ihn teilen oder verwerfen; er macht – nach dem paulinischen Motto: „Einer für alle“ (2 Kor 5,14) – ein universales Denken, eine globale Vernetzung möglich: im Zeichen des einen Gottes für alle Menschen (Röm 3,30), der selbst Mensch geworden ist, damit die Menschen zu Gott finden (Röm 8). Es gibt nichts als diesen Glauben, der die Kirche eint – und bald auch in verschiedenen Konfessionen trennt. Denn dieser Glaube ist fragil. Es besteht aus Bekenntnis und Überzeugung, Vertrauen und Praxis. Er muss gelehrt und vermittelt, er muss auch verteidigt werden. Die Leidenschaft für Gott, die das heiße Herz des Glaubens schlagen lässt, kann zur Flamme werden, die andere auslöscht. Da es nicht nur um die Etablierung göttlichen Rechts geht, sondern um das Heil Gottes, das am Glauben hängt, befeuert dasselbe Glaubensprinzip, das die revolutionäre Kraft des Christentums ausmacht, auch die Versuchung zur Gewalt.

Die Begabung zur Gewaltüberwindung

Die Bibel hat nicht nur Seiten, die mit Blut geschrieben scheinen; sie hat auch solche, auf denen die Buchstaben in der Leuchtfarbe der Hoffnung erstrahlen. Im Ganzen ist die Bibel des Alten und Neuen Testaments eine Liebesgeschichte Gottes mit den Menschen. Der Bogen spannt sich von der Schöpfungsgeschichte bis zur Vision des himmlischen Jerusalem in der Johannesoffenbarung und von der Verheißung der Prophetie bis zur Guten

Nachricht von der Auferstehung aus den Toten. Im Mittelpunkt der christlichen Bibel steht die Verkündigung Jesu mit der Bergpredigt (Mt 5-7; vgl. Lk 6,20-49), die im Gebot der Feindesliebe kulminiert – das wenigstens einer erfüllt hat: der Mann aus Nazareth selbst, der einem Justizmord zum Opfer gefallen ist, ohne dass durch seinen schrecklichen und schändlichen Tod am Kreuz – dem Glauben seiner Jünger zufolge – seine Botschaft widerlegt worden wäre. Jesus hat die Herrschaft Gottes verkündet, aber nicht als Zelot, der einen Gottesstaat auf Erden errichten und deshalb die Römer gewaltsam aus dem Lande vertreiben will, sondern als Prophet, der auf Gottes Liebe, seine Barmherzigkeit und Gerechtigkeit setzt, um die Menschen zu Umkehr und zum Glauben zu führen (Mk 1,15 par. Mt 4,17), zur Gottes- und zur Nächstenliebe (Mk 12,28-34 par.). Der entscheidende Faktor, der religiöse motivierte und legitimierte Gewalt kritisiert, ist das Evangelium selbst, das Jesus und seinen Jüngern zufolge den Nerv der alttestamentlichen Schrift trifft und zur Lebensader für die Zukunft macht. Der Erste Johannesbrief bringt diesen Zusammenhang auf den Punkt: „Gott ist die Liebe, und wer in der Liebe bleibt, bleibt in Gott und Gott bleibt in ihm“ (1 Joh 4,16). Mit religiösen Hass ist dieser Satz unvereinbar.

Die Zahl der Belegstellen ließe sich sehr stark vermehren. Desto wichtiger ist die Frage, wie sie sich zu den gewaltträchtigen Stellen der Bibel verhalten. Die Geschichte der christlichen Exegese ist durch die Jahrhunderte hindurch auch die Geschichte der Suche nach einer adäquaten Antwort. Von einzelnen Radikalinskas abgesehen, gilt wegen des Schöpfungs- und Erlösungsglaubens der Primat der Liebe Gottes. Um ihn hermeneutisch mit den dunklen Seiten der Bibel in Einklang zu bringen, wurden und werden vor allem drei Strategien verfolgt, eine für die Antike, eine für die Moderne typisch, eine in der Gegenwart möglich.

Für die Antike ist bis weit ins Mittelalter und die frühe Neuzeit hinein eine Allegorisierung nach dem Muster *tua res agitur* charakteristisch. Die Texte werden zu Symbolen. Wer im Gebet Gott um Hilfe anruft, soll den Feind in sich entdecken und besiegen lassen. Wer sich Elija vor Augen führt, soll den eigenen Götzendienst überwinden. Hieronymus predigt in der Osternacht über das Gebot von Ex 12, das Paschalamm mit Schuhen an den Füßen und dem Stab in der Hand zu essen, „damit nicht irgendwo in der Wüste sich ein Skorpion oder eine Schlange heranschleicht; ... und wenn sie sich doch gegen uns erhebt, sollen wir den Stab in der Hand haben, sie erschlagen und sprechen: ‚Dein Stecken und dein Stab, sie trösten mich‘ (Ps 23,4)“. Die Allegorie erlaubt es, im buchstäblichen einen geistlichen Sinn zu entdecken, der in der Kirchenväterexegese auf das Evangelium Jesu abgestimmt wird. Aggressivität gegen außen wird zur inneren Motivation transformiert. Das ist eine enorme Sublimationsleistung. Sie ist theologisch begründet, weil die

biblischen Texte immer als menschliche Zeugnisse verstanden worden sind, die eine Gottesbotschaft von höchster Aktualität auszurichten haben. Die Allegorisierung, die den wissenschaftlichen Ansprüchen der Zeit genüge, wirft allerdings Fragen auf, weil sie nicht selten mit antijüdischen Affekten einhergeht und das Problem ungelöst lässt, welches Verhältnis zwischen dem buchstäblichen und dem geistlichen Schriftsinn besteht.

Für die Moderne ist die historisch-kritische Exegese typisch geworden, die mit den neuen Methoden der humanistischen Philologie den alten hermeneutischen Anspruch einlösen will, die Texte aus ihrer Zeit heraus zu verstehen und damit die Geschichtlichkeit der Offenbarung, die für das Christentum wegen seiner Beziehung zu Jesus konstitutiv ist, mit den jeweils besten Mitteln der Wissenschaft zu reflektieren, die zu einer Zeit möglich sind. Die historisch-kritische Exegese verfolgt die Strategie der Distanzierung. Sie analysiert die Zeitbedingtheit und kritisiert damit die Geltung. Die Zeit der blutigen Opfer sei vorbei; die Fluchpsalmen sollten nicht mehr gebet werden; die Prophetenbücher beschrieben kein reales Geschehen, sondern inszenierten eine Fiktion, die vielleicht für das Judentum, keinesfalls aber für das aufgeklärte Christentum verbindlich seien. Die Gerichtsworte seien Jesus nur in den Mund gelegt worden; sie bezeugten nicht die Wahrheit Gottes, sondern das Ressentiment der jungen Gemeinde; die Horrorgeschichten seien Legenden. Dieser Ansatz einer historischen Kontextualisierung ist theologisch stimmig, weil die Bibel, wie Augustinus lehrt, Gotteswort in Menschenwort ist. Wer die Bibel „wörtlich“ verstehen will, darf gerade kein Fundamentalist sein, sondern muss die Sprache der Zeit lernen. Wer die Bibel kritisch liest, verhindert, dass sie zum papierenen Papst wird. Die historische Kritik der Bibel ist unhintergebar – nicht nur aus ethischen, sondern auch aus theologischen Gründen, weil Bibel und Wort Gottes nach dem Verständnis der Verfasser und ersten Tradenten selbst zwar eng aufeinander bezogen, aber nicht schlechterdings identisch sind. Dennoch sind an das Konzept der historisch-kritischen Exegese Rückfragen zu stellen. Erstens hat sie die Bibelauslegung zur Spielwiese für die Ideale liberaler Humanität gemacht, die ihrerseits höchst zeitbedingt sind und durchweg das Gepräge des preußischen Protestantismus in der Universitätslandschaft des 19. Jh. aufweisen. Zweitens führt sie tendenziell dazu, die Bibel nur als Buch der Vergangenheit zu betrachten, das eher ins Museum als aufs Forum und in die Kirche gehört. Wer aber die dunklen Seiten der Bibel loswerden will, wird sich schwer tun, die hellen zu retten. Die Versuche, zwischen Zeitbedingtem und ewig Gültigem zu unterscheiden, führen zu Ergebnissen von überschaubarer Halbwertzeit.

In der Gegenwart kommt (erst langsam) eine dritte Möglichkeit auf, die Bibel – in der christlichen Prägung mithin das Alte wie das Neue Testament – als eine große Erzählung zu betrachten, in der so etwas wie die Geschichte der

Entdeckung Gottes dargestellt wird. An dieser Entdeckungsgeschichte ist jeder einzelne Erkenntnisschritt wichtig, aber er wird durch den Fortgang der Entwicklung auch überholt. Die kanonische Exegese favorisiert eine Strategie der Relativierung. Die blutrünstigen Texte des Alten wie auch des Neuen Testaments bleiben Bestandteil der normativen Glaubensurkunde. Aber die Zitate werden nicht aus dem Zusammenhang gerissen. Es werden vielmehr Spannungsbögen sichtbar: in den biblischen Büchern selbst, innerhalb der beiden Testamente und zwischen ihnen. Im christlichen Osterfest wird die Gewalt dadurch sublimiert, dass Jesus selbst, der eingeborene Sohn seines Vaters, als Osterlamm geschlachtet wird, um Gottes Frieden in den menschlichen Unfrieden zu bringen. Elia, der heilige Todesprophet, hat die Lektion noch vor sich, dass Gott nicht im Gewittersturm oder im Erdbeben, sondern im „sanften Säuseln“ eines schwachen Windhauches, wie Martin Buber übersetzt hat, zu finden ist. Die Hermeneutik verdrängt, verleugnet und vergisst nichts – aber sie bringt die rote Linie der Liebe Gottes interpretatorisch zur Geltung: Kein Heil ohne Gericht, aber das Gericht um des Heiles willen.

Die Begründung staatlichen Rechts

Für das Alte Testament ist prägend, dass zwischen Gott und dem König unterschieden wird. Das ist eine revolutionäre Differenzierungsleistung des jüdischen Monotheismus. Sie ist eine entscheidende Bedingung der Aufklärung, die nicht von der Philosophie, sondern von der jüdischen Theologie der Antike geschaffen worden ist. Der König ist nicht Gott, sondern muss Gott gegenüber Rechenschaft ablegen und wird von ihm auf Recht und Gerechtigkeit verpflichtet.

Das Alte Testament – und das Judentum bis heute – bauen aber unter diesem Vorzeichen eine dreifache Einheit auf: zwischen dem Land, dem Gesetz und dem Volk Gottes. Das Volk Gottes (einschließlich des Königs) wird vom Gesetz Gottes angehalten, den Willen Gottes im Land Gottes zu verwirklichen. Das Recht ist Gottesrecht. Das Gesetz hält es fest. Es muss ausgelegt werden – im Namen Gottes und so, dass der Wille Gottes verwirklicht wird.

Das Neue Testament hält – mit Jesus – an der qualitativen Differenz zwischen Gott und König fest, bricht aber die Einheit von Volk, Land und Gesetz auf, indem es dem universalen Heilswillen Gottes, der eine Konsequenz des Monotheismus ist, Geltung verschafft: Das Volk Gottes ist die Kirche aus Juden und Heiden, die in aller Welt Mission treibt, um dem Heil der Welt zu dienen; das Land Gottes ist die ganze Erde, auf der Gott immer schon die Völker ihre Wege hat gehen lassen, so dass sich ihnen die Zukunft des Reiches Gottes nie verschlossen hat; das Gesetz Gottes ist das Wort Gottes selbst, das von Jesus nicht nur verkündet, sondern verkörpert wird.

Dadurch wird im Neuen Testament die alttestamentliche Differenzierung zwischen Religion, Politik und Recht radikalisiert: Die vielen Völker müssen erst ihren Weg in das Volk Gottes finden; die vielen Länder müssen sich erst für das Reich Gottes öffnen; die vielen Gesetze müssen sich erst für das eine Gesetz Gottes, die vielen Worte erst für das eine Wort Gottes öffnen. Ebenso gilt es umgekehrt: Das eine Wort Gottes muss erst in den vielen Sprachen dieser Welt verkündet werden; das eine Gesetz Gottes muss mit den vielen Gesetzen dieser Welt vermittelt werden; das eine Reich Gottes muss erst mit den vielen Lebensorten dieser Welt verbunden werden; das eine Volk Gottes muss sich erst auf den Weg zu den vielen Völkern machen.

Diese Differenzierung kommt in prägnanten Kernsätzen zum Ausdruck. Auf die Frage, ob man dem Kaiser Steuern zahlen müssen, antwortet Jesus: „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers, und Gott, was Gottes ist“ (Mk 12,17 par.). Der Primat liegt bei Gott: seinem Reich, seinem Willen, seinem Gesetz. Aber die Orientierung an Gott führt Jesus gerade dazu, nicht etwa eine Fundamentalopposition gegen die Politik und das Recht aufzubauen, sondern ein relatives Recht des Kaisers (der für die politische und juristische Autorität der Zeit steht) anzuerkennen.

Auf derselben Linie liegt der Apostel Paulus. Im Römerbrief fördert er nicht – wie ihm zuweilen unterstellt wird – einen Untertanenglauben an die gottgewollte Obrigkeit, sondern verlangt, dass legitime und legale Macht, die von Staats wegen ausgeübt wird, namentlich im Recht, von den Christen anerkannt wird (Röm 13,1-7) – obgleich sie in der Hauptstadt des Roms schon massives Unrecht erfahren haben (und bald, unter Nero, erfahren werden). Dieser Aufruf zum Gehorsam ist der von Gott gewollten Funktion politischer Macht begründet, Gerechtigkeit zu schaffen. Paulus hat den Missbrauch politischer Macht nicht reflektiert; dass Macht seine Ausführung angreifbar. Aber aus theologischen Gründen führt eine Begründung für die Rechtmäßigkeit politischer Macht des Staates an, die nicht den christlichen Glauben selbst zur Bedingung des Rechts macht, sondern im Gegenteil ihn mit der philosophischen Theorie seiner Zeit verbindet, die ihrerseits die Macht an das Recht bindet und das Recht an der Gerechtigkeit misst. Der theologische Grund für diese Argumentation besteht darin, dass sich die christliche Ethik nicht als Sondermoral, sondern als – von Gott inspirierte – Humanität überhaupt versteht und deshalb weder ein kirchliches als staatliches Recht propagiert noch vom Staat kirchliche Sonderrechte einklagt; vielmehr wird einerseits gegenüber dem Staat das Recht auf freie Religionsausübung eingeklagt (das damals wie heute vielfach beschnitten wird) und andererseits den Gemeindemitgliedern die Partizipation am politischen Leben nahegelegt, in dem sie ihren Glauben einbringen, aber nicht anderen abverlangen können, sondern sich auf die Logik politischer Willensbildung und rechtlicher Prozesse

einzulassen haben. Aufgrund dieser Differenzierung bleibt es bei einer qualitativen Differenz und einer qualitativen Verbindung zwischen himmlischer und irdischer Gerechtigkeit. Das irdische Recht wird nicht metaphysisch, sondern ethisch begründet. Es kann Lebensbedingungen verbessern, aber keinen Lebenssinn stiften. Das Heil kommt nicht irdischen, sondern vom himmlischen Richter. Damit entlastet die biblische Theologie das Recht von der Aufgabe, umfassende Gerechtigkeit zu verwirklichen, die nur zum Tugendterror führen kann, aber nimmt es als Instanz der Rechtsbildung in Anspruch, die der irdischen Gerechtigkeit zu dienen hat.

Das Christentum ist im Laufe seiner Geschichte immer wieder aus Machtinteressen hinter diese Differenzierung zurückgefallen. Es braucht erst in der Aufklärung (die ihrerseits aus dem Geist des Christentums geboren wurde) wieder einen starken Partner der Kirchenkritik, um unter den Bedingungen des demokratischen Pluralismus sowohl das eine Gefährdungspotential zu analysieren als auch die eigenen Friedenspotentiale zu nutzen. Es gehört zu den großen Herausforderungen des interkulturellen und interreligiösen Dialoges die Strategien diverser Religion zu analysieren, zu kritisieren und zu reformieren, in denen die Versuchung, mit Berufung auf Gott Gewalt auszuüben, und die Begabung, Frieden zu stiften und dem Recht zu dienen deutlich werden.