

BERNHARD NITSCHKE

Wahrheitsanspruch und Gewalt

Überlegungen zur Rechenschaft des christlichen Glaubens in den Zeiten des Terrors

Richard Schaeffler zum 75. Geburtstag

Gewalt wird immer wieder auch im Namen der Wahrheit und religiöser Geltungsansprüche ausgeübt. Schon ein kurzer Blick in die europäische Geschichte lehrt, dass auch die Kirchen Gewaltanwendung in unterschiedlicher Form praktiziert oder zumindest legitimiert haben. Unser Autor, Assistent am Tübinger Lehrstuhl für Dogmatische Theologie und Dogmengeschichte, geht der Frage nach, inwiefern eine gewisse Gewaltanfälligkeit dem Christentum und den christlichen Bekenntnisgemeinschaften eigen ist. Wo diese Anfälligkeit allerdings reflektiert wird, ergeben sich Perspektiven für ein gewaltfreies Zeugnis für die Wahrheit des Glaubens. (Redaktion)

Der Zusammenhang zwischen religiösen Überzeugungen und der Anwendung von Gewalt ist brisant. Die Terrorangriffe vom 11. September 2001 auf das World Trade Center und andere Ziele in den USA haben den Problemzusammenhang in einer Weise aktualisiert, die zutiefst erschreckend ist. Die Stellungnahmen, um dieses Verhältnis von Religion und Gewalt zu bestimmen, sind höchst kontrovers. Zwei völlig gegensätzliche Positionen stehen einander gegenüber:

– Osama Bin Laden wie auch andere (islamistische) Terrororganisationen berufen sich auf das Motiv des ‚Dжихад‘, des religiösen Eifers oder des Heiligen Kriegs. Sie verorten ihre Anschläge innerhalb einer Auseinandersetzung zwischen der religiös-islamischen Lebensform und der ökonomischen, politischen und kulturellen Überdominanz Amerikas beziehungsweise Israels. Andererseits stammt das Motiv des Kampfes der Kulturen aus amerikanischer Feder.¹ In einer seiner ersten Stellungnah-

men sprach der amerikanische Präsident Bush, ebenfalls religiös unterlegt, von einem „Kreuzzug“ gegen den internationalen Terrorismus. Später machte das Wort von der „finalen Vergeltung“ (final talion) die Runde, ein Motiv, welches dem Gedankenkreis des göttlichen Endgerichtes entstammt.

– Umgekehrt waren noch im Jahre 2000 führende Vertreterinnen und Vertreter der Religionsgemeinschaften zu einem „Gipfeltreffen der Weltreligionen“ am Sitz der Vereinten Nationen in New York zusammengetroffen. Im völligem Kontrast zur religiösen Legitimation von Terror und Terrorbekämpfung hatten sie eine Friedensdeklaration verabschiedet, in welcher Gewalt im Namen von Religion entschieden abgelehnt wird. Auch der Ökumenische Rat der christlichen Kirchen (ÖRK) hatte 1998 die neue Dekade des neuen Jahrhunderts als eine Dekade der Überwindung von Gewalt proklamiert.

¹ Vgl. S.P. Huntington, Der Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert. München 1997.

Wer sich das Anliegen des ÖRK um Gottes Schalom willen zu eigen macht und nach einer Überwindung von Gewalt durch Religion fragt, der muss angesichts der gewaltbestimmten Wirklichkeit klären, inwieweit religiöse Überzeugungen sich als gewaltanfällig oder gewaltüberwindend erweisen. Daher ist nach der systembedingten Gewaltanfälligkeit der je eigenen Religion zu fragen. In diesem Sinne wird eine christliche Selbstverständigung angezielt. Der analytische Blick kann die möglichen Gewalttendenzen, welche dem eigenen religiösen Sozialsystem und Bekenntnis innewohnen, erheben, um ihnen nicht zu erliegen.² Eine solche „Archäologie“³ der Gewalt schafft die Voraussetzungen für das offene Gespräch zwischen Religionen und Weltanschauungen, welches auf gerechte Lösungen, auf das Wohlergehen der Menschen und auf einen Frieden zwischen Ethnien und Nationen zielt. Dies ist ein Friede, der mehr ist als die Abwesenheit von Krieg oder versteckter Gewalt.

Wie die Forschungen der zurückliegenden Jahre zeigen, ist der sozialtheologische Zusammenhang von ‚Gerechtigkeit und Gewalt‘ beziehungsweise von ‚Gerechtigkeit und Frieden‘ primär.⁴ Im Unterschied zu solchen sozialetischen Überlegungen wird hier nach dem Zusammenhang zwischen dem christlichen Glauben und seiner potentiellen Gewaltanfälligkeit gefragt. Es geht daher (1.) um die Faktizität von Gewalt sowie (2. und 3.) um das Verhältnis von Gewalt in Bezug auf den Glaubensinhalt und den christlichen Wahrheits-

anspruch. Dies schließt (4.) die Reflexion auf die Funktion von Kirche sowie (5.) auf die Organisationsform Bekenntnisgemeinschaft mit ein. Von daher wird (6.) eine gewaltlose Alternative christlicher Zeugenschaft angezeigt.

1. Gewalt als ein Phänomen in der Christentumsgeschichte

Der Blick in die Geschichte zeigt, dass das Christentum vielfach als eine Religion organisiert wurde, die zu Mitteln der Gewalt griff. Die Geschichte der ‚Christianisierung‘ Lateinamerikas, die Geschichte der Inquisition und der Hexenverfolgung, die Geschichte der Missionierung durch Kolonialisierung in Afrika und Asien, die Geschichte des Antijudaismus im christlichen Abendland, der religiös legitimierte Rassismus in den USA und in Südafrika sowie die religiös unterlegten ethnisch-nationalistischen Genozide in Bosnien-Herzegowina, sie alle sind besonders markante und erschreckende Beispiele der Konsequenzen eines auch religiösen Standpunkts, welcher als Überlegenheitsdenken sozial und politisch verwirklicht wird.

Die Analyse des Gewaltphänomens in der Christentumsgeschichte macht deutlich, wie vielfältig und stark die religiösen Motive mit politischen, sozialen oder persönlichen Interessen vermischt sind oder waren:

Die Hexenverfolgung kann heute als ein Versuch angesehen werden, soziale Randgruppen und Randexistenzen der frühneuzeitlichen Gesellschaft auszu-

² Vgl. M. Moser, Gewalt/Gewaltlosigkeit II. Praktisch-Theologisch. In: TRE XIII 178–184, hier 182f; U. F. Schmälzle, Gewalt V. Praktisch-theologisch. In: RGG³ III 885f.

³ Vgl. M. Foucault, Archäologie des Wissens. Frankfurt/M. 1994, bes. 191ff.

⁴ Vgl. zu dieser Perspektive das Themenheft „Religionen als Quelle von Gewalt?“ ConcD 33 (1997) 439–582.

grenzen. Zwar konnte die Hexenverfolgung jeden treffen, aber sie traf vor allem Arme, Alte und alleinstehende Frauen. Insbesondere die Frauen galten als Inbegriff der Natur, Sinnlichkeit und Verführung. So waren es angeblich die Frauen, welche die Männer von ihrer rationalen Erkenntnis fernhielten. Dieser frauenfeindliche Gnostizismus wandte sich dann vorrangig gegen selbständige, gebildete und alleinstehende Frauen, die der erklärten Geistesherrschaft des Mannes gefährlich werden konnten. Umgekehrt wirkten in den Hexenprozessen gebildete Juristen, Mediziner und Theologen mit, die hier ein umfangreiches ‚Arbeitsfeld‘ fanden. Fatal wirkte sich das Belohnungssystem aus, wenn es denen, die zur Überführung einer Hexe beitrugen, einen Anteil am Vermögen derselben zusicherte.

Die Inquisition in Spanien war stark vom Motiv der national-kulturellen Einheit geprägt. Im Prozess der Nationalstaatenbildung durch kulturelle Vereinheitlichung hatte die religiöse Einheit zentrale Bedeutung. So steht die Religionszugehörigkeit vielfach – auch heute noch, wie die Beispiele Südosteuropa und Irland zeigen – im Dienste ethnischer Identität.

Dagegen standen bei der gewalttätigen Eskalation der Missionierung in Lateinamerika primär ökonomische Interessen im Vordergrund. „Gold“ für Spanien und persönlicher Aufstieg, nicht „Gott“ für die Menschen und Hingabe an die Armen und Entrechteten war das vorrangige Motiv der Eroberungen. Der Film „Mission“ macht diesen Widerstreit zwischen religiösen und ökonomischen Motiven anschau-

lich. Francisco Pizarro brachte diese ökonomischen und persönlichen Interessen auf den Punkt, indem er sein Interesse an Gold und spanischer Anerkennung mit äußerster Brutalität und Heimtücke gegenüber den Indigenos, insbesondere den Inkas verwirklichte.⁵

Die Formen der Gewalt im Namen von Religion können daher nur innerhalb eines verzweigten Geflechtes und vielgestaltigen Gemisches mit anderen Motiven und Interessen angemessen verstanden werden. Zugleich ist zu berücksichtigen, dass die religiösen Einstellungen zur Gewalt tiefgreifenden geschichtlichen Wandlungen unterzogen waren und sind.

Versucht man die vielen Facetten von Gewalt in der Christentumsgeschichte in den Blick zu bekommen, so muss zuerst zwischen primär glaubensmäßigen Motiven und primär anderen Motiven unterschieden werden. Oft nämlich wurde und wird Religion gegen ihren Sinnanspruch als Legitimation von Gewalt instrumentalisiert. Zugleich lässt Religion sich selbstverschuldet instrumentalisieren, wo sie nicht eindeutig widerspricht.

Danach ist die direkte und die indirekte Form der Gewalt zu unterscheiden. Hier bekommt der Begriff der „strukturellen Gewalt“⁶ eine wichtige Bedeutung. So ist die Eskalation des terroristisch Bösen nicht nur das Ergebnis von religiös motivierten Verrückten, sondern auch eine Gegenreaktion auf die ökonomisch-kulturelle Strukturgewalt des amerikanischen Wirtschafts- und Wertesystems.

Im Unterschied zur autoritätsbestimmten und durch Überzeugungskraft wirksamen Macht wirkt die Gewalt

⁵ Vgl. L. *Séjourné*, *Altamerikanische Kulturen* (Fischer Weltgeschichte 21). Lizenzausgabe Augsburg 2000, 55–65.

⁶ J. *Galtung*, *Strukturelle Gewalt*. Reinbek 1975.

durch individuelle Disziplinierung (autonomiehemmende Seelenführung, Psychoterror, Gehirnwäsche), körperliche Gewaltanwendung (Züchtigung, Folter), soziale Ausgrenzung (Kommunikationsverweigerung, Isolierung, Exkommunikation), sexistische oder rassistische Ungleichbehandlung und Repression (zum Beispiel die schwarze Frau als Nicht-Person und als sexualisierte Gehilfin),⁷ kulturelle Dominierung (zwangsweise Anpassung an westliche Standards)⁸ sowie durch die Extremform physischer Vernichtung (Tötung Andersgläubiger).

Gewalt muss sich nicht nur gegen Personen richten, sie kann auch religiöse und kulturelle Einrichtungen treffen, wie jüdische Friedhöfe und Synagogen in Deutschland, christliche Kirchen in Ost-Timor oder buddhistische Statuen in Afghanistan. Oft erst rückblickend kann solche Gewalt und Zerstörung als Verarmung und Beraubung des eigenen kulturellen Reichtums identifiziert werden.⁹

Wird der christliche Glaube im Lichte solcher Gewaltphänomene kritisiert, steht nicht einfach das Christus- und Gottesbekenntnis in Frage, sondern eine bestimmte Praxis der behaupteten Christus-Nachfolge, welche auf das Christus- und Gottesbekenntnis in einer die eigene Praxis legitimierenden Weise rekurriert. So ist erstens zu klären, was die primäre religiöse Wurzel

für eine mögliche Gewaltanfälligkeit des Christentums ist. Daraus erwächst zweitens die Frage, wie der legitimierende Gebrauch des Bekenntnisses sich zum Bekenntnisinhalt verhält.

2. Gewalt als Konsequenz des sogenannten Absolutheitsanspruchs

Die Kritik an einer gewalttätigen Praxis wird seit Mahatma K. Gandhi als Folge der heute vielfach unter dem Stichwort „Fundamentalismus“ gefassten Verabsolutierung des eigenen Standpunktes angesehen. Diese macht Menschen unfähig, in einen offenen Dialog mit ihren Kontrahenten einzutreten. Sich selbst verabsolutierendes Denken zeigt sich wenig kompromissbereit oder konsensfähig. Es neigt dazu, den eigenen Standpunkt mit Gewalt durchzusetzen und diese Durchsetzung ihrerseits mit Gewalt zu erhalten.¹⁰ Das monotheistische Bekenntnis zu Gott und seinem inhaltlich bestimmten Geschichtshandeln ist für viele Menschen daher ein Paradigma von Dogmatismus und fundamentalistischer Ideologie.¹¹

In der Analyse führt Jean-Francois Lyotard, ein führender Theoretiker der Postmoderne, noch einen Schritt weiter. Er macht darauf aufmerksam, dass totalitäre Tendenzen prinzipiell Ausdruck von (religiösen) Meta-Erzählungen sind, welche zur Legitimation der je eigenen Sprach- und Denkwelt die-

⁷ Vgl. T. de Souza, Das Christusereignis aus der Sicht afrikanischer Frauen. Eine katholische Perspektive. In: Leidenschaft und Solidarität. Theologinnen der Dritten Welt ergreifen das Wort. Luzern 1992, 51–61; L. Tappa, Das Christusereignis aus der Sicht afrikanischer Frauen. Eine protestantische Perspektive. In: Leidenschaft und Solidarität 62–68.

⁸ Vgl. z.B. B. Bujo, Wider den Universalanspruch westlicher Moral. Grundlagen afrikanischer Ethik (QD 182). Freiburg-Basel-Wien 2000.

⁹ Vgl. exemplarisch für den spanischen Kontext: C. Fuentes, Nachwort. In: J. Goytisolo, Rückforderung des Conde don Julián. Frankfurt/M. 1995, 227–238.

¹⁰ Vgl. M. K. Gandhi, Satyagraha in South Africa. Ahmedabad 1950, bes. 338.

¹¹ A. Dumas, Der dreieinzige Gott. In: P. Eicher (Hg.), Neue Summe Theologie I. Freiburg-Basel-Wien 1988, 409–446, bes. 414–420, hier 417, formuliert prägnant die gängige Kritik: „Der Monotheismus ist wie jedes totalitäre System intolerant. Überall, wo er sich ausbreitet, schafft er entweder Martyrer in Zeiten seiner Verfolgung oder Inquisitoren in Zeiten seines Triumphes.“

nen. Die holistische Wirklichkeitsdeutung dieser Meta-Erzählungen selbst ist gewaltsam, weil sie die kontextuellen Unterschiede und perspektivischen Zugänge der Wirklichkeitswahrnehmung in den jeweiligen Sprach- und Lebensuniversen missachtet. Zugleich übergeht sie die erkenntnistheoretische Unabschließbarkeit der Wirklichkeit. Daher ist der Zusammenhang von Gewalt und Christentum dem Christentum selbst innewohnend.

Lyotard stellt mit seinem Fanal – „Krieg dem Ganzen, zeugen wir für das Nicht-Darstellbare, aktivieren wir die Widerstreite, retten wir die Ehre des Namens“¹² – alle großen Legitimationsgeschichten unter Ideologieverdacht. In ihnen wird, so sein Vorwurf, das Konkrete und Fragmentarische in einen Gesamtzusammenhang von Geschichte hinein aufgehoben und damit einem vorgezeichneten Verlaufsgesetz unterworfen. Das christliche Konzept der Heilsgeschichte begründe so zum Beispiel die Überlegenheit des Christentums über Juden und Heiden, indem es beide als zu überwindende Vorformen des eigenen Standpunkts betrachtet.¹³

Die diagnostische Potenz von Lyotards Kritik konkretisiert sich als Frage nach dem inhaltlichen Anspruch christlichen Glaubens (3.), nach der Zeugenfunktion der Kirche (4.) sowie nach der Organisationsform Bekenntnisgemeinschaft (5.).¹⁴

3. Der Absolutheitsanspruch als unbedingter Heilszuspruch

In theologischer Perspektive ist der sogenannte „Absolutheitsanspruch des Christentums“ die Antwort auf und die bekennende Zeugenschaft für Gottes unbedingten Zuspruch in der Geschichte zum Heil der Menschen. Er ist erstens eine Konsequenz des Monotheismus, denn er resultiert aus der Souveränität und dem Geltungsanspruch, welcher Gott selbst eigen ist. Er ist zweitens das Resultat des biblisch bezeugten geschichtlichen Erwählungshandelns Gottes.¹⁵

Dennoch ist die Semantik des Absoluten theologisch unangemessen. Beziehungslogisch trifft die Redeweise den intendierten Sachverhalt nicht, insofern Gottes freie Zuwendung zu den Menschen „ab ovo“¹⁶ ein Kommunika-

¹² J. F. Lyotard, Beantwortung der Frage: Was ist postmodern? In: W. Welsch (Hg.), *Wege aus der Moderne*. Weinheim 1988, 203. Ausführlicher zu Lyotard vgl. B. Nitsche, *Endlichkeit und Freiheit*. Studien zu einer transzendentalen Theologie im Kontext der Spätmoderne. Würzburg 2002.

¹³ In der Absetzung von solchen Legitimationsgeschichten ist es das Anliegen Lyotards, auf „Widerstreite“ (Vgl. J. F. Lyotard, *Der Widerstreit* [Supplemente 6], München 1989) aufmerksam zu machen. Deshalb ist der Konsens für Lyotard im Gegensatz zu Gandhi ein veralteter Wert. Kompromisse dagegen sind wünschenswert, denn die Einsicht in die Differenz führt zum Bewusstsein der Relativität des eigenen Standorts und pluralisiert die Deutemöglichkeiten durch erfundungsreiche Paralogie (Vgl. J. F. Lyotard, *Das postmoderne Wissen*. Weinheim 1986, bes. 112.190f).

¹⁴ Umgekehrt entsteht die Frage, ob Lyotards Konzept nicht die strukturell-systemischen Verflechtungen der Weltgesellschaft und die global drängenden Probleme der Chancen- und Ressourcengerechtigkeit zu sehr aus dem Blickwinkel der informationell-industriellen Gewinnergesellschaften und ihrer Lebensverhältnisse analysiert.

¹⁵ Vgl. C. Duquoc, Monotheismus und Einheitsideologie. In: *ConcD* 21 (1985) 41–46; B. J. Hilberath, Ist der christliche Absolutheitsanspruch heute noch vertretbar? In: *Ders.* (Hg.), *Erfahrung des Absoluten – absolute Erfahrung? Beiträge zum christlichen Offenbarungsverständnis* (FS J. Schmitz). Düsseldorf 1990, 105–131; H. Waldenfels, Absolutheitsanspruch des Christentums I.–III. In: *LThK* 3 I 80–82; G. Neuhaus, Kein Weltfrieden ohne christlichen Absolutheitsanspruch. Eine religionstheologische Auseinandersetzung mit Hans Küngs ›Projekt Weltethos‹ (QD 175). Freiburg-Basel-Wien 1999.

¹⁶ Vgl. H. Krings, *System und Freiheit*. Gesammelte Aufsätze. Freiburg-München 1980, 121–127, hier 125.

tionsgeschehen ist. Dies dokumentiert zum Beispiel der biblische Grundbegriff des „Bundes“ Gottes mit den Menschen.¹⁷ Daher ist die Absolutheit Gottes als unbedingte Selbsttreue und Beziehungswilligkeit zu definieren (vgl. Hos 11).

Der Absolutheitsbegriff ist aber auch inhaltslogisch problematisch, weil Gottes unbedingte Zuwendung inhaltlich als Evangelium von Gottes Liebe zu den Menschen, von seiner befreienden und Gerechtigkeit schaffenden Nähe konkret wird. Gottes unverbrüchliche Zuwendung ist das Versprechen von Nähe, Barmherzigkeit, Frieden, Gerechtigkeit und Rettung für die Menschen guten Willens. Dieses Versprechen hat in Jesus kraft des Geistes bleibende Gültigkeit gewonnen. Die Vision Jesu vom Satanssturz zum Beispiel, welche Lk 10,18 überliefert, dokumentiert Jesu eigene Erfahrung der Herrschaft Gottes, in deren Zentrum das endzeitliche Gerichtsgeschehen als Heilswende für das Unheilskollektiv Israel steht. Mit dem Sturz Satans endet die Zeit denunziatorischer und kleinlicher Anklage. Durch den Sturz des Anklägers werden die Beklagten auf neue Weise frei, in den heilvollen Herrschaftsbereich Gottes einzutreten.¹⁸

Ist Gottes vorbehaltloser und unbedingter Heilszuspruch in Jesus durch die Auferweckung eschatologisch geworden, so kann jeder Anspruch des Christentums nur diesem Zuspruch

Gottes nachgeordnet sein. Als bezeugende Antwort auf göttlichen Zuspruch ist der christliche Anspruch als eine Gestalt des Evangeliums, als Ansage an ein menschlicheres Menschen-sein ins Wort zu bringen. Es geht bei diesem heilsbedeutsamen Zuspruch in immer neuen Facetten um die in Jesus Christus und im Heiligen Geist endgültig offenbar gewordene Königsherrschaft Gottes als Heil der Menschen.¹⁹ Das Begründungsgefälle zwischen göttlichem Zuspruch und menschlicher Antwort hat zur Konsequenz, dass der Deus semper maior – seine Königsherrschaft und seine Wahrheit – nicht in einer das eigene machtvolle Tun nur legitimierenden Weise ins Spiel gebracht werden darf. Solches wäre eine Instrumentalisierung Gottes. Die am Leiden der Menschen und an der Gerechtigkeit für die Armen orientierte Herrlichkeit Gottes erweist sich daher immer auch als delegitimierend – etwa gegenüber dem Wunsch von Menschen, Wissens- und Herrschaftsgewalt über andere Menschen zu haben.²⁰

4. Die Aufgabe der Kirche für das Wahrheitszeugnis

Weil die christliche Wahrheit eine Veritas semper maior ist und Gott als der Andere und Unbegreifliche sich zuletzt jedem Verstehenwollen souverän entzieht, ist es die Aufgabe theologischer Reflexion, zu zeigen, dass der Miss-

¹⁷ Vgl. D. Sattler, *Beziehungsdenken in der Erlösungslehre*. Freiburg-Basel-Wien 1997, bes. 113–162, 330–426.

¹⁸ Vgl. H. Merkley, *Jesus, Künder des Reiches Gottes*. In: W. Kern u. a. (Hg.), *Handbuch der Fundamentalthologie II*. Tübingen-Basel 2000, 115–139.

¹⁹ Vgl. W. Kasper, *Einführung in den Glauben*. Mainz 1983, 99–101.

²⁰ Vgl. R. Schaeffler, *Religion und kritisches Bewusstsein*. Freiburg-München 1973, 94–106, 255–425, bes. 103f; ders., *Kultisches Handeln. Die Frage nach Proben seiner Bewährung und nach Kriterien seiner Legitimation*. In: Ders./P. Hünemann, *Ankunft Gottes und Handeln der Menschen. Thesen über Kult und Sakrament* (QD 77). Freiburg-Basel-Wien 1977, 9–50, bes. 25–27; ders., *Religions-immanente Gründe für religionshistorische Krisen*. In: H. Zinser (Hg.), *Der Untergang von Religionen*. Berlin 1986, 243–261.

brauch der Universalität und Unbedingtheit Gottes durch Menschen, etwa durch die christlichen Kirchen und Gemeinschaften, den rechten Gebrauch nicht ausschließt.

Theologisch ist die christliche Zeugenschaft der Kirchen durch die Aufgabe gekennzeichnet, in der Nachfolge Jesu dem Evangelium von Gottes unbedingter, Heil und Gerechtigkeit schaffender Selbstzusage zu dienen. Dieser Dienstcharakter begründet die für das Christentum konstitutive Differenz zwischen dem Heil, für welches Kirche eintritt, und der individuellen oder institutionell-politischen Praxis, mit welcher christliche Kirchen und Gemeinschaften an hilfreichen „Bedingungen der Möglichkeit“ für das unverfügbare Ereignis der Basileia Gottes arbeiten.

Ein Missbrauch der christlichen Zeugenschaft liegt vor, wenn Kirche so identifizierend an die Stelle Gottes oder des Reiches Gottes tritt, dass sie sich selbst zum Ziel der religiösen Existenz macht. Als Zweck an sich selbst vergisst solche Zeugenschaft, von sich weg zu verweisen. Sie wird zum Idol.²¹ Die durch das Christentum erzeugten Gewalterfahrungen sind deshalb oft Ausdruck eines kirchlichen Denkens, welches die eschatologische Differenz zwischen der irdischen Nachfolgegemeinschaft Jesu Christi und dem himmlischen Gottesreich kirchenpolitisch einebnen. Schnell entsteht dann die Gefahr, die eigene Wirklichkeitsauffassung gewaltsam durchzusetzen und unter dem Deckmantel der guten Absicht des Heils für die Anderen das eigene unheilbringende Tun oder Unterlassen zu ideologisieren.

Es gehört zu den Charakteristika der Zeugenschaft Jesu für die Basileia Got-

tes, dass er solche Idolatrie durchbricht, indem er konsequent von sich weg auf den Vater verweist. In vielen Wunderheilungen kommt diese Grundstruktur zum Ausdruck. Die Betonung des eigenen Glaubens der Geheilten ist eine Bestärkung ihres Selbstvertrauens und zugleich eine Einweisung in das gläubige Vertrauen auf Gott. Noch das Gebet in Getsemani ist Ausdruck dieser Hingabe Jesu an und diese Transparenz Jesu für den Vater. In seiner einweisenden Transparenz ist Jesus Christus „das Ebenbild des unsichtbaren Gottes“ (Kol 1,15). Das genau unterscheidet ihn von jeder idolbildenden Selbstzwecklichkeit, welche eine Weise des Selbst-wie-Gott-sein-Wollens und deshalb Sünde ist.²²

Die christlichen Kirchen können dieser Gefahr der Selbstidolisierung entgehen, wenn sie ihre auch institutionell gesicherte Zeugenschaft nicht als exklusiven Wahrheitsbesitz betrachten, der fundamentalistisch ideologisiert und in einer sich selbst absolut setzenden Heilspolitik funktionalisiert wird. Dann besteht die Aufgabe der Zeugenschaft darin, sich selbst und die Anderen immer neu auf das Je-größer-Sein Gottes in liebender Beziehungshaftigkeit, Barmherzigkeit und Gerechtigkeit hinzuweisen.

Die Einsicht, dass die Kirche nicht das Reich Gottes und christliches Handeln keine herstellende, sondern eine bezeugende, also darstellende Praxis ist, darf umgekehrt nicht zu einer Weltlosigkeit christlichen Glaubens führen. Das extra nos des Heiles begründet keinen Duketismus, sondern befreit davon, die eigenen endlichen Möglichkeiten zu verabsolutieren und sich selbst an die Stelle Gottes zu setzen. Die

²¹ Vgl. *Schaeffler*, Kultisches Handeln, bes. 25–27.

²² Vgl. *B. Nitsche*, Göttliche Universalität 187–230, bes. 225f.

große und finale Gerechtigkeit ist deshalb nicht Sache von Menschen. Sie ist Gottes Tat. Von daher wird das Evangelium zur kritischen Instanz gegenüber den sich multiplizierenden Systemen der Unterdrückung, und es ermächtigt Menschen dazu, machtvoll, aber gewaltlos an der Überwindung aller Formen der Gewalt mitzuarbeiten. Daher verwirklicht sich die christliche Nachfolge – in dem von Johann B. Metz²³ inspirierten Sinne – als eine für das Leiden der Opfer der Geschichte sensible und in Entsprechung zu Gottes Gerechtigkeit selbst Gerechtigkeit schaffende „Leidenschaft für das Mögliche“ (Kierkegaard).²⁴ Dieser Sensibilität für die Opfer entspricht die Bitte: „God bless and save all victims of violence“!

5. Die Organisationsform ,Bekenntnisgemeinschaft' als Quelle der Gewalt?

Das komplexe Problem der Gewaltanfälligkeit des Christentums betrifft nicht nur den inhaltlichen Anspruch, sondern auch die grundlegende Organisationsform der religiösen Gemeinschaft, Bekenntnisgemeinschaft zu sein. Das Bekenntnis dient einerseits dazu, die positive Schnittmenge von Überzeugungen und Werten festzuhalten, welche für eine Glaubensgemeinschaft (communio) konstitutiv und verbindlich ist, und es beschreibt andererseits eine Grenze (moenia), welche andere Menschen, die sich nicht in dieser gemeinsamen Schnittmenge wiederfin-

den, ausschließt.²⁵ Weil positive Identitätsbestimmung meist mit negativer Abgrenzung einher geht, organisiert das Bekenntnis immer auch Ausgrenzung. Die Geschichte des Grundsatzes „Außerhalb der Kirche kein Heil“²⁶ könnte die lange und gewaltgetränkte Spur des antinomischen Charakters von Bekenntnis nachzeichnen.

Doch auch hier ist an Jesus Maß zu nehmen und nach einer angemessenen Sollbestimmung zu fragen. Typisch für Jesu eigenes Wirken ist sein Umkehrruf, welcher die Menschen in die Entscheidung für Gottes Basileia führen will. Sein „Kehrt um, glaubt an das Evangelium“ (Mk 1,15) konkretisiert sich etwa in der Begegnung mit dem reichen Jüngling als Aufforderung, nicht nur die Gebote zu achten, sondern den eigenen Besitz zu verkaufen und das Geld den Armen zu geben. Die Schrift berichtet davon, welchen Schrecken und welche Verunsicherung diese Begegnung bei den Jüngerinnen und Jüngern auslöste (Mk 10, 17–31). Das Bekenntnis zur Basileia Gottes und die Forderung der Nachfolge kennzeichnen den Ausschluss, den Jesu Forderung evoziert, als einen „Selbstausschluss“. Der reiche Jüngling wird nicht verdammt und ausgestoßen. Er selbst geht traurig fort. Jesus stellt diesen Selbstausschluss seinerseits noch unter das Vertrauen auf Gottes Möglichkeiten. Gilt einerseits, dass eher ein Kamel durch das Nadelöhr geht, als dass ein Reicher in die Basileia Gottes eintritt, so korrespondiert dem andererseits Jesu Ansage: Gott ist möglich,

²³ Vgl. J. B. Metz, Im Eingedenken des fremden Leids. Zu einer Basiskategorie christlicher Gottesrede. In: Ders./J. Reikerstorfer/J. Werbeck, Gottesrede (Religion – Geschichte – Gesellschaft 1). Münster 1996, 3–20; J. Reikerstorfer, Leiddurchkreuzt – zum Logos christlicher Gottesrede. In: Ebd. 21–57, bes. 31–40.50–57.

²⁴ Zit. n. J. Moltmann, Theologie der Hoffnung. München 1975, 15.

²⁵ Vgl. H. U. v. Balthasar, Communio – ein Programm. In: IkaZ 1 (1972) 4–12.

²⁶ Vgl. W. Kern, Außerhalb der Kirche kein Heil? Freiburg-Basel-Wien 1979; Neuhaus, Kein Weltfrieden bes. 82–109.

was Menschen von sich aus offenbar unmöglich ist.

Der abgrenzende oder ausschließende Charakter des christlichen Bekenntnisses kann evangeliumsgemäß gestaltet und seine antinomische Struktur kann überwunden werden, wenn ein Ausschluss die Form des Selbstausschlusses hat. Die christlichen Gemeinschaften werden die Gewaltanfälligkeit ihrer Organisationsform „Bekenntnisgemeinschaft“ deshalb nur überwinden, wenn sie es in einem engagierten Dialog den Menschen zuletzt selbst überlassen, ob diese sich mit dem Ruf in die Nachfolge Jesu Christi und mit der Bekenntnisgemeinschaft, welche diesen Ruf bezeugt, identifizieren wollen oder nicht. Zu dieser dialogischen Entscheidung gehört freilich, dass der Ruf in die Entscheidung – und damit die Positivität des eigenen Bekenntnisses – immer neu zur Geltung gebracht wird.

6. Positionelles und perspektivisches Zeugnis: Eine dialogische Alternative zur Gewalt

Die Unterscheidung zwischen einer gewaltanfälligen und einer archäologisch die eigene Gewaltanfälligkeit eingedenkenden und dadurch überwindenwollenden Gestalt christlicher Zeugenschaft bedeutet, dass sich der christliche Glaube als sinnstiftende Auslegung des Ganzen der Wirklichkeit in den Diskurs der menschlichen Lebensentwürfe und Weltanschauun-

gen einzubringen hat.²⁷ Er tut dies positiv in der Weise der Heilzusage, positionell im Sinne des eigenen Bekenntnisses und praktisch im Modus einer diesem Bekenntnis entsprechenden heilvollen und barmherzigen Zuwendung zu den Menschen. Diese Zuwendung ist mit einer leidbewussten, gerechtigkeitsschaffenden und gewaltüberwindenden Leidenschaft für die Menschen verschwistert.

Da die Welt als Ganzheitsbedingung jeder phänomenal strukturierten Erkenntnis von Welt vorausgeht, können wir die Welt als solche nie erfassen. Das Ganze der Wirklichkeit ist unserem Erkennen entzogen. Ohne dass wir die Ganzheit von Welt und Geschichte überblicken oder durchschauen könnten, nehmen wir in freien Existenzstellungen Bezug auf diese Ganzheit. Sie wird deshalb in symbolbildenden Wahrheitsantizipationen immer und notwendig ausgelegt. Weil dies auf endliche und perspektivische Weise geschieht, sind wir zugleich ermächtigt und genötigt, uns in geschichtlich bestimmten Überzeugungen konkret und positionell zu verorten. Christlicher Glaube ist unter den Prämissen der „symbolbildenden Vernunft“²⁸ geschichtlichen Verstehens die „synsemantische“²⁹ – das heißt die den Bedeutungszusammenhang des Ganzen betreffende – Auslegung der Wirklichkeit, die sich von Gottes Selbstzusage her versteht, welche in Jesus und im Heiligen Geist definitiv und un-

²⁷ Zu den folgenden Ausführungen, vgl. Nitsche, *Göttliche Universalität*, bes. 63–92.507–525.

²⁸ H. M. Baumgartner, Die subjektiven Voraussetzungen der Historie und der Sinn der Parteilichkeit. In: W. Mommsen/J. Rüsen (Hg.), *Objektivität und Parteilichkeit in der Geschichtswissenschaft*. München 1977, 425–440, hier 440; ders., *Kontinuität und Geschichte. Zur Kritik und Metakritik der historischen Vernunft* (stw 1314). Frankfurt/M. 1997, 55–87.249–343, bes. 320ff.

²⁹ R. Wimmer, Die Religionsphilosophie des ‚opus postumum‘. In: F. Ricken/F. Marty (Hg.), *Kant über Religion* (MphSt NF 7). Stuttgart-Berlin-Köln 1992, 195–229, 227. Im Unterschied zu Wimmer bin ich mit Krings, Baumgartner, Lindbeck, Schaeffler u. a. der Auffassung, dass der Wahrheitsbegriff nicht nur empirisch auf naturwissenschaftliche Vorgänge in Welt anzuwenden ist, sondern das Sein des Menschen in Relation auf das Ganze von Wirklichkeit betrifft.

überbietbar geworden ist. Weil die christliche Wahrheit geschichtlich verortet ist, ist sie auf das Je-größer-Sein Gottes verwiesen. Obwohl die christliche Wahrheitsantizipation auf Gott hofft und sich auf ihn bezieht, ist sie eine endliche Wahrheitsantizipation, die von Wahrheitsentzug begleitet wird.

Wie jeder endliche Wahrheitsanspruch in der Geschichte, so ist auch der christliche durch die Idee der Einheit, der Kohärenz und der Fülle der Wahrheit angeleitet. Nach christlichem Verständnis tritt diese Fülle ein, wenn alles in Gott und bei Gott vollendet ist. Aufgrund dieser Vorläufigkeit kann der christliche Glaube seinen Wahrheitsanspruch nur in jeweils epochal bestimmten, kontextuell verorteten, perspektivisch ausgerichteten und durch unterschiedliche Kommunikationsgemeinschaften sozial und religiös-institutionell gerahmte Weisen bezeugen. Solche Wahrheitsantizipation ist dialogisch in die größere Wahrheit eingewiesen, solange unterschiedliche Wahrheitsansprüche einander ausschließen.³⁰

Im Dialog von starken, sich gegenseitig bereichernden und herausfordernden Identitäten kann der christliche Glaube seinen Wahrheitsanspruch dann gewaltfrei verwirklichen, wenn er sich seiner endlichen Vorläufigkeit bewusst

bleibt und im Gespräch der Religionen und Weltanschauungen deshalb sowohl die Gemeinsamkeiten betont als auch die bleibenden Unterschiede achtet. Dies gilt auf der Ebene bekenntnismäßiger Überzeugungen wie auf der Ebene gerechtigkeitsschaffenden und friedensstiftenden Handelns. Daher sind die eigenen Überzeugungen nicht nur je neu auf die Wahrheitsansprüche der Anderen hin auszulegen. Vielmehr ist auch die eigene Wahrheit im Spiegel der Anderen in einer „Hermeneutik vom Anderen her“ zu bedenken.

Vor allem ist auf der Ebene des gemeinsamen Handelns und im Kontext realer Konflikte Gottes Schalom als Gottes Ansage und Zusage für die Menschen herauszustellen. Gottes Schalom und die Achtung der Würde der Anderen wird zum motivierenden Antrieb Gewalt überwindender, Gerechtigkeit fördernder und Frieden stiftender Aktivitäten. In der praktischen Perspektive der Nachfolge bleibt Jesu gewaltloses Eintreten für die Gottesherrschaft, welches im Motiv der Nächsten- und Feindesliebe gebündelt ist, sowie seine Hingabe an den Vater im Himmel und die Schwestern und Brüder auf der Erde, welche noch im Sterben um Vergebung für die Täter bittet, die unauslöschliche Provokation christlicher Existenz.³¹

³⁰ Vgl. R. Schaeffler, *Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung*. Freiburg-München 1995, 482–555, bes. 526–528.

³¹ Vgl. J. Sobrino, *Die Erlösung der Gewalt*, in: *ConcD* 33 (1997) 486–494, hier 492: „Von einem christlichen Standpunkt aus betrachtet, nämlich dem der Vervollkommenheit in der Nachfolge des historischen Jesus, scheint es aber wohl so, dass die Christen, die mit besonderer Intensität in ihrem Leben und in ihrem Handeln Christen und die Ersten und Mutigsten im Kampf gegen jede Form von Unrecht sind, dennoch von der Gewalt keinen Gebrauch machen sollten. Das heißt nicht etwa, dass die Gewalt für einen Christen immer und in jedem Fall verwerflich wäre [...] Es handelt sich vielmehr darum, in vollkommener Weise Zeugnis dafür abzulegen, dass das Leben über dem Tod steht, dass die Liebe über dem Hass steht. Und eine solche Haltung wäre dann annehmbar und wirksam, wenn der betreffende Christ sich zum Schutz der Ärmsten und im Kampf gegen die Unterdrücker mit dem Zeugnis seines Wortes und seines Lebens bis ins Martyrium hineinwagte“.