

Hans-Joachim Sander

„Ihr liebt das Leben und wir lieben den Tod“ – das Problem gewaltbereiter religiöser Identifizierungen mit Gott

♦ Terror im Namen Gottes!? Seit den Anschlägen in New York und Madrid, aber auch schon jenen in Oklahoma City und gegen US-amerikanische Abtreibungskliniken begründen Attentäter unterschiedlicher Religionszugehörigkeit ihren Terror gegen den säkularen Westen wieder mit religiösen Argumenten. Damit ist die Geißel zurückgekehrt, welche die Moderne überstanden zu haben glaubte: Die Ausschaltung religiös begründeter Gewalt. Der Salzburger Dogmatiker, Hans-Joachim Sander, zeigt in seinem Beitrag, warum Religion jederzeit für gewaltbereite Identitäten nutzbar ist und wie die Logik der Identifikation von Gottesglauben und Gewaltbereitschaft überwunden werden kann: durch die Identifikation mit den Stärken der anderen. Als Beispiel einer solchen Umkehr entfaltet der Autor die Konversion des Hl. Paulus. (Redaktion)

Identitäten sind unerlässlich für Menschen und Gesellschaften. Aber sie können Konstruktionen aufbauen, die nicht nur latent einsturzgefährdet, sondern auch für andere gefährlich sind. Es ist schon eine Quelle großer Macht, wenn man weiß oder erfährt, wofür das eigene Leben oder gar das Leben anderer eigentlich da ist. In dieser Hinsicht haben Identitäten große Auswirkungen in Gesellschaft, Politik und Religion. Zugleich sind sie unverzichtbare Verstreben für Personen und Gemeinschaften.¹ Starke Identitäten sind nötig, um einen Ort in Geschichte und Kultur zu finden. Aber sobald eine Identifizierung aufgebaut ist, ist möglicherweise ein Platz für Gewalt errichtet.

In Europa sind diese Zusammenhänge keine spielerischen Abstraktionen. In seiner kolonialen Phase identifiziert es andere Völker als kulturell unterentwickelt und versteht sich selbst als beauftragt mit deren Zivilisierung – wenn nötig auch mit Gewalt. Die Gottesrede stand dabei nicht abseits. In der Gegenwart werden die europäischen Völker nun mit einer Gewalt konfrontiert, die sich und ihre Gegenmission durch diese koloniale Vergangenheit rechtfertigt. Nach dem verheerenden Attentat vom 11. März 2004 in Madrid tauchte ein Bekennervideo auf, das auf historische und aktuelle Untaten der europäisch-nordamerikanischen Zivilisation anspielt und Gott um Hilfe für weitere At-

¹ „Wenn wir nicht wissen, wer wir sind, sind wir nicht nur unsicher und irritiert, sondern krank und gefährdet.“ (Wilhelm Vossenkuhl, *Eigenes „Ich“*. Ein Essay über menschliche Identität, in: Ulrich Beck/Wilhelm Vossenkuhl/Ulf Erdmann Ziegler [Hg.], *Eigenes Leben*. Ausflüge in die unbekannte Gesellschaft, in der wir leben, München 1995, 194–215, 194)

tentate bittet. Es enthält eine markante Identifizierung mit einer doppelten Logik: „Ihr wollt/liebt das Leben, wir wollen/lieben den Tod.“² Die Identität der mit ‚wir‘ Bezeichneten ist ganz anders als jene der ‚ihr‘ und die jeweilige Identifizierung eine Frage auf Leben und Tod.³

Diese zweifache Differenz ist für die Rede von Gott in einer Welt religiös durchwachsender Konflikte einschlägig; denn eine religiöse Identifizierung taugt als Code, um machtvoll gegenüber anderen aufzutreten und der Differenz von ‚wir‘ und ‚ihr‘ eine Durchschlagskraft auf Leben und Tod zu geben. Um eine Rede von Gott zu finden, die solche gefährliche Identifizierungen auflöst, darf man der Identifizierungsmacht dieses Codes nicht ausweichen.

1. Religion ist für eine gewaltbereite Identität nutzbar

In allen global präsenten Religionsgemeinschaften lassen sich Identifizierungscodes finden, die Gewaltbereitschaft einschließen. Ein jüngeres Beispiel aus der christlichen Religionsgemeinschaft ist das Attentat von Oklahoma City am 19. April 1995, bei dem 168 Menschen ums Leben kamen, vornehmlich Kinder. Der Bombenleger, Timothy McVeigh, verkehrte in

der gewaltsamen Kultur privater US-amerikanischer Milizen. Kurz vor dem Attentat hatte er mehrfach nach ‚Elohim-City‘ telefoniert, der Wohnsiedlung einer religiösen Bewegung namens ‚Christliche Identität‘. McVeigh war auf den Informationsbrief dieser Gemeinschaft subskribiert und benutzte eine Sprengstoffmischung wie in dem Roman ‚The Turner Diaries‘ beschrieben, den ein ehemaliges Mitglied der ‚Christian Identity‘ verfasst hat.⁴

Ein anderes Beispiel ist der militante christliche Abtreibungsgegner Eric Robert Rudolph, der für das Bombenattentat während der Olympischen Spiele von Atlanta im Jahre 1996 verantwortlich gemacht wird und für Anschläge auf Abtreibungskliniken in Birmingham und Atlanta bereits verurteilt ist. Aus der Welt der militanten Abtreibungsgegner, die natürlich nur zu einem sehr geringen Anteil gewalttätig wie Rudolph agieren, wird die Politik der USA bedrängt, als eine wahrhaft christliche Nation zu agieren. Bei den jüngsten Präsidentschaftswahlen war dieser christlich-religiöse Wertefaktor eine ausschlaggebende Mobilisierungsgröße.⁵

Man kann gegen diese Beispiele einwenden, dass man einer Religionsgemeinschaft Unrecht tue, wenn Extreme und Extremisten herausgehoben werden. Ich stimme dem Einwand ausdrücklich zu. Es

² Zitiert nach Handelsblatt vom 15. März 2004, 3.

³ Für die Verwendung von Identität als eine Art diskursiver Waffe vgl. Heiner Keupp/Renate Höfer, Identitätsarbeit heute. Klassische und aktuelle Perspektiven der Identitätsforschung, Frankfurt 1997, bes. 22–26.

⁴ Vgl. Mark Juergensmeyer, Terror im Namen Gottes, Freiburg 2004, 54–58.

⁵ Anders als noch sein Vater konnte der jetzige US-Präsident die fundamentalistischen Christen für die Wahl entscheidend mobilisieren, weil sie sich mit ihm als Christen identifizieren konnten. Der globale Krieg gegen den Terror, zu dem ja auch der Krieg im Irak zählt, gehört dabei zu den Kristallisationsfaktoren. – In der Geschichte der USA gibt es eine soziologisch auffällige Parallele zwischen Krieg und Verbreiterung der Wahlbevölkerung, vgl. Manfred Berg, Soldaten und Bürger: Zum Zusammenhang von Krieg und Wahlrecht in der amerikanischen Geschichte, in: Wolfgang Knöbl/Gunnar Schmidt (Hg.), Die Gegenwart des Krieges. Staatliche Gewalt in der Moderne, Frankfurt 2000, 147–173.

geht mir nicht darum, eine Religionsgemeinschaft, hier eben die christliche, in ein schlechtes Licht zu rücken. Die Beispiele sind nicht zuletzt so ausgewählt, um nicht als Christ auf andere Religionsgemeinschaften wie den Islam zu zeigen, in dem ja seit dem 11. 9. 2001 mehr als ausreichend Material für gewalttätige religiöse Selbstidentifizierungen zu finden ist. Man kann in so gut wie jeder Religionsgemeinschaft – sogar der buddhistischen, wenn man auf das gegenwärtige Sri Lanka blickt – parallel dazu verlaufende Gewaltgeschichten erkennen. Die Beispiele McVeigh oder Rudolph sollen vielmehr zeigen, dass Menschen nicht einfach dadurch gewalttätig werden, dass sie in einer religiösen Suche nach Identität über das normale, gewaltfreie Maß einer religiösen Identifizierung hinausschießen. Sie stehen vielmehr fest in einer religiösen Identifizierung, und deren Stärke macht sie zur Gewalt fähig. Die hohe Identifizierung mit Religion ist nicht der auslösende Faktor von Gewalttaten, aber sie taugt als innere Stabilisierung für einen Willen zur Gewalt. Bisweilen finden sich in den Lebensgeschichten gewaltbereiter religiöser Menschen regelrechte Konversionen; das zuvor – oft säkular – geführte Leben wird mit Abscheu betrachtet. Religion macht es möglich, dass eine neue Identifizierung Platz greift, deren Erzählungen Raum für Gewalt lässt.⁶

Das zeigt sich auch bei Reverend Michael Bay, der wegen Anschlägen auf Abtreibungskliniken sowie der Rechtfertigung von Selbstjustiz angeklagt war; sein Buch *A Time to Kill* verteidigt den Mörder

eines Abtreibungsarztes. Bays Rekonstruktionstheologie ist nicht einfach von abstrusen Gewaltphantasien durchsetzt, sondern orientiert sich an der Ablehnung des Pazifismus bei Reinhold Niebuhr und Dietrich Bonhoeffer.⁷ Die Konversion zur religiösen Identität ist auch bei Mahmud Abouhalima wichtig, dem eine Beteiligung an der Ermordung von Meir Kahane 1990, dem ersten Anschlag auf das World Trade Center 1993 sowie den Bombenattentaten auf die US-amerikanischen Botschaften in Kenia und Tansania 1998 vorgeworfen wird: „Ich habe ihr Leben geführt, sie aber nicht meines, und deshalb werden sie nie verstehen, wie ich lebe oder denke. [...] Die Seele, die Religion, das ist es, was das ganze Leben aufleben lässt. Weltlichkeit hat keine, die Amerikaner haben keine, Sie haben keine⁸, und er sah mir dabei direkt in die Augen.“⁸

Religion gibt politisch gewaltbereiten Menschen die Chance auf eine Identität, deren Stabilität nach innen die Gewaltbereitschaft nach außen realisierbar macht. Es ist also nicht so, dass eine religiöse Identifizierung jemandem notwendigerweise in den Weg tritt, wenn er aus welchen Gründen auch immer zur Gewalt bereit ist. Vielmehr befähigen religiöse Überzeugungen zu einer standfesten Identität, die sich unter den komplexen Lebensbedingungen einer modernen Gesellschaft bewähren kann. Ich möchte die Vermutung aufstellen, dass eine derart stabilisierte Identität jene innere Erfahrung von Macht bereitstellen kann, ohne die der so prekäre Schritt in eine Form von Gewalt nicht

⁶ Für die Theorie einer narrativen Identität vgl. Wolfgang Kraus, *Das erzählte Selbst. Die narrative Konstruktion von Identität in der Spätmoderne*, Pfaffenweiler 1996; den Hinweis verdanke ich Martin Dürnberger.

⁷ Vgl. Juergensmeyer (Anm. 4), 41–54.

⁸ Ebd. 102. Bei Meir Kahane, dem 1990 ermordeten rechtsradikalen israelisch-amerikanischen Politiker, lassen sich ähnliche Zusammenhänge finden, vgl. ebd. 85.

möglich wird, die im Außen von Gesellschaft und Politik relevant ist.⁹ Die religiös begründete Binnenidentität löst die Gewalt nicht aus, aber ihre Stabilität gehört zum Rahmen, unter dem sich jemand, eine Gruppe, eine Nation, ein Volk, ein Staat gesellschaftlich in machtvoller Weise durch Gewalt präsentieren kann. Der Grund für dieses Machtpotenzial liegt meines Erachtens in der Fähigkeit von Religion, eine Identifizierung nur auf dem eigenen religiösen Boden erreichen zu können; das stärkt die Resistenz gegen widerstrebende Gründe, die im Außen einer solchen Selbstidentifizierung angesiedelt sind. Die binnenbegründete Identifizierung ist auf der einen Seite die große Stärke einer religiösen Orientierung; aber der gleiche Vorgang ist auf der anderen Seite auch eine große Not, die auf religiösen Vergemeinschaftungsprozessen lastet. Die Selbstbezüglichkeit, mit der sich eine Religionsgemeinschaft gegen Profanisierung, Relativierung oder sonstige Marginalisierungsfaktoren dessen, was ihr hoch und heilig ist, verwahren kann, ermöglicht es Menschen, mit sich selbst in Einklang zu kommen und das auch gegen Infragestellungen von außen durchzuhalten. Dies ist im Regelfall ein Segen. Aber dieser Segen

fällt einer Religionsgemeinschaft nicht einfach in den Schoß; sie muss ihn vielmehr gegen den Fluch gewinnen, dass daraus ein Selbstrechtfertigungszyklus von Gewalt erwachsen kann. Prekärerweise bedeutet das für die christliche Religionsgemeinschaft zugleich, dass damit eine erneute Positionierung zur Moderne nötig wird.¹⁰ Diese Moderne gibt ja ebenfalls einer binnenbegründeten Identität, vor allem in Gestalt des Subjektes und der Gewissheit seines Denkens, den Vorrang. Eine Abklärung über das Gewaltpotenzial in religiösen Selbstbegründungsprozessen kann nicht vor die Moderne zurück; dort lauert nur der Fluch von Religionskriegen. Aber sie kann eben auch nicht durch eine blinde Identifizierung mit den Selbstbegründungsprozessen der Moderne gelingen.¹¹

Konversionsprozesse zu einer gewaltbereiten Identität sind nicht allein ein religiöses Problem; aber bei religiösen Überzeugungen kommt eine Zweiheit aus immanenter Unheilserfahrung und transzendenter Heilshoffnung hinzu. Diese Zweiheit kann durchaus in eine heilvolle Kombination gebracht werden, so dass die historische Niederlage kein nachhaltiges Argument gegen die Heilserfüllung ist,

⁹ Jörg Rüpke, Religion und Krieg: Überlegungen zur religiösen Konstruktion des Krieges einer Gesellschaft, in: Christoph Bultmann/Benedikt Kranemann/Jörg Rüpke (Hg.), Religion, Gewalt, Gewaltlosigkeit. Probleme – Positionen – Perspektiven, Münster 2004, 119–134, stellt eine ähnliche Überlegung für die spezielle Gewaltkonstellation von Religion und Krieg an: „Mit der Definition der Gruppenzugehörigkeit verbindet sich immer eine Abgrenzung nach außen, die Bestimmung des Anderen. An die Stelle natürlicher Feinde tritt der ‚Fremde‘, der im Konfliktfall kulturell als Feind konzipiert wird. Das muß nicht religiös geschehen, doch bietet die Verwendung von religiösen Kriterien den Vorteil, auf das ‚eigentlich‘ Trennende, wie wenig es auch verifizierbar sein mag, verweisen zu können.“ (ebd., 124)

¹⁰ Vgl. Gregor M. Hoff, Die prekäre Identität des Christlichen, Paderborn 2001.

¹¹ Für dieses Problem ist signifikant, wie sehr die Modernisierungstheorie den Krieg verschweigt. Vgl. die Analyse des ja entschieden mit der Moderne identifizierten Soziologen Hans Joas: „In der Modernisierungstheorie steckt zunächst mehr oder minder stillschweigend die Annahme einer gewaltfreien Moderne.“ (Die Modernität des Krieges, in: Knöbl/Schmidt, Gegenwart des Krieges [s. Anm. 5], 177–193, 180; vgl. auch ders., Aus Angst vor neuen Schrecken, in: ebd., 214–217).

sondern ein Zeichen für die überhistorische Richtigkeit des Widerstandes gegen Unheil setzt. Womit man sich religiös identifiziert, ist eben nicht allein innerweltlich begründbar; vielmehr steht man erhaben über innerweltlichen Erfolgskategorien. Während bei Ideologien Glauben und Wissen miteinander vermengt werden und der gewaltbereite Glaube sich als – nach welchen Standards auch immer – gesichertes Wissen ausweisen muss, kann die religiöse Identifizierung entsprechend auf zwei Ebenen agieren. Sie kann nicht nur Auskunft darüber geben, wer jemand hier und heute sein sollte, sondern in viel ausführlicherer Weise benennen, wer jemand unter Rücksicht auf ein übergeschichtliches Ziel nicht werden darf. Religion stellt nicht nur Glaubensweisen bereit, sondern auch Wissensformen. Religiös identifizierte Menschen glauben an einen Heil bringenden Lebensweg für sich und andere und wissen zugleich gesichert über die Wege Bescheid, die ins Unheil führen. Die Glaubensweisen sind zwangsläufig mit Unsicherheitsfaktoren durchsetzt, die Wissensform jedoch ist erfahrungsgesättigt.

Das ist eine ebenso prekäre wie heilvolle Kombination. Man kann den Glauben an das Heil und das Wissen um das Unheil in einer Weise verbinden, dass die Wissensform die Glaubensweise bestätigt. Das ist dann der Fall, wenn die Wissensform einen Diskurs in Gang setzen kann, der aus der Ohnmachtserfahrung des Unheils einen Machtfaktor gewinnt. Solche Glaubensdiskurse bleiben im Unheil sprachfähig und müssen die Hoffnung auf das Heil nicht als illusionär abtun. Weil man zu sagen weiß, was Unheil ist und wie man in es hinein gerät, wird aus der Heilshoffnung eine Alternative für die eigene Lebensgestaltung; es wird zu einem Identifizierungsfaktor für eine Identität, die

trotz des Unheils stark genug ist, sich nicht knechten zu lassen. Diese Kombination von Glaubensweise und Wissensform ist ein notwendiger Vorgang innerhalb religiöser Überzeugungen, gerade auch für die christliche Gottesrede. Wie die Bibel mit dem gewaltsamen Tod Jesu umgeht, ist ein Beispiel für eine Wissensform, die eine Glaubensweise stärkt. Problematisch im Sinne von gewalttätig wird eine solche Kombination erst dann, wenn die Wissensform diese Stärke aus Schwächen von anderen zieht. Das ist dann der Fall, wenn sie wie im Fall des Madrider Bekennervideos eine Differenz von ‚wir–ihr‘ auftreten lässt, bei der Stärke und Schwäche klar für ‚wir‘ und ‚ihr‘ zu identifizieren sind. Möglicherweise wird das durch ein Ressentiment.

2. Religiöse Identifizierungen stehen in der Versuchung des Ressentiments

Gott kann in einen religiösen Diskurs nicht eingebracht werden, wenn damit eine Schwächung der daran beteiligten Menschen verbunden ist; er ist stets ein Stärkungsfaktor in der Suche nach einer humanen Identität. Das kann wie im Fall prophetischer Redeweise auch über eine harte Kritik an bestehenden religiösen Verhältnissen geschehen; diese Verhältnisse sind dann eben ein Grund für eine Schwäche vor Gott, gegen die man sich verwahrt. Mit dem Hinweis auf Gott kann nicht gegen eine starke Identität vorgegangen werden, die ihre Stärke aus der Identifizierung mit diesem Gott gewinnt.

Das gilt leider auch für den Fall einer gewaltbereiten religiösen Identität; sie wird sich einen Gott nicht nehmen lassen, dessen Bestärkung sie auf dem Schritt in die Macht der Gewalt erfahren zu haben glaubt: „Der Herr ist ein Krieger, Jahwe ist

sein Name“ (Ex 15,3). Zudem ist jede Rede von Gott an Glaubensweisen gebunden, sie bietet also Angriffsflächen für begründete Zweifel. Wer mit Gott gegen eine gewaltbereite religiöse Identifizierung argumentiert und sich der Solidarisierung verweigert, muss damit rechnen, dass eine solche Glaubensweise bezweifelt werden wird. Es besteht sogar die Gefahr eines Sündenbockmechanismus.¹² Ein Gottesargument, das die Glaubensweise an ihn schwächt, ist einfach strukturell unglaublich. Der Verweis auf Gott allein kann eine starke, aber gewaltbereite religiöse Identifizierung mit diesem Gott nicht aufbrechen; die binnenbezogene Identifizierung lässt das nicht zu.

Das ist eine sehr bedrängende Folgerung, weil sie das Argument ‚Um Gottes willen: keine Gewalt!‘ im Fall von gewaltbereiten religiösen Menschen schwer macht. Aber es steht dann immer noch die Kombination mit Wissensformen zur Verfügung, die auf einen falschen Lebensweg hinweisen und diesen Irrweg mit dem Gottesnamen absichern. Dabei muss man jedoch ein dorniges Problem lösen, das in der binnenbegründeten religiösen Identifizierung steckt. An dem Punkt, an dem die Irrtum einer Lebensform identifizierbar wird, lauert nämlich eine bössartige Versuchung. Diese Abwegigkeit kann nicht nur an der eigenen Lebensform thematisiert werden, sie kann auch an der Lebensform von anderen präsentiert werden. Die erste Wissensform bedeutet Ohnmacht, die zweite hält dagegen Macht bereit. Der jesuanische Weg war die erste Wissensform – „Kehrt um, und glaubt an das Evangelium!“ (Mk 1,14) –, die christliche Religionsgeschichte ist aber auch mit der zweiten Wissensform durchsetzt. Das kommt nicht von ungefähr; der Weg Jesu

führte in eine Ohnmacht, der man nur allzu gerne ausweichen würde. Die christliche Religionsgemeinschaft ist – wie bei den anderen global verbreiteten Religionsgemeinschaften auch – jedoch eher auf Macht ausgerichtet, zumindest nach der konstantinischen Wende. Und der direkte Weg, durch Wissen um eine falsche Lebensform Macht zu gewinnen, verläuft über die Identifizierung dieser Falschheit bei den anderen. Am effektivsten geschieht das durch ein Ressentiment, das die Aufmerksamkeit auf die Schwächen der anderen richtet und dabei vor ihren Stärken die Augen verschließt. Wenn man an den Schwächen der anderen die Falschheit einer Lebensform erkennen kann, von der man sich selbst bei der religiösen Identifizierung abkehrt, dann kann die eigene Glaubensweise als gerechtfertigt auftreten. Weil die anderen in dieser Weise schwach sind, kann ich dann begründet davon ausgehen, dass ich bestärkt werde, wenn ich nicht so werde wie sie. Die Schwäche der anderen gerinnt zur Basis für die eigene Stärke.

Der Zielsatz des Madrider Bekennervideos „Ihr liebt das Leben – wir lieben den Tod“ gewinnt eine starke Identifizierung durch ein solches Ressentiment. Das Lieben von Leben und Tod ist nicht einfach parallel zueinander gesetzt. Vielmehr ist die erste Liebe der Grund, warum die demokratischen Gesellschaften Europas schwach vor denen stehen, die den Tod lieben. Die Stärke, die aus der Liebe zum Tod kommt, wird aus der Schwäche derer gezogen, die um ihrer Liebe zum Leben willen dem Tod ausweichen. Der Tod ist dann nicht als Argument gegen die Gewaltbereitschaft verfügbar, er dient vielmehr als Ausweis für die eigene Überlegenheit. Weil jene, die den Tod lieben, nicht so schwach

¹² Vgl. René Girard, *Der Sündenbock*, Zürich 1984.

sind wie jene, die das Leben lieben, können sie sich als „stärker“ identifizieren; sie verfügen über eine Wissensform, die ihre gewaltsame Glaubensweise bestätigt. Und weil Gott die Stärke von Menschen fördert, darum wird er sie in dieser prekären Liebe zum Tod bestärken.

Ein Ressentiment ist noch nicht Gewalt, aber es ist stets gewaltbereit. Mittels einer Gewalt, die die Liebe zum Tod belegt, kann zugleich gezeigt werden, was zuvor schon gewusst wurde: dass die anderen wegen ihrer falschen Lebensform schwach sind. Diese Gewalt ist dann die starke Bestätigung für jene Glaubensweise, die im Leben den Tod nicht meiden muss. Auch wenn diese Glaubensweise von sich her nicht notwendigerweise diese Stärke ausweisen könnte, so wird das durch die Wissensform saniert, die auf die Schwäche der anderen verweist. Ein regelrechter Teufelskreis tut sich damit auf. An welcher Stelle kann er durchbrochen werden? Nur an seiner schwächsten Stelle: an dem Ort, an dem das Ressentiment die binnenbegründete religiöse Identifizierung bestätigt.

3. Sich mit einem starken Plural selbst identifizieren – die paulinische Alternative zu einem Gott der Gewalt

In der Differenz zwischen Stärke und Schwäche von Menschen oder religiösen Gemeinschaften steht Gott auf der Seite der Stärke. Er ist eine Macht, die zu einer starken Identität ermächtigt und die zur Identifizierung von Schwächen bestärkt. Die Verortung Gottes in der Stärke erlaubt es denen, die sich mit ihm identifizieren, nicht, einer eigenen Schwäche auszuweichen. Deshalb ist die prophetische Kritik in der Bibel immer mit einem solchen Nicht-Ausweichen verbunden.

Diese Grundstrategie der christlichen Rede von Gott darf nicht verloren gehen, wenn man gegen eine gewaltbereite religiöse Identifizierung argumentiert. Diese Strategie ist heilvoll, aber sie verlangt nach einer anderen Grammatik für religiöse Identifizierungen als der binnenzentrierten. Das Ressentiment besteht aus zwei Differenzierungsvorgängen; der erste unterscheidet ‚wir‘ und ‚die anderen‘, der zweite weist Stärke und Schwäche kreuzweise zu. ‚Wir‘ sind nicht wie ‚die anderen‘ und deshalb können deren Schwächen auf unsere Stärken zeigen. Die erste Differenz führt eine binnenzentrierte Identität ein; die zweite ist das Einfallstor der Gewalt. Diese beiden Differenzen kann man nun aber auch nutzen, um Gott gegen eine gewaltsame religiöse Identifizierung einzuführen; sie lassen sich nämlich auch anders zuordnen: ‚Die anderen‘ sind nicht wie ‚wir‘, und wir können deshalb deren Stärken als Basis aufgreifen, um unsere Schwächen zu überwinden. Dann ist es strukturell unmöglich, sich allein von der eigenen Religionsgemeinschaft her – dem ‚wir‘ – zu identifizieren. Wegen der eigenen Schwächen muss man nach den anderen verlangen, die nicht so sind wie ‚wir‘. Das hebt die Versuchung des Ressentiments auf und errichtet ein Bollwerk gegen eigene Gewaltbereitschaften.

Für diese theoretische Abhandlung gibt es ein Beispiel mit großer Autorität in Sachen Gewaltüberwindung: Paulus. Er war in seiner Ausbildung zum jüdischen Gesetzeslehrer hochgradig mit der eigenen Religionsgemeinschaft identifiziert: „In der Treue zum jüdischen Gesetz übertraf ich die meisten Altersgenossen in meinem Volk, und mit dem größten Eifer setzte ich mich für die Überlieferungen meiner Väter ein“ (Gal 1,14). Diese starke Identität ermöglicht es Paulus, wie er selbst

sagt, „maßlos die Kirche Gottes zu verfolgen“ (Gal 1,13). Er war darin so erfolgreich, dass er – zumindest nach dem Bericht in Apg 9 – einen prestigeträchtigen Außenauftrag erringen konnte, in dessen Verlauf seine gewaltbereite Identifizierung mit dem jüdischen Gesetz jedoch zusammenbricht. Paulus belegt das selbst, ohne den Bruch genau zu schildern. Die Berufung zum Apostel, also seine spezifische christliche Identität, hat er „nicht von Menschen oder durch einen Menschen, sondern durch Jesus Christus und durch Gott“ (Gal 1,1). Sicher ist allerdings, dass Paulus nach dem Zusammenbruch seiner Identität genötigt ist, sich gerade mit den Stärken derer zu identifizieren, die er bis dahin verfolgt hat, und sich den Schwächen jener Identität zu stellen, die ihn zum Gewalttäter machte.¹³ Er übernimmt die gleiche Botschaft, die er bekämpft hat; und ausgerechnet die Ohnmachtdimension darin wird zur Stärke seiner Verkündigung: „Gnade sei mit euch und Friede von Gott, unserem Vater, und dem Herrn Jesus Christus, der sich für unsere Sünden hingegeben hat, um uns aus der gegenwärtigen bösen Welt zu befreien“ (Gal 1,3).

Wenn die Schilderung des Umschlags in Apg 9 historisch vielleicht undeutlich ist, so ist sie unter der Rücksicht des Resentiments doch aufschlussreich. Die Identifizierungsfrage des Saulus: „Wer bist du, Herr?“ (Apg 9, 5), erhält zwar eine Antwort – „Ich bin Jesus, den du verfolgst“ –, was jedoch nicht schon zu einer neuen Identität des Paulus führt. Vielmehr wird er vom Geschehen weg an einen Ort geschickt, an dem er mit denen konfrontiert

ist, die er verfolgen wollte: „Steh auf und geh in die Stadt; dort wird dir gesagt werden, was du tun sollst“ (Apg 9,6). Es heißt nicht einfach: „Um Gottes willen: lass’ ab von der Gewalt!“ Auch die rhetorische Frage Jesu: „Saul, Saul, warum verfolgst du mich?“ (Apg 9,4) ist kein solcher Appell; sie konfrontiert ihn vielmehr mit seiner Schwäche. Es wird nicht mit religiösen Appellen gearbeitet, sondern mit religiösen Konfrontationen. Hananias, der sich wegen der Gefährlichkeit dieses Saulus bei Christus beschwert, wird von diesem genötigt, sich ausgerechnet der Stärke der religiösen Identifikation des Saulus auszusetzen, weil sie der Not der Christen zu einem Segen verhilft: „Geh nur! Denn dieser Mann ist mein auserwähltes Werkzeug: Er soll meinen Namen vor Völker und Könige und die Söhne Israels tragen“ (Apg 9,15). Paulus ist dann bald genötigt, sich in der Konfrontation mit seinen jüdischen Glaubensgenossen auf die verfolgten Christen zu verlassen.

Beide Male werden die Stärken des jeweils anderen zur Basis, um die eigenen Schwächen mitten in der Ohnmacht von Gewalt zu überwinden – ein unerhörter Identifizierungsvorgang, der nach kurzer Zeit zu einer Frage auf Leben und Tod geworden ist. Das ist der biblische Weg, um eine gewaltbereite religiöse Binnenidentifizierung aufzubrechen. Wegen Paulus mussten die frühen Christen sich dazu durchringen, dass auch andere, die nicht Juden wie Jesus waren, von sich her zu Christus kommen können. Paulus selbst hat seine Identität in einer gewaltfreien Weise neu justiert; als Christ ist er den

¹³ Es ist merkwürdig, dass die Gewaltfrage keine Rolle in dem ausführlichen exegetischen Vergleich zwischen Jesus und Paulus von David Wenham, Paulus. Jünger Jesu oder Begründer des Christentums, Paderborn 1999, spielt. Für eine systematisch weiterführende Perspektive der paulinischen Konversion vgl. Karlheinz Ruhstorfer, Konversionen. Eine Archäologie der Bestimmung des Menschen bei Foucault, Nietzsche, Augustinus und Paulus, Paderborn 2004.

Juden nicht mit dem gleichen Ressentiment begegnet wie als Christenverfolger den Christen. Vielmehr hat er jedem Christen ins Stammbuch geschrieben: „Nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel trägt dich“ (Röm 11,18). Wenn die Christen sich nicht mit denen, deren Heilsweg eben nicht ist wie ihr eigener, identifizieren, können sie sich nicht mit Jesus, dem Juden, identifizieren. Ihnen steht vor Gott keine binnenzentrierte christliche Identität zur Verfügung; sie müssen sich wenigstens auf die jüdische Identität Jesu einlassen. Dieser Plural ist ihnen um der Stärke ihrer eigenen christlichen Identität willen zugemutet. Deshalb ist auch die christliche Gewaltgeschichte an den Juden eine ausgesprochen lehrreiche Wissensform, um die christlichen Glaubensweisen über falschen Wege aufzuklären.

Paulus selbst ist noch einen Schritt weiter gegangen. Er hat seine missionarische Identifizierung sogar mit einem viel weiter gefassten Plural präsentiert: „Den Juden bin ich ein Jude geworden, um Juden zu gewinnen; denen, die unter dem Gesetz stehen, bin ich, obwohl ich nicht unter dem Gesetz stehe, einer unter dem Gesetz geworden, um die zu gewinnen, die unter dem Gesetz stehen. Den Gesetzlosen war ich sozusagen ein Gesetzloser – nicht als ein Gesetzloser vor Gott, sondern gebunden an das Gesetz Christi –, um die Gesetzlosen zu gewinnen. Den Schwachen wurde ich ein Schwacher, um die Schwachen zu gewinnen. Allen bin ich alles geworden, um auf jeden Fall einige zu gewinnen“ (1 Kor 9,20–22). Was wie schierer Opportunismus klingt, ist in Wahrheit ein Bollwerk gegen gewaltbereite religiöse Binnenidentifizierungen. Die anderen, die nicht sind wie Paulus, geben ihm die Möglichkeit, der zu werden, zu dem er von

Christus berufen ist. Und es geht dabei nicht um ihre – sicher auch vorhandenen – Schwächen: Er begegnet Schwachen nicht als überlegener Starker, Gesetzlosen nicht als orientierungstarker Gesetzstreuer, Juden nicht als ihre Botschaft abschüttelnder Christ. Es handelt sich dabei vielmehr um ihre Stärken, die den Ort bereitstellen, an dem Paulus sich mit dem identifizieren kann, was er nötig hat: „Alles aber tue ich um des Evangeliums willen, um an seiner Verheißung teilzuhaben“ (1 Kor 9,23). Dieses Evangelium überwindet seine Schwächen und jene Stärken der anderen machen es möglich, zu diesem Evangelium zu gelangen.

Weiterführende Literatur:

Mark Juergensmeyer, Terror im Namen Gottes, Freiburg 2004. Die Publikation der ersten amerikanischen Auflage erfuhr durch den 11. September 2001 eine unerwartete Aktualität. Sehr eindrücklich sind die Interviewpassagen mit gewaltbereiten religiösen Repräsentanten und die Schilderung der Erlebnisse des Autors in Srinagar.

Christoph Bultmann/Benedikt Kranemann/Jörg Rüpke (Hg.), Religion, Gewalt, Gewaltlosigkeit. Probleme – Positionen – Perspektiven, Münster 2004.

Die Vorlesungsreihe an der Universität Erfurt bietet einen guten Einblick in Gewaltphänomene in Religionen und in gesellschaftliche Gewaltstrategien.

Eine solche Identität ist nicht im Singular der eigenen Religionsgemeinschaft begründet; ihre Glaubensweise kennt die ressentimentfreie Wissensform eines Plurals, welche die Stärken der anderen für die Konfrontation mit den eigenen Schwächen bereitstellen. In der Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils über das

Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen ist das schließlich auch lehramtlich umgesetzt worden: „Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist“ (Nostra aetate 2). An diesem Ort kann sie sich dann mit Christus identifizieren: „Unablässig aber verkündet sie und muß sie verkündigen Christus, der ist ‚der Weg, die Wahrheit und das Leben‘ (Joh 14,6)“ (Nostra aetate 2). Diese Zweiheit ist kein Gegensatz oder eine reziproke Unehrlichkeit,¹⁴ wohl aber eine Differenz, die mit den Stärken der anderen jeder ressentimentbeladenen Verkündigung Christi wehrt. Mit weniger Zumutung als diesem Plural ist die latente Versuchung zur gewaltbereiten religiösen Binnenidentifizierung nicht zu bestehen. Aber mit ihr wird

ein heilvoller Ort gefunden, um der Rückkehr eines Gottes der Gewalt auch vor den anderen zu widersprechen.

Der Autor: Hans-Joachim Sander, geb. 1959, ist Professor für Dogmatik an der Universität Salzburg. Sein Forschungsschwerpunkt liegt auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil und auf Machtproblemen des Glaubens. Publikationen: *Macht in der Ohnmacht. Eine Theologie der Menschenrechte*. Freiburg 1999 (QD 178); *Nicht verschweigen. Die zerbrechliche Präsenz Gottes*. Würzburg 2003; *Mission und Religion – unentrinnbar ein Dispositiv der Gewalt? Von der Not und dem Segen einer missionarischen Kirche*. In: Matthias Sellmann (Hg.), *Deutschland – Missionsland*, Freiburg 2004 (QD 208), 121–145.

¹⁴ So Max Seckler über die scheinbar faulen Kompromisse des Konzils, vgl. Im Spannungsfeld von Wissenschaft und Kirche. Theologie als schöpferische Auslegung der Wirklichkeit, Freiburg 1980, 108.

Hans-Joachim Sander *nicht verschweigen*

Eine neue Sprachform für die Rede von Gott.

»Mit originellen Interpretationen biblischer Motive und kirchlicher Dogmen ... stellt das Werk eine gelungene Mischung aus Bibeltheologie, systematischer Spekulation bis hin zu sprachlich eingängiger Homilie dar.«

ANSGAR KREUTZER, Theologisch-praktische Quartalschrift

Hans-Joachim Sander **nicht verschweigen**
Die unscheinbare Präsenz Gottes – Reihe »GlaubensWorte«
142 Seiten, gebunden, ISBN 3-429-02308-4
€ 12,80 (D) / € 13,20 (A) / CHF 23.30

GLAUBENS WORTE
Hans-Joachim Sander
nicht verschweigen
Die unscheinbare
Präsenz Gottes

echter