

Religion zwischen Gewalt und Dialog

von Jan Assmann, Konstanz

Meine Überlegungen gelten der Frage der religiösen Gewalt, die – das ist meine These – der Unterscheidung zwischen wahr und falsch im Raum des Religiösen entspringt: zwischen wahren und falschen Göttern sowie wahrem und falschem Glauben. Das Problem ist, wie wir an der Unterscheidung festhalten können, ohne die Konsequenz der Gewalt in Kauf nehmen zu müssen bzw. wie wir die religiöse Gewalt abschaffen können, ohne die Idee der religiösen Wahrheit aufgeben, d. h. in völligen Relativismus und post-moderne Beliebigkeit verfallen zu müssen.¹

In einem ersten Schritt auf dem Weg zu diesem Ziel möchte ich das Phänomen der religiösen Gewalt eingrenzen und isolieren, erstens indem ich es gegen andere Formen der Gewalt absetze und zweitens, indem ich es historisiere, d. h. in seinen historischen Ursprungskontext zurückstelle. Ich beginne also mit einer allgemeinen Kritik der Gewalt und unterscheide sechs Formen von Gewalt, von denen die religiöse Gewalt nur eine ist. Daran möchte ich dann die Betrachtung einiger Textstellen anschließen, in denen sich diese neue Form der Gewalt erstmals explizit artikuliert. Mein Interesse dabei ist, diese Texte zu historisieren und ihnen damit etwas von ihrer Sprengkraft zu nehmen, die in den Händen von Fundamentalisten jederzeit zünden kann.

Zunächst unterscheide ich zwischen autonomer und heteronomer Gewalt, also zwischen Gewalt in eigener Sache und Gewalt im Namen einer Institution oder eines übergeordneten Prinzips, man könnte auch sagen zwischen *roher* und *kultureller* Gewalt. Autonome Gewalt ist Gewalt in eigener Sache, zur Durchsetzung eigener Interessen. Alle anderen Formen von Gewalt werden in irgendeiner Form stellvertretend ausgeübt. Man könnte die auto-

¹ Mit der Frage einer Beziehung zwischen Monotheismus und Gewalt habe ich mich im Rahmen der *Quaestiones Disputatae* schon einmal auseinandergesetzt: „Monotheismus und die Sprache der Gewalt“, in: P. Walter (Hrsg.), *Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott* (= QD 216), Freiburg, 2005, 18–38. Ich habe mich bemüht, meine Position seitdem in einigen wichtigen Punkten zu klären und zu differenzieren.

nome Gewalt auch affektive Gewalt nennen: Sie beruht auf den drei Affekten Zorn, Gier und Angst.² Gewalt aus Zorn äußert sich als Rache, Gewalt aus Angst als Notwehr bzw. „Präventivschlag“ und Gewalt aus Gier ist in ihren Äußerungsformen wohl bekannt genug.

Gegen „autonome oder rohe Gewalt“ wird die kulturelle Gewalt aufgeboten, von der sich fünf Formen unterscheiden lassen. Die erste, die der rohen Gewalt und ihrer affektiven Basis noch recht nahe steht, ist die *soziale Gewalt*. Das ist die Gewalt, die Eltern über ihre Kinder, Ehemänner über ihre Frauen, Arbeitgeber und Vorgesetzte über die von ihnen Abhängigen usw. ausüben, also Gewalt innerhalb sozialer Verhältnisse, die erstens kulturell, etwa durch Vorstellungen von Ehre, Erziehung, Disziplin geformt und nicht einfach im Affekt ausgeübt wird (das wäre rohe Gewalt) und zweitens nicht rechtlich geregelt ist, so wie die *patria potestas* in Rom, denn das wäre *Rechtsgewalt*, die einen zweiten Typus kultureller Gewalt darstellt. Sind die Übergänge zur rohen Gewalt bei der sozialen Gewalt noch verhältnismäßig fließend, so sind sie bei der Rechtsgewalt strikt ausgeschlossen. Rechtsgewalt ist reine Gegengewalt, Gewalt zum Ausschluß von roher, affektiver Gewalt. Hier wird, anders als bei autonomer Gewalt, zwischen Recht und Unrecht unterschieden. Ziel der Rechts-Gewalt ist die Schaffung einer Rechtsphäre, in der rohe Gewalt ausgeschlossen ist. Innerhalb dieser Sphäre gilt: Gewalt darf niemals in eigener Sache, im eigenen Interesse angewandt werden. Daher ist Rechtsgewalt von der affektiven Basis der Gewalt abgetrennt. Richter und Henker müssen nicht in Zorn geraten, um ein Urteil fällen und vollstrecken zu können.

Von der Rechtsgewalt ist als Drittes die *Staatsgewalt* zu unterscheiden, insoweit sie, nach außen gewendet, nicht auf der Unterscheidung von Recht und Unrecht, sondern von Freund und Feind bzw. Assoziation und Dissoziation basiert. Der Unterschied zwischen Rechtsgewalt und Staatsgewalt wird im Ausnahmezustand deutlich, denn jetzt gilt: Staatsinteressen gehen über Rechtsinteressen, Staatsgewalt erstreckt sich nun auch auf Bereiche, die durch bzw. vor Rechtsgewalt geschützt sind. Damit werden typi-

² Nach René Girard beruht alle (autonome) Gewalt auf mimetischem Begehren (Haben, sein, tun wollen, was der andere haben, machen, tun will), ist also „mimetische Gewalt“. Dass es so etwas wie mimetisches Begehren und mimetische Gewalt gibt, will ich nicht in Abrede stellen; ich würde das unter „Gier“ subsumieren. Diese Form der Gewalt und des Begehrens zur einzigen zu machen, erscheint mir aber doch eine arge Verkürzung. Zu Zorn als Gewaltmotiv s. P. Sloterdijk, *Zorn und Zeit*. Politisch-psychologischer Versuch, Frankfurt 2006.

scherweise auch die Grenzen zwischen roher und Rechts-Gewalt wieder eingerissen. Staatsgewalt ist daher komplexer als Rechtsgewalt, sie kennt auch nicht die für Rechtsgewalt konstitutive Ablösung von der affektiven Basis. Im Gegenteil ist die auf Machterhalt nach innen und außen ausgerichtete Staatsgewalt unter bestimmten Umständen, wie wir sie nach wie vor und vielleicht mehr denn je in Ost und West erleben, darauf angewiesen, Liebe zum Staat und Haß auf die inneren und äußeren Feinde zu schüren, und dieser Haß kann aus Zorn, Abscheu, Angst oder auch Gier bzw. Neid gespeist sein.³

Es gibt aber noch zwei andere Formen von repräsentativer oder kultureller Gewalt. Mit ihnen erst betreten wir den Raum des Religiösen. Vorher aber gilt es, einem wichtigen Einwand zu begegnen. Soziale Gewalt, Rechtsgewalt, Staatsgewalt – soll das nichts mit Religion zu tun haben? Sogar autonome oder rohe Gewalt, tritt sie uns nicht in der Natur allenthalben entgegen? Und ist diese Gewalt, der Elemente, der Tiere, nicht von den frühen Menschen als Erscheinungsform des Göttlichen empfunden und religiös verehrt worden? Soziale Gewalt: ist sie nicht religiös sanktioniert, steht nicht in der Bibel, dass der Mann über die Frau herrschen soll? Rechtsgewalt: ist das nicht ein hochgradig religiös besetztes Gebiet? Die Alten verehrten Götter, die vor allem für das Recht zuständig waren, z. B. den Sonnengott in Mesopotamien und Ägypten als einen Gott, der alles sieht und das verborgene Verbrechen aufdeckt („die Sonne bringt es an den Tag“, noch bei Adalbert von Chamisso); wenn das menschliche Recht aus Mangel an Beweisen versagte, wurden Gottesurteile veranstaltet, noch heute werden Zeugen auf die Bibel vereidigt. Wie kann man angesichts dieser Tatsachen das Recht samt der mit ihm verbundenen Gewalt aus dem Raum des Religiösen herausnehmen? Setzt das nicht eine Theorie der Gewaltenteilung voraus, die für alle traditionellen, vormodernen Gesellschaften völlig anachronistisch ist?

Und nun erst die Staatsgewalt! Was die Sakralisierung der Herrschaft angeht, die Verehrung des Göttlichen im Herrscher, muss man nicht bis ins Alte Ägypten zurückgehen, wo dieses Prinzip auf die Spitze getrieben wurde. Es ist gar nicht lange her, dass auch auf den Thronen Europas allerchristlichste und allerkatholischste Majestäten saßen, die von Gottes Gnaden regierten und sich als Stell-

³ Dabei spielt die Verfremdung des Konfliktpartners zu einer anderen Spezies in Form des Rassen-, Klassen- oder Glaubensfeindes eine bedeutende Rolle, also das, was E. Erikson „Pseudospeziation“ genannt hat.

vertreter Gottes aus Erden verstanden. Und der Krieg, die charakteristischste Anwendung von Staatsgewalt: Ist der früher jemals ein rein weltliches Geschäft gewesen? Denken wir nur an die vielfältigen Riten, mit denen die Römer einen Krieg eröffnet und beschlossen haben. Ähnliches gilt auch für andere frühe Gesellschaften. An den Kriegen waren doch die Götter immer mehr oder weniger intensiv beteiligt. Die Römer haben vor der Einnahme einer belagerten Stadt das Ritual der *evocatio* aufgeführt. Dabei wurden die Götter der Stadt feierlich eingeladen, sie zu verlassen und bei den Siegern Wohnung zu nehmen. Die Assyrier und Perser haben die Götterbilder der Eroberten ins Exil fortgeschleppt. Die Ägypter haben ihre Kriege auf Befehl des Reichsgottes Amun geführt. Die ganze antike Welt steht doch im Zeichen einer Allianz zwischen Religion und Staatsgewalt. Und das geht bis zu Wilhelm von Preussen, dem späteren Kaiser Wilhelm I., der Glückwunschtelegramme an die gegen Frankreich kämpfenden Truppen sandte, in denen er Gott für den Sieg dankte. Das hat Verdi, der sich darüber besonders aufregte, in den Priesterchören seiner Oper *Aida* karikiert.

Dieser Einwand ist zweifellos sehr berechtigt. In der frühen Welt und weit auch in die abendländische Vormoderne hinein gibt es keinen Unterschied zwischen Religion und Politik. Der Herrscher ist der Stellvertreter der Götter oder Gottes auf Erden, Politik ist die Verwirklichung göttlichen Willens. In der islamischen Welt gilt dieses Prinzip entweder als Utopie oder als real verwirklichter Gottesstaat bis heute, und in der Geschichte geht es bis zu den allerersten Staaten zurück. Zweifellos haben wir uns auch bei den bisher betrachteten Form von Gewalt bereits im Raum des Religiösen bewegt und gehen, wenn wir jetzt zwei weitere Gewaltformen betrachten, nicht zu etwas ganz Anderem über.

Trotzdem überschreiten wir im Folgenden eine Grenze und müssen uns überlegen, wie sie zu bestimmen ist. Alle die bisher betrachteten Gewaltformen sind religiös legitimiert, aber sie sind nicht religiös motiviert. Wenn patriarchalische Väter ihre Familien tyrannisieren, ratlose Richter ihre Angeklagten einem Gottesurteil unterwerfen, Staaten ihre Kriege rituell oder unter Berufung auf Gottes Führung verbrämen, dann handeln sie doch trotz alledem nicht aus genuin religiösen Motiven. Das aber ist bei den beiden Formen von kultureller Gewalt der Fall, denen wir uns jetzt zuwenden wollen.

Eine vierte Form kultureller Gewalt möchte ich *rituelle Gewalt* nennen. Damit bewegen wir uns in einem viel spezifischer religiö-

sen Gebiet, im Raum des Kults. Rituelle Gewalt tritt vor allem in zwei Kontexten auf: dem Opfer und der Initiation. Bei den Azteken wurden die Gefangenen der Sonne geopfert, um diese zu stärken. Mit dem Opfer verbindet sich typischerweise der Sinn, den Weltlauf in Gang zu halten und Störungen abzuwenden. Der biblische Monotheismus hat sich mit emphatischem Abscheu von den Menschenopfern abgewendet, aber bis zur Zerstörung des Zweiten Tempels an Tieropfern festgehalten. Das Christentum hat dann, so bald es Staatsreligion geworden war, auf die Abschaffung der Tieropfer gedrungen, vor allem, weil sie mit Wahrsagerei verbunden waren. Im Ganzen kann man sagen, dass der Monotheismus die rituelle Gewalt abgeschafft hat.

Was die Initiation angeht, so kann uns Mozarts *Zauberflöte* einen lebendigen Eindruck verschaffen von Angst und Schrecken, Schmerz und Qual, die offenbar als unabdingbare Mittel galten, um diese den Menschen verwandelnde, auf eine neue Lebensstufe führende Erfahrung hervorzubringen. Die *Zauberflöte* bringt einen Initiationsritus auf die Bühne. Die Gewalt, die den Initianden angetan wird, indem ihnen die Augen verbunden werden, sie mit Blitz, Donner und Finsternis erschreckt, durch Liebesqual bis an den Rand des Selbstmords gebracht und schließlich noch durch Wasser und Feuer geschickt werden, hat den Sinn, sie zu prüfen, zu verwandeln und zu veredeln, damit sie der neuen Existenzform, in die sie initiiert werden, würdig werden.

Von der rituellen Gewalt möchte ich aber die *religiöse Gewalt* als einen fünften Typ kultureller oder repräsentativer Gewalt unterscheiden. Darunter verstehe ich eine Gewalt, die zwischen Freund und Feind *in einem religiösen Sinne* unterscheidet, der sich letztendlich aus der Unterscheidung zwischen wahr und falsch ergibt. Diese Unterscheidung aber, das ist die These, hat erstmals der Monotheismus getroffen. So etwas wie den Begriff einer falschen Religion oder falscher Götter hat es in der „heidnischen“ Welt nicht gegeben, ebenso wenig wie den Begriff des Heidentums als Sammelbezeichnung für alle diejenigen, die nicht der wahren Religion angehören. Im Lichte dieser neuartigen Unterscheidung nun richtet sich religiöse Gewalt gegen die Heiden und Ketzer, die sich entweder nicht zu der Wahrheit bekehren wollen oder von ihr abgefallen sind und daher als Feinde Gottes betrachtet werden. Die Unterscheidung zwischen wahr und falsch im religiösen Sinne spaltet die Welt in Christen und Heiden, Rechtgläubige und Ketzer, Jews and Gentiles, das Haus des Islam und das Haus des Krieges, und es ist dann oft nur ein kleiner Schritt der Verschärfung,

dass aus der Unterscheidung Religionskriege, Kreuzzüge, Ketzerverbrennungen, Pogrome und andere Gewalttaten entstehen. Wenn man nach den Ursprüngen der religiösen Gewalt fragt, hat man sich an die ältesten Urkunden zu halten, und die finden wir in der hebräischen Bibel.

Ich glaube in den Texten des Alten Testaments drei Quellen religiöser Gewalt ausmachen zu können, die ich Eifersucht, Gesetz und Offenbarung nenne. Ich beginne mit der Eifersucht und mit der paradox anmutenden These, dass der frühe biblische Monotheismus die Existenz anderer Götter nicht etwa leugnet, sondern affirmiert und voraussetzt. Der alttestamentliche Monotheismus ist eine Religion der Unterscheidung, der Differenz. Es geht um einen Gott, der anders ist als die anderen Götter, dessen Religion anders ist als die anderen Religionen, und dessen Volk anders ist als die anderen Völker, ein Volk, wie es in Num 23,9 heißt, das „abseits wohnt und sich nicht zu den Völkern zählt“. „Denn alle Völker gehen ihren Weg“, so heißt es in Micha 4,5, „jedes ruft den Namen seines Gottes an; wir aber gehen unseren Weg im Namen Jahwes, unseres Gottes, für immer und ewig.“

Diese Differenz ist der entscheidende Punkt, und er würde zerstört, wenn es nur einen Gott gäbe, nur eine Religion und nur ein Volk. So etwas ist allenfalls am Ende der Tage denkbar, wie es Micha in den vorhergehenden Versen schildert, wenn alle Völker zum Zion pilgern, um den einen wahren Gott anzubeten. Die Religion, um die es hier geht, beruht auf dem Prinzip, sich von den anderen Religionen abzugrenzen, sich von den anderen Völkern zu unterscheiden, seinen Gott vor jeder Verwechslung mit anderen Göttern zu bewahren und ihm absolute Treue zu halten. Solange es andere Religionen und andere Völker gibt, gibt es auch andere Götter. Der biblische Monotheismus erkennt die Existenz anderer Götter und Religionen an, aber er verweigert im Interesse der allentscheidenden Differenz jede Übersetzbarkeit, so wie unter den Polytheismen der alten Welt üblich war. Der Devise der hellenistischen Aufklärung, „alle Götter sind Eins“, stellt er sein Gebot gegenüber „kein Gott außer Gott“, und das dabei zu ergänzende Verb ist nicht „sein“, es gibt keine anderen Götter, sondern „haben“: Du sollst keine anderen Götter haben neben mir. Das ist das Gebot der Treue, das erste Gebot, und Treue hat nur Sinn, wenn es andere Götter gibt, mit denen der Mensch Gott untreu werden könnte. Daher wird dieses Gebot mit der Eifersucht Gottes begründet, die auch nur Sinn hat, wenn es Götter gibt, auf die Gott eifersüchtig sein könnte.

Diese anderen Götter bzw. die Götter der Anderen erscheinen in der Bibel als „Götzen“, d. h. in ihrer ikonischen Repräsentation.

Einer der entscheidendsten Aspekte der theologischen Differenz wird alttestamentlich in der Unsichtbarkeit und Bildlosigkeit Gottes ausgemacht. Daher gehören das erste und das zweite, das Bilderverbot eng zusammen. Anderen Göttern dienen heißt, Bilder machen, und umgekehrt: Bilder machen heißt: anderen Göttern dienen, und erregt daher Gottes Eifersucht. „Denn ich, der Herr, dein Gott“, (so heißt es als Begründung des Bildverbots in Ex 20,5–6 und Dtn 5,9–10) „bin ein eifersüchtiger Gott: Bei denen, die mir feind sind, verfolge ich die Schuld der Väter an den Söhnen und an der dritten und vierten Generation; bei denen, die mich lieben und auf meine Gebote achten, erweise ich Tausenden meine Huld.“

Gott begründet das Verbot, sich andere Götter bzw. Bilder zu machen und ihnen zu dienen mit seiner Eifersucht, und er knüpft daran auch die Unterscheidung zwischen Freund und Feind. Freund ist, wer ihm, Feind, wer anderen Göttern dient. Das muss nicht unbedingt die anderen Religionen in Bausch und Bogen unter das Verdikt der Gottesfeindschaft stellen. Mit den Feinden Gottes sind in erster Linie die Israeliten selbst gemeint, die zu anderen Göttern überlaufen, sowie diejenigen Völker bzw. Religionen und Götter, die die Israeliten zu ihrem Dienst verführen wollen. Diese Personengruppen erregen Gottes Eifersucht und damit seinen Zorn, der sich in exzessiver Gewalt zu entladen pflegt.

Zweimal ist Gott in seinem rasenden Zorn entschlossen, das ganze Volk zu vernichten, und kann von Mose nur mühsam davon abgebracht werden. Der eine Fall ist die Episode mit dem Goldenen Kalb (Ex 32), der andere die Kundschafter-Episode (Num 13–14). Im ersten Fall gibt sich Gott mit der Abschachtung von 3000 Mann zufrieden, im zweiten Fall verwandelt er sein Todesurteil in lebenslänglich und lässt die schuldig gewordene Väter-Generation so lange in der Wüste herumirren, bis sie gestorben und die Kindergeneration an ihre Stelle getreten ist, die in das Gelobte Land einziehen darf. Bei anderer Gelegenheit, als das Volk sich bei einer Rast von den Moabitern dazu verführen ließ, mit ihnen zu feiern und Fleisch zu essen, schickte Gott eine Pest, an der 24000 Mann starben, und forderte, alle Verantwortlichen zu pfählen und der brennenden Sonne auszusetzen.

Das alles ist noch nicht unbedingt etwas Besonderes. Zürnende und strafende Götter kennen die anderen Religionen auch. Pestepidemien und andere Naturkatastrophen werden typischerweise als Strafe erzürnter Gottheiten gedeutet. Das Besondere ist vielmehr, dass im Rahmen der neuen Religion die göttlichen Affekte

auf menschlichen Nach- und Mitvollzug dringen. Wenn Gott zürnt, sollen seine Anhänger sich seinen Zorn zu eigen machen, wenn seine Ehre gekränkt, seine Eifersucht erregt sind, sollen sie für ihn eintreten. So weiß Mose, was er zu tun hat, nachdem er Gott davon abbringen konnte, zur Strafe für das Goldene Kalb das ganze Volk umzubringen: Er scharte er die Leviten um sich und

„sagte zu ihnen: So spricht der Herr, der Gott Israels: Jeder lege sein Schwert an. Zieht durch das Lager von Tor zu Tor! Jeder erschlage seinen Bruder, seinen Freund, seinen Nächsten. Die Leviten taten, was Mose gesagt hatte. Vom Volk fielen an jenem Tag gegen dreitausend Mann.“ (Ex 32,27f.)

Die Rücksicht auf Gottes Gefühle fordert die Zurücksetzung aller menschlichen Empfindungen, die Treue zu Gott bricht alle menschlichen Bindungen, alle „Bande der Natur“, um mit Mozarts Königin der Nacht zu reden. Bei der Schittim-Episode, als Gott seinem Zorn in Gestalt einer Pest freien Lauf lässt, gelingt es dem Priester Pinhas, der als Enkel Aarons das Hohepriesteramt ausübt, durch eine besonders scheußliche Mordtat, den Zorn des Herrn zu versöhnen:

„Der Herr sprach zu Mose: Der Priester Pinhas, der Sohn Eleasars, des Sohnes Aarons, hat meinen Zorn von den Israeliten abgewendet dadurch, dass er sich bei ihnen für mich ereiferte. So musste ich die Israeliten nicht in meinem leidenschaftlichen Eifer umbringen.“ (Num 25, 11)

Dieser Text bringt die spiegelbildliche Beziehung von Gottes Eifersucht und menschlichem Eifern besonders klar zum Ausdruck: b^eqan'ô 'et-qin'âtî b^etôkâm – „Dadurch dass er bei euch eiferte (b^eqan'ô) für meinen Eifer ('et-qin'âtî)“. qana' (menschliches) „eifern“ und qin'ah (göttliche) „Eifersucht“ sind Ableitungen desselben Stammes.

Auf wen war Gott eifersüchtig? Auf einen gewissen Ba'al Pe'or, einen Lokalgott, dessen Opferfleisch die Israeliten gegessen hatten, als sie mit den Moabitern feierten. Andere Gottesfürchtige wie der Prophet Elia oder der König Josia kommen dem Ausbruch von Gottes Zorn zuvor, indem sie in vorausseilendem Gehorsam ihre Massaker unter den Ba'alspriestern veranstalten. Diese Spiegelbeziehung zwischen göttlichen und menschlichen Affekten gibt es in den „heidnischen“ Religionen nicht. Wenn diese Götter rasen und zürnen, dann bedürfen sie der Menschen nicht als willigen Vollstreckern. Damit will ich nicht sagen, dass diese Religionen irgend besser waren und wir zu ihnen zurückkehren sollten, sondern dass die religiöse Gewalt etwas prinzipiell Neues ist. Im Mono-

theismus gelten andere Regeln: wenn ich nicht entschlossen gegen Gottes Feinde vorgehe, sondern ruhig mitansehe, wie das Volk um das Goldene Kalb tanzt, wie Zimri mit der Midianiterin schläft, die ihn zum Essen von Opferfleisch verführt hatte, wenn ich tatenlos dulde, dass eine dänische Zeitung Karikaturen des Propheten abdruckt oder der Papst einen den Propheten beleidigenden Text zitiert, und mir Gottes beleidigten Zorn nicht zu eigen mache und für seine gekränkte Ehre eintrete, dann ziehe ich mir selbst Gottes Zorn auf den Hals. So hat Saul die Gunst Gottes verscherzt, weil er die Amalekiter nicht ausgerottet hat.⁴ Die Eifersucht Gottes verlangt von mir den Eifer für Gott, der Zorn Gottes fordert meine Empörung und es ist dieses Eifern, mit dem wir heute von islamistischer Seite konfrontiert werden.⁵

Zorn und Eifersucht des biblischen Gottes sind also von Grund auf anderer Natur als vergleichbare Affekte bei anderen Göttern. Das stellt schon die Bibel selbst in aller Deutlichkeit heraus. Sie schreibt Gott diese Eigenschaften nämlich erst mit und nach dem Bundesschluß am Sinai zu, es sind Eigenschaften des „Bundesgottes“, und das Gebot menschlicher Empathie, des Eiferns und Eintretens für Gott im Nachvollzug seiner Affekte, gehört zu der vollkommen neuartigen Struktur des Bundes, die in den anderen bzw. „heidnischen“ Religionen keine Parallele hat. Das legt die Vermutung nahe, dass beides, göttliches Zürnen und menschliches Eifern, mit Bund und Gesetz zusammenhängt. Im Buch Genesis, also vor dem Bundesschluß, äußert sich die göttliche Strafgewalt genau so, wie man es auch in den religiösen Überlieferungen anderer Kulturen findet: Die Verfluchung der Schlange, die Vertreibung aus dem Paradies, der Fluch über Kain, die Sintflut, die Verwirrung der Sprachen, die Zerstörung von Sodom und Gomorrha, die Tötung Onans, all diese im Buche Genesis erzählten strafenden Interventionen Gottes geschehen vollkommen emotionslos, ohne Eifersucht und Zorn.⁶ Grund zur Eifersucht hat Gott erst mit dem Exodus und dem Bundesschluß, der ja auch in der Meta-

⁴ 1 Sam 15 und 28. Vgl. N. Lohfink, Der Zorn Gottes und das Exil. Beobachtungen am deuteronomistischen Geschichtswerk, in: Liebe und Gebot. Studien zum Deuteronomium (FS L. Perlitt), hg. v. R. G. Kratz und H. Spieckermann, FRLANT 190, 137–155.

⁵ Die einleuchtendste Analyse des islamistischen Phänomens findet sich bei P. Sloterdijk, Zorn und Zeit; vgl. inzwischen auch ders., Gotteseifer. Vom Kampf der drei monotheistischen Religionen, Frankfurt 2007.

⁶ C. Westermann, Boten des Zorns. Der Begriff des Zornes Gottes in der Prophetie, in: Die Boten und die Botschaft (FS H. W. Wolff), hg. v. J. Jeremias und L. Perlitt, Neukirchen 1981, 147–156.

pher der Ehe ausgedrückt wird. Die Idee des *El qanna'*, des eifersüchtigen Gottes, wurzelt in der Idee des Bundes und gehört daher in den Raum des Politischen. Das hat bereits Laktanz in seiner Schrift *De ira Dei* sehr klar gesehen. Der Zorn Gottes gehört nicht zum Wesen (*natura*), sondern zur Herrschaft (*imperium*) Gottes, zu seiner Herrscherrolle, die er im Rahmen des Bundes in Bezug auf Israel auf sich genommen hat, sie ist eine Form, und zwar eine politische Form, göttlicher Weltzuwendung. Der eifersüchtige, gewaltbereite und immer wieder tatsächlich zuschlagende Gott ist kein primitiver „Vulkandämon“ oder Wettergott, sondern der gesetzgebende, richtende und strafende, also legislative, judikative und exekutive Bundes-Gott. Es handelt sich bei dieser Gewalt also nicht um autonome Gewalt, die spontan dem göttlichen Affektleben entspringt, sondern um Rechts- und Staatsgewalt, die hier theologisiert, auf die Ebene göttlichen Wesens und Handelns gehoben wird.

Blickt man auf die Ursprünge, dann lassen sich folgende zwei Punkte feststellen: Erstens handelt es sich bei der Gewalt des eifersüchtigen Gottes und seiner eifernden Anhänger um eine Gewalt, die sich vor allem nach innen richtet, gegen die eigene Gruppe, und zweitens handelt es sich bei dieser Gewalt um Gegengewalt. Wir wollen die Punkte nacheinander durchgehen. Zunächst zum ersten Punkt, der Gewalt nach innen. Dieser vornehmlich introvertierte Charakter der religiösen Gewalt geht aus einer merkwürdigen Unterscheidung hervor, die das deuteronomische Kriebsrecht zwischen der Behandlung zweier Kategorien von eroberten Städten trifft: Städte, die weit entfernt liegen, dürfen normal erobert werden, d. h. die Sieger dürfen Frauen und Kinder als Sklaven heimführen und Beute nehmen. Dann aber heisst es im Deuteronomium:

„Aus den Städten dieser Völker jedoch, die der Herr, dein Gott, dir als Erbbesitz gibt, darfst du nichts, was Atem hat, am Leben lassen. Vielmehr sollst du an den Hetitern und Amoritern, Kanaanitern und Perisitern, Hiwitern und Jebusitern den Bann vollstrecken, so wie es der Herr, dein Gott, dir zur Pflicht gemacht hat, damit sie euch nicht lehren, alle Greuel nachzuahmen, die sie begingen, wenn sie ihren Göttern dienten, und ihr nicht gegen den Herrn, euren Gott, sündigt.“ (Dtn 20, 15–18)

„Den Bann vollstrecken“ heisst, mit Stumpf und Stiel ausrotten, keine Beute nehmen sondern alles abschlachten und verbrennen. Ebenso soll man mit den eigenen Städten verfahren, die von der wahren Religion abgefallen sind.

„Wenn du aus einer deiner Städte, die der Herr, dein Gott, dir als Wohnort gibt, erfährst: Niederträchtige Menschen sind aus deiner Mitte herausgetreten und haben ihre Mitbürger vom Herrn abgebracht, indem sie sagten: Gehen wir, und dienen wir anderen Göttern, die ihr bisher nicht kanntet!, wenn du dann durch Augenschein und Vernehmung genaue Ermittlungen angestellt hast und sich gezeigt hat: Ja, es ist wahr, der Tatbestand steht fest, dieser Greuel ist in deiner Mitte geschehen, dann sollst du die Bürger dieser Stadt mit scharfem Schwert erschlagen, du sollst an der Stadt und an allem, was darin lebt, auch am Vieh, mit scharfem Schwert den Bann vollstrecken.

Alles, was du in der Stadt erbeutet hast, sollst du auf dem Marktplatz aufhäufen, dann sollst du die Stadt und die gesamte Beute als Ganzopfer für den Herrn, deinen Gott, im Feuer verbrennen. Für immer soll sie ein Schutthügel bleiben und nie wieder aufgebaut werden. Von dem, was dem Bann verfallen ist, soll nichts in deiner Hand zurückbleiben, damit der Herr von seinem glühenden Zorn ablässt und dir wieder sein Erbarmen schenkt, sich deiner annimmt und dich wieder zahlreich macht, wie er es deinen Vätern geschworen hat für den Fall, dass du auf die Stimme des Herrn, deines Gottes, hörst, auf alle seine Gebote, auf die ich dich heute verpflichte, achtest und tust, was in den Augen des Herrn, deines Gottes, richtig ist.“ (Dtn 13, 13–19)

Dass hier die Kanaanäer und die Abtrünnigen aus den eigenen Reihen auf eine Stufe gestellt werden, wirft ein Licht auf das, was eigentlich unter diesen Kanaanäern zu verstehen ist: Es sind die Heiden in den eigenen Reihen, die noch nicht zur wahren Religion Konvertierten. Die Israeliten waren einmal genauso „Kanaanäer“ wie die Hetiter, Gurguschiter, Amoriter, Perisiter, Hiwiter und Jebusiter, die es auszurotten gilt:

„... du sollst an ihnen den Bann vollstrecken. Du sollst keinen Vertrag mit ihnen schließen, **sie nicht verschonen** und dich nicht mit ihnen verschwägern. Deine Tochter gib nicht seinem Sohn, und nimm seine Tochter nicht für deinen Sohn! Wenn er deinen Sohn verleitet, mir nicht mehr nachzufolgen, und sie dann anderen Göttern dienen, wird der Zorn des Herrn gegen euch entbrennen und wird dich unverzüglich vernichten“. (Dtn 7, 2–4)

Diesen primär inneren Charakter des Gotteseifers hat Peter Sloterdijk erkannt in seinem neuen Buch über „Gottes Eifer“, dem er den Untertitel „Vom Kampf der drei Monotheismen“ gegeben hat.⁷ In diesem Buch analysiert Sloterdijk die Gewalt, mit der die drei monotheistischen Religionen gegeneinander vorgehen, wie sie in der Geschichte natürlich auch oft genug vorgekommen ist

⁷ P. Sloterdijk, Gottes Eifer. Vom Kampf der drei Monotheismen, Frankfurt 2007.

(wobei das Judentum immer Opfer, nie Täter war). Die ursprüngliche Stoßrichtung jedoch geht nach innen, gegen die Heiden, Abweichler und Ketzer in den eigenen Reihen, ja bis in die eigene Brust. Das gilt auch für den islamischen Fundamentalismus, dem viel mehr Muslime als Christen und Juden zum Opfer fallen.

Der andere Punkt betrifft den Charakter der religiösen Gewalt als Gegengewalt. Hierzu ist zu sagen, dass sie nicht, wie die Rechtsgewalt, gegen autonome, rohe Gewalt antritt, sondern – und das ist das unerhört Neue des biblischen Monotheismus – gegen die Staatsgewalt in ihrer besonders aggressiven, expansionistischen Form des assyrischen und babylonischen Staates. Gott wird gegen die aggressive Arroganz der imperialistischen Reiche der Alten Welt aufgeboten. Es ist eine politische, Staats- und Rechts-Gewalt, die diesen Reichen entgegengestellt wird. Daher basiert sie notwendigerweise auf der Unterscheidung zwischen Freund und Feind. Diese Unterscheidung begründet nicht nur das erste Gebot und Gottes Eifersucht, gehört also in die zentrale Gründungssemantik des biblischen Monotheismus, sondern kommt auch in dem explizit politischen Kontext der Landnahme mit Ausrottungsgebot der sieben Völker vor:

„Jahwe, dein Gott, ist der (wahre) Gott; er ist der treue Gott; noch nach tausend Generationen achtet er auf den Bund und erweist denen seine Huld, die ihn lieben und auf seine Gebote achten. Denen aber, die ihm feind sind, vergilt er sofort und tilgt einen jeden aus; er zögert nicht, wenn einer ihm feind ist, sondern vergilt ihm sofort“. (Dtn 7, 9–10)

Daraus ergibt sich, dass die Gewalt zu dem Staat gehört, den Gott mit den Kindern Israels gründen will, aber nicht unbedingt zu der Religion, die sich später aus diesem ursprünglich politischen Impuls entwickelt hat. Wie Eckart Otto, Hans Ulrich Steymans, Othmar Keel und andere gezeigt haben, entstammt diese Gewalt ebenso wie die Gebote der Gottesliebe „von ganzem Herzen, ganzer Seele und ganzer Kraft“, die alle natürlichen Bindungen übersteigt bis in die Formulierungen hinein der assyrischen Herrscherideologie. Es handelt sich also von Hause aus um politische Gewalt. Politische Gewalt beruht, in diesem Punkt muss man Carl Schmitt wohl Recht geben, auf der Unterscheidung zwischen Freund und Feind.

Nach innen ist diese Gewalt untrennbar verbunden mit der Idee des Gesetzes. Hier handelt es sich um *Rechtsgewalt*, d. h. die Gewalt, die das Recht braucht, um wirksam zu werden, „in Kraft zu treten“. Die Gewaltbereitschaft und Gewalttätigkeit Gottes ergibt

sich aus der Ethisierung und Verrechtlichung der Religion, aus dem durchaus revolutionären Schritt des biblischen Gottes, die Ansprüche der Gerechtigkeit zu seiner Sache zu machen und in den Mittelpunkt der Forderungen zu stellen, die er an sein Volk richtet. Damit wird das Gesetz, das anderenorts einfach ein Instrument der Regierungs- und Gemeinschaftskunst war zur Sicherstellung einer gewaltfreien Sphäre zivilen Zusammenlebens, zur Kodifikation göttlichen Willens, für dessen Verwirklichung man sich, wie schon gesagt, mit allem Eifer einsetzen muss.

Gott zum Gesetzgeber und das Recht zur Sache Gottes, zum Inbegriff der religiösen Bindung zu machen, bedeutete in der Alten Welt einen revolutionären Schritt. Die Bibel stellt diesen Schritt als einen Befreiungsschlag dar, und darin hat sie gewiss recht. Das System der altorientalischen Sakralkönigtümer basierte auf einer negativen oder pessimistischen Anthropologie, wie sie uns von Thomas Hobbes oder Carl Schmitt und vielen anderen staatskonservativen Denkern vertraut ist, und die sich auf die Formel bringen lässt: Ohne einen starken Staat würden sich die Menschen gegenseitig die Köpfe einschlagen. Die Zuchtrute des Staates mag die Untertanen noch so schwer bedrücken, sie ist immer noch besser als die Anarchie, die einen Krieg aller gegen alle bedeutet.

Mit dieser Vorstellung räumt die Bibel auf, indem sie den starken Staat durch einen starken Gott ersetzt. Die Bibel befreit von dem ägyptischen Kleinmut, die Menschen könnten ohne einen Staat nicht leben. In der herrscherlichen Form seiner Weltzuwendung, als Bundespartner des Volkes Israel, tritt Gott an die Stelle Pharaos und der assyrischen und babylonischen Großkönige, aus deren Händen Er es befreit. Nur ein „starker“, und das heißt, ein gewaltbereiter und gegebenenfalls gewalttätiger Gott, kann die Menschen von der fixen Idee erlösen, ohne einen starken Staat nicht leben zu können.

So entsteht die religiöse Gewalt: als eine Gegengewalt gegen alle anderen Formen der Gewalt inklusive der Staatsgewalt. Als eine solche stattet sie sich mit den Formen der Rechts- und der Staatsgewalt, ja sogar der sozialen Gewalt aus, wenn man an die zentrale Ehe-Metaphorik des Gottesbundes und die Beschuldigung Israels als Ehebrecherin und Hure denkt. Die Gewalt des eifersüchtigen Bundesgottes ist eine Gewalt, die von der ägyptischen und assyrischen Sakralisierung der Herrschaft auf Gott übertragen wird. Der erste Schritt, den die frühen Hochkulturen getan haben, ist die Sakralisierung der menschlichen Herrschaft; der zweite Schritt, den Israel geht, ist die Übertragung dieses Konzepts auf Gott, also die Theologisierung der politischen Sakralisierung. Da-

mit kommt die Staatsgewalt in die Gottesidee. Der Impuls dabei ist die Desakralisierung der menschlichen Herrschaft, aber genau dieser Impuls hat sich in der Geschichte weder im christlichen Abendland noch im islamischen Morgenland durchgesetzt.

Das ist die historische Ursprungssituation, die ich nun in ihrer Geltung einzugrenzen versuchen möchte. Es wäre ja auch folgende Lösung denkbar, die sich in meinen Augen als die einzig richtige anbietet, nämlich dem Reich der Gewalt in ihren verschiedenen Formen die Religion als ein Reich der Gewaltlosigkeit gegenüberzustellen und darin den eigentlichen Sinn der Religion zu erblicken. Dieser Gedanke scheint mir ziemlich deutlich in den biblischen Schriften sowohl des Alten wie vor allem dann auch des Neuen Testaments angelegt. Dafür ist es allerdings notwendig, zwischen Macht und Gewalt zu unterscheiden. Ohne Macht könnte ein Reich der Gewaltlosigkeit gegen das Reich der Gewalt wenig ausrichten. Es wäre aber ein sträflicher Kleinmut, zu glauben, dass die Religion ihre Macht nur mit dem Mittel der Gewalt durchsetzen könnte. Im Gegenteil: sie verscherzt ihren Kredit und damit ihre Macht, wenn sie zu gewaltsamen Mitteln greift. Wenn sie konsequent auf Gewalt verzichtet, kann sie Berge versetzen. Diese Lektion haben wir von Gandhi gelernt.

Daher kommt es jetzt darauf an, endlich eine klare Trennungslinie zwischen den Begriffen „Religion“ und „Gewalt“ zu ziehen. Gewalt gehört in den Bereich der Politik, nicht der Religion, und eine Religion, die zu Gewalt greift, bleibt im Raum des Politischen stecken und verfehlt ihre eigentliche Aufgabe in dieser Welt, nämlich: der Macht des Politischen, die immer von Gewalt bestimmt ist, ein Reich der Gewaltlosigkeit als Gegenmacht gegenüberzustellen. Worauf es ankommt, ist, die monotheistischen Religionen, die aus dem Geist der Politik und der Gesetzgebung heraus entstanden sind, radikal zu entpolitisieren und sie der Ordnung des Politischen, die ohne Gewalt nicht denkbar ist, als eine andere Ordnung gegenüberzustellen, deren Macht auf Gewaltlosigkeit beruht. Erst damit wird der ursprüngliche Impuls des Monotheismus verwirklicht, den Menschen aus der Allmacht des Staates zu befreien.

Der Monotheismus hat nicht nur die religiöse Gewalt in die Welt gebracht, er hat – vor allem durch das, was ich die Desakralisierung der Herrschaft genannt habe – doch zumindest im Ansatz, auch wenn sich das historisch selten richtig durchgesetzt hat, die Allianz von Religion und Politik aufgebrochen und die Religion als Gegenmacht zur Macht des Politischen aufgebaut. Daran gilt

es anzuknüpfen. Die Religion kann ihre Macht nur in einem gewaltfreien Raum entfalten, sonst degradiert sie sich zur Handlangerin der Politik. Es ist ein Skandal, wie leicht sich die Religion für politische Ziele missbrauchen lässt, in Ost und West, auf beiden Seiten. Die Religion hat die sakrifizielle Gewalt hinter sich gelassen; nun ist es an der Zeit, sich auch von der religiösen Gewalt loszusagen. Nachdem uns die Idee des starken Gottes von der Vorstellung befreit hat, ohne einen starken Staat nicht leben zu können, sollten wir uns auch von der Idee frei machen, ohne einen starken, das heißt zwischen Freund und Feind unterscheidenden und auf physische Vernichtung seiner Feinde dringenden Gott nicht leben zu können.

Die Situation im Nahen Osten macht das emblematisch klar. Der israelisch-palästinensische Konflikt ist kein Religionskrieg. Es geht um Land, Frieden und Anerkennung, und nicht um die wahre Religion. Beide Seiten aber instrumentalisieren die jeweilige Religion für ihre Zwecke und benutzen sie noch als Zündstoff, um den Konflikt anzuzünden. So ist die Religion nicht mehr das Opium, sondern das Dynamit des Volkes geworden. Ihre politische Funktion in dieser Welt liegt aber doch vielmehr darin, mit ihren Mitteln, mit den Mitteln des Geistes, für Frieden und Gerechtigkeit zu sorgen.

Was ist aber die Quelle der religiösen Macht, womit – wenn nicht mit Gewalt – kann sie die Menschen zu Gewaltlosigkeit, Frieden, Gerechtigkeit und Verständigung zwingen? Denn darum geht es ja, es geht durchaus um Zwang. Anders ist den Menschen dieser Welt nicht beizukommen. Die Quelle der religiösen Macht ist die Wahrheit, also genau das, was ich eingangs als eine Quelle der religiösen Gewalt ausmachen wollte. Damit komme ich auf das Problem zurück, wie man die religiöse Gewalt abschaffen kann, ohne die Idee der Wahrheit aufzugeben. Was man aufgeben muss, ist nicht die Idee der Wahrheit, sondern ein naiver oder fundamentalistischer Begriff von Offenbarung. Offenbarung bedeutet die absolut verbindliche Verkündigung einer universalen, d. h. für alle Welt absolut gültigen Wahrheit. Universale Wahrheiten können niemals Gegenstand einer spezifischen Offenbarung sein. Universale Wahrheiten sind grundsätzlich verborgen oder transzendent; man kann sie mit den Mitteln einer gegebenen Sprache und Kultur immer nur anzielen, aber sie nicht in einer gegebenen konkreten Schrift und Sprache schwarz auf weiß kodifizieren und besitzen wollen.

Das ist die große Erkenntnis der europäischen Aufklärung, hinter die wir nicht zurückfallen sollten, die Lektion von Lessings

Ringparabel. Der rechte Ring war nicht erweislich; das heißt nicht, dass wir in einen völligen Relativismus verfallen, sondern die mögliche Wahrheit unseres Ringes, in völliger Anerkennung der möglichen Wahrheit der anderen Ringe und der von allen gleichermaßen angezielten verborgenen Wahrheit, in Wort und Tat zu erweisen streben sollten.

Lessings Freund, der jüdische Philosoph Moses Mendelssohn, bestreitet in seiner Schrift „Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum“⁸ denn auch genau in diesem Sinne, dass es im Judentum um Offenbarung und exklusive Wahrheit geht: „Das Judentum rühmet sich keiner ausschließenden Offenbarung ewiger Wahrheiten, die zur Seligkeit unentbehrlich sind; keiner geoffenbarten Religion, in dem Verstande, in welchem man dieses Wort zu nehmen gewohnt ist“, und führt dazu aus: „Ich glaube, das Judentum wisse von keiner geoffenbarten Religion. Die Israeliten haben ... Gesetze, Gebote, Lebensregeln, Unterricht vom Willen Gottes ..., aber keine Lehrmeinungen, keine Heilswahrheiten, keine allgemeinen Vernunftsätze. Diese offenbart der Ewige uns, wie allen übrigen Menschen, allezeit durch Natur und Sache, nie durch Wort und Schriftzeichen. (...) Dieses (die allgemeinen Vernunftsätze, also die universalen Wahrheiten) ist allgemeine Menschenreligion, nicht Judentum; und allgemeine Menschenreligion, ohne welche die Menschen weder tugendhaft noch glücklich werden können, sollte hier nicht geoffenbart werden. (...)“⁹

Mit den Begriffen der Offenbarung und der ewigen Wahrheiten relativiert Mendelssohn den Geltungsanspruch des Judentums im Hinblick auf das, was er „allgemeine Menschenreligion“ nennt. Auch in meinen Augen ist es ein großer Vorzug des Judentums, die „ewigen Wahrheiten“ nicht dogmatisch festzuschreiben, sondern im Zustand der „diskursiven Verflüssigung“ (J. Habermas) zu belassen.

Jede Religion hat ihre Glaubenswahrheiten. Was wir von Mendelssohn lernen müssen, ist die Unterscheidung zwischen den Glaubenswahrheiten der konkreten Religionen und den universalen Wahrheiten der allgemeinen Menschenreligion (zu denen z. B. die Menschenrechte gehören). *Glaubenswahrheiten können niemals universal sein*, auch wenn sie sich in ihrer Innenperspektive als solche verstehen. Umgekehrt können *universale Wahrheiten niemals als Glaubenswahrheiten dogmatisch festgeschrieben wer-*

⁸ M. Mendelssohn, Jerusalem oder Über religiöse Macht und Judentum, in: Schriften über Religion und Aufklärung, hg. v. M. Thom, Darmstadt 1989, 351–458.

⁹ A. a. O., 407ff.

den. Das heißt nicht, dass es die Wahrheit nicht gibt; sie ist nur nicht schwarz auf weiß besitzbar. Man hat sie nicht, aber man muss sie anzielen und es gibt Maßstäbe der Verfehlung. Wer behauptet, sie zu besitzen und gar, in ihrem Namen Gewalt auszuüben zu müssen, der hat sie in jedem Falle schon einmal gründlich verfehlt.

Es sind diese universalen Wahrheiten wie z. B. die Ideen des Friedens und der Gerechtigkeit, die dem Reich der Gewaltlosigkeit seine Macht geben, weil sich alle Menschen im Grunde danach sehnen und darauf angewiesen sind. Das meint Mendelssohn mit allgemeiner Menschenreligion. Wir würden hierfür vielleicht den Begriff der Religion vermeiden, denn es bedarf dazu keines Gottes, keiner Offenbarung und keines Kults. Es sind anthropologische, nicht theologische Wahrheiten, Werte und Normen weniger einer Weltreligion als einer Weltzivilisation, wie sie im Zeitalter der Globalisierung immer dringender und unausweichlicher werden. Frieden und Gerechtigkeit sind säkulare Werte, aber es trifft sich gut, dass sie auch die zentralen Werte der Religionen sind, so weit sie auch von ihrer Verwirklichung noch entfernt sein mögen. Keine Religion dieser Erde hat sich Krieg und Unrecht zum Ziel gesetzt.

Jede Religion, die auf einem starken Wahrheitsbegriff beruht, muss intolerant sein, insofern sie einen Begriff davon haben muss, was mit ihrer Wahrheit unvereinbar ist. Wenn sie aber, wie Mendelssohn das vorschlägt, dazu gebracht werden kann, diese ihre Wahrheit nicht für eine für alle Menschen verbindliche Offenbarung, sondern lediglich für den ihr gewiesenen Weg zu der allgemeinen Wahrheit zu halten und die Wege anderer Religionen als zum gleichen Ziel führend anzuerkennen und zu respektieren, dann schlägt Intoleranz nicht in Gewalt um, sondern in Dialog.