

Wolfgang Huber

Kampf der Kulturen?

Religionen – Brandstifter oder Feuerwehr

Vortrag im Dom von Münster am 6. September 2017

II.

Seit dem 11. September 2001 gehört das Verhältnis zwischen Religion und Gewalt zu den großen Themen des 21. Jahrhunderts. Nach den Anschlägen auf die Türme des World Trade Center in New York und das Pentagon in Washington kann sich niemand diesem Thema entziehen. Inzwischen mussten wir uns sogar daran gewöhnen, dass terroristische Gewalt auch in Europa eine ständige Bedrohung darstellt. In Deutschland ist insbesondere der Anschlag von Anis Amri auf dem Breitscheidplatz in Berlin am 19. Dezember 2016 dafür zum Symbol geworden. Aber Gewalttaten in Manchester, Barcelona und anderen Orten zeigen die bedrängende Präsenz der Verbindung von Religion und Gewalt in unserer Gegenwart.

Manche interpretieren diese Situation als einen „Kampf der Kulturen“. Sie sehen sich in der auf den amerikanischen Politikwissenschaftler Samuel Huntington zurückgehenden These bestätigt, dass die Globalisierung keineswegs zu einer Weltkultur führt, sondern den Konflikt zwischen unterschiedlichen Kulturkreisen, insbesondere zwischen den Kulturen des „Westens“ und des „Islam“, verschärft. Sie sehen sich ebenfalls darin bestätigt, dass diese Art von Kulturkonflikt militärische Gegenmaßnahmen rechtfertigt. So hat der Kampf gegen den Terror zu einer Wiederbelebung der Lehre vom gerechten Krieg geführt. Der islamistische Terror hat solchen Thesen neue Nahrung gegeben.

Trotz des beunruhigenden, ja dramatischen Anlasses, die zu solchen Überlegungen führen, arbeitet die These vom „Kampf der Kulturen“ mit einem allzu statischen Begriff der Kultur. Auch wenn man nicht der Idee einer entstehenden Weltkultur anhängt, sondern auch für die Zukunft mit kultureller Pluralität rechnet, darf man sich diese Kulturen nicht als unveränderlich vorstellen. In welcher Geschwindigkeit sich ein Wandel vollziehen kann, haben wir in den letzten Jahrzehnten in Europa in Gestalt eines tiefgreifenden Traditionsabbruchs erlebt. Durch ihn erodieren auch kulturell geprägte Haltungen, denen man noch vor kurzem zentrale Bedeutung zugesprochen hat, beispielsweise das Vertrauen auf den zivilisatorischen Fortschritt oder die Pflege der jeweiligen Nationalkultur. Und auch wenn man weiterhin von einer Pluralität der Kulturen ausgeht, kann man nicht leugnen, dass im Zeitalter der Digitalisierung und des weltweiten Netzes globale Aspekte der Kultur eine zunehmende Bedeutung gewinnen. Kulturen sind also keine statischen Größen; sondern sie sind in einem steten Wandel begriffen. Kulturen sind außerdem nicht homogen; es gibt nicht nur eine Pluralität der Kulturen, sondern auch Pluralität innerhalb der einzelnen Kulturen. Das ist uns aus dem Christentum gut vertraut; aber dasselbe gilt auch für den Islam. So wie sich diese innere Pluralität in der Geschichte des Christentums immer wieder in Gewaltanwendung Ausdruck verschafft hat, so erleben wir das gegenwärtig auch im Islam. Da der islamistisch geprägte Terror unter Muslimen noch weit mehr Opfer fordert als unter Christen und Menschen anderer Religion oder Weltanschauung, verbietet sich schon von daher, den religiös motivierten Terror im Schema des Kampfs der Kulturen zu interpretieren.

Die offenkundige Notwendigkeit, zwischen dem Islam und dem Islamismus zu unterscheiden, fügt sich in dieses Bild ein. Von dieser Unterscheidung muss man erwarten, dass sie zum elementaren Bildungsgut wird. Nur dann wird man in der Lage sein, die religiösen Wurzeln des gegenwärtigen Terrorismus klar zu beschreiben, ohne doch den Islam als

Ganzen mit diesem Terrorismus gleichzusetzen. Wie notwendig das ist, wurde in der Diskussion über das Attentat auf dem Breitscheidplatz in Berlin offenkundig. Manche plädierten dafür, den Zusammenhang des Mords mit einem Lastwagen mit den religiösen Überzeugungen des Täters gar nicht zu thematisieren. Sie begründeten das mit der Auffassung, die Öffentlichkeit könne ohnehin zwischen Islam und Islamismus nicht unterscheiden. So aber entsteht eine Atmosphäre des kollektiven Beschweigens, die pauschale Urteile gerade nicht verhindert, sondern umso unausweichlicher erscheinen lässt.

Das Thema dieses Vortrags veranlasst mich also zu Beginn zu zwei wichtigen Klarstellungen: Zum einen schlage ich vor, nicht von einem Kampf der Kulturen, sondern vom Kampf um Kultur zu sprechen. Zum andern empfehle ich, die Rolle der Religion in den Gewaltphänomenen unserer Zeit nicht zu tabuisieren, sich bei der Behandlung des Themas jedoch um die nötigen Differenzierungen zu bemühen. Man braucht beim Umgang mit diesem Thema beides zugleich: Klarheit und die Bereitschaft zu differenzieren.

II.

Die Debatte über das Verhältnis von Religion und Gewalt ist nicht neu. Religionshistoriker haben immer wieder auf die zentrale Rolle des Gewaltmotivs in den Religionen hingewiesen. Der französische Kulturtheoretiker René Girard trat im Jahr 1972 mit einer These über das Verhältnis zwischen dem Heiligen und der Gewalt an die Öffentlichkeit. Er führte die Neigung von Gesellschaften zu zerstörerischen Gewaltkonflikten auf den Trieb zur Nachahmung zurück. Diese Neigung zur Nachahmung bildet sich überall dort aus, wo Menschen in enger Gemeinschaft leben. Solche Situationen stiften Rivalität, Neid und Eifersucht, dadurch entstehen Gewaltsituationen, in denen der ursprüngliche Anlass des Konflikts häufig verschwindet und die wechselseitige Gewalt sich verselbständigt. Wer immer

die Gelegenheit hat, rivalisierende Kinder zu beobachten, weiß, wie nahe uns das Phänomen noch immer liegt, das die Bibel an dem Brüderpaar von Kain und Abel exemplarisch darstellt. Die urtümliche Rasanz dieser mimetischen Gewalt zeigt sich vor allem darin, dass sie sich gegenüber dem anfänglichen Gegenstand konkurrierenden Begehrens verselbständigt und gerade dadurch immer weiter steigert. Auf diese Weise wird sie eigenständig, ja „sakral“. Gesellschaften können jedoch nur überleben, wenn es ihnen gelingt, den Selbstlauf einer solchen Gewaltspirale zu durchbrechen, ihr die selbstzerstörerische Dynamik zu nehmen und dadurch ein friedliches Zusammenleben zu ermöglichen. Girard beobachtete, dass in vielen Kulturen dafür ein „Sündenbock“ gesucht und ausgesondert wird. Die negative Dynamik der Gesellschaft, ihre kollektive „Sünde“, wird ihm aufgeladen; mit dieser Last wird er in die Wüste geschickt. Religiöse Riten haben der Theorie von Girard zufolge also die Aufgabe, die gesellschaftliche Gewalt zu bändigen und zu kanalisieren. Doch sie tun es in einer Form, die ihrerseits gewaltsam ist. Die Opferrolle des „Sündenbocks“ soll die Gruppe von der Gewalt befreien. Indem er gebrandmarkt wird, erreicht die Gruppe – jedenfalls für eine gewisse Zeit – Einmütigkeit. Doch mit diesem Sündenbock-Ritus verbindet sich die offenkundige Gefahr, dass er auf Wiederholung drängt. Jede neue Konfliktkonstellation, in der sich der Drang von Nachahmung, Konkurrenz und Rivalität Ausdruck verschafft, kann erneut nach einer solchen Lösung rufen.

Einen etwas anderen Zugang als René Girard hat der Altphilologe Walter Burkert gewählt. Er lenkt in einem ebenfalls 1972 veröffentlichten Buch über antike Opferriten die Aufmerksamkeit nicht auf die Bändigung, sondern auf die Entfesselung der Gewalt durch die Religion. „Nicht im frommen Lebenswandel, nicht im Gebet, Gesang und Tanz allein wird der Gott am mächtigsten erlebt, sondern im tödlichen Axthieb, im verrinnenden Blut und im Verbrennen der Schenkelstücke.“ So hat Burkert schon vor mehr als vier Jahrzehnten die Nähe zwischen Religion und Gewalt beschrieben.

Das Anschauungsmaterial dafür fand er in Opferritualen der griechischen Antike. Was damals wie die Beschreibung einer fernen, fremden Welt erschien, ist uns inzwischen auf quälende Weise nahe gerückt. Nur dass die Axt sich nicht gegen Opfertiere richtet, sondern gegen Menschen sowie gegen jahrtausendealte Kulturdenkmale. Es scheint, als hätte der Abschied von der Praxis des Tieropfers die Religion nicht gezähmt, sondern zu noch wilderen Gewaltorgien verführt. Der Terror der Organisation „Islamischer Staat“ in Syrien und noch mehr im Irak schließt Enthauptungen und Kreuzigungen genau so ein wie die Vergewaltigung von Frauen und die Schändung von Kindern, aber eben auch die Zerstörung von Tempeln und Götterbildern sowie die Vernichtung von Bibliotheken. Unter den verschiedenen Deutungen der islamischen Lehre vom *dschihad*, vom Heiligen Krieg, setzt sich die gewaltsame Auffassung in fürchterlicher Weise durch. Walter Burkerts Feststellung, der religiöse Mensch erweise sich in seiner Praxis als „tötender Mensch“ (*homo necans*), bestätigt sich in einer Weise, die aufschrecken muss.

Verharmlosungen verbieten sich; doch verklungen sind sie noch nicht. Denn auch die Absicht, solche Vorgänge im wohlgemeinten Interesse an einem möglichst reibungsarmen interreligiösen Dialog unbesprochen zu lassen, hat Verharmlosung zur Folge. Verbreitet ist der Versuch, die Erörterung solcher Themen mit einem Tabu zu belegen, indem behauptet wird, sie sei als solche „islamophob“, islamfeindlich. Doch wer sich mit solchen Vorgängen differenziert auseinandersetzt, ist nicht „islamophob“. Die Überzeugung, dass hinter den Vorstellungen eines islamischen Kalifats eine sehr merkwürdige Auffassung vom Islam steht, kann nicht gedeutet werden, als habe die Vernichtung der heiligen Stätten von Schiiten, von Sufis (einer mystischen Richtung des Islam), von Jesiden (einer monotheistischen, streng endogamen Gruppe) und von Christen sowie die Tötung von Menschen all dieser Glaubensrichtungen mit dem Islam nichts zu tun habe. Eine solche Aussage ist genauso unplausibel wie die Behauptung, die Kreuzzüge hätten

mit dem Christentum nichts zu tun. Christen wie Muslimen muss in gleicher Weise daran gelegen sein, dass mit dem Bekenntnis zur Einzigkeit Gottes nicht Mord und Totschlag gerechtfertigt werden. Dieser Klärungsprozess gehört unausweichlich zu einem interreligiösen Dialog, der diesen Namen verdient.

Scharfer Widerspruch ist also angesagt, wenn religiöse Motive zur Steigerung von Hass und Gewaltbereitschaft eingesetzt werden. Dabei verbietet der Blick auf die dunklen Seiten in der Geschichte des Christentums jede Selbstgerechtigkeit und Überheblichkeit. Denn solche Bewegungen hat es auch in der Geschichte der christlichen Kirchen gegeben – bis hin zu den Weltkriegen des 20. Jahrhunderts. Christen, die sich gegen eine solche Verbindung von Religion und Gewalt zur Wehr setzen, können das also nur in einer selbstkritischen Haltung im Blick auf die eigene Geschichte tun. Auch die Kirchen müssen bekennen, dass ihre Geschichte gerade in dieser Hinsicht schuldbeladen ist.

Das Beispiel zeigt: Der interreligiöse Dialog steht heute vor besonderen Herausforderungen. Zu seinen Aufgaben gehört die Kritik an jeglichem Missbrauch der Religion. Zu seinen grundlegenden Voraussetzungen gehört die Achtung vor der Menschenwürde des anderen und damit vor der Religionsfreiheit Andersgläubender. Seine Praxis ist auf überzeugte Toleranz angewiesen, die eigene Glaubensgewissheit mit dem Respekt vor dem Glauben anderer verbindet. Insbesondere die Entwicklungen im Islam während der Jahrzehnte seit der Iranischen Revolution haben in dieser Hinsicht beunruhigende Folgen. In weiten Teilen des Islam fehlen wichtige Voraussetzungen für einen so verstandenen interreligiösen Dialog. Umso wichtiger ist es, reformbereite Kräfte zu stärken und mit ihnen zu kooperieren.

Die Lage der Christen im Mittleren Osten ist ein deutlicher Beleg für solche Feststellungen. Dass ausgerechnet in der Ursprungsregion des Christentums Christen um ihres Glaubens willen verfolgt und getötet werden, ist ein schreckliches Fanal. Diese Entwicklung hält schon seit Jahren, ja seit

Jahrzehnten an. Aber sie hat durch die Terrororganisation „Islamischer Staat“ noch einmal neue, gesteigerte Formen der Grausamkeit angenommen.

Dagegen muss die Weltgemeinschaft sich wehren; denn es handelt sich um eine humanitäre Katastrophe, verbunden mit neuen Formen eines kulturellen Genozids.

III.

Das Christentum hat die Sprache des Opfers ebenso aufgegriffen wie die Metaphorik des Sündenbocks, am klarsten in der paulinischen Formel, der zufolge Jesus, „der die Sünde nicht kannte, für uns zur Sünde gemacht“ wurde. Das hat bei dem christlich gebildeten Philosophen Friedrich Nietzsche einen vehementen antichristlichen Protest ausgelöst: „Das *Schuldopfer*, und zwar in seiner widerlichsten, barbarischsten Form, das Opfer des *Unschuldigen* für die Sünden der Schuldigen! Welches schauderhafte Heidentum!“ Freilich übersah Nietzsche die Intention, die mit dem Rückgriff auf die Sprache des Opfers und die Metaphorik des Sündenbocks verbunden ist. Sie liegt darin, die Logik des Opfers zu durchbrechen und dem Mechanismus des Sündenbocks ein Ende zu setzen. Zur christlichen Glaubensgewissheit gehört, dass der Tod Jesu am Kreuz „ein für allemal“ geschehen ist; er kann erinnernd vergegenwärtigt, aber nicht im strengen Sinn des Wortes wiederholt werden. Jesu Bereitschaft, um der Sünde der anderen willen Leid und Tod auf sich zu nehmen, hat im Verständnis des christlichen Glaubens ihren Sinn darin, der Aussonderung von Sündenböcken jegliche Legitimation zu entziehen.

Doch das Christentum hat es an den nötigen Konsequenzen aus der Durchbrechung des Opferkults und der Absage an den Sündenbockmechanismus allzu oft fehlen lassen. Der Dualismus von Gut und Böse, Innen und Außen, Gerech und Sünder wurde immer wieder herangezogen, um eine Logik des Ausschlusses und der Abgrenzung zu etablieren. Das gilt nicht nur für die oft herangezogenen Beispiele des

Umgangs mit Heiden und Häretikern. Es setzte sich im Streit der Konfessionen fort, wie wir in diesem Jahr des Reformationsjubiläums zu erinnern Anlass haben. Es prägte schließlich auch die gewaltsamen Konflikte zwischen Nationen, die jeweils für sich die Zugehörigkeit zum „christlichen Abendland“ in Anspruch nahmen. Der Beginn des Ersten Weltkriegs bot einem solchen christlichen Chauvinismus gerade in Deutschland eine Bühne; was herauskam, war, wie der Theologe Martin Rade sagte, ein Bankrott der Christenheit. Wer die martialische Gewissheit, dass „Gott mit uns“ und damit gegen die Kriegsgegner sei, sogar auf die Koppelschlösser der Soldaten prägen ließ, nahm Gott exklusiv für sich selbst in Anspruch und verband damit die Erwartung, dass er die eigenen Waffen segnen werde.

Ein konsequentes christliches Verständnis sieht sich demgegenüber durch das Bekenntnis zum gekreuzigten und auferstandenen Christus auf ein Ende aller religiösen Legitimation von Gewalt verpflichtet. Die Epoche der Weltkriege hat ein solches Umdenken tatsächlich ausgelöst. „Krieg soll nach Gottes Willen nicht sein“, hieß die knappe Formel, mit der Der Ökumenische Rat der Kirchen in Amsterdam 1948 diesen Lernprozess zusammenfasste. Doch an einer solchen Konsequenz hat es dem Christentum im Lauf seiner Geschichte häufig, allzu häufig gefehlt; und auch nach 1945 wurde sie nicht immer umstandslos beherzigt. Sie konnte es wohl auch nicht unter den Bedingungen einer Welt, deren Erlösung noch aussteht. Zu christlicher Selbstgerechtigkeit besteht kein Anlass. Aber der demütige Blick auf die eigene Geschichte rechtfertigt es nicht, das massenhafte Töten zu verharmlosen, als dessen Ziel ein islamisches Kalifat gilt, das von Nichtmuslimen aller Art gesäubert sein soll.

Dafür, wie man sich diesem Geschehen stellen kann, werden unterschiedliche Vorschläge gemacht. Beispielsweise wird in Aussicht gestellt, man werde die Gewaltneigung der Menschen dann los, wenn man sich von der Religion verabschiede. Diese Vorstellung wirkt naiv; denn auch die Absage an die Religion hat dem Allmachtsanspruch der Menschen

keineswegs Einhalt geboten, wie die Totalitarismen des vergangenen Jahrhunderts zeigen.

Ein anderer Vorschlag besteht darin, die Rechtfertigung der Gewalt mit dem Kern der Religion gleichzusetzen. So hat der Münchener Religionsintellektuelle Friedrich Wilhelm Graf den Ursprung von Gewaltbereitschaft und aggressiver Enthemmung im Zentrum religiösen Glaubens lokalisiert. Wer der Welt eine von Gott gegebene, also schöpfungsgemäße Ordnungsstruktur zuerkennt, sieht sich unter dem „Zwang, die Welt, so wie sie leider ist, auf die ideale und ursprüngliche Ordnung Gottes hin zu überwinden“. Ebenso, wie in religiösen Traditionen die politische Macht des Königs aus der Allmacht Gottes legitimiert wird, so versuchen moderne religiöse Akteure, „an Gottes Allmacht teilzuhaben, indem sie für sich Unmittelbarkeit zu Gott“ beanspruchen und daraus einen Auftrag ableiten, die Feinde Gottes zu vernichten und das Gottesreich zu verwirklichen.

Wer wollte bestreiten, dass es solche religiösen Deutungen aggressiver Vernichtungsfantasien gegen andere gibt, die als fremd, ja böse gebrandmarkt werden. Jedoch bildet die „Allmacht“ Gottes und ein daraus abgeleiteter Anspruch, alles Gottwidrige in der Welt gewaltsam zu überwinden, keineswegs das einzige Zentrum religiösen Glaubens. Vielmehr wird die Sehnsucht, mit der göttlichen Allmacht eins zu werden, immer unter den Vorbehalt der Unterscheidung zwischen Gott und Mensch gestellt: zwischen Gott, der aus dem Nichts schafft, während der Mensch nur im Verhältnis zu Gegebenem schöpferisch werden kann, zwischen Gott, der das Leben schenkt, und dem Menschen, der es empfängt, zwischen der Ewigkeit Gottes und der Endlichkeit des Menschen. In ihrem Kern hat Religion damit zu tun, dass Menschen sich angesichts der Verletzlichkeit und Zerbrechlichkeit des eigenen Lebens auf Gott oder das Göttliche hin transzendieren, um sich in der Endlichkeit und Zufälligkeit ihrer Existenz bei ihm geborgen zu wissen. Der „Allmacht“ als Bestimmung Gottes tritt deshalb

eine göttliche Eigenschaft zur Seite, die als Liebe, Barmherzigkeit oder Gnade beschrieben wird.

Eine bestimmte Gruppe von Religionen, die monotheistischen nämlich, hat der Ägyptologe Jan Assmann für die Verbindung von Religion und Gewalt haftbar gemacht. Er sieht die Ursache für die religiöse Legitimierung von Gewalt in der „mosaischen Unterscheidung“, die den Glauben an den einen Gott mit der Absage an andere Götter verknüpft: „Ich bin der Herr, dein Gott; du sollst keine anderen Götter haben neben mir.“ Den Zusammenhang zwischen Fremdgötterverbot und Gewalt zeigt schon die Mose-Erzählung selbst. So fordert Mose die Leviten auf, alle zu töten, die sich dem Bekenntnis zu dem einen Gott verweigern. Sie sind folgsam; das kostet dreitausend Menschen das Leben. Peter Sloterdijk hat über diese Stelle gesagt, hier werde eine neue Qualität des Tötens erfunden: „Es dient nicht mehr nur dem Überleben eines Stammes, sondern dem Triumph eines Prinzips.“ Die „mosaische Unterscheidung“ zieht sich als Rechtfertigung von Gottesurteilen und heiligen Kriegen durch weite Teile des Alten Testaments; doch zugleich enthält das Alte Testament mehr Zeugnisse für das Leiden Israels unter den benachbarten polytheistischen Großmächten als umgekehrt. Das setzte sich in der späteren Geschichte des jüdischen Volkes, wie wir alle wissen, in einer bedrückenden Weise fort. Die Distanzierung Gottes vom Krieg bildet eine mühsame Etappe in der Entwicklung des Gottesbildes, die sich in den biblischen Texten spiegelt. Umso wichtiger ist es, diesen Prozess wahrzunehmen; an seinem Ende steht die prophetische Vision von den Schwertern, die zu Pflugscharen umgeschmiedet werden.

Aus solchen Gründen ist die exklusive Verknüpfung zwischen dem Monotheismus und religiös motivierter Gewalt einseitig. Die Absage an das Lebensrecht als fremd wahrgenommener Gruppen ist keineswegs an die monotheistische Glaubensweise gebunden, wie religiös motivierte Gewalt im Buddhismus oder Hinduismus exemplarisch zeigt. Es gibt keinen

Friedensvorsprung des Polytheismus, seine säkularisierten Varianten eingeschlossen.

In Geschichte und Gegenwart sind immer wieder enge Verknüpfungen zwischen Religion und Gewalt zu beklagen. Die Behauptung, es gebe einen zwangsläufigen Zusammenhang zwischen Religion und Gewalt, ist jedoch falsch. In die Irre führt es vor allem, wenn man den monotheistischen Religionen – Judentum, Christentum und Islam – unterstellt, sie enthielten mit innerer Zwangsläufigkeit einen Hang zur Gewalttätigkeit. Die Bergpredigt Jesu ist dafür die entscheidende Gegeninstanz. Sie hat im Christentum gerade im 20. Jahrhundert eine neue Bewegung in Gang gesetzt, die durch die Absage an Krieg und Gewalt geprägt ist. An die Stelle der Lehre vom „gerechten Krieg“ ist die Forderung nach einem „gerechten Frieden“ getreten. Aber auch wenn man so ansetzt, kommt man um die Frage nicht herum, ob im äußersten Notfall zur Beendigung oder Eindämmung faktisch ausgeübter Gewalt nicht auch Gegengewalt eingesetzt werden muss. Deshalb mussten wir auch in den Kirchen lernen, zwischen einem prinzipiellen Pazifismus, zu dem ein Christ sich für sich selbst entscheidet, und einem Verantwortungspazifismus zu unterscheiden, der sich an der Frage orientiert, wie andere Menschen vor der Anwendung tötender Gewalt geschützt werden können. Auch ein Theologe wie Dietrich Bonhoeffer, der von vielen als Pazifist betrachtet, ja verehrt wird, hat sich an dieser Unterscheidung orientiert und Christen dazu ermahnt, die Frage, ob sie die Ausübung von Waffengewalt mit ihrem Gewissen vereinbaren können, an der Situation zu prüfen und nicht nur an einem allgemeinen Prinzip. Denn die entscheidende Frage war für ihn nicht, ob ich mich selbst heroisch aus der Affäre ziehe, also meinen Prinzipien treu bleibe, sondern ob das Leben von Menschen bewahrt und gefördert wird.

Aber auch von einer solchen Überlegung ist jede Art der religiösen Überhöhung fern zu halten. Und die Maßstäbe dafür, dass zum Schutz anderer Menschen Gewalt eingesetzt wird, sind in jedem Fall hoch, beim

polizeilichen wie beim militärischen Einschreiten, im Fall des Widerstand wie im Fall der Notwehr. In all diesen Fällen bleibt es dabei, dass gewaltfreie Mittel den Vorrang vor allen Mitteln der Gewalt haben. Aber wenn Terrororganisationen sich den Titel eines (islamischen) Staats anmaßen, ist das äußerste Mittel militärischer Gegenwehr mehr als nur eine abstrakte Möglichkeit. Denn es ist notwendig, politische Maßnahmen zu ergreifen und zu unterstützen, durch die terroristischen Vereinigungen die Handlungsmöglichkeit genommen und Terroranschlägen vorgebeugt werden kann. Dafür reicht eine Haltung prinzipieller Gewaltlosigkeit bedauerlicher Weise oft nicht aus; zur Absage an die Gewalt gehört nicht nur das Gebot „Du sollst nicht töten“, sondern auch das Gebot „Du sollst nicht töten lassen“.

Doch auch bei solchen Überlegungen muss der Unterschied zwischen Religion und Politik gewahrt werden. Gewalt ist nie heilig; und sie bleibt auch denn schuldverflochten und schuldbeladen, wenn man sie nach sorgfältiger Prüfung meint verantworten zu können. Der Historiker Heinrich August Winkler hat die Bedeutung der Unterscheidung zwischen Politik und Religion für die politische Kultur des Westens in großem Stil herausgestellt. Er verdeutlicht dies an der berühmten Szene, in der Jesus die Fangfrage seiner Gegner nach der Steuerpflicht gegenüber der römischen Besatzungsmacht mit dem Hinweis auf das Bildnis des Kaisers auf der Steuermünze beantwortet: „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist.“ Aus der damit vorgezeichneten Perspektive lässt sich die Unterscheidung zwischen Gott und dem Menschen, zwischen göttlicher und menschlicher Macht, zwischen dem Reich Gottes und möglichen Zielen menschlichen Geschichtshandelns als Kern von Religion bezeichnen. Wo dieser Kern missachtet wird, schlägt Religion in eine Ideologie zur Legitimation totalitärer Machtansprüche und Gewaltregime um. Dass dafür religiöse Symbole und Sprachmuster in Anspruch genommen werden, kann kein zureichender Grund dafür sein, solche Ideologien mit dem Zentrum des

religiösen Glaubens selbst gleichzusetzen. Nur wenn diese Unterscheidung beherzigt wird, kann es gelingen, die dunklen Mechanismen aufzuklären, die Religion zu einem destruktiven Potential machen, aber auch die religiösen Motive aufzudecken, die kollektive wie individuelle Menschenfeindlichkeit zu überwinden vermögen.

Man kann sich nicht auf die Alternative einlassen, ob Religionen Brandstifter oder Feuerwehr sind. Jede und jeder ist nach dem eigenen Beitrag dazu gefragt, die dunklen Seiten der Religion aufzudecken und zu überwinden und ihre friedensstiftenden Potentiale zur Geltung zu bringen. Für Christinnen und Christen sollte diese Pflicht selbstverständlich sein.

Der entscheidende Maßstab für das gebotene Handeln ist die Bindung an die unterschiedslos gleiche Würde jedes Menschen. Jedem Versuch, religiöse Orthodoxie, welcher Art auch immer, zu einem Rechtfertigungsgrund für die Verweigerung dieser Würde zu machen, muss aus religiösen Gründen widersprochen werden – liege die Begründung für eine Ungleichbehandlung in der Religion, im Geschlecht, in der ethnischen Zugehörigkeit oder worin auch immer. Für Juden und Christen liegt das auf der Hand. Denn die „Gottebenbildlichkeit“, von der bereits auf den ersten Seiten der Bibel die Rede ist, wird nicht den Anhängern eines bestimmten Glaubens, eines bestimmten Geschlechts oder einer bestimmten ethnischen Gruppe, sondern allen Menschen zugesprochen. Dass dieser Universalismus der gleichen Würde ins Zentrum des religiösen Glaubens gehört, kann nicht nur eine Hoffnung bleiben, man muss sich aktiv dafür einsetzen.