

## **Religionen unter Gewaltverdacht. Theorien zum Verhältnis von Monotheismus und Gewalt werden durch empirischen Befund ergänzt**

von Klaus Vellguth

Bis heute sind die monotheistischen Religionen einerseits von einer völkerverbindenden, humanitären und gerade auch den Schwächeren mit Barmherzigkeit begegnenden Haltung geprägt. Andererseits flackert weltweit immer wieder eine von radikalen Anhängern monotheistischer Religionen verursachte, scheinbar religiös motivierte Gewalt auf. Ein regionaler Brennpunkt mit Blick auf sich religiös legitimierende Gewalt ist nicht erst in den letzten Jahrzehnten der Vordere Orient, dessen Staatenordnung durch das Sykes-Picot-System im Zeitalter des Kolonialismus kontextnegierend und ohne Sensibilität für kulturelle, ethnische und historische Zusammenhänge etabliert wurde. Der Nahe und Mittlere Osten ist unter anderem die Heimat von Arabern, Kurden, Turkmenen, Armeniern, Aramäern, Griechen, Iranern, Türken und Nubiern, um nur die wichtigsten im Vorderen Orient lebenden Völker anzuführen. Die Vielfalt der Völker geht einher mit einer Vielfalt der Religionen: Sunniten, Schiiten, Alawiten, Christen, Juden, Drusen, Baha'i, Zoroastrier, Jesiden und Mandäer kommen im Vorderen Orient zusammen.<sup>1</sup> Dabei kommt es zu mannigfaltigen Überschneidungen zwischen ethnischen und religiösen Identitäten wie beispielsweise den arabischsprachigen Christen, den kurdischen Muslimen, den jesidischen Kurden, den syrischen Alawiten, den turkmenischen Schiiten, den aramäischsprachigen Chaldäern etc.<sup>2</sup> In dieser ethnischen und religiösen Heterogenität ent-

---

<sup>1</sup> Vgl. Klaus Vellguth, „Freude und Trauer, Hoffnung und Angst. Globale Herausforderungen der Katholischen Kirche“, in: Akademische Monatsblätter 128 (2016) 2, S. 38–47.

<sup>2</sup> Vgl. Matthias Vogt, „Ende der religiösen Pluralität? Zur Zukunft der

wickelte sich eine komplexe „Gemengelage“, die mit einem seit Jahrzehnten zu beobachtenden Gewaltpotenzial einhergeht.

Doch religiöse Gewalt ist kein Phänomen, das sich zu Beginn des dritten Jahrtausends auf den Nahen und Mittleren Osten begrenzen lässt. In Westafrika breitet sich das Einflussgebiet von Boko Haram, einer in Nigeria entstandenen islamistischen terroristischen Gruppierung, aus.<sup>3</sup> Boko Haram machte erstmals im Jahr 2004 mit der Errichtung des Trainingslagers „Afghanistan“ an der Grenze Nigerias zum nördlichen Nachbarland Niger von sich reden. Die islamistische Terrorgruppe ist bekannt für Terroranschläge gegen Christen und Muslime in Nigeria.<sup>4</sup> In Ostafrika weitet Al Shabaab seinen Einfluss aus – er reicht inzwischen von Somalia über Kenia bis hin zur tansanischen Insel Sansibar. Seit 2012 gilt Al Shabaab als ein regionaler Ableger der Al-Qaida-Bewegung, die sich bewusst vom Islamischen Staat absetzt. Während die Terroranschläge von Boko Haram, Al Shabaab sowie der Terrormilizen des Islamischen Staates zunächst außerhalb Europas verübt wurden, hat der islamistische Terror inzwischen auch Europa erreicht, wie verschiedene Anschläge unter anderem in Paris, Brüssel, London und Kopenhagen gezeigt haben.

Angesichts des weltweit zu beobachtenden Phänomens von fundamentalistischer religiöser Gewalt stellt sich die Frage, inwiefern die in die Gewaltexzesse verwickelten Religionen tatsächlich per se ein Gewaltpotenzial in sich tragen, das sich in den verschiedenen Kontexten entlädt. Dabei ist dies natürlich kein Phänomen, das sich ausschließlich auf die Gegenwart begrenzen lässt. Auch die Kirchengeschichte war über weite Strecken hinweg von einer Intoleranz be-

---

Christen im Nahen und Mittleren Osten“, in: Herder Korrespondenz 70 (2016) 1, S. 13–16, hier: S. 13.

<sup>3</sup> Vgl. Matthew Hasan Kukah, Boko Haram – Nachdenken über Ursachen und Wirkungen, missio-Studienreihe Menschenrechte Bd. 34, Aachen 2009.

<sup>4</sup> Vgl. Klaus Vellguth, „Westliche Bildung ist verboten‘. Der Terror von Boko Haram erschüttert Nigeria“, in: Deutsche Bischofskonferenz (Hrsg.), Solidarität mit verfolgten und bedrängten Christen in unserer Zeit: Nigeria (Arbeitshilfe 295), Bonn 2017, S. 6–7.

ziehungsweise Gewalt gegenüber Nichtgläubigen beziehungsweise Angehörigen anderer Konfessionen und Religionen geprägt. Als Stichpunkte seien hier nur die Kreuzzüge, die Konfessionskriege, die Inquisition, der Umgang mit Häretikern, der Antijudaismus etc. benannt. Und natürlich muss aus deutscher Perspektive auch die Shoah erwähnt werden, in deren Verlauf überwiegend christlich getaufte Deutsche vor noch nicht einmal achtzig Jahren sechs Millionen Juden systematisch verfolgten und in zuvor nicht denkbarer vorsätzlicher, minutiös geplanter Weise brutal ermordeten. Gerade angesichts des nationalsozialistischen Genozids wird immer wieder darauf verwiesen, dass der Nationalsozialismus als Form einer politischen Religion sein Gewaltpotenzial entfalten konnte.<sup>5</sup>

### Monotheismus und Gewalt

Angesichts der bis heute weltweit existierenden religiösen Gewalt findet im deutschsprachigen Raum ein vom Heidelberger Kulturwissenschaftler und Ägyptologen Jan Assmann angeregter Diskurs zum Verhältnis von Monotheismus und Gewalt statt, an dem sich zahlreiche Theologen intensiv beteiligen. Im Jahr 1997 veröffentlichte Jan Assmann sein Werk „Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur“, in dem er die in theologischen Kreisen anschließend stark diskutierte These vertrat, dass der jüdisch-christliche Monotheismus<sup>6</sup> mit seiner Differenzierung zwischen einer „wahren“ und einer „falschen“ Religion die Ursache von sich religiös legitimierender Gewalt

---

<sup>5</sup> Vgl. Klaus Vellguth, „Die Dekonstruktion des Nationalsozialismus als Politische Religion“, in: *Lebendiges Zeugnis* 68 (2013) 1, S. 52–64.

<sup>6</sup> Ein exklusiver Monotheismus lässt sich bereits in der Verehrung des Sonnengottes Aton unter Echnaton im 14. vorchristlichen Jahrhundert nachweisen. Doch kehrte Ägypten später wieder zum Polytheismus zurück. Vgl. Ludger Schwienhorst-Schönberger, „Keine Wahrheit ohne Gewalt? Ein Gespräch mit Jan Assmann“, in: Jan-Heiner Tück (Hrsg.), *Monotheismus unter Gewaltverdacht. Zum Gespräch mit Jan Assmann*, Freiburg 2015, S. 34–54, hier: S. 43.

sei.<sup>7</sup> Als Kernthese schrieb Assmann: „Es ist dieser revolutionäre, exklusive Monotheismus, der uns hier beschäftigen soll. Nur er basiert auf der Unterscheidung zwischen wahrer und falscher Religion, die ich die Mosaische Unterscheidung genannt habe und hinter der in letzter Instanz die Unterscheidung zwischen Gott und Welt steht.“<sup>8</sup> Assmann zeigte auf, dass sich in der biblischen Überlieferung zahlreiche Gewaltgeschichten finden, die nicht als historische Geschichtsschreibung, sondern als Narrative einer Differenzierung zwischen wahrer und falscher Religion betrachtet werden müssen, die bis heute für die monotheistischen Religionen auch des Judentums, vor allem aber des Christentums und des Islam konstitutiv sind. Diese Narrative polarisieren, fördern neben der Integration in die eigene Religionsgemeinschaft die Distinktion zwischen den Angehörigen verschiedener Religionen und führen zu einer Differenzierung der Welt in Juden und Nichtjuden, Christen und Heiden, Muslime und Ungläubige. Auch wenn Assmann später von dem von ihm geprägten Begriff der „mosaischen Unterscheidung“ abrückt und einräumt, dass es Moses primär wohl nicht um eine abstrakte Wahrheit, sondern um die konkrete Befreiung geht (und somit anstelle der Diffe-

<sup>7</sup> Vgl. Jan Assmann, *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, München 1998 (im Jahr zuvor bereits englischsprachig publiziert: Jan Assmann, *Moses the Egyptian. The Memory of Egypt in Western Monotheism*, Cambridge/Mass. 1997). Einige Jahre später griff Assmann seine These auf und erläuterte sie vertiefend in: Jan Assmann, *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, München 2003.

<sup>8</sup> Jan Assmann, *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, a. a. O., S. 56f. Später wird Assmann dem tendenziell gewalttätigen Monotheismus den tendenziell friedfertigen Polytheismus gegenüberstellen, wenn er schreibt: „Die sogenannten monotheistischen Religionen sind intrinsisch gewalttätig, die sogenannten polytheistischen Religionen sind intrinsisch friedfertig.“ (Jan Assmann, „Monotheismus und Gewalt. Eine Auseinandersetzung mit Rolf Schieders Kritik an ‚Moses der Ägypter‘“, in: Rolf Schieder (Hrsg.), *Die Gewalt des einen Gottes. Die Monotheismus-Debatte zwischen Jan Assmann, Micha Brumlik, Rolf Schieder, Peter Sloterdijk und anderen*, Berlin 2014, S. 36–55, hier: S. 37.)

renzierung von „richtiger Religion“ und „falscher Religion“ zunächst um die Unterscheidung von Knechtschaft und Freiheit), hält der Heidelberger Kulturwissenschaftler dennoch „an dem Begriff der Unterscheidung von wahr und falsch und ihrer revolutionären Neuheit als religiöse Kategorie“<sup>9</sup> fest. Um seine These zu belegen, führt Assmann als prominente alttestamentliche Textstellen Passagen aus dem Pentateuch an, in denen er „ganz explizit die Unterscheidung zwischen Freund und Feind“<sup>10</sup> als Begründung des Fremdgötter- und Bilderverbots sieht: „Du sollst dich nicht vor anderen Göttern niederwerfen und dich nicht verpflichten, ihnen zu dienen. Denn ich, der Herr dein Gott, bin ein eifersüchtiger Gott: Bei denen, die mir feind sind, verfolge ich die Schuld der Väter an den Söhnen, an der dritten und vierten Generation; bei denen, die mich lieben und auf meine Gebote achten, erweise ich Tausenden meine Huld.“ (Dtn 5,9f.; vgl. Ex 20,5f.; Ex 34,7).

Den Exodus-Mythos betrachtet Assmann als identitätsstiftendes Narrativ, in dem die auf dem Begriff der Treue basierende jüdische Religion verwurzelt ist. Den Einwänden, dass das Alte Testament aber auch Textpassagen kennt, die den Fremden achten und sogar dessen Religion positiv würdigen, begegnet Assmann mit einem Verweis auf die Entstehungsgeschichte des Pentateuch, in dessen Verlauf aus der redaktionsgeschichtlichen Verknüpfung der Bücher Genesis und Exodus im sechsten (vorchristlichen) Jahrhundert die Priesterschrift entstand. In ihr verschmelzen Traditionslinien über die Erzväter des Buches Genesis mit Überlieferungen über Befreiung und Bundschluss des Buches Exodus (Ex 19,5–6; Num 23,9), wodurch ein religionsgeschichtliches Novum entsteht. In der Verbindung der Gottesbeziehung im Buch Exodus, die auf den Begriffen der Befreiung und Treue basiert, und der Gottesvorstellung im Buch Genesis, die Gott – nicht nur als den Wächter über dem Gesetz, sondern – als

---

<sup>9</sup> Jan Assmann, „Mose und der Monotheismus der Treue“, in: Jan-Heiner Tück (Hrsg.), *Monotheismus unter Gewaltverdacht. Zum Gespräch mit Jan Assmann*, Freiburg 2015, S. 16–33, hier: S. 17.

<sup>10</sup> Ebenda.

den Schöpfer von Himmel und Erde und Ursprung des Gesetzes betrachtet, sieht Assmann einen wesentlichen Unterschied zu allen bekannten Gottesvorstellungen in Ägypten, Babylonien, Griechenland, Persien, Indien, Kanaa etc. Während dabei die Traditionslinien des Buches Genesis keine Polemik gegen fremde Götter kennen und stattdessen sogar den kanaanäischen König Melchisedek zitieren, der keinen Unterschied zwischen seinem Gott und dem Gott Abrahams sieht (Gen 14,18–20), negiert der Exodus-Mythos mit seinem exklusiven Monotheismus jeden Polytheismus und Kosmotheismus. Dabei differenziert er scharf zwischen Einwanderern und Ureinwohnern sowie deren Göttern, wobei den Kanaanitern in einem „Heiligen Krieg“ mit Gewalt und Vernichtung zu begegnen sei.<sup>11</sup> In der Priesterschrift werden beide Traditionslinien ineinander verschränkt und miteinander vereint, wobei die Differenzierung von Freund und Feind insbesondere innerhalb des mit Gott geschlossenen Bundes und darüber hinaus mit Blick auf die im Gelobten Land siedelnden Völker gilt.<sup>12</sup> Scharf formuliert beispielsweise das Buch Deuteronomium hinsichtlich dieser Völker:

„Wenn der Herr, dein Gott, dich in das Land geführt hat, in das du jetzt hineinziehst, um es in Besitz zu nehmen, wenn er dir viele Völker aus dem Weg räumt – Hetiter, Girgaschiter und Amoriter, Kanaaniter und Perisiter, Hiwiter und Jebusiter, sieben Völker, die zahlreicher und mächtiger sind als du –, wenn der Herr, dein Gott, sie dir ausliefert und du sie schlägst, dann sollst du sie der Vernich-

<sup>11</sup> Als „Heiliger Krieg“ wird in der Bibel ein Vernichtungskrieg bezeichnet, bei dem keine Kriegsbeute gemacht, sondern die gesamte Kriegsbeute Gott geweiht wird. Eine erste biblische Erwähnung findet der Heilige Krieg im Buch Numeri (Num 21,1–3). Dabei ist die Semantik des Heiligen Krieges nicht originär biblisch, wie beispielsweise die Inschrift der Stele des Königs Mesha von Moab aus dem neunten vorchristlichen Jahrhundert belegt. Vgl. Sa-Moon Kang, *Divine War in the Old Testament and the Ancient Near East*, Berlin/New York 1989; Thomas Lang, *Buch der Kriege – Buch des Himmels. Kleine Schriften zur Exegese und Theologie*, Leuven 2011.

<sup>12</sup> Vgl. Jan Assmann, „Mose und der Monotheismus der Treue“, a. a. O., S. 23f.

tung weihen. 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. So sollt ihr gegen sie vorgehen: Ihr sollt ihre Altäre niederreißen, ihre Steinmale zerschlagen, ihre Kultpfähle umhauen und ihre Götterbilder im Feuer verbrennen. Denn du bist ein Volk, das dem Herrn, deinem Gott, heilig ist. Dich hat der Herr, dein Gott, ausgewählt, damit du unter allen Völkern, die auf der Erde leben, das Volk wirst, das ihm persönlich gehört.“ (Dtn. 7,1–6)

In ähnlichem Geist wurde im Buch Exodus formuliert: „Dass sprach der Herr: Hiermit schließe ich einen Bund: Vor deinem ganzen Volk werde ich Wunder wirken, wie sie auf der ganzen Erde und unter allen Völkern nie geschehen sind. Das ganze Volk, in dessen Mitte du bist, wird die Taten des Herrn sehen; denn was ich mit dir vorhabe, wird Furcht erregen. Halte dich an das, was ich dir heute auftrage. Ich werde die Amoriter, Kanaaniter, Hetiter, Perisiter, Hiwiter und Jebusiter vor dir vertreiben. Du hüte dich aber, mit den Bewohnern des Landes, in das du kommst, einen Bund zu schließen; sie könnten dir sonst, wenn sie in deiner Mitte leben, zu einer Falle werden. Ihre Altäre sollt ihr vielmehr niederreißen, ihre Steinmale zerschlagen, ihre Kultpfähle umhauen. Du darfst dich nicht vor einem anderen Gott niederwerfen. Denn Jahwe trägt den Namen ‚der Eifersüchtige‘; ein eifersüchtiger Gott ist er.“ (Ex 34,10–14)

Neben diesem israelitisch-jüdischen Monotheismus der Treue<sup>13</sup>, der den Nährboden für die Entwicklung einer Vorstellung vom Heiligen Krieg bildet, entwickelt sich Assmann zufolge erst später – im

---

<sup>13</sup> Vgl. Jan Assmann, „Monotheismus der Treue. Korrekturen am Konzept der ‚mosaischen Unterscheidung‘ im Hinblick auf die Beiträge von Marcia und Micha Brumlik“, in: Rolf Schieder (Hrsg.), *Die Gewalt des einen Gottes. Die Monotheismus-Debatte zwischen Jan Assmann, Micha Brumlik, Rolf Schieder, Peter Sloterdijk und anderen*, Berlin 2014, S. 249–266.

babylonischen Exil – ein als „Monotheismus der Wahrheit“ bezeichneter religiöser Exklusivismus, der die Existenz anderer Götter kategorisch bestreitet und sich dabei nicht zunächst dem Gott der Exodustradition, sondern dem Schöpfergott der Genesistradition verpflichtet weiß (vgl. Jes 45,5–7; Jos 24,14f.). Dieser exklusivistische Monotheismus, der sich in den biblischen Überlieferungen der nachexilischen Propheten (insbesondere Deuterojesaja, Jeremia, Ezechiel, Sacharia, Daniel) findet, tritt nun neben den Monotheismus der Treue. „Der eine Gott, an den Juden, Christen und Muslime glauben, gilt sowohl als der einzige Gott, neben dem es keine anderen Götter gibt, als auch als der eine liebende und daher eifersüchtige Gott, dem unbedingt Treue zu halten ist. Die wahre Religion ist definiert als die einzige Religion, die frei – beziehungsweise, in christlicher Umdeutung, die ‚selig‘ – macht. Freiheit und Wahrheit fallen zusammen. Das ist etwas absolut Neues in der Religionsgeschichte.“<sup>14</sup> Die Kodifizierung dieser religiösen Überzeugung, die als Offenbarung verstanden wird, führte in der Perserzeit beziehungsweise im Frühhellenismus zu einer polarisierenden Dynamik. Es ist Assmann zufolge diese Kodifizierung, die es möglich macht, Gewalt dadurch zu legitimieren, dass man sich auf ein göttliches Gesetz beruft.<sup>15</sup>

Christliche Theologen verweisen gerade mit Blick auf das Gewaltpotenzial in den Überlieferungen der nachexilischen Propheten darauf, dass die in diesen Überlieferungen formulierten Auseinandersetzungen zwischen den Völkern allegorisch und existentiell beziehungsweise als intrapersonale Auseinandersetzungen zu deuten sind. Sie verweisen unter anderem auf Origenes<sup>16</sup>, der mit Blick auf

<sup>14</sup> Jan Assmann, „Mose und der Monotheismus der Treue“, a. a. O., S. 28.

<sup>15</sup> Vgl. ebenda, S. 32.

<sup>16</sup> Auch Theresa von Lisieux, Patronin der Weltmission, wird als weiteres Beispiel angeführt, wie eine militaristisch und martial klingende Sprache durchaus spirituell oder gar mystisch verstanden werden kann, wenn sie von einer „Waffenrüstung“ spricht, die Jesus ihr angelegt habe, und mit der sie von „Sieg zu Sieg“ eilte. (Vgl. Ludger Schwienhorst-Schönberger, a. a. O., S. 54.)

die Überlieferungen des Buches Josua bereits anmerkte: „In uns nämlich sind alle diese Völker von Lastern, welche die Seele dauernd und unablässig angreifen. In uns sind die Kanaanäer, in uns sind die Perisiter, hier sind die Jebusiter. Wie müssen wir uns anstrengen, wie müssen wir wachsam sein oder wie lange Zeit müssen wir beharrlich fortfahren, damit endlich ‚unser Land von Kriegern ruht‘, nachdem alle diese Völker von Lastern aus uns vertrieben sind? [...] Auch wenn es scheint, dass wir aus Ägypten ausgewandert sind, nachdem wir die Götzendiener zurückgelassen haben, ist trotzdem die Schande Ägyptens nicht von uns genommen worden.“<sup>17</sup>

Darüber hinaus wird der von Assmann mit Blick auf die drei abrahamitischen Religionen formulierten These eines Gewaltpotenzials der monotheistischen Religionen entgegnet, dass neben den biblischen Überlieferungen, „die vor fremden Göttern warnen und deren Anhänger als Götzenanbeter diffamieren, weniger beachtete Texte [treten], die den Respekt vor den Göttern der anderen Völker fordern (vgl. Mi 4,5)“<sup>18</sup>. Michael Theobald weist – unter anderem unter Bezugnahme auf Rolf Rendtorff<sup>19</sup> – darauf hin, dass neben Intoleranz, Polemik und Religionssatire eine dazu korrigierende Traditionslinie im Alten Testament nachgezeichnet werden kann, wenn beispielsweise im Buch Exodus der Satz „Über die Götter sollst du nicht schlecht reden!“ (Ex 22,27) überliefert ist.<sup>20</sup> Thomas Söding geht auf die mit der paulinischen Biografie eng verknüpfte Theologie des Völkerapostels ein,

---

<sup>17</sup> Origenes, hom. in Ios 1,7, zitiert nach: Thomas Elsner/Theresia Heither, Die Homilie des Origenes zum Buch Josua. Die Kriege als Heilswirken Jesu (Beiträge zur Friedensethik 38), Stuttgart 2006, S. 23f.

<sup>18</sup> Jan-Heiner Tück, Vorwort, in: ders. (Hrsg.), Monotheismus unter Gewaltverdacht. Zum Gespräch mit Jan Assmann, Freiburg 2015, S. 7–15, hier: S. 8.

<sup>19</sup> Rolf Rendtorff, Theologie des Alten Testaments. Ein kosmischer Entwurf (Bd. 2: Thematische Entfaltung), Neukirchen-Vluyn 2001.

<sup>20</sup> Michael Theobald, „Über die Götter sollst du nicht schlecht reden!“ Ex 22,27 (=28LXX) im Frühjudentum, im Neuen Testament und in der alten Kirche, in: Jan-Heiner Tück (Hrsg.), Monotheismus unter Gewaltverdacht. Zum Gespräch mit Jan Assmann, Freiburg 2015, S. 55–88.

der vor seinem Damaskuserlebnis und seiner Bekehrung zum Christentum mit religiös motivierter Gewalt gegen die Christen vorging. Söding stellt die These auf, dass gerade das Bekenntnis zum einen Gott – wie in der Person des Paulus deutlich wird – religiös motivierte Gewalt eindämmen kann. Paulus habe die Christenverfolgung als den Fehler seines Lebens betrachtet und kam dadurch zu der Erkenntnis, dass „Gewalt gegen Andersgläubige [...] kein gutes Werk, sondern Sünde [...] ist, für die Gott um Vergebung gebeten werden muss“<sup>21</sup>. Auch wird eingewandt, dass im Gegensatz zum Alten Testament, in dem zwischen „wahrer“ und „falscher“ Religion differenziert wird, das Neue Testament den Wahrheitsbegriff mit Blick auf Gott an eine „Semantik von Kenosis und Liebe“<sup>22</sup> bindet.

## Den Blick weiten

Angesichts des theologischen Diskurses zum Verhältnis von Monotheismus und religiöser Gewalt zeigt sich, dass der im Alten Testament grundlegende Monotheismus Gewaltpotenzial ebenso wie Humanisierungspotenzial besitzt. Auf das Gewaltpotenzial angesichts eines auf der Exodustradition basierenden Exklusivismus, der sich gegen andere Wahrheitsverständnisse und deren Entfaltung in monotheistischen Religionen wendet, ist Assmann eingegangen. Daneben zeigen sich aber gerade in der Tradition des Buches Genesis weitere Ansätze, die nicht auf einem sich selbst abschottenden Exklusivismus, sondern einem pluralistisch ausgerichteten Inklusivismus basieren und sich damit für einen Dialog öffnen. In dieser differenzierenden Betrachtung zeigt sich, dass sich die Aussagen der Bibel eben nicht (beispielsweise in einem fundamentalistischen Verständ-

---

<sup>21</sup> Thomas Söding, „Diesseits und jenseits der Gewalt. Der paulinische Monotheismus in der Kritik“, in: Jan-Heiner Tück (Hrsg.), *Monotheismus unter Gewaltverdacht. Zum Gespräch mit Jan Assmann*, Freiburg 2015, S. 89–123, hier: S. 95.

<sup>22</sup> Jan-Heiner Tück, *Vorwort*, a. a. O., S. 8.

nis) von selbst auslegen, sondern dass die Bedeutung biblischer Texte durch diejenigen geschaffen wird, die die jeweiligen Texte lesen.<sup>23</sup> Dies gilt mit Blick auf die Frage, inwiefern Religion Gewalt impliziert, ebenso wie mit Blick auf die Frage, inwiefern den Religionen ein Friedens- oder Humanisierungspotenzial innewohnt. „Die entscheidende Frage nach der Humanisierungskraft von Religionen liegt also wahrscheinlich nicht primär in ihren traditionellen Texten, sondern in der Art und Weise wie die jeweils gegenwärtig Lebenden und Lesenden damit umgehen“<sup>24</sup>, merkt Ottmar Fuchs diesbezüglich an.

Umso wichtiger ist es, den von Jan Assmann angeregten ideengeschichtlichen beziehungsweise exegetischen Diskurs zum Verhältnis von Wahrheitsanspruch monotheistischer Religionen und Gewalt um eine historische, ethnische, politische, ökonomische und soziale Analyse der Kontexte<sup>25</sup>, in denen sich scheinbar religiöses Gewaltpotenzial entlädt, zu ergänzen.<sup>26</sup> Um hier eine Forschungslücke zu schließen, wurde von missio im Jahr 2014 das Projekt „Religion und Gewalt“ initiiert.<sup>27</sup> In dem Forschungsprojekt geht es um eine empirische und teilweise dokumentarische Studie über das Verhältnis von Religionen und Gewalt mit regionaler Fokussierung auf Tansania, Côte d’Ivoire, Mali, Tschad und die Zentralafrikanische Republik.<sup>28</sup>

---

<sup>23</sup> Vgl. Sabine Pemsel-Maier, „Texte ohne Leser/innen sind bedeutungslos. Entwicklungen und Perspektiven biblischen Lernens“, in: Anzeiger für die Seelsorge 125 (2016) 10, S. 30–32.

<sup>24</sup> Ottmar Fuchs, „Wenn Fremde bei dir in eurem Land leben ...“ (Lev 19,33–34). Zukünftige Herausforderungen durch die aktuelle Migrationsbewegung“, in: Theologie der Gegenwart 60 (2017) 1, S. 47–71, hier: S. 58.

<sup>25</sup> Vgl. Thomas Söding, a. a. O., S. 91.

<sup>26</sup> Vgl. Friedrich Schweitzer (Hrsg.), Religion, Politik und Gewalt (Veröffentlichungen der wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 29), Gütersloh 2006.

<sup>27</sup> Vgl. dazu den Beitrag von Marco Moerschbacher „Religion und Gewalt“ und die Bedeutung des Dialogs“ in diesem Band, siehe S. 214–224.

<sup>28</sup> Eine Fortsetzung der Regionalstudien ist mit Blick auf Nordnigeria, Kenia und die DR Kongo geplant.

Im Rahmen des Forschungsprojektes wurden angesichts der Vielzahl von Konfliktherden mit scheinbar religiösem Hintergrund gerade in Afrika die Betroffenen von Gewalt, darunter jeweils auch die Führungspersönlichkeiten religiöser Gruppierungen, zu ihrer Einschätzung der Rolle der verschiedenen Religionen in dem jeweiligen Konflikt befragt. Methodisch wurden semi-strukturierte Einzelinterviews und Fokusgruppen-Diskussionen durchgeführt und dokumentiert. In einem weiteren Schritt wurde das empirische Material vor dem Hintergrund einschlägiger Theorien zum Verhältnis von Religionen und Gewalt ausgewertet. Dabei zeigt sich, dass fundamentalistische religiöse Gewalt einerseits mit den historischen Sünden der Vergangenheit von Kolonialismus über Totalitarismus, Rassismus, Genozide, Krieg etc.<sup>29</sup> und andererseits mit den – insbesondere im Umfeld der Dependenztheorien formulierten – Ursachen von Tribalismus, Despotismus, Nepotismus, Korruption etc. zusammenhängt. Mit diesem Forschungsprojekt wird ein „afrikanischer“ Beitrag in eine aktuelle, weltweit geführte Diskussion eingebracht. Auch wenn dieses Projekt zunächst einmal aus christlicher Perspektive den Zusammenhang von Religion und Gewalt beleuchtet, ist es dennoch interreligiös – gerade auch mit Blick auf den islamisch-christlichen Dialog – anschlussfähig. So wies zuletzt Ahmad Mohammad al-Tayyeb, Rektor der Al-Azhar-Universität in Kairo, ebenfalls auf die Instrumentalisierung von Religion für politische und imperialistische Zwecke hin und warnte: „Wenn Sie sich auf die Suche nach den Ursachen dieser Gewalt machen wollen, dürfen Sie sie nicht im Koran suchen, nicht im Evangelium und nicht in der Torah. Dort werden sie die wahren Gründe nicht finden. Nicht die heiligen Texte der Religionen sind das Problem, sondern die Ungerechtigkeiten der Weltpolitik, die hegemonialen Tendenzen, die Versuche der Okkupation, das Verlangen,

---

<sup>29</sup> Vgl. Regina Polak, Migration, Flucht und Religion. Praktisch-Theologische Beiträge (Bd. 1: Grundlagen), Ostfildern 2017, S. 36; vgl. dies., „Flucht und Migration als Chance“, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 99 (2015) 3–4, S. 202–212.

die Quellen des Reichtums und die natürlichen Ressourcen zu beherrschen.“<sup>30</sup>

Weitere Themenfelder, auf die die Forschungsergebnisse verweisen, sind der Zusammenhang von fehlenden politischen Partizipationsmöglichkeiten und Radikalisierung, die Rolle der Religionen in einem säkularen Staat und die Instrumentalisierung religiöser Überzeugungen und Gefühle für politische Zwecke.

## Fazit

Für die Analyse hilfreich können die von den Sozialwissenschaften formulierten Inklusionstheorien sein, die darauf hinweisen, dass die Angst vor dem (religiös) Fremden und die Unfähigkeit von Angehörigen einer religiösen Gruppe, die Gegenwart von beziehungsweise Konvivenz mit Angehörigen fremder Religionen als eine Chance zu sehen, letztlich auch auf gesellschaftliche Defizite beziehungsweise Ungleichheiten in einer Gesellschaft hinweisen, in der sich gesellschaftliche Gruppen wie Arme, Arbeitslose, Alte, Bildungsferne, Frauen, Kranke, Kinder, Jugendliche unter anderem als marginalisiert und als von der gesellschaftlichen Entwicklung abgekoppelt empfinden.<sup>31</sup> Soziale Ungleichheit geht oft einher mit politischem und religiösem Fundamentalismus, der wiederum Hass und Gewalt einen Nährboden bietet. Hier scheint sich zu bewahrheiten, worauf der Psychoanalytiker Horst Eberhard Richter hingewiesen hat: „Wer nicht leiden will, muss hassen.“<sup>32</sup> Ottmar Fuchs fügt dem hinzu:

---

<sup>30</sup> Ahmad Mohammad al-Tayyeb, „Freiheit ohne Grenzen heißt Chaos“, in: Herder Korrespondenz 72 (2018) 2, S. 19–21, hier: S. 20.

<sup>31</sup> Vgl. Ilker Ataç/Sieglinde Rosenberger, „Inklusion/Exklusion: Ein relationales Konzept der Migrationsforschung“, in: dies. (Hrsg.), Politik der Inklusion und Exklusion, Wien/Göttingen 2013, S. 35–52.

<sup>32</sup> Horst Eberhard Richter, Wer nicht leiden will, muss hassen. Zur Epidemie der Gewalt, Hamburg 1993.

„Wer nicht teilen will, muss verletzen, benachteiligen und schließlich vernichten.“<sup>33</sup>

Darüber hinaus stellt sich aber auch die Frage, ob der Wahrheitsanspruch des Judentums, des Christentums und des Islam die Ursache von Intoleranz und Gewalt ist und ob der Vorschlag von Jan Assmann hilfreich ist, den Wahrheitsanspruch zu relativieren, um die monotheistischen Religionen für den interreligiösen Dialog zu öffnen und dadurch religiöse Gewalt, die auf dem Wahrheitsanspruch der eigenen Religion basiert, einzudämmen. Assmann plädiert anknüpfend an die lessingsche Ringparabel für die Entwicklung eines Wahrheitsverständnisses, das die Pluralitätsfähigkeit der monotheistischen Religionen steigern und dazu beitragen würde, dass Vertreter des Judentums, des Christentums und des Islam tragfähige Allianzen für Gerechtigkeit und Frieden bilden könnten. Solch ein dialogorientierter Ansatz könnte beispielsweise anknüpfend an eine sich durch die Theologiegeschichte des Christentums durchziehende Traditionslinie einer *theologia negativa* formuliert werden.

---

<sup>33</sup> Ottmar Fuchs, a. a. O., S. 55.