



Forschung • Entwicklung • Transfer

Nürnberger Hochschulschriften
Nr. 12

Ralf Frisch

Gewalt als Krise der Religion
Eine theologische Auseinandersetzung mit der dunklen Seite der
Macht

2016

Forschung, Entwicklung, Transfer – Nürnberger Hochschulschriften

Die Nürnberger Hochschulschriften zu ‚Forschung, Entwicklung, Transfer‘ sind eine lose Hochschulreihe der Evangelischen Hochschule Nürnberg zur Publikation von Vorträgen, Artikeln und Projektberichten. Auch herausragende Qualifizierungsarbeiten von Studierenden können in gekürzter Fassung veröffentlicht werden. Die Online-Reihe soll dazu dienen, das Profil der Forschung und Entwicklung an der Hochschule nach innen und außen zu kommunizieren und die breite Expertise der Mitglieder der Hochschule deutlich zu machen.

Evangelische Hochschule Nürnberg

Bärenschanzstraße 4

90429 Nürnberg

www.evhn.de

Kirchenrat Prof. Dr. theol. Ralf Frisch

Gewalt als Krise der Religion

Eine theologische Auseinandersetzung mit der dunklen Seite der Macht

Bereits erschienen in: Evangelische Hochschulperspektiven. Verlag Forschung – Entwicklung – Lehre. <http://www.fel-verlag.de/catalog/5>

Nürnberg, 2016

Gewalt als Wesen Gottes – Eine religionskritische These¹

„Und führe uns nicht in Versuchung.“ So beten Christen im Vaterunser. Die vielleicht größte Versuchung der Religion², die zugleich ihre größte Gefahr darstellt, ist der Glaube an einen allmächtigen, zu allem fähigen und auch vor dem Einsatz von Gewalt nicht zurückschreckenden Gott. Wenn die Religion dieser Versuchung nachgibt, begibt sie sich in düstere Gefilde. Sie betritt einen Pfad, der ins Verderben führt. Daher müsste sie sich eigentlich als ihr höchstes Gebot die Worte des weisen Yoda aus George Lucas' Science-Fiction-Epos „Star Wars“ ins Stammbuch oder besser noch in ihre Heiligen Schriften schreiben: *„Hüte dich vor der dunklen Seite der Macht!“*

Weil aber gemäß einer berühmten Definition Max Webers *„Macht ... jede Chance (bedeutet), innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen, gleichviel worauf diese Chance beruht“* (Weber 1985, S. 28), gehört die dunkle Seite der Macht, nämlich Gewalt als Verletzung der körperlichen oder seelischen Integrität eines Anderen ohne dessen Zustimmung und zu dessen Schaden, zum Wesen der Macht. Michel Foucault hat – Max Webers Definition der Macht zuspitzend – das Phänomen der Gewalt wie folgt beschrieben: *„Ein Gewaltverhältnis wirkt auf einen Körper, wirkt auf Dinge ein: es zwingt, beugt, bricht, es zerstört: es schließt alle Möglichkeiten aus; es bleibt ihm kein anderer Gegenpol als der der Passivität.“* (Foucault 1987, S. 254) All diese Auffassungen von Macht und Gewalt aber begegnen im Herzen der Religion. Sie werden von der alteuropäischen theologischen Metaphysik entweder via eminentiae in den Himmel und in die Idee eines schlechthin allmächtigen Gottes projiziert oder sie sind umgekehrt aus dieser theistischen Vorstellung göttlicher Allmacht entstanden, als deren Abschattung und Abglanz weltliche Macht- und Gewaltphänomene dann gelten können. Wenn jedoch Gott als Inbegriff jener von Weber und Foucault beschriebenen Ausprägungsformen von Macht und Gewalt religiös geglaubt und theologisch verstanden wird, dann ist es womöglich vergebene Liebesmüh, der mit Gewalt innig liebten Religion Yodas weise Worte ins Herz zu schreiben, weil der Religion eingedenk dieser Worte das Herz brechen müsste. Vielleicht ist es aber gerade notwendig und notwendig, dass der Religion dieses Herz bricht, damit sie nicht an ihrem eigenen Unwesen zugrunde geht. Falls nämlich Gewalt und Religion konstitutiv zusammengehören, dann müssen sich Glaube und Religion zu Recht den Vorwurf gefallen lassen, dass

¹ Diesem Aufsatz liegt der Festvortrag zugrunde, den ich am 1. Oktober 2014 anlässlich der Immatrikulationsfeier der Studierenden der Religionspädagogik, der kirchlichen Bildungsarbeit und der Diakonie an der Evangelischen Hochschule Nürnberg unter dem Titel „Hat Gott dunkle Seiten? Navigationshilfen im Blick auf ein gravierendes theologisches Problem“ gehalten habe.

² Ich beleuchte im Folgenden den Zusammenhang von Gewalt und Religion aus der Perspektive der christlichen Religion. Einen Vergleich zwischen den Religionen nehme ich nicht vor.

die Ausübung von Gewalt im Namen Gottes keineswegs eine Perversion der Religion, sondern eine ihrem Wesen entsprechende Möglichkeit ist. Gewalt kann jederzeit aus der Religion hervorbrechen, weshalb sie eine Gefahr für das friedliche Zusammenleben darstellt. Denker wie der augenscheinlich naturwissenschaftlich, faktisch aber ideologisch argumentierende Biologe Richard Dawkins haben daraus die Konsequenz der Globalverurteilung jeglicher Religion abgeleitet. In dem atheistischen Propagandaposter, das die unversehrte Skyline von New York mit den noch intakten Twin Towers in romantischem Abendlicht zeigt und darunter die Zeile „Imagine No Religion“ aus John Lennons legendärem Song³ setzt, findet das Generalverdikt über die Religion seinen plakativen Ausdruck.

Hat Dawkins Recht? Oder besser gefragt: haben jene seriöseren Religionskritiker – allen voran der Ägyptologe Jan Assmann⁴ – Recht, die den Ursprung der Gewalt in der monotheistischen Religion aufgespürt und in der mosaïschen Unterscheidung zwischen Wahrheit und Unwahrheit, zwischen Gut und Böse und zwischen Freund und Feind die Ursache der Gewaltausübung gegen Andersdenkende und Andersglaubende gefunden zu haben glauben?⁵ Jener Gott, dem die Worte *„Ich bin der Herr, dein Gott ... Du sollst keine anderen Götter neben mir haben.“* (Ex 20, 2-3) in den Mund gelegt werden und den die alttestamentliche Theologie des deuteronomistischen Geschichtswerks Gewalt gegen Andersglaubende und die Auslöschung der Bildwelten und Weltbilder dieser Andersglaubenden als Konsequenz des wahren Glaubens fordern lässt, ist Assmann zufolge die Wurzel allen Übels. Monotheistische Religionen, die ihren Wahrheitsanspruch behaupten und ihre Leistungsfähigkeit steigern möchten, ohne über wissenschaftlich nachprüfbarere Wahrheits- und Evidenzbeschaffungsstrategien zu verfügen, bedienen sich, so Assmann, am effektivsten des Mediums der Gewalt, um Widerspruch oder konkurrierende Wahrheitsansprüche durch Vernichtung des Widersprechenden im Keim zu ersticken. Dem Alleinverehrungsgebot und dem Ausschließlichkeits- und Absolutheitsanspruch des JHWH-Glaubens liegen, folgt man Assmanns Argumentation, Ambiguitätsintoleranz, Sehnsucht nach Eindeutigkeit und Ordnung, Angst vor dem Unbekannten, Anderslautenden und Andersdenkenden zugrunde. Schon Theodor W. Adorno und Max Horkheimer übrigens hatten vor mehr als 70 Jahren in ihrer „Dialektik der Aufklärung“ eine ähnliche religionspsychologische Analyse vorgelegt, allerdings nicht aus primär religionskritischem Interesse, sondern um der

³ Die ersten beiden, in ihrer religionsfeindlichen Pointierung von friedensbewegten religiösen Gemütern selten erfassten Strophen lauten: *„Imagine there's no Heaven / It's easy if you try / No hell below us / Above us only sky / Imagine all the people / Living for today / Imagine there's no countries / It isn't hard to do / Nothing to kill or die for / And no religion too / Imagine all the people / Living life in peace.“*

⁴ Siehe vor allem Assmann 2003.

⁵ Vgl. dazu auch Schieder 2014.

Kritik einer fehlgeleiteten Vernunft willen, welche die ehemals religiös bearbeitete archaische Angst vor dem gefährlichen Unbekannten mit der Waffe der Aufklärung zu besiegen sucht, deren Rationalität alles Fremde und Unheimliche in das Prokrustesbett des wissenschaftlichen Begriffs zwingt. Einst, so Adorno und Horkheimer, firmierte Religion als Beruhigungsmittel gegen die übermächtige Gewalt der Natur und gegen die Macht des Schicksals. Die naturwissenschaftliche Welterklärung nahm als Angstlöser ihren Platz ein. Horkheimer und Adorno sahen die Logik der Auslöschung des bedrohlichen Anderen in der begriffsdominierten Vernunft, im nationalsozialistischen Terror, in der nationalsozialistischen Gleichschaltung und im Holocaust am Werk und konstruierten durch ihre zugegeben verwegene Analogiebildung einen ähnlichen Zusammenhang zwischen Wissen, Macht und gewaltsamer Auslöschung des Nichtidentischen, wie ihn Jan Assmann im Blick auf das Verhältnis von Monotheismus und Gewalt und also auch auf das Verhältnis von Religion und Terror wahrnehmen zu können meint. Auf den ersten Blick scheint Assmanns Argumentation plausibel. Die Sinnstiftungs- und Eindeutigkeitsherstellungsfunktion des Gottesbegriffs und der totalitären Religion spiegelt sich in Gottes Eigenschaften wider. Der Schatten des Sinnes und der Eindeutigkeit, den Religion und Gott stiften, sind Selbstdurchsetzung, Intoleranz und absolute Allmacht. Die Macht, mit der sich der Glaube verlinkt, muss die stärkste, muss gefährlich und zu allem, auch zur Vernichtung des Andersgläubigen fähig sein. Sie muss eine Macht sein, die ihren Willen auch gegen Widerstand durchsetzen kann und dergegenüber dem Menschen nur die totale Passivität, das Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit und ohnmächtige Hilflosigkeit bleiben. Wem dieser allmächtige Gott nicht gewogen ist und wer sich nicht auf dessen Seite schlägt, den muss die Furcht vor Gottes Zerstörungspotenzial überfallen und die Frage umtreiben, wie er sich wohl diesen unberechenbar mächtigen Gott gewogen machen könnte. Wer dagegen an die omnipotente göttliche Macht angeschlossen ist und in ihrem Namen agiert, profitiert. Er gewinnt Sicherheit. Er erhält Anschluss an die stärkste, letzte Instanz und ist seinem gesellschaftlichen Verlierersein entronnen, weil er im Auftrag des Allerhöchsten unterwegs ist. Er wird belohnt, wenn er Falschgläubende tötet. Er darf als loyaler Diener und irdischer Avatar des gewaltigen Gottes auf dessen Loyalität hoffen. Er muss nicht mehr daran zweifeln, was und wer gut, was und wer böse, wer Freund und wer Feind ist. Er steht endlich auf der Seite des einzig Wahren, was ihn dazu legitimiert, im Namen der Wahrheit Heilige Kriege zu führen und einen apokalyptischen Weltbrand zu entfachen, der alles vertilgt, was nicht für, sondern wider den allmächtigen Gott ist, auf den er sich beruft. Der religiöse Terrorismus realisiert den fundamentalistischen Wunsch,

Freiheitlichkeit, Toleranz und Ambiguität der Welt auszulöschen und durch eine Gegenwelt zu ersetzen, die keinerlei Unklarheit duldet und in der Ordnung und Eindeutigkeit herrschen⁶.

Würde diese Analyse des Zusammenhangs von Religion, Allmacht Gottes und Gewalt das Wesen Gottes und die Logik des Religiösen hinreichend und vollständig erfassen, dann träfe die Kritik des atheistischen Humanismus zu. Dann würde nicht nur eine bestimmte Gestalt des exklusiven religiösen Absolutheitsanspruchs, die mit einer bestimmten Form des Gottesbegriffs einhergeht, Gewalt legitimieren und produzieren, sondern jede Gestalt von Religion würde der Gewalt Vorschub leisten. Wenn aber Gewalt das wahre Wesen der Religion offenbaren würde, dann wäre Gewalt aus der Sicht des modernen westlichen Humanismus die Krise, ja das Ende der Religion, und Religion wäre aus Gründen der Humanisierung des menschlichen Miteinanders zu verabschieden, weil sie im Kern menschenfeindlich wäre. An die Stelle von Religion müsste echte Humanität und an die Stelle des Glaubens an das so allmächtige wie blutrünstige Monster Gott müsste das Plädoyer für die Menschenwürde und für ein aufgeklärtes, tolerantes und friedliches Miteinander ohne Religion treten, wie es denn ja auch John Lennons Lied „Imagine“ besingt.

Gewaltkritik als Wesen des christlichen Gottesbegriffs – Eine theologische Gegenthese

Ich werde im Folgenden zeigen, dass der von der atheistischen Religionskritik zu Tage geförderte und als fatal erkannte Zusammenhang von Religion, Allmacht Gottes und Gewalt von Beginn der jüdisch-christlichen Tradition an als Schlüsselerkenntnis im Zentrum des Glaubens und des theologischen Denkens steht. Der christliche Glaube kann geradezu als Frucht dieser Erkenntnis bezeichnet werden. Was der a-christliche Atheismus ins Feld führt, um der Religion ihr Ende zu bereiten, ist in Wahrheit der Anfang der christlichen Religion: die Einsicht, dass das Schema der Welt, nämlich die selbstverständliche Zusammengehörigkeit von Religion, Macht und Gott falsch und verhängnisvoll ist. Nichts anderes als diese Einsicht beschreibt ja Paulus mit seiner Metapher vom Kreuz als Torheit für die Griechen und als Ärgernis für die Juden (1. Kor 1, 18-25). Zugespitzt formuliert: gerade und einzig das Christentum vermag einen tragfähigen und überzeugenden Ausweg aus dem Teufelskreis der Verbindung von Religion, Allmacht Gottes und Gewalt zu weisen, weil Jesus Christus diesen Teufelskreis offenbart und überwunden hat.

⁶ Natürlich ist damit die Faszination des IS für junge Menschen nicht zureichend beschrieben. Es handelt sich beim Terrorismuswahn sicherlich auch um eine groteske Jugendrevolte, ein abenteuerliches Ausleben des Andersseinwollens. Religion ist womöglich nur eine Sekundärmotivation.

Christus zeigt der Welt ein neues Gesicht Gottes und des Menschen. Zugleich offenbart er als Gekreuzigter illusionslos die Destruktivität des Menschen und die Abgründe politischer und religiöser Rationalität. Er verschleiert Gewalt nicht durch religiöses Eiapopeia, sondern macht sie in ihrer brutalen Härte an seinem eigenen Leib sichtbar. Der christliche Glaube muss daher vor der atheistischen Religionskritik des 21. Jahrhunderts nicht zurückweichen. Er muss es allein schon deshalb nicht, weil er selbst a-theistisch und weil sein A-Theismus scharfsichtiger und tiefenschärfer ist als der Atheismus der Religionsverächter. Denn die Geschichte des jüdisch-christlichen Gottesbegriffs ist eine Geschichte des Atheismus, weil sie eine Geschichte der Kritik jenes Theismus ist, welcher der Versuchung, auf die dunkle Seite der Macht zu wechseln, durch einen Gottesbegriff Vorschub leistet, der nach dem Ebenbild der Gewalt geschaffen ist.

Die biblischen Zeugnisse erzählen eine Entwicklungsgeschichte Gottes und eine Entwicklungsgeschichte des Gottesglaubens. Die christliche Theologie insbesondere des 20. Jahrhunderts nimmt diesen Erzählfaden auf und spinnt ihn weiter, indem sie fortsetzt, was in der Bibel beginnt: das mehr oder weniger ausdrückliche Abschiednehmen von der Allmacht Gottes. Im Zuge dieser Transformationsgeschichte des Gottesbildes vom Alten über das Neue Testament zur christlichen Theologie der Gegenwart ist nicht nur eine zunehmende Anthropomorphisierung, sondern auch eine zunehmende Humanisierung des Gottesbildes unverkennbar. Diese hebt bereits in der Hebräischen Bibel an, wenngleich Gott dort immer auch kriegsherrliche, gefährliche und strafende Eigenschaften zugeschrieben werden. Generell ist im Alten Testament die Tendenz wahrnehmbar, Positives wie Negatives als von Gott verursacht zu begreifen (Hi 2,10) und Gott für die Erklärung und Erhellung der dunklen Seiten des Lebens und für die Urheberschaft des Böartigen zu instrumentalisieren⁷. In der Bibel und im Gottesdenken der christlichen Theologie werden aber eben auch das Anglauben und Andenken gegen die Identifikation von Gott, Macht und Gewalt sichtbar. Es tauchen dort ein buchstäblich entgegenkommender Zug Gottes und eine ganz andere Tendenz des Gottesdenkens auf, die Gewalt und Religion als unmögliche Liaison erscheinen lassen – und zwar nicht deshalb, weil sich religiöse neuzeitliche Menschen gegen ihren „eigentlichen“ Glauben endlich auf die Seite aufgeklärter Toleranz stellen würden – wie die humanistischen Atheisten es fordern –, sondern weil der jüdisch-christliche Gottesbegriff selbst die Logik intoleranter Selbstdurchsetzung zugunsten gewaltloser Selbstzurücknahme transzendiert. Das dem so ist und um Christi willen gar nicht anders sein kann, ging der christlichen Theologie freilich erst angesichts der Erfahrung von Gewalt und Terror im Nationalsozialismus auf. Sie wurde durch die humanen Katastrophen

⁷ Siehe dazu Dietrich und Link 2009.

des 20. Jahrhunderts klug. Die Entwicklungsgeschichte des Gottesdenkens im Alten Testament, im Neuen Testament und in der christlichen Dogmatik lässt sich als Dekonstruktion der Theologie der Macht, mithin als Geschichte der Aufklärung und der Kritik der Gewalt in der Religion deuten. Der Gott latenter Gewaltausübung, dem man opfern muss, um ihn sich gefügig zu machen⁸, wird radikal transformiert in einen Gott, dessen Haupteigenschaft die Liebe und nichts als die Liebe ist. Nicht die Kälte, sondern die Wärme erscheint als Urprinzip göttlicher Subjektivität. Das aber hat Konsequenzen für religiöse Omnipotenzvorstellungen, überhaupt für den Begriff der Allmacht Gottes. Der Weg dieser Entwicklungsgeschichte Gottes und des Gottesdenkens führt, wie im nächsten Kapitel zu zeigen sein wird, ans Kreuz, den Ort christlicher Gewaltpolitik schlechthin.

Ich möchte, ehe die Kreuzestheologie ausdrücklich ins Zentrum der Betrachtung rücken wird, im Folgenden drei Etappen auf dem Erkenntnis- und Seinsweg der Humanisierung Gottes vorstellen: zwei theologische Grundentscheidungen im 20. Jahrhundert und Martin Luthers Auseinandersetzung mit der dunklen Seite Gottes im 16. Jahrhundert.

Gottes Gnadenwahl – Karl Barths Erwählungslehre

Die erste Grundentscheidung verdankt sich Karl Barth, der 1948 in seiner Erwählungslehre im zweiten Halbband der „Kirchlichen Dogmatik“ kritisch gegenüber der calvinistischen Theologie der doppelten Prädestination und gegenüber bestimmten Radikalismen des lutherischen Gesetzesverständnisses feststellt, die Erwählungslehre als Summe des Evangeliums sei *„ursprünglich und letztlich gerade nicht dialektisch. Sie verkündigt nicht im gleichen Atemzug Gutes und Böses, Hilfe und Vernichtung, Leben und Tod. Sie wirft freilich auch einen Schatten ... Aber sie selbst ist Licht und nicht Dunkel ... Sie sagt ... in ihrer Substanz, in ihrem ersten und letzten Wort Ja und nicht Nein ... Dass Gott Gott ist in seinem Wesen als der in Freiheit Liebende, das wird als ein uns zugewandtes Gutes offenbar in der der Wahrheit dieses seines Wesens zugeordneten Tatsache, dass Gott in seiner Gnade wählt, dass er sich dem Menschen zuwendet, indem er handelt in jenem Bunde mit dem einen Jesus von Nazareth und dem von ihm vertretenen Menschenvolk. Alle Freude, alle Wohltat dieses ganzen Werkes als Schöpfer, Versöhner und Erlöser, alles göttlich Gute und damit wirklich Gute, die ganze Verheißung des explizierten*

⁸ Wobei Liebe nie die Eigenschaft eines Gottes sein kann, dem geopfert wird, um ihn – das unberechenbare Raubtier – zu besänftigen, das erst friedlich ist, wenn sein Blutdurst, der indes jederzeit wieder aufflammen kann, gestillt ist. Zwar hat Anselm von Canterbury in seiner Satisfaktionstheorie Opfer und Liebe zu verbinden gesucht. Allerdings ist ihm dies nicht derart überzeugend gelungen, dass er als Theologe der Liebe Gottes in die Geschichte der Christologie eingegangen wäre.

Evangeliums ist darin begründet und beschlossen, dass Gott der Gott der ewigen Wahl seiner Gnade ist. Vom Licht dieser Wahl her wird das Ganze des Evangeliums Licht. Indem hier Ja gesagt wird, sind alle Gottesverheißungen Ja und Amen." (Barth 1948, S. 12f.)

Diese Sätze, die als Summe von Barths Dogmatik gelesen werden können, sind theologisch folgenreich. Sie implizieren die Allversöhnung. Sie implizieren, dass kein Jüngstes Strafgericht uns künftig erwartet. Sie artikulieren unmissverständlich, dass Gott eine Wahl getroffen hat: die Wahl, ein für allemal ein guter, liebevoller Gott zu sein und niemals mehr dem Menschen das Leben zu nehmen (Gen 8, 21!). Aber implizieren diese Sätze – anders als in Gen 8, 21 – auch, dass Gott dies niemals *zuvor* getan hat? Wäre dem so, dann würden sie auch implizieren, dass Gott nicht der Verursacher des moralischen oder natürlichen Übels sein kann – was Karl Barth denn auch in einem späteren Band seiner „Kirchlichen Dogmatik“ in einer akrobatischen Gedankenoperation entfaltet. Das Böse ist Barth zufolge nicht von Gott gewollt und nicht von Gott – ebensowenig vom Menschen – geschaffen. Weil sich Karl Barth aber infolge seines starken calvinistisch-theistischen Gottesbegriffs, dem auch seine Christologie nicht so den Zahn zu ziehen vermag, dass danach nicht zumindest noch der Phantomschmerz zu spüren wäre, nicht damit anfreunden kann, dass irgend etwas Wirkliches nicht in Gott seinen Ursprung haben könnte, muss er konsequenterweise das Böse als etwas bezeichnen, was nicht wirklich, also nicht wirklich seiend ist. Es ist zwar „irgendwie“ da, aber dann eben auch wieder nicht. Es kann allenfalls als das „Nichtige“, als „Schatten“ des Heils bezeichnet werden, nach dessen Herkunft nicht gefragt zu werden braucht, weil sich die Frage erübrigt, wo etwas herkommt, das es eigentlich gar nicht gibt. In der gesamten „Kirchlichen Dogmatik“ führt das Böse diese Schattenexistenz zwischen Sein und Nichtsein. Es ist längst vernichtet und steht nur als das von Gott Abgelehnte und Besiegte noch im Raum. Eine Rolle spielt es nicht mehr. Es nichtet. Es ist weder Gegenmacht Gottes noch von Gott geschaffen. Das heißt aber umgekehrt auch, dass Schöpfung nicht als Herstellung von allem, was „da“ ist, verstanden werden darf, sondern als Gestaltgewinnen des Guten und Lebenszutraglichen inmitten des Lebensabträglichen interpretiert werden muss. Wo Leben, Liebe und Freiheit gedeihen können, da ist Schöpfung. Die dunklen Seiten der Welt lassen sich nicht auf dunkle Seiten Gottes zurückführen. Das natürliche und moralische Böse treiben zwar als herrenlose und schöpferlose Gewalten noch ihr nichtiges Unwesen. Sie sind aber kein Teil von Gottes Schöpfung, sondern – wenn man Barth, dem großen evangelischen Verharmloser des Bösen, folgen möchte – nur optische Täuschungen, Bilder des überwundenen Alten Äons, Halluzination dessen, der in die falsche Richtung und an den

falschen Ort starrt, statt den Blick auf das Heil in Jesus Christus zu richten, welcher das Böse besiegt und auf Golgatha das Jüngste Gericht über Sünde, Gewalt und Tod vollzogen hat.

Soweit die erste bedeutende Grundentscheidung im Gottesdenken des 20. Jahrhunderts. Ihre herrschaftskritische, auch aus der Erfahrung der beiden Weltkriege resultierende Pointe besteht darin, dass Gott ganz anders ist, als das Gottesverständnis des gesunden Menschenverstandes es wahrhaben will. Nur diejenige Macht, die im Zeichen der Liebe steht, verdient es, göttlich genannt zu werden. Macht an sich, geschweige denn absolute Macht, ist nicht Gott. Prometheus hat, wie Karl Barth in seiner Kritik der Macht als fundamentalem Wesenszug Gottes, die zugleich Kritik der sich religiös autorisierenden Macht und der im Namen der Religion ausgeübten Gewalt ist, betont, *„nun einmal recht gegen Zeus“* (Barth 1948, S. 614). *„Der Macht als Macht steht der Mensch als Mensch frei gegenüber ... Macht als Macht hat keinen göttlichen Anspruch und wenn sie noch so imponierend und noch so wirksam wäre.“* (Ebd., S. 613)

„Etsi Deus non daretur“ – Dietrich Bonhoeffers Briefe aus der Haft

Die zweite bedeutende theologische Grundentscheidung des 20. Jahrhunderts wurzelt wie die erste in der Erfahrung der Gewaltherrschaft des Nationalsozialismus und des Holocaust. Sie verbindet sich mit dem Namen Dietrich Bonhoeffer und dessen Religions- und Theologiekritik, die er in seinen Briefen und Aufzeichnungen aus der Haft im Juli 1944 skizziert hat. Im Blick auf die Entwicklungsgeschichte der autonomen neuzeitlichen Welt und im Blick auf die Evangelien des Neuen Testaments folgert Bonhoeffer, dass wir als autonome neuzeitliche Christenmenschen auf uns selbst gestellt leben müssen, als ob es Gott nicht gäbe:

„Der Gott, der mit uns ist, ist der Gott, der uns verlässt (Mk 15, 34)! Der Gott, der uns in der Welt leben lässt ohne die Arbeitshypothese Gott, ist der Gott, vor dem wir dauernd stehen. Vor und mit Gott leben wir ohne Gott. Gott lässt sich aus der Welt herausdrängen ans Kreuz, Gott ist ohnmächtig und schwach in der Welt und gerade und nur so ist er bei uns und hilft uns. Es ist ... ganz deutlich, dass Christus nicht hilft kraft seiner Allmacht, sondern kraft seiner Schwachheit, kraft seines Leidens! Hier liegt der entscheidende Unterschied zu allen Religionen.“ (Bonhoeffer 2002, S. 192)

In seinem Gedicht „Christen und Heiden“ bringt Bonhoeffer diesen Unterschied auf den Punkt: *„Christen stehen bei Gott in Seinen Leiden.“* (Bonhoeffer 2002, S. 188) – Die zweite bedeutsame Grundentscheidung der Gotteslehre im 20. Jahrhundert also ist die Wiederentdeckung des leidenden Gottes und die Revision aller Gottesbilder, die Bilder von Macht, Gewalt und Herrschaft sind. Was Blaise Pascal vor Bonhoeffer und Dorothee Sölle nach ihm in den Satz fassen,

dass Christus im Leiden ist bis ans Ende der Welt, ist die Quintessenz einer konsequent durchbuchstabilten paulinischen und lutherischen Kreuzestheologie. Wer wissen will, welche Gestalt der menschengewordene Gott in der Welt annimmt, muss das Leiden Christi am Kreuz meditieren, in dem sich Gott geradezu als Negation Gottes zeigt. Er ist nicht allmächtig. Er verursacht nicht das Böse, sondern fällt ihm – auf den ersten, den karfreitäglichen Blick – zum Opfer. Aus der Perspektive des Glaubens daran, dass der Gekreuzigte Gottes Sohn ist – also auf den zweiten, den österlichen Blick –, wird in der Hingabe Jesu, die im Leiden und Sterben am Kreuz kulminiert, die Liebe Gottes zu den Menschen sichtbar. Am Kreuz offenbart Jesus die Sünde der Welt als das dem Willen Gottes Widersprechende, indem er am eigenen, geschundenen Leib sichtbar macht, was Menschen Menschen und Gott antun können und dass sie aus dem Willen zur Ferne Gottes und zur Ferne des Menschen heraus zu allem fähig sind: „Ecce Homo! Seht, so ist der Mensch!“⁹ Jesus aber erträgt die dunkle Macht der Sünde und die dunklen Seiten der Menschen, die ihm gewaltsam das Leben nehmen – und vergibt ihnen. Die Passion Jesu ist die spezifische Weise, in der sich Gott mit dem Bösen auseinandersetzt. Er tut dies nicht auf gewaltsame, sondern auf anders machtvolle Weise – auf eine Weise, welche die Theodizeefrage provoziert und zugleich beantwortet und aus der Welt schafft. Weder verursacht Gott den Tod Jesu noch lässt er ihn zu. Er erleidet den Tod Jesu an Leib und Seele selbst¹⁰. Angesichts der Passion Christi erkennen wir, was Sünde ist. Wir erkennen ferner, dass Gottes Macht die Macht der Liebe ist und dass nur die Liebe das Böse besiegt. Gewalt ist nicht durch Gewalt zu besiegen – auch nicht durch göttliche Gewalt. Gewalt ist immer eine Niederlage. In diesen Erkenntnissen zeigt sich die Kraft der Theologie des Kreuzes. Auch ästhetisch wird sie sichtbar. Denn eigentümlicherweise war und ist nicht das Bild des kriegerisch-allmächtigen Gottes, auch nicht das Bild des souverän über alles Lebensabträgliche triumphierenden Auferstandenen, sondern das – keineswegs gewaltverherrlichende – Bild des leidenden Jesus am Kreuz das machtvollste, stärkste und erfolgreichste Bild des christlichen Glaubens.

Die beiden großen, die Liebe und das Leiden Gottes als charakteristische Formen göttlicher Macht profilierenden Grundentscheidungen der evangelischen Gotteslehre des 20. Jahrhunderts laufen auf dieselbe Pointe zu. Sie lautet: es gibt keine dunklen Seiten Gottes. Gott ist die Macht der Liebe. Er ist nicht die Macht des Bösen. Er ist nicht die Macht des Todes. Er erleidet sie. Und gerade so überwindet er sie. Dies ist Gottes Weg, das Böse und die dunklen Seiten der Welt zu besiegen. Beide hier vorgestellten Konzeptionen beantworten nicht die Frage,

⁹ Das „Ecce Homo“ aus Joh 19, 5 ist nicht nur als Satz über Jesus, sondern auch als Satz über die Menschheit lesbar. Jesus offenbart sich selbst als den wahren Menschen und den wirklichen Menschen als Sünder.

¹⁰ Wer an dieser Stelle unitarisch oder trinitarisch unpräzise denkt, kommt in Teufels Küche.

woher das Böse kommt. Die Frage, was aus dem Bösen wird, beantworten sie dagegen sehr wohl: es wird durch Gott zunichte, dessen Schöpferwillen es sich nicht verdankt. Dass Gottes Liebesmacht stärker ist als die Natur des Bösen, ist die Hoffnung des christlichen Glaubens an den guten, aber nicht im Sinne des theistischen Gottesbegriffs allmächtigen Gott.

Der verborgene Gott – Martin Luthers dunkle Bedrohung

Es gibt ein drittes, theologiegeschichtlich einflussreiches, immer wieder bedachtes und zweifellos bedenkenswertes Konzept der Verhältnisbestimmung von Macht Gottes, Liebe Gottes und Macht des Bösen. Im Unterschied zu den beiden bisher dargestellten Konzepten ist es insofern redlicher und existenziell ernster, als es darauf verzichtet, die Aporie der Theodizee zugunsten der reinen Liebe oder zugunsten eines bereits entschiedenen Kampfes der guten Liebesmacht gegen die böse Todesmacht intellektuell aufzulösen. Die Rede ist von Martin Luthers Unterscheidung zwischen dem Deus absconditus und dem Deus revelatus, also zwischen dem verborgenen und dem offenbaren Gott. In vielen seiner Schriften versteht Luther unter Gottes Verborgenheit die Art und Weise, in der sich Gott unter dem Gegenteil dessen, was Menschen als Gott einleuchtet, am Kreuz offenbart. Andererseits scheint Luther aber damit zu rechnen, dass in Gott jenseits seines Barmherzigkeits- und Liebeswillens auch ein dunkler Abgrund der Unberechenbarkeit verborgen ist. Der *„in seiner Majestät verborgene Gott“*, so Luther 1525 in seiner Schrift *„Vom unfreien Willen“*, *„beklagt weder den Tod, noch hebt er ihn auf, sondern wirkt Leben, Tod und alles in allem. Denn da hat er sich nicht durch sein Wort in Grenzen eingeschlossen, sondern hat die Freiheit seiner selbst über alles behalten“* (Luther 1525, S. 18f.) Bedeutet dies, dass zwei Götter existieren – ein verborgen und unnahbar majestätisch allmächtiger Gott und ein sich in Christus als Menschenfreund offenbarender Gott? Oder ist die zitierte Passage – gleichsam theopsychologisch – so zu interpretieren, dass zwei Herzen in Gottes Brust schlagen und dass Gott, die prinzipiell zu allem fähige Liebes- und Todesmacht in einer Person, mit sich selbst ringt, ob er ein für allemal als kultivierter und humaner Menschenfreund sein domestiziertes und angeleintes Wesen oder als nächtlicher Angreifer und Mörder¹¹ sein ungezähmt archaisch-raubtierisch-männliches Unwesen treiben soll? Kämpft Gott gegen den hysterischen oder schizoiden Persönlichkeitsanteil in sich selbst, der sich dem Menschen immer wieder entziehen, der dem eigenen Wort gegenüber immer wieder wortbrüchig und der seiner Selbstfestlegung zum verlässlich und erkennbar Guten immer wieder untreu werden will? Oder sind in Luthers Theologie noch die Spuren der menschheitsgeschichtlich ur-

¹¹ Vgl. z.B. Gen 22, Gen 32, 23-33 und Ex 4, 24ff.

anfänglichen Verehrung eines alleswirkenden, furchteinflößenden und zu besänftigenden Numens sichtbar? Die Unsicherheit, ob jenes göttliche Numen gut, böse oder beides zugleich ist und ob mehrere wesensverschiedene göttliche Wesen existieren, stammt ja ebenso aus den Anfängen der Religionsgeschichte wie die Frage, durch welche Opfer und religiöse Praktiken man sich dieses göttliche Numen gefügig machen könnte. Vielleicht gehören diese Frage und diese Unsicherheit aber nicht nur der religionsgeschichtlichen Vergangenheit an. Vielleicht sind sie zu jeder Zeit aktuell. Auch der junge Mann Luther hatte ja mit Gott um seine Gnade gerungen. Im „*vibrierenden Unterton des Schreckens*“ (Dantine 1980, S. 125), der Luthers Nachdenken über den verborgenen Gott begleitet, ist diese biographische Erinnerung aufbewahrt. Jener Schrecken, so Wilhelm Dantine, kann und darf von keiner ernstzunehmenden Theologie zum Schweigen gebracht werden, die um ihre Erkenntnisgrenzen weiß. Denn Theologie ist kein Beruhigungsmittel gegen das Bedrohliche, das immer wieder in den menschlichen Kosmos und in das Sein des Menschen einbricht, dessen Geist und Glaube das Unbegreifliche wissenschaftlich oder religiös zu bewältigen suchen. Luther, der um diese dunkle Bedrohung zeitlebens wusste, hat sich und anderen eine seelsorgerliche Medizin dagegen verordnet. Er riet, in der Situation der transzendentalen Obdachlosigkeit und des Erschreckens vor dem unbegreiflichen Gott und der unbegreiflichen Welt zum leidenden Christus unter das Kreuz zu flüchten. Dort und nur dort zeigt sich dem glaubend und betend mit seinen Ängsten und mit Gott Ringenden, dass sich auf dem Grund des Schrecklichen und des Sinnlosen die Macht der Liebe und die helle, menschenfreundliche Seite Gottes verbirgt und offenbart. Dort allein findet das umgetriebene, unruhige und verängstigte Herz des Menschen Ruhe. Die Frage also, ob Gott nicht nur ein glühender Backofen voller Liebe ist, sondern auch eine dunkle, rätselhafte Seite hat, ob also Darth Vader als dunkle Bedrohung eine latente Möglichkeit Anakin Skywalkers ist und bleibt und ob die Existenz des Bösen nicht doch gegen die Existenz eines allmächtigen und wohlwollenden Gottes spricht, lässt sich Martin Luther zufolge nicht theoretisch beantworten. Auch und gerade für den theologischen Intellekt bleibt manches im Dunkeln¹². Sie ist nur existenziell zu bestehen: im Vertrauen darauf, dass sich am Kreuz Jesu die Macht Gottes als Liebe offenbart, die allem Chaos trotzt und als Sinn hinter allem Sinnlosen aufscheint.

¹² Theologia crucis im Sinne Luthers impliziert auch die Kritik des sich allmächtig gerierenden theologischen Denkens. Wenn Luther, der Dialektiker, dafür plädiert, sich unter das Kreuz zu flüchten, das ja auch der Ort der Gebrochenheit Gottes ist, erinnert er daran, dass Theologie nicht allwissend sein und auch dann, wenn sie überzeugt davon ist, dass das Freudengeschrei des Evangeliums Gottes letztes Wort ist, nicht das letzte, letztbegründende und allmächtige Wort haben kann und niemals theologia gloriae werden darf.

Gewalt, Religion und Gott – Quintessenzen

Ich habe zu zeigen versucht, dass nicht die religionskritische Kritik der Assoziation von Religion und Gewalt dazu zwingt, von der Religion Abschied zu nehmen, sondern die Kritik des Zusammenhangs von Religion und Gewalt und die Kritik der Assoziation von Gott und Allmacht eine Frucht sachgemäßen christlich-theologischen Nachdenkens sind. Ja, es stimmt: die Religion befindet sich derzeit in einer schweren Krise, weil sie einmal mehr ihre inhumane Fratze zeigt, die ihre Kritiker immer schon als wahres Gesicht der Religion sahen und sehen wollten. Aber die christliche Religion kritisiert selbst die inhumane Fratze der Religion als Perversion des Begriffs Gottes, des Begriffs des Menschen und des Begriffs der Religion¹³. Das Christentum ist kein Teil des Problems und nicht die Ursache der Krise der Welt, in welche diese gegenwärtig durch die im Namen der Religion verübte Gewalt gerät. Das Christentum ist die Lösung. Richard Dawkins irrt.

Die gewaltkritische Transformation und Dekonstruktion des christlichen Gottesbegriffs hat gewichtige Konsequenzen. Aus der theologischen Schutzimpfung der christlichen Religion und des christlichen Glaubens mit einem in Liebe aufgelösten und daher gegen gewaltsame Entartungen seiner selbst immunen, freilich nicht mehr im Sinne des traditionellen metaphysischen Theismus allmächtigen Gott folgt, sobald diese Schutzimpfung wirksam ist, in theologischer und in ethischer Hinsicht Erhebliches.

Folgenreich ist zunächst Bonhoeffers auf den ersten Blick kryptische Einlassung, dass Gott durch sein Leiden, nicht durch seine ersehnte Allmacht hilft¹⁴. Die Entwicklungsgeschichte Gottes und des Gottesdenkens führt Gott und das theologische Denken ans Kreuz. Das Kreuz ist der theologische Ort, an dem der größte Aufschluss über den Umgang Gottes mit Macht und

¹³ Ich spreche hier wie gesagt aus binnenchristlicher theologischer Perspektive. Inwiefern die Liaison von Gewalt und Religion der islamischen Religion inhärent und der Islam daher möglicherweise aus einer inneren Theo-Logik heraus gewaltaffiner ist als das moderne Christentum, beurteile ich in diesem Aufsatz nicht, weil ich es nicht beurteilen kann.

¹⁴ Wohl ist es so, dass die Sehnsucht nach Macht und auch – sit venia verbo! – Gewaltphantasien ihren Ort in der Religion haben, etwa im Gebet. Die Psalmen des Alten Testaments und die apokalyptischen Visionen des Alten und Neuen Testaments sind voller Verfluchungen der Feinde und voller Vergeltungsvisionen. Sie imaginieren brutale Bestrafung der Täter und Gerechtigkeit für die Opfer. Es ist zutiefst menschlich, dem Amokläufer und dem Massenmörder, dem Kinderschänder und dem Vergewaltiger den Tod oder das Strafgericht Gottes zu wünschen, und es ist ein Verlust liturgischer und existenzieller Tiefe der Religion, dass diese Gefühle keinen Ort innerhalb des christlichen Glaubens und der christlichen Kirche mehr haben, sondern tabuisiert werden. Gäbe es diesen rituellen Ort und dürfte die Fassungslosigkeit über Gewalt sprachlich und liturgisch öffentlich artikuliert, ausagiert und schließlich mit den Worten „Nicht unser, sondern dein Wille geschehe“ vor jenen Gott gebracht werden, der in Gestalt des andersmächtigen Jesus Christus Gewalt richtet und verwandelt und dem gegenüber jedes, auch das anstößigste Wort gesprochen werden darf, dann müsste das Negative nicht gutmenschlich unterdrückt und kompensiert, sondern könnte vor das Kreuz, also an den Ort gebracht werden, an dem einerseits die Gewalt zum Himmel schreit und an dem andererseits Gott die Welt – freilich anders, als es unseren Satisfaktions-, Straf- und Gewaltphantasien vorschwebt – richtet.

Gewalt und über den angemessenen theologischen Umgang mit Macht und Gewalt zu erwarten ist. Eine sachgemäße Theologie des Kreuzes blendet Gewalt gerade nicht aus, sondern macht die Gewalt und Menschenverachtung der Menschen – nicht aber die Gewalt und Menschenverachtung Gottes – auf drastische Weise sichtbar. Der Gekreuzigte offenbart sowohl Gottes Gutmenschlichkeit als auch seine scharfe Verurteilung der Sünde, des Bösen und der Gewalt. Am Kreuz erklärt Gott die Gewalt, die in der christlichen Tradition merkwürdig genug nicht als Todsünde gilt, zur Todsünde. Sie – nicht der Sünder, von dem es heißt *„Vater, vergib ihnen; denn sie wissen nicht, was sie tun“* (Lk 23, 34) – wird gerichtet. Die Todesstrafe, die Menschen für Menschenschänder mitunter fordern, nimmt Gott auf sich selbst. Am Kreuz zeigt sich mithin, dass Gott bis ans Ende der Welt im leidenschaftlichen, liebevollen, barmherzigen und kritischen Eintreten für die Menschlichkeit zu finden ist. Das ist der Sinn des Wortes Passion. Passion bedeutet, dass Gott in Gestalt des Lebens und des Sterbens Jesu am Kreuz nicht der Gott der Selbstdurchsetzung um jeden Preis, sondern der Gott der Selbsthingabe und der Selbstzurücknahme für den Anderen ist¹⁵. Passion bedeutet, dass Gott nicht Verursacher und Täter, sondern Opfer und schärfster Kritiker von Gewalt ist. Auf seinen Namen kann sich niemand berufen, der Gewalt religiös legitimieren will. Die Tötung und das Opfer Jesu offenbaren und unterbrechen die Mechanismen der Gewalt in Religion und Gesellschaft. Es darf um Gottes willen keine – weder religiös noch anderswie legitimierte – Opfer mehr geben. Jesus, der zum Sündenbock gemacht wird, demaskiert die selbstgerechten Strategien der Victimisierung und die menschenverachtende Sündenbocklogik¹⁶. Am Kreuz treten Gott und Gottesgewalt himmelweit auseinander. Die Theodizeefrage stellt sich auf Golgatha radikal und wird zugleich gegenstandslos. Denn die theistisch verstandene Allmacht ist Gottes Sache nicht. Vielmehr ist mit Thomas Manns Tonio Kröger zu sagen: *„Wer am meisten liebt, ist der Unterlegene und muss leiden.“* (Mann 1991, S. 11) Aber diese leidenschaftlich für Andere leidende Liebe Gottes ist – so das Bekenntnis des christlichen Glaubens – mächtiger als alle Mächte und Gewalten. Sie ist die stärkste Macht auf Erden, die wahre Allmacht. Denn sie ist stark wie der Tod (Hoheslied 6, 1), ja stärker noch. Sie ist die einzige Macht, in deren Namen es sich zu sterben lohnt und für die der Tod gegenstandslos ist: *„Furcht ist nicht in der Liebe“* (1. Joh 4, 18) – und auch Gewalt nicht, so sehr die Geschichte des Christentums unglückseligerweise eine Geschichte der Gewaltausübung und der Motivation des Glaubens durch Furcht war.

¹⁵ Diese Erkenntnis verdanke ich meinem theologischen Lehrer Michael Welker.

¹⁶ So René Girards berühmte These. Siehe Girard 1998.

Die Selbstzurücknahme des menschengewordenen Gottes am Kreuz tangiert und transformiert auch das Verständnis religiöser Wahrheit. Wahrheit als Wahrhaftigkeit und als Andersseinlassenkönnen des Andersdenkenden und des Andersglaubenden unterbricht den Teufelskreis von Religion und Gewalt und übt so aufs Schärfste Kritik an jeder Gewalt, die im Namen absoluter, intoleranter Wahrheit verübt wird. Der Wahrheitsbegriff, den Jan Assmann als Wesen des Monotheismus detektiert, ist nicht der Wahrheitsbegriff Christi und der christlichen Religion. Denn in der christlichen Religion sind Wahrheit, Glaube an die Wahrheit, Toleranz und Empathie für Andere, auch für andere Religionen, keine Gegensätze. Jesu Satz *„Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben. Niemand kommt zum Vater denn durch mich.“* (Joh 14, 6) gewinnt seine angemessene Bedeutung nicht vor dem Hintergrund seiner Interpretation im Sinne eines monolatrischen Selbstdurchsetzungs- und absoluten Wahrheitsanspruchs, sondern erst im Blick auf die Person Jesu, die diesen Satz durch seine Passion für Andere verkörpert und illustriert: *„In meines Vaters Hause sind viele Wohnungen.“* (Joh 14, 12)

Aus dem soeben entfalteten Gottesbegriff, insbesondere aus der Hingabe Jesu in seinem Leben und Sterben, resultiert das Plädoyer für eine Kultur der freien Selbstzurücknahme zugunsten Anderer, für eine Kultur der Barmherzigkeit und für eine Kultur der Offenheit für Andersdenkende und Andersglaubende. Diese Kultur ist die wahrhaft christliche Leitkultur. Ihr Gottesbegriff ist der Gegenbegriff zur intoleranten, menschenverachtenden Selbstdurchsetzung eines göttlichen und menschlichen Absoluten. Die – theologisch inkorrekte – Frage, ob das Christentum die wahre Religion ist, lässt sich im Sinne des hier skizzierten Wahrheitsbegriffs Jesu, der gängige Wahrheitsbegriffe verändert, mit Ja beantworten.

Wenn freie, barmherzige Selbstzurücknahme zugunsten Anderer so, wie sie Jesus in seinem Sterben am Kreuz und in seiner Passion für Andere lebt und offenbart und so, wie sie auch der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs im Alten Testament immer wieder sichtbar werden lässt, das Wesen Gottes verkörpern, dann folgt daraus auch der zwischenmenschliche Verzicht auf den Zwang, rechthaben und Andersglaubende und Andersdenkende bekämpfen zu müssen. Die Fähigkeit zur Ambiguitätstoleranz, die mit Uneindeutigem, mit Sinnlosem, mit Vielfalt und mit Differenzen leben kann, ist Frucht des Glaubens an einen Gott, dem Gewalt und Selbstdurchsetzung fremd sind. Wer an Jesus Christus glaubt – nicht etwa nur, wer Jesus Christus relativiert! – bejaht die differenzorientierte, freiheitliche, tolerante und individualisierungsfreundliche Gesellschaft – also genau jene offene Gesellschaft, die der islamistische Terrorismus bekämpfen und vernichten will. Es gibt ein wunderbares Wort von Franz Kafka, das in schönem Einklang mit Johannes 14, 12 steht und ganz im Sinne des hier

Erörterten ist: „*Der Messias kommt, sobald der zügelloseste Individualismus des Glaubens möglich ist.*“ (Kafka o. J., 31)

Und schließlich: Gott hat keine dunklen, gewalttätigen Seiten. Hätte er sie, verdiente er nicht Gott genannt zu werden und keinen Glauben. An einen unberechenbaren Gott, der identisch mit dem Schicksal und dessen blinder Macht wäre, kann man nicht glauben. Das Schicksal ist nicht Gott. Und Gott ist nicht das Schicksal. Denn Gott ist nicht Dunkel, sondern Licht, und die Lichtwerdung ist der Anfang Gottes und der Schöpfung. Das ist die Summe des Evangeliums¹⁷. Dieser evangelische Gottesbegriff mag aus der Sicht Nietzsches, der vor 125 Jahren einen neuen, vitalitäts- und kraftstrotzenden Gott nicht der schwachen, sondern der starken Menschen forderte, verweichlichend und aus der Sicht derer, die sich gerne an die zu allem fähige Allmacht angeschlossen wissen, enttäuschend sein. Aber es ist der einzige Gott, der aus christlicher Sicht seinen Namen und den Glauben verdient.

Es sei freilich an dieser Stelle ausdrücklich betont, dass das Kreuz auch derjenige Ort ist, an dem die Zweifel an der Eindeutigkeit Gottes innerhalb des christlichen Glaubens ihren Ort haben können und dürfen. Wer theologia crucis in Luthers Sinn betreibt, ist weder denkerisch noch existenziell immun gegenüber der Möglichkeit, dass es nicht nur nichts mit dem Gott der Allmacht, sondern auch nichts mit dem Gott der Liebe sein könnte. Es ist eine Tugend, nicht ein Versagen des Glaubens an den Gekreuzigten zwischen Theismus und Atheismus, dies im Sinne Martin Luthers auszuhalten und sich, wenn alle theoretischen theologischen Gewissheiten ihre existenzielle Leistungsfähigkeit verlieren und hinfällig werden, in die offenen Arme Jesu Christi zu fliehen.

Eines der ersten Worte dieses Aufsatzes hatte George Lucas. Das letzte Wort soll John R. R. Tolkien haben, der uns den von seriöser Theologie längst verabschiedet geglaubten alten Mann mit dem weißen Bart wiedergegeben hat. Gandalf – von Peter Jackson in seiner grandiosen Verfilmung von Tolkiens Epos so instinktiv wie großartig mit Sir Ian McKellen besetzt – ist die Personifizierung derjenigen christlichen Gewaltkritik, die ich auf diesen Seiten argumentativ zu entfalten versucht habe und nachdrücklich vertrete. Nichts ist Gandalfs Selbstbeschreibung in Tolkiens Epos hinzuzufügen. Sie ist das Fazit dessen, was ich über Gott, Gewalt und Religion derzeit zu sagen habe. In nuce lautet diese Selbstbeschreibung wie folgt: „/

¹⁷ Eine große Frage am Ende bleibt und stellt sich an diesem Ende erst in voller Deutlichkeit. Sie kann hier zwar nicht eingehender reflektiert werden. Sie sei aber zumindest in Erinnerung gerufen. Muss man als Christ im Dualismus enden, im Weltbild des Gegeneinanders einer guten göttlichen gegen eine böse nichtgöttliche Macht, das sich in den großen Mythen und Epen der Menschheitsgeschichte bis hin zum „Ring des Nibelungen“, zu „Star Wars“ und „The Lord of the Rings“ findet? Ich erwäge aller Häresiegefahr zum Trotz die Möglichkeit, diese Frage aus christlicher Sicht um der Liebe und um Gottes willen positiv zu beantworten.

*am the power to kindle hearts and to unite. I am pity, the desire to do good but not to match power with power.*¹⁸ – Der alte Mann mit dem weißen Bart und der junge Mann am Kreuz: der inspirierende Geist beider ist der Heilige. Er allein kann die Religion aus der Krise führen.

¹⁸ Zitatkompilation aus Tolkien 2004, S. 81, S. 1272 und S. 1423.

Literatur

- Assmann, Jan (2003): Die mosaische Unterscheidung und der Preis des Monotheismus, München: Carl Hanser Verlag.
- Barth, Karl (1948): Kirchliche Dogmatik, Band II,2, Zürich: Theologischer Verlag.
- Bonhoeffer, Dietrich (2002): Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, hrsg. v. Bethge, Eberhard, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Dantine, Wilhelm (1980): Luther als Theologe, in: Luther und die Theologie der Gegenwart, hrsg. v. Grane, Leif und Lohse, Bernhard, 112-129, Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht.
- Dietrich, Walter und Link, Christian (Hrsg.) (2009): Die dunklen Seiten Gottes, Bd. 1: Willkür und Gewalt; Bd. 2: Allmacht und Ohnmacht, Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verlag.
- Foucault, Michel (1987): Das Subjekt und die Macht, in: Dreyfus, Hubert L. und Rabinow, Paul: Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik, Frankfurt am Main: Athenäum.
- Girard, René (2006): Das Heilige und die Gewalt, Düsseldorf: Patmos Verlag.
- Girard, René (1998): Der Sündenbock, Zürich: Benziger Verlag.
- Horkheimer, Max und Adorno, Theodor W. (2010): Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Hamburg: Fischer Verlag.
- Kafka, Franz (o. J.): Die Acht Oktavhefte, Hamburg: Verlag tredition.
- Luther, Martin (1525): Vom unfreien Willen, in: WA 18 (Schriften 1525), Weimar: H. Böhlau Verlag.
- Mann, Thomas (1991): Tonio Kröger. Mario und der Zauberer, Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Schieder, Rolf (Hrsg.) (2014): Die Gewalt des Einen Gottes. Die Monotheismusdebatte zwischen Jan Assmann, Micha Brumlik, Rolf Schieder, Peter Sloterdijk und anderen, Berlin: Berlin University Press.
- Tolkien, John R. R. (2007): The Lord of the Rings, London: Harper Collins.
- Weber, Max (1985): Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie, Tübingen: Mohr Verlag.

Bisher erschienene Beiträge:

1. Brendebach, Christine: Die Bedeutung bürgerschaftlichen Engagements angesichts der demographischen Herausforderungen
2. Sommer-Himmel, Roswitha: Wohin bilden wir unsere Kinder? Eltern und Kita unter Druck – wenn Anforderungen und Erwartungshaltungen kollidieren
3. Kranenpohl, Uwe: Die neue Grundordnung der Evangelischen Hochschule Nürnberg
4. König, Joachim: Nachhaltigkeit in der Sozialen Arbeit – Konzeptionelle, praktische und empirische Implikationen aus pädagogischer Sicht
5. Städtler-Mach, Barbara: Grenzen und Verletzlichkeit im Alter
6. Füglein, Kurt: Hochschule ist anders
7. Schellberg, Klaus: Von der Pionierzeit zur Konsolidierung – ein Abriss der Entwicklung des Sozialmanagements
8. Kaltschmidt, Corinna: Habe Fragen, suche Antworten! Die Geschwisterbeziehung in Familien mit Kindern ohne und mit Behinderung
9. Kruse Jürgen: Stationen eines akademischen Lebens als Spiegel gesellschaftlicher Veränderungen
10. Schübler Marion: Hochschuldidaktik im Kontext der Theaterpädagogik
11. Kranenpohl, Uwe: Keine „Stunde der Exekutive“(?) – Bundestag und Bundesverfassungsgericht in der „Eurokrise“
12. Frisch, Ralf: Gewalt als Krise der Religion – Eine theologische Auseinandersetzung mit der dunklen Seite der Macht
13. Kuch, Michael: Hören und Verstehen – Wodurch das Erkennen Freude macht. Theologische Bemerkungen