
Religion und Gewalt

Systematisch-theologische Überlegungen

Heinz-Günther Stobbe

1. Unmittelbar nach dem Anschlag vom 11. September 2001 schrieb der portugiesische Literaturnobelpreisträger Jose Saramago in einem Kommentar:

»Es ist bekannt, daß keine Religion, ohne jede Ausnahme, je dazu diene, die Menschen einander näher zu bringen und den Frieden zu mehren. Religionen waren und sind der Grund für unendliches Leid, für Massenmorde und ungeheuerliche physische und psychische Gewalt, die zu den dunkelsten Kapiteln der elenden Geschichte der Menschheit gehören.«¹

Jeder ehrlich und ernsthaft religiöse Mensch dürfte, mit einer derartigen Anschuldigung konfrontiert, schockiert und versucht sein, sie postwendend als falsch oder wenigstens übertrieben einseitig zurück zu weisen. Doch das wäre, obgleich verständlich, zu einfach. Niemand kann die breite Blutspur übersehen, die von den Religionen auf dem Weg der Menschheit hinterlassen wurde und Jahrtausende vor dem 11. September ihren Anfang nimmt. Herodot, der erste große Historiker der Griechen, berichtet zum Beispiel eine Szene aus dem Leben des Xerxes, Sohn und Nachfolger des mächtigen Perserkönigs Dareios. Nachdem er Ägypten unterworfen hat, denkt Xerxes daran, Griechenland anzugreifen. Aber er zweifelt und sucht Rat bei seinem Onkel Artabanos. Der empfiehlt ihm zunächst, mit den Hellenen Frieden zu schließen, vermag es aber nicht, Xerxes von seinen Zweifeln zu befreien. In dieser Situation wird der Herrscher von einem Traum heimgesucht. Er ruft erneut Artabanos zu sich, um sich seinen Traum deuten zu lassen, und der widerruft nun seinen ursprünglichen Rat. Er sagt:

»Aber die Gottheit treibt uns, sie hat, wie es scheint, das Verderben der Hellenen beschlossen. So ändere ich denn auch ich meine Meinung. Erzähle also den Persern von der göttlichen Botschaft und heiße sie, deinen ersten Befehl ausführen und sich rüsten. Auf, zur Tat, denn die Gottheit will es!«²

¹ J. Saramago, Im Namen Gottes ist das Schrecklichste erlaubt, in: Der Schock des 11. September und das Geheimnis des Anderen – Eine Dokumentation, hg. vom Haus am Lützowplatz/Lettre International, Berlin 2002.

² Herodot, Historien, Stuttgart 41971, 456.

»Gott will es« – nach dieser unmissverständlichen Auskunft beschließt, so schreibt Herodot, Xerxes, *das größte Heer, von dem wir Kunde haben*³, aufzustellen und gegen Hellas zu Felde zu ziehen. Es beginnt ein langer, verlustreicher Krieg, der das Schicksal Europas entscheidend beeinflussen wird.

»Gott mit uns«: diese Parole stand bekanntlich auch auf deutschen Koppelschlössern zu lesen und sie bezeugt eine wahrhaft deprimierende Tradition der im Namen Gottes ausgeübten Gewalt, die über zeitliche, geographische und religiöse Grenzen hinaus reicht. Doch beweist sie wirklich, so könnte man fragen, die unausrottbare Gewaltträchtigkeit der Religion? Handelt es sich nicht in Wahrheit um sprechende Beispiele dafür, wie Religion für machtpolitische Interessen missbraucht wird, indem sie die tatsächlichen Motive der Kriegsführenden verschleiert und jedem Widerstand gegen den Willen zum Krieg durch die Berufung auf den Willen Gottes den Boden entzieht? Welche Beziehung besteht zwischen Gewalt und Krieg auf der einen und Religion auf der anderen Seite? Bringt die Religion tatsächlich, wie Saramago meint, zwangsläufig Gewalt und Krieg hervor?

Um diese Frage beantworten zu können, sind einige Vorklärungen unumgänglich. Um eine erste, methodische, Schwierigkeit zu verdeutlichen, empfiehlt es sich, für einen Augenblick zu Herodot zurück zu kehren. Wäre es möglich, ihm zu sagen, seine Xerxes-Episode stelle einen ausgezeichneten Beleg für die kriegstreibende Rolle der Religion dar, er stünde dieser Aussage mit Sicherheit verständnislos gegenüber. Denn erstaunlicherweise verfügt die griechische Sprache zu seiner Zeit über kein Wort für unseren Begriff »Religion«, wie E. Feil in seiner umfangreichen begriffsgeschichtlichen Studie festgestellt hat. Natürlich verehrten die Griechen verschiedene Götter, und schon Xenophanes kritisierte bestimmte Vorstellungen von den Göttern.

»Aber es erfolgte weder eine Ausdifferenzierung der Theologie noch eine Herauslösung des Göttlichen, des Umgangs mit den Göttern aus dem gesamten Lebensbereich und konsequent dazu auch keine Formulierung eines Terminus, der diesen Bereich bezeichnet hätte. Es gab also keinen Oberbegriff für alles, was mit den Göttern zu tun hat, ob es sich um Vorstellungen oder um die ihnen zugehörige Praxis handelt. Diese Funktion, die bei uns meist der Terminus »Christliche Religion« oder »Christlicher Glaube« übernimmt, war nicht besetzt, ohne daß dies als Mangel, als Leerstelle interpretiert werden darf. Es gab eben keinen Bedarf und keinen Anlaß zu einer Abstrahierung bzw. Generalisierung eines Wortes als Sammelbezeichnung oder Oberbegriff eines Bereichs, der unter dem Aspekt dieser übergeordneten Bezeichnung zusammengefasst werden konnte.«⁴

³ Ebd.

⁴ E. Feil, *Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation* (FKDG 36), Göttingen 1996, 35.

Entsprechend beschreibt Herodot eine Fülle von Frömmigkeitsformen bei den verschiedenen Völkern, von denen er Kenntnis hat, ohne von ›Religion‹ zu sprechen, und er schildert eine Vielzahl ritueller Praktiken, die direkt mit dem Krieg in Verbindung stehen. Überhaupt gilt ihm ein Krieg nur dann als sinnvoll und erlaubt, wenn die Götter ihn unterstützen. Deswegen zeigt er eine besondere Vorliebe für Orakelsprüche, die vor einem Krieg oder einer Schlacht eingeholt werden. Eine solche göttliche Weisung kann sehr wohl, wie im Falle des legendären Krösus, falsch gedeutet oder sogar, wie gerade während der Perserkriege im berühmten Orakel von Delphi offenbar geschehen, aus politischen Gründen manipuliert werden. Man kann die falschen Götter verehren oder es an Frömmigkeit fehlen lassen, aber eines kann man – jedenfalls ungestraft – nicht, nämlich auf den Beistand der Götter verzichten. In Folge dessen muss auch der Geschichtsschreiber, will er das Kriegstreiben wirklich begreifen, ständig mit dem Eingreifen der Götter rechnen. Als sich, so erzählt Herodot, nach der Seeschlacht bei Euboia die beiden Flotten getrennt hatten, gerieten die Schiffe der Perser in einen heftigen Seesturm, der sie an die Klippen trieb und viele zum Sinken brachte. »Alles das«, kommentiert er, »war das Werk der Gottheit, damit die persische Flotte der hellenischen gleich wäre und nicht mehr so viel größer wäre.«⁵

Aus einer solchen Perspektive betrachtet, erscheint es wenig sinnvoll, die ›Religion‹ als Kriegsursache zu bezeichnen. Die Götter führen untereinander Krieg, sie mischen sich in die menschlichen Kriege ein, und die Menschen versuchen, sie auf ihre Seite zu ziehen oder sich auf die Seite der mächtigeren Götter zu schlagen, die ihnen zum Sieg verhelfen können. Das beständige Zusammenwirken von göttlichem und menschlichem Handeln erklärt das Kriegstreiben, das Auf und Ab des Krieges, den Ablauf eines bestimmten Krieges, den Krieg als solchen jedoch erklärt es nicht. Er stellt eine Grundtatsache der Geschichte dar, für die das Ineinander von Göttlichem und Menschlichem eben so konstitutiv ist wie für das kosmische Geschehen insgesamt. Die Trennschärfe, mit der wir heute zwischen einer religiösen und einer wissenschaftlichen Sichtweise bzw. zwischen religiösen und nicht-religiösen Faktoren unterscheiden, setzt eine Entwicklung voraus, in der sich das »religiöse Feld« von anderen Sphären gesellschaftlichen Lebens allmählich abhebt und dem Bewusstsein von Religion *als Religion* eine reale Grundlage verleiht. In einer Gesellschaft, in der schlechthin alles Tun und Lassen religiös gedeutet und gerechtfertigt werden muss, weil eine nicht-religiöse Deutung und Rechtfertigung völlig undenkbar ist, muss selbstverständlich auch und gerade der Krieg als eine tiefgreifende, oft erschütternde Erfahrung religiös gedeutet und, soweit er menschlichem Entscheiden und Handeln entspringt, gerechtfertigt werden. Und ebenso selbstverständlich muss

⁵ Herodot, Historien, 531.

sich jede Kritik an Krieg und Gewalt in diesem Stadium der Kulturentwicklung religiös artikulieren.

2. Die Herausbildung eines Allgemeinbegriffs »Religion« brauchte lange Zeit, vollzog sich eher in Sprüngen als kontinuierlich und auf unterschiedlichen Ebenen. Auch deshalb hat sich bislang kein Religionsbegriff allgemein durchsetzen können: fast 50 wurden bereits 1912 gezählt.⁶ Hinzu kommt, dass das wachsende Wissen in Bezug auf das Phänomen der Religion auf Grund der Mannigfaltigkeit des Religiösen seine Definition paradoxerweise nicht erleichtert, sondern erschwert. Ein scheinbar unausweichliches Dilemma tut sich auf: Je universeller die Religionsdefinition, desto inhaltsärmer, und je stärker inhaltlich bestimmt, desto enger ihr Anwendungsbereich. Nur auf den ersten Blick wirkt es deshalb skurril, wenn ausgerechnet von religionswissenschaftlicher Seite vorgeschlagen wurde, den Begriff der Religion fallen zu lassen oder ihn gezielt zu dekonstruieren.⁷ Dennoch helfen derartige Strategien kaum weiter. Zwar gehört es zu einem wissenschaftlichen Vorgehen, sich soweit als möglich Rechenschaft zu geben von der Bedingtheit und Begrenztheit der jeweils benutzten Begrifflichkeit zu geben. Doch lässt sich nicht aus jeder Not eine Tugend machen. Religion erforschen zu wollen unter bewusstem Verzicht auf auch einen vorläufigen Begriff von Religion, das hieße, sich selber zu blenden, um besser zu sehen. Im Folgenden wird deshalb im Sinne einer Arbeitshypothese ein Religionsbegriff verwendet, der substantielle, funktionale und konstruktivistische Elemente enthält. Als »Religion« wird ein kulturelles Deutungssystem bezeichnet, das in der Erfahrung des »Heiligen« als einer überlegenen Macht wurzelt und alltägliche wie insbesondere außeralltägliche Erfahrungen in einem übergreifenden Sinnzusammenhang integriert.

Eine ähnlich pragmatische Verfahrensweise legt sich im Blick auf das Verständnis der Gewalt nahe. Denn auch hier lässt sich auf keine einheitliche und verbindliche Terminologie zurück greifen, wie nicht zuletzt ein Vergleich der europäischen Sprachen lehrt. Im Deutschen herrscht vor allem wegen der Mehrdeutigkeit der Begriffe »Macht« und »Gewalt« beträchtliche Verwirrung, der nur zu entgehen ist durch präzise Angabe dessen, was jeweils gemeint ist. In diesem Sinne bezeichnet der Begriff der Macht im vorliegenden Zusammenhang das Vermögen, etwas zu bewirken bzw. zu verwirklichen, unabhängig davon, worauf dieses Vermögen beruht. Es handelt sich demnach um einen Relationsbegriff, der angibt, wie sich eine angegebene Größe X auf eine andere Größe Y bezieht. Im sozialen Raum, der per definitionem durch soziale Beziehungen konstituiert wird, tritt Macht entweder als Einfluss oder als Gewalt in Er-

⁶ Vgl. J. Figl (Hg.), Handbuch Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen, Innsbruck 2003, 62.

⁷ Vgl. a.a.O., 71.

scheinung. Dabei meint »Gewalt« jene Formen der Machtausübung, die schädigen, verletzen oder töten. Dieses Verständnis erlaubt es, auch jenen Gewaltbegriff einzubeziehen, der im Deutschen in Wortverbindungen wie Erziehungsgewalt oder Regierungsgewalt auftaucht. Denn obwohl dabei keine manifeste Gewalt im üblichen Sinn im Vordergrund steht, ist die Verbindung zu ihr unübersehbar, denn es handelt sich etwa bei der Regierungs»gewalt« um eine Kompetenz oder Disposition, die konstitutiv die Drohung mit Gewalt beinhaltet. Regieren als Form von Herrschaftshandeln beruht – nicht nur, aber unabdingbar – auf der Fähigkeit, verbindliche Entscheidungen durchzusetzen – notfalls mit Gewalt, d.h. falls das nicht durch die Ausübung von Macht in der Form von Einfluss gelingt.

3. Wer im Lichte dieses doppelten Vorverständnisses das Verhältnis von Religion auf der einen sowie Macht und Gewalt auf der anderen Seite zu analysieren sucht, stößt sofort auf einen bemerkens- und bedenkenswerten Befund: Macht und Gewalt stehen mit der Religion in einem keineswegs nur nebensächlichen oder oberflächlichen, sondern in einem fundamentalen Zusammenhang. Der elementare Charakter ihrer Verbindung ergibt sich bereits aus der Erfahrung des Heiligen als einer schlechthin überlegenen Macht, der außerdem eine ursprüngliche Ambivalenz eignet: das Heilige fasziniert und erschreckt zugleich (*mysterium fascinosum et tremendum*). Schrecken übt das Heilige aus, weil es oft als Gewalt erfahren wird, unter Umständen als tödliche Gewalt. Ihm direkt zu begegnen, bedeutet oft, sterben zu müssen. So weist zum Beispiel Jahve das Ansinnen des Moses, ihn anschauen zu dürfen, mit den Worten zurück: »Du kannst mein Angesicht nicht sehen, denn kein Mensch kann mich sehen und am Leben bleiben« (Ex 33,20; vgl. auch Ex 19,20-23). Die Erfahrung einer überlegenen Macht, der eo ipso die Fähigkeit zu töten innewohnt, bildet folglich nicht eine neben vielen anderen, auf die sich die Religion ebenfalls bezieht. Vielmehr hat Religion von Anfang mit der Erfahrung von Gewalt zu tun, und diese Beziehung stellt sich als derart eng und elementar dar, dass man fast den Eindruck gewinnt, der Ursprung der Religion liege in der Erfahrung der Gewalt.

Den klarsten Hinweis für diesen auf den ersten Blick unlösbar erscheinenden Zusammenhang bildet die universale Praxis des Opfern, gleichsam das rituelle Herzstück aller archaischen und antiken Religionen, die sich naturgemäß in der religiösen Vorstellungswelt widerspiegelt.⁸ »The-

⁸ Es versteht sich fast von selbst, dass auch kein allgemein anerkannter Begriff des Opfers existiert. So beginnt etwa Bruce J. Malina einen einschlägigen Aufsatz mit der Feststellung: »Es ist allgemein bekannt, daß über die Definition des Opfers keine Übereinstimmung herrscht.« *Ders.*, Rituale der Lebensexklusivität. Zu einer Definition des Opfers, in: *B. Janowski/M. Welker* (Hgg.), *Opfer. Theologische und kulturelle Opfer*, Frankfurt a.M. 2000, 23-57, bes. 23. Im Folgenden steht natürlich zunächst das Phänomen des Blutopfers im Vordergrund, bei dem Tiere oder Menschen getötet werden.

orie« und Praxis verdeutlichen, dass die Beziehung zwischen Religion und Gewalt ursprünglich auf einer vormoralischen Ebene angesiedelt ist. Im Vordergrund steht, mit anderen Worten, nicht die Frage, ob Menschen Gewalt ausüben dürfen oder nicht, es geht zuallererst darum, die Herkunft und Bedeutung der Gewalt in der Welt und im menschlichen Lebens zu verstehen.

Bei diesem Bemühen um Verständnis fällt auf, dass eine Vielzahl von Schöpfungsmythen der Gewalt bereits im Prozess der Weltentstehung eine wahrhaft fundamentale Rolle zuweist. Längst bevor der Mensch auf der Weltbühne auftritt, taucht die Gewalt als unabdingbares Element der Kosmogonese auf, und zwar häufig in der Form eines notwendigen Opfers, das ein göttliches Wesen zu erbringen hat, um die gegenwärtige Welt überhaupt zu ermöglichen. Bereits in der griechischen Antike entstand mit Rücksicht auf die religiöse Opferpraxis eine Theorie der Religion, der zu Folge die Religion sich der Erfahrung menschlicher Angst verdankt: Weil die Menschen die Götter fürchten, bringen sie ihnen Opfer dar, um sie zu besänftigen oder gar für sich zu gewinnen. Diese bis in die Gegenwart hinein wirksame Erklärung der Religion erklärt allerdings nicht, weshalb es in den kosmogonischen Mythen häufig die/eine Gottheit ist, die geopfert werden muss, und das – um es zu wiederholen – in einer Phase der Weltstehung, in der es noch gar keine Menschen gibt. Wenn das Opfer als solches die Funktion hätte, irgendeine höhere Macht gnädig zu stimmen, welcher Macht sollte dann das Opfer der Gottheit dienen? Und wozu? Es greift offenkundig zu kurz, die Notwendigkeit des Opfers auf das Verhältnis von Göttern und Menschen zurück zu führen. Denn wenn der Mythos das gewaltsame Opfer als ein bestimmendes Element schon der vormenschlichen Welt auffasst, dann leugnet er damit implizit die Möglichkeit, den Menschen für den Ursprung der Gewalt verantwortlich zu machen.

4. Wie nun deutet der Mythos die Funktion des Opfers im Prozess der Kosmogonese? Um an dieser Stelle einem folgenschweren Missverständnis vorzubeugen, ist es wichtig, sich klar zu machen, dass die Schöpfungsmythen ausnahmslos von der Überzeugung ausgehen, Leben sei ohne Ordnung unmöglich. Der strukturelle Gegensatz, auf den sie Bezug nehmen, ist der Gegensatz von lebensfeindlichem Chaos und lebensfreundlicher Ordnung, nicht der von Sein und Nichts, wie ihn die christliche Schöpfungsstheologie später thematisiert. Deswegen beschreibt der Schöpfungsmythos – übrigens, wie gleich darzulegen sein wird, auch der priesterschriftliche Schöpfungsbericht (Gen 1-2,4a), wie aus einer chaotischen Welt eine geordnete Welt entsteht. Bei diesem Übergang spielt die Gewalt eine zugleich zerstörerische und schöpferische Rolle. Bezogen auf das Phänomen des Opfers bedeutet das: Das Opfer der/einer Gottheit ist nach Auskunft des Mythos unumgänglich dafür, jene Ordnung etablieren zu können, die das Leben der Menschen in einem wahrhaft grund-

legendem Sinne regelt. Begreiflich darum, weshalb dieses Opfer oft in der Form einer Zerstückelung vollzogen wird, der eine erneute Zusammenfügung folgt. Ein einziges, allerdings sehr bedeutsames Beispiel muss genügen, um den hier behaupteten Zusammenhang zu illustrieren, nämlich den mesopotamischen Schöpfungsmythos »Enuma elisch«, der sicherlich bei der Abfassung des Schöpfungsbericht der Priesterschrift Pate gestanden hat.⁹

Der Mythos setzt ein mit einer Darstellung des Schöpfungsvorganges, im Verlauf dessen die Götterwelt mit ihrer Ordnung entsteht, die dann gestört wird:

Als droben die Himmel nicht genannt waren,
 Als unten die Erde keinen Namen hatte,
 Als selbst Apsu, der uranfängliche, der Erzeuger der Götter,
 Mammu Tiamat, die sie alle gebar,
 Ihre Wasser in eins vermischten,
 Als das abgestorbene Schilf sich noch nicht angehäuft hatte,
 Rohrdickicht nicht zu sehen war,
 Als noch kein Gott erschienen,
 Mit Namen nicht benannt, Geschick ihm nicht bestimmt war,
 Da wurden die Götter aus dem Schoß von Apsu und Tiamat geboren.
 Lachmu, Lachmu traten ins Dasein, wurden mit Namen benannt.
 Äonen wurden groß und erstreckten sich lang,
 Anshar, Kischar wurden geboren, sie überragten jene,
 Die Tage wurden lang, die Jahre mehrten sich.
 Anu war ihr Sohn, ebenbürtig seinen Vätern.
 Anshar machte Anu, seinen Erstgeborenen, sich gleich;
 Anu erzeugte sein Ebenbild Nudimmud.
 Nudimuud war seiner Väter Herrscher.
 Umfassend an Wissen, weise, an Kräften gewaltig,
 Übertraf er bei weitem an Kraft den Erzeuger seines Vaters Anshar.
 Nicht hatte er seinesgleichen unter den Göttern seinen Brüdern.
 Es kamen zusammen die Brüder, die Götter,
 Zu stören Tiamat durch *ungeordnetes Treiben*.

Dieser erste Angriff auf die ursprüngliche Ordnung ruft sofort eine Reaktion in Gestalt der Idee massiver Gegengewalt hervor:

Die Angelegenheit berieten sie wegen der Götter, ihrer Erstgeborenen.
 Apsu tat seinen Mund auf,
 Mit lauter Stimme er zu Tiamat:
 »Unerträglich ist mir ihr Verhalten.
 Tagsüber kann ich nicht ruhen, nachts kann ich nicht schlafen.
Ich will sie vernichten, um ihrem Treiben ein Ende zu machen.
 Stille soll herrschen, damit wir (endlich) schlafen können!«

⁹ Der Text wird zitiert aus: Die Schöpfungsmythen. Ägypter, Sumerer, Hurriter, Hethiter, Kanaaniter und Israeliten, mit einem Vorwort von M. Eliade, Darmstadt 1996, 134-142. Die Hervorhebungen stammen von mir.

Als Tiámat diese Worte vernahm,
 Begann sie gegen den Gatten zu schmähen,
 Einen Schmerzensschrei stieß sie aus, wütend in ihrem Allein-Sein,
 Ließ das Böse ein in ihr Herz:
 »Was? Vernichten sollten wir, was wir geschaffen haben?
 Gewiß, ihr Verhalten ist peinlich, doch wollen wir uns mit Sanftmut gedulden.«
 Mummu sprach nun, Apsu zu beraten.
 Mummus Rat war voller *Gewalttätigkeit und Feindseligkeit*.
 »Zerstöre, Vater, diese trüben Umtriebe,
 Damit du tagsüber ruhen, damit du nachts schlafen kannst.«

Dieser Plan wird Ea, dem weisen und allwissenden Gott bekannt, der ihn vereitelt, indem er Apsu tötet. Danach greift Marduk, der heldenhafte junge Gott, in das Geschehen ein, indem er im Kampf gegen Tiamat und den Anstifter der Gegengewalt eine neue Ordnung aufrichtet, die Ordnung der Menschenwelt. Die im Sinne der genannten These bedeutendste Aspekt der Schilderung besteht darin, dass Marduk seine Widersacherin nicht nur tötet, sondern überdies den Leichnam zerlegt und aus den Einzelteilen die Grundbestandteile der kosmischen Ordnung macht. Auch der Mensch verdankt sein Dasein einem blutigen Opfer, das als Vergeltungsakt für eine schuldbeladene Tat vorgestellt wird. Diese Urschuld liegt darin, den Krieg in die Welt gebracht zu haben, wohlge-merkt: in eine noch menschenleere Welt.

Da traten zusammen Tiamat und Marduk, der weiseste der Götter,
 Stürzten sich aufeinander und begegneten sich im Kampf.
 Es breitete der Herr sein Netz aus, fing sie darin,
 Er ließ vor ihr los den schlimmen Wind, den er aufbewahrt hatte,
 Als Tiamat das Maul auftat, um ihn zu verschlingen,
 Warf er den Sturm hinein, damit sie ihre Lippen nicht wieder schließen könne.
 Die grimmigen Winde füllten ihren Leib.
 Ihr Leib blähte sich auf, und ihr Maul blieb offen.
 Er schoß einen Pfeil ab, zerriß ihr den Bauch,
 Ihr Inneres zerriß und durchbohrte ihr Herz.
 Als er sie bezwungen hatte, tilgte er ihr Leben aus,
 Ihren Leichnam warf er zu Boden und stellte sich darauf.
 [...]
 Und er kehrte zurück zu Tiamat, die er bezwungen hatte.
 Er stellte der Herr seinen Fuß auf Tiamats Kreuz,
 Mit seinem schonungslosen Dolch
 Spaltete er ihren Schädel,
 Durchschnitt ihre Adern,
 Und der Nordwind entführte das Blut in die Ferne.
 Als seine Väter es sahen, freuten sie sich, jubelten,
 Brachten ihm Geschenke und Gaben.
 Es ruhte der Herr und beschaute ihren Leichnam.
 Aus dem geteilten Ungeheuer wollte er Kunstvolles schaffen.
 Er schnitt es also entzwei wie einen getrockneten Fisch;
 Der einen Hälfte bediente er sich, das Himmelsgewölbe zu machen,

Zog den Riegel, setzte Wächter ein.
 Und schärfte ihnen ein, ihre Wasser nicht herauszulassen.
 Er ging durch die Himmel, durchforschte ihre Gegenden,
 Um dort ein Gegenstück des Apsu zu errichten als Wohnung Nudimmuds.
 Er maß der Herr die Ausmaße des Apsu,
 Einen Palast nach seinem Bild, errichtete er dort, den Escharra.
 Der Palast Escharra, den er erbaute, war der Himmel.

[...]

Als Marduk das Wort der Götter hörte,
 Beschloß er, ein großes Werk zu schaffen.
 Er ergriff das Wort und sprach mit Ea.
 Um seine Meinung zu erfahren über den Plan, den er eronnen hatte:
 »Ein Gewebe von Blut will ich machen, Gebein will ich bilden,
 Um ein Wesen entstehen zu lassen: Mensch sei sein Name.
 Erschaffen will ich ein Wesen, den Menschen.
 Ihm auferlegt sei der Dienst der Götter zu ihrer Erleichterung.«

[...]

Es antwortete ihm Ea, indem er zu ihm das Wort sprach:
 Zur Erleichterung der Götter, teilte er ihm seinen Plan mit:
 »Einer von ihren Brüdern soll ausgeliefert werden.
 Dieser soll sterben, damit die Menschheit entsteht.
 Die großen Götter aber, versammelt, (sollen entscheiden),
 Ob ein Schuldiger ausgeliefert werden muss, damit sie bestehen bleiben.«
 Marduk versammelt die großen Götter,
 Lenkt sie verständig gibt ihnen Weisung.
 Seinen Worten schenken die Götter Aufmerksamkeit.
 Zu den Anunnanki spricht der König das Wort.
 »War euer erstes Bekenntnis wahrhaftig,
 So sagt mir die Wahrheit und schwört.
*Wer ist es, der den Krieg erregt,
 Tiamat zur Revolte aufgereizt, den Kampf begonnen hat?*
 Wenn der am Kriege Schuldige mir ausgeliefert wird,
 Will ich ihm seine Strafe auferlegen, ihr aber sollt in Frieden bleiben.«
 Da antworteten ihm die Igigi, die großen Götter,
 Ihm, Lugaldimmerankia, dem Berater der Götter, ihrem Herrn:
 »Kingu war's, der den Krieg erregt,
 Tiamat zur Revolte aufgereizt, den Kampf begonnen hat.«
 Als sie ihn gebunden hatten, brachten sie ihn vor Ea.
 Sie ließen ihn seine Strafe erleiden, seine Adern durchschnitten sie.
 Aus seinem Blute schuf er die Menschheit.
 Er schrieb ihr den Dienst der Götter, um diese (davon) zu befreien.

Die in diesem Mythos zum Ausdruck gebrachte Sicht findet sich in ihrem Kern in vielen Schöpfungsmythen wieder, etwa im ägyptischen Osiris-Mythos oder in der germanischen Mythologie. Sie wird im Blick auf die maßgebliche strukturelle Konstellation auch von der biblischen Priesterschrift. Um so aufschlussreicher darum die ebenso klar erkennbaren Unterschiede.

5. Entgegen der christlichen Lesart der beiden biblischen Schöpfungserzählungen handelt keiner von beiden davon, wie Gott die Welt aus dem Nichts erschafft.¹⁰ Beide setzen selbstverständlich voraus, dass es vor dem Beginn des göttlichen Schöpfungswerkes eine Erde gibt, freilich eine, die lebensfeindlich ist (Priesterschrift, Gen) oder in der es an entscheidenden Lebensbedingungen fehlt (Jahvist, Gen). In beiden Fällen zielt das Schöpfungshandeln Gottes darauf ab, die ihm vorgegebene Welt in die Lebenswelt des Menschen umzuformen. Vor allem die Priesterschrift legt dabei größten Wert auf die Notwendigkeit einer lebensdienlichen und lebensförderlichen Ordnung. Insoweit stimmt sie mit den kosmogonischen Mythen überein. Allerdings, mit keiner Silbe erwähnt sie dabei die Notwendigkeit von Gewalt oder eines gewaltsamen Opfers. Gott schafft die Ordnung der Welt ausschließlich kraft seines Wortes, souverän und mit beinahe spielerischer Leichtigkeit. Es bedarf dazu keiner Mühe und keines Kampfes. Chaos-Macht und Schöpfer-Macht prallen nicht aufeinander, ringen nicht miteinander, vielmehr wird das Chaos Schritt für Schritt ausgeschlossen, und zwar restlos. Deshalb kann die Schöpfung in jeder Phase als »gut« und am Ende sogar als »sehr gut« qualifiziert werden. In ihr findet sich keine Spur von Gewalt, weder irgendeiner Form von göttlich-schöpferischer Gewalt, noch von Gewalt zwischen den Menschen, zwischen Mensch und Tier – die Menschen ernähren sich rein vegetarisch! – oder zwischen den Tieren. Darin kommt der erste mit dem zweiten Schöpfungsbericht völlig überein, der eine sprichwörtlich paradiesische Welt schildert. Von Gewalt ist erst nach der Vertreibung des Menschen aus dem Paradies die Rede, dann freilich sofort. Sie kommt mithin in die Welt allein als Folge des Sündenfalls. Zwar enthält die Priesterschrift keine Sündenfall-Erzählung, doch auch sie lässt keinerlei Zweifel daran, woher die Gewalt rührt und ihr Urteil fällt im Grunde noch schärfer aus als das des Jahvisten. Im Vorfeld der Sintflut-Geschichte nennt sie als das entscheidende Motiv Gottes, sein Schöpfungshandeln zu bereuen und ihr Ergebnis zu vernichten, die gleichsam unheilbare Verderbtheit des gesamten Menschengeschlechts: »Der Herr sah, dass auf Erden die Schlechtigkeit der Menschen zunahm und dass alles Sinnen und Trachten seines Herzens immer nur böse war« (Gen 6,5). Der Vergleich mit den zum Teil erheblich älteren mesopotamischen Sintflut-Geschichten zeigt, dass genau diese Begründung den springenden Punkt der biblischen Geschichte bildet. Denn nirgendwo sonst kommt es zu dieser verheerenden Katastrophe auf Grund menschlicher Schuld. Es mag wie sophistische Haarspalterei wirken, doch bleibt die Priesterschrift in ihrem Bestreben, Gott von der Verantwortung frei

¹⁰ Die folgenden Überlegungen stützen sich, soweit es die exegetische Seite betrifft, vor allem auf E. Zenger, Gottes Bogen in den Wolken. Untersuchungen zu Komposition und Theologie der priesterlichen Urgeschichte (SBS 112), Stuttgart 1983.

zu sprechen, auch insofern konsequent, als der Schöpfer nicht direkt, gleichsam mit eigener Hand, sein Werk zerstört, sondern indem er die gebändigte Chaos-Macht der Urflut entfesselt (vgl. Gen 7,11), also eine seiner ersten Ordnungsentscheidungen widerruft.

In religionsgeschichtlicher und religionsvergleichender Perspektive erlauben die biblischen Genesis-Erzählungen einen atemberaubenden Einblick in den Prozess religiöser Auseinandersetzung mit dem Phänomen der Gewalt. Ihre Autoren stehen einerseits an einem Höhepunkt der Entwicklung der Theologie Israels, andererseits reflektieren sie mit bewundernswürdiger Genauigkeit die Eigenart nicht-jüdischer Schöpfungsmythen. Paradox formuliert, kann man sagen: Sie entmythologisieren die Gewalt mit den Mitteln des Mythos. Zwar erinnert auch die Erzählung von Kain und Abel an die Beziehung zwischen der menschlichen Gewalttätigkeit und den Chaos-Mächten in Gestalt des lauernen Dämons, dem sich Kain in seinem Zorn unterwirft (vgl. Gen 4,7). Jedoch zeigen sich die zitierten biblischen Autoren an diesem Aspekt nur mäßig interessiert. Ihnen kommt es erkennbar vor allem darauf an, dass die Gewalt in der Menschenwelt nicht von Gott stammt und nur deshalb in ihr wirksam sein kann, weil der Mensch ihr Raum gewährt. Wie der Mythos bieten sie also eine Erklärung für das Vorhandensein der Gewalt, doch wird sie jeder Notwendigkeit im Prozess der Schöpfung entkleidet. In der Schöpfung Gottes vor dem Sündenfall, im »Paradies«, hat Gewalt keinerlei sinnvolle Funktion, weder für Gott, noch für den Menschen. Sie ist, volkstümlich ausgedrückt, »überflüssig wie ein Kropf«. Erst nach der Vertreibung aus dem Paradies, in der Welt »jenseits von Eden« muss über Gewalt, alltägliche und rituelle, nachgedacht werden.

Es wäre spannend und aufschlussreich, diesen Befund weiter zu entfalten. Doch muss es bei einem einzigen Hinweis bleiben. Die historisch-kritische Exegese hat zu der Erkenntnis geführt, dass es sich bei den biblischen Schöpfungsberichten, obwohl sie zum Teil sehr altes Überlieferungsmaterial enthalten und verarbeiten, in der vorliegenden Form um theologische Spätprodukte handelt. Daher vor allem die implizite priesterschriftliche Auseinandersetzung mit mesopotamischen Schöpfungsmythen, die sich in verschiedenen Zügen zeigt, unter anderem der bewussten Ablehnung der Idee, Gott bzw. die Gottheit oder die Götter hätten den Menschen geschaffen, um für sie zu arbeiten oder zum Weck ihrer kultischen Verehrung. Doch das nur am Rande. Sehr viel bedeutsamer ist ein anderer Aspekt. Es hatte sich gezeigt, dass die kosmogonischen Mythen das Problem der Gewalt nicht oder jedenfalls nicht in erster Linie als ein ethisches Problem reflektieren. Das gilt insbesondere für die rituelle Gewalt. Weshalb sich das so verhält, liegt auf der Hand: Wenn Gewalt zum Erhalt der Welt unabdingbar nötig ist, wäre es nicht nur lächerlich, sondern mehr noch gefährlich, auf sie verzichten zu wollen. Man denke etwa an die überaus blutigen Menschenopfer der Azte-

ken, ohne die der Fortbestand der Welt gefährdet wäre. Das auf dem Altar vergossene Blut liefert dem Sonnengott die für ihn unverzichtbare Lebensenergie, die es ihm erlaubt, das irdische Leben zu erhalten. Das heißt keineswegs, dass Gewalt uneingeschränkt erlaubt wäre. Aber gerade im kultischen Kernbereich der Religion unterliegt das Töten keinem moralischen Verdikt.

Nun kennt selbstverständlich gerade die Priesterschrift Kult- und Opferpraxis, mehr noch: Ihre Darstellung des göttlichen Heilshandelns gipfelt in die Wortoffenbarung Gottes am Sinai, nach der Moses einen Altar für Brandopfer baut und Stiere schlachten lässt, mit deren Blut er den Altar besprengt. Außerdem gebietet Gott die Errichtung eines Zeltheiligtums als Wohnstätte, in dem zum einen die »Lade der Bundesurkunde« (Ex 26,34) untergebracht werden soll, zum anderen aber auch als Ort regelmäßiger Opfer bestimmt wird (Ex 29,38-30,38):

»Folgendes sollst du auf dem Altar darbringen: Tagtäglich und ständig zwei männliche einjährige Lämmer. Das eine Lamm sollst du am Morgen, das andere zur Zeit der Abenddämmerung darbringen, dazu ein Zehntel Feinmehl, das mit einem Viertel Hin Öl aus ausgestoßenen Oliven vermenget ist, und als Trankopfer ein Viertel Hin Wein für ein Lamm. Das zweite Lamm bring zur Zeit der Abenddämmerung dar, mit einer Opfergabe und einem Trankopfer wie am Morgen, zum beruhigenden Duft als Feueropfer für den Herrn. Es soll von Generation zu Generation ein immerwährendes Brandopfer zum Eingang des Offenbarungszeltes vor dem Herrn sein, wo ich mich euch offenbare, um mit dir dort zu reden. Ich werde mich dort den Israeliten offenbaren und mich in meiner Herrlichkeit als heilig erweisen. Ich werde das Offenbarungszelt, den Altar, Aaron und seine Söhne heiligen und für meinen Priesterdienst weihen. Ich werde mitten unter den Israeliten wohnen und ihnen Gott sein. Sie sollen erkennen, daß ich der Herr, ihr Gott bin, der sie aus Ägypten herausgeführt hat, um in ihrer Mitte zu wohnen, ich der Herr, ihr Gott.«

Es kann demnach aus priesterschriftlicher Sicht keine Rede von einer Aufhebung des Opferkultes sein, im Gegenteil. Indes beantwortet diese Feststellung noch in keiner Weise die entscheidende Frage danach, welchen Sinn die Priesterschrift ihm beimisst. Wie meist in der Exegese wirft die Interpretation dieses Textes eine Reihe von Schwierigkeiten auf, doch selbst dem ungeschulten Leser dürfte kaum das Gefälle der Argumentation entgehen, das eindeutig auf den Willen Gottes hinaus läuft, »in der Mitte« Seines Volkes zu »wohnen«. Von da her bestimmt sich der Sinn der Opferpraxis und es liegt klar auf der Hand, dass keine der erwähnten Arten von Opfer darauf angelegt ist, Gott zu besänftigen, ihn umzustimmen oder ich überhaupt in seinem Willen zu beeinflussen. Es geht einzig und allein darum, von Seiten des Volkes bzw. des Menschen die Voraussetzungen für das »Wohnen« Gottes zu schaffen oder, anders formuliert, für die von Gott sozusagen »immer schon« und unbeirrbar gewollte Gemeinschaft zwischen Gott und seinem Volk. Das gilt auch und gerade für die Sühnopfer, bei denen klar der Aspekt Reinigung im Vor-

dergrund steht.¹¹ Zusammenfassend und zugespitzt kann man sagen: Zwar hält die Priesterschrift hält Opfer für unbedingt notwendig, »von Generation zu Generation und immerdar«, doch nicht Gott hat sie nötig, sondern der Mensch, und nur er. In dieser Perspektive erhalten Kult und Opfer eine völlig andere Bedeutung als sonst in der Religionsgeschichte.

Zu einem ähnlichen Ergebnis gelangt man im Verfolg einer anderen Spur. Das heißt: Indem die biblischen Schöpfungsberichte die Gewalt als Folge der menschlichen Sünde darstellen und auf diese Weise ausschließlich den Menschen für ihre Existenz schuldig sprechen, verwandeln sie die Ausübung von Gewalt konsequent in ein religiös-ethisches Problem. Überhaupt dürfte keine andere Religion mit vergleichbarer Radikalität die Ethisierung der Beziehung zwischen Gott und Mensch voran getrieben haben. Das geschieht, wie der Ägyptologe J. Assmann vor kurzem richtig bemerkt hat, vor allem, indem die Idee der Gerechtigkeit, ansonsten meist in der Form von Weisheitslehren bedacht und in erzieherischer Absicht vorgetragen, als prägendes und tragendes Strukturelement des von Gott mit der Mensch oder seinem auserwählten Volk geschlossenen Bundes begriffen wird.¹² Alle Gewalt muss deshalb im Licht dieser Bundesbeziehung gesehen und beurteilt werden. Davon kann naturgemäß auch die Beurteilung der rituellen Gewalt nicht unberührt bleiben. Wiederum erweist es sich als der springende Punkt, dass die Opferpraxis Zug um Zug aus der Logik des *Do-ut-des* heraus gelöst wird, weil sie im Licht des jüdischen Gottesglaubens ihren Sinn verliert. Gott braucht keine Opfer, weder um Gott sein und als Gott wirken zu können, noch um sein Wohlwollen gegenüber seiner Schöpfung zu gewährleisten. Das vorrangige Motiv der Opferpraxis kann demnach nur das Bedürfnis des Menschen, Gott zu loben und zu danken, seine Herrlichkeit und Heiligkeit zu feiern. Daneben hat nur noch eine Lebensführung Gewicht, die dem (Bundes-)Willen Gottes entspricht. In diesem Sinne gehören Kult und Alltagsleben untrennbar zusammen. Deswegen richtet sich selbst die gelegentlich unerhört scharfe Kult- und Opferkritik der vorexilischen Prophetie keineswegs, wie man häufig meint, gegen Kult und Opfer als solche, sondern gegen den schreienden Widerspruch zwischen der kulturellen Gottesverehrung und der Ungerechtigkeit der herrschenden Le-

¹¹ Vgl. dazu A. Marx, Opferlogik im alten Israel, in: B. Janowski/M. Welker, a.a.O., 129-149, bes. 139-145. Außerdem I. Willi-Plein, Opfer im Alten Testament, in: A. Gerhards/C. Richter (Hgg.), Das Opfer. Biblischer Anspruch und liturgische Gestalt (QD 186), Freiburg i.Br. u.a. 2000, 48-58, bes. die beiden ersten zusammenfassenden Thesen: »1. Für das Alte Testament gilt insgesamt, daß Gott keine blutigen Opfer verlangt, wohl aber den Vollzug von Opfern, bei denen Blut vergossen wird, erlaubt und durch seine Weisung zum Wohl der Menschen reguliert. Das Ziel ist die Wiederherstellung des für den Menschen nicht verfügbaren Lebenszusammenhangs der Gemeinschaft mit Gott. 2. Ein »Sündopfer« ist Sündendarstellung, aber nicht Genugtuungsleistung vor Gott. (57)

¹² Vgl. J. Assmann, Die mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus, München/Wien 2003, 75-80.

bensverhältnisse. Modern gesprochen klagt sie die strukturelle Gewalt an, weil sie der von Gott gewollten Lebensordnung Hohn spricht und dem Kult jede Glaubwürdigkeit raubt.

Mit dieser Überzeugung befinden sich die Propheten alttestamentlich in bester Gesellschaft. Dazu nur ein Beleg aus den Psalmen:

»Höre, mein Volk, ich rede. Israel, ich klage dich an, ich, der ich dein Gott bin. Nicht wegen deiner Opfer rüge ich dich, deine Brandopfer sind mir immer vor Augen. Doch nehme ich von dir Stiere nicht an, noch Böcke aus deinen Hürden. Denn mir gehört alles Getier des Waldes, das Wild auf den Bergen zu Tausenden. Ich kenne alle Vögel des Himmels, was sich regt auf dem Feld ist mein eigen. Hätte ich Hunger, ich brauchte es dir nicht zu sagen, denn mein ist die Welt und was sie erfüllt. Soll ich denn das Fleisch von Stieren essen und das Blut von Böcken trinken? Bring Gott als Opfer dein Lob, und erfülle dem Höchsten deine Gelübde! Rufe mich an am Tage der Not; dann rette ich dich, und du wirst mich ehren.«

Zum Frevler aber spricht Gott:

»Was zählst du meine Gebote auf und nimmst meinen Bund in deinen Mund? Dabei ist Zucht dir verhasst, meine Worte wirfst du hinter dich. [...] Wer Opfer des Lobes bringt, ehrt mich; wer rechtschaffen lebt, dem zeig' ich mein Heil.«

Und bei Jesus Sirach heißt es kurz und bündig: »Wie Wasser lodernes Feuer löscht, so sühnt Mildtätigkeit Sünde« (3,30) oder: »Abkehr vom Bösen findet das Gefallen des Herrn: als Sühne gilt ihm die Abkehr vom Unrecht« (36,5).

Knapper lässt sich die Ethisierung des Sühneproblems nicht auf den Punkt bringen. Vor diesem Hintergrund wird unmittelbar die tiefe Abscheu nachvollziehbar, die das Judentum von früh an gegenüber der Praxis der Menschenopfer empfindet, verkennt sie doch in fatalster Weise Gottes Barmherzigkeit ebenso wie seine Gerechtigkeit. Dennoch ist erneut zu unterreichen: Auch Jesus Sirach bejaht den Opferkult, bringt das Tun der Gerechtigkeit nicht in einen Gegensatz zu ihr, sieht darin keinen Ersatz für den Kult. Aber er hält unmissverständlich fest, woran dessen Legitimität hängt: »Das Opfer des Gerechten ist angenehm, sein Gedenkopfer wird nicht vergessen werden« (36,9). Die fundamentale Veränderung in Bezug auf den Stellenwert und den Sinn des Opfers, die sich in der Logik dieses Denkens konsequent ergibt, macht sich nicht zuletzt darin bemerkbar, dass die weit verbreitete *Do-ut-des*-Logik auf den Kopf gestellt wird. Es ist überflüssig, Gott Gaben darzubringen, um ihm zu einer Gegengabe zu bewegen, vielmehr gibt der Mensch mit seiner Opfergabe lediglich einen Teil dessen zurück, was er vorher von Gott erhalten hat: »Wie Gott dir gegeben hat, so gib auch ihm, freigebig und so gut, wie kannst« (36,12).

Die in solchen Texten aufscheinende Tendenz lässt sich auch im Neuen Testament beobachten, gewinnt dort jedoch noch einmal an Profil und

theologischer Tiefe. Das allerdings plausibel zu machen, gelingt nur auf dem Wege einer kritischen Überprüfung einer langen und wirkmächtigen christlich-theologischen Tradition.

6. Wer sich das Gewicht der Gewalterfahrung im Kontext religiöser Erfahrung vergegenwärtigt, den muss erstaunen, wie wenig Beachtung sie in der christlichen Theologie gefunden hat. Nahezu rätselhaft mutet diese Tatsache an, wenn man bedenkt, dass das Schicksal Jesu, verdichtet im Symbol des Kreuzes, ohne die vom ihm erlittene Gewalt schlichtweg unvorstellbar ist. Zwar beginnt das theologische Nachdenken über Jesus mit der bedrängenden, aus Enttäuschung und Verzweiflung geborenen Frage, weshalb er sterben musste. Doch die Gewaltsamkeit dieses Todes als solche wird in ihrer anthropologischen und theologischen Bedeutung kaum reflektiert. Das hat zu tun mit der fast exklusiven Konzentration auf den soteriologischen, den heilsbedeutsamen Aspekt des Leidens und Sterbens Jesu. Sie charakterisiert bereits die neutestamentlichen Texten selbst. Denn wieder und wieder betonen deren Autoren, Jesus sei »für uns gestorben«, »für unsere Sünden«, um »unseres Heiles willen, etc., und an zentralen Stellen wird die Erlösungstat Jesu ausdrücklich als »Sühne« bezeichnet. Zwei Belege für die herausragende Rolle dieser Sühnetod-Vorstellung müssen genügen.

Der Verfasser des 1. Johannesbriefes schreibt (2,2f):

»Meine Kinder, ich schreibe euch dies, damit ihr nicht sündigt. Wenn aber einer sündigt, haben wir einen Beistand beim Vater: Jesus Christus, den Gerechten. Er ist die Sühne für unsere Sünden, aber nicht nur für unsere Sünden, sondern auch für die der ganzen Welt.«

Im Römerbrief des Paulus steht zu lesen (3,23-25):

»Alle haben gesündigt und die Herrlichkeit Gottes verloren. Ohne es verdient zu haben, werden sie gerecht, dank seiner Gnade, durch die Erlösung in Christus Jesus. Ihn hat Gott dazu bestimmt, Sühne zu leisten mit seinem Blut, Sühne, wirksam durch den Glauben. So erweist Gott seine Gerechtigkeit durch die Vergebung der Sünden.«

Es erübrigt sich, weitere Stellen anzuführen, um zweifelsfrei zu erkennen: Die christliche Verkündigung, wie sie im Neuen Testament bezeugt ist und dann in der Auslegungsgeschichte fortgesetzt wird, ist ohne die Sühnetod-Vorstellung schlichtweg undenkbar, obschon sich auch andere Deutungen im NT finden. Trotzdem hat sich im Zuge der Neuzeit sowohl in der Exegese als auch in der systematischen Theologie eine intensive Diskussion über die folgende Frage entwickelt:

»Ist der Tod Jesu Christi so zu verstehen, daß es sich bei ihm um ein von Gott-Vater wohl angesehenes und gut aufgenommenes Lebensopfer seines Sohnes handelt, und ferner dahingehend, daß dieses Opfer von so großem Wert war

und ist, daß es ein für alle Male für die Sünden aller Menschen genügt, also die für sie *hinreichende Sühne* bewirkt hat.«¹³

Es wäre verfehlt und kurzsichtig, für die Virulenz dieser Frage ausschließlich oder überwiegend Bedenken verantwortlich zu machen, die dem modernen Bewusstsein entspringen, so etwa der Verdacht einer sadistisch-maso-christischen Leidverliebtheit. Denn der durchschlagendste Einwand bezieht sich auf die innere Stimmigkeit des Gottesbildes, das sich in der christlichen Sühnetod-Vorstellung niederschlägt.

»Im christlichen Mythos spielt Gottvater zwei Rollen zugleich: Er ist der traurige, opfernde Vater, und er ist auch der Vater-Gott, der das Opfer verlangt, um seinen Zorn über die Erbsünde der Menschheit zu besänftigen. Gott verleugnet seine väterlichen Gefühle, um Sich selbst ein Opfer zu bringen. Als selbstverleugnender Vater beugt sich Gott irgendeiner dunklen Notwendigkeit jenseits Seiner Macht, aber als Gottvater ist Er selbst diese Notwendigkeit.«

Psychologisch gedacht trägt demnach die Sühnetod-Vorstellung einen inneren Konflikt in Gott hinein, dessen Lösung nur auf Kosten des Gottessohnes möglich ist. Philosophisch gedacht wird diese Lösung um Preis der Freiheit Gottes erkaufte, der sich, seltsam genug, einer selbstgesetzten Notwendigkeit beugen muss. Religionsgeschichtlich gedacht schließlich bedeutet sie einen Rückfall in die heidnische Praxis des Menschenopfers. Letzteres gilt, obgleich die christliche Theologie, angefangen vom Hebräerbrief, nie müde wurde hervorzuheben, der Opfertod Jesu bedeute das Ende aller Opfer. Es gilt einfach deshalb, weil das proklamierte Ende aller Opfer eben doch den Opfertod Jesu und also ein Menschenopfer voraussetzt. Aus diesem Grund bildet das Christentum, religionsgeschichtlich betrachtet, eine durch und durch paradoxe Erscheinung:

»Wir haben hier daher das Phänomen einer Religion, in der das Menschenopfer eine zentralere Stelle einnimmt als in jeder bekannten Religion (und dies in einem Maße, daß die Azteken, die dem Christentum an dieser Stelle durchaus Konkurrenz machen konnten, die christliche Lehre sehr vertraut und wenig bemerkenswert fanden), die aber nichtsdestoweniger das Menschenopfer als eine ihr fremde als eine ihr fremde und überholte Vorstellung von sich weist.«¹⁴

Das Problem könnte ernster kaum sein. Da die christliche Religion allem Anschein nach auf die Sühnetod-Vorstellung nicht verzichten kann, ohne sich selbst preis zu geben, droht ihr die Selbsterstörung in Folge eines unaufhebbaren Widerspruchs. Und selbst wenn ein solcher Verzicht möglich wäre, hieße das nicht, gleichzeitig die Überzeugung vom Ende aller Opfer wieder aufgeben zu müssen?

¹³ Hervorhebung im Original.

¹⁴ H. Maccoby, *Der Heilige Henker. Die Menschenopfer und das Vermächtnis der Schuld*, Stuttgart 1999, 161.

7. Ein Ausweg aus dem Dilemma, zwischen Teufel und Beelzebul wählen zu müssen, eröffnet sich nur durch eine entschiedene Relecture der einschlägigen neutestamentlichen Texte im Lichte der gewaltkritischen Denklinie des jüdischen Glaubens. Das bedeutet, bei der Interpretation des Kreuzestodes Jesu jeden Gedanken an eine mythisch, metaphysisch oder theologisch begründete Notwendigkeit aus zu schließen. Es bedarf keines Opfers, um die Chaos-Mächte in Schach zu halten, einer schwächelnden Gottheit Lebensenergie zuzuführen, einem Gott übergeordneten Gerechtigkeitsprinzip Genüge zu tun oder einen zürnenden Gott zu versöhnen. Jesus ist ein Opfer (*victim*), weil er menschlicher Gewalt zum Opfer fällt. Kann oder darf man über diese Aussage hinaus gehen? Nicht nur das, man muss sogar, und eben damit beginnt das Problem. Denn Jesu Verzicht darauf, sich dem Tod durch Flucht oder Gegengewalt zu entziehen, ergänzt diese passive Seite um ein aktives Moment: Indem er sich der Gewalt ausliefert, opfert er sich selbst. Er tut dies, wie die christliche Verkündigung behauptet, im Gehorsam gegen dem Willen Gottes. Einzig dieser Rückbezug auf den göttlichen Willen rechtfertigt es, dem Kreuzestod Jesu einen religiösen Charakter und religiösen Sinn zuzusprechen (*sacrifice*). Wenn aber der Vater den Tod seines Sohnes will, dann opfert er ihn. Aus welchem Grund? Die Antwort im Sinne der Sühnetod-Vorstellung lautet: Um der Vergebung der Sünden willen. Also scheint die Aporie unvermeidbar: Einerseits *will* er dem Menschen vergeben, andererseits *kann* er das nicht ohne Sühnopfer. Folglich ist der Opfertod Jesu *notwendig*, und die Gewalt aus Erlösungsgeschehen schlechterdings nicht weg zu denken.

Es liegt auf der Hand: Die theologische Reflexion dreht sich so lange zwangsläufig im Kreis, als die Grundvoraussetzung in Kraft bleibt, von der die gesamte Argumentation lebt. Sie besagt, Gott-Vater müsse auf Grund der menschlichen Sündhaftigkeit seiner Gerechtigkeit gegenüber seiner Barmherzigkeit den Vorrang einräumen. Seine Barmherzigkeit kann in Folge dessen nur darin zum Ausdruck kommen, dass er das eigentlich vom Menschen zu leistende Sühnopfer selbst übernimmt, indem er es seinem Sohn aufbürdet. Diesen Zugzwang zu durchbrechen, heißt, von der Prämisse auszugehen, dass Gott ohne Verstoß gegen seine Gerechtigkeit auf Grund seiner Barmherzigkeit alle Sünden aller Menschen immer schon vergeben hat. Genau das und nichts anderes wird durch den Kreuzestod Jesu offenbar. Bevor die Theologie über dessen soteriologische Qualität nachdenkt, muss sie ihn als wesentliches Element der Selbstoffenbarung Gottes denken.

8. Das Kreuz als Realsymbol hat die gleiche Funktion wie das Offenbarungszelt, das Moses errichten soll: Durch ihn soll das Volk Gottes *erkennen*, wer Gott ist. Im 1. Johannesbrief wird das Ergebnis dieser Erkenntnis in unüberbietbarer Kürze zusammengefasst in der Aussage: »Gott ist die Liebe« (4,8). Es reicht aus christlicher Sicht nicht zu sagen,

Gott liebe, so, als ob er noch etwas anderen tun könnte als zu lieben. Gott aber *ist* Liebe: göttliche, also absolute und vollkommene, unbedingte und uneingeschränkte Liebe. Als solche schließt sie jeden Gedanken an das Erfordernis eines Opfers aus, das Gottes Vergebungsbereitschaft und Vergebung erwirken soll. Noch einmal: Gott braucht keine Opfer, weder, um ihn gnädig zu stimmen, noch um gnädig zu sein. Es ist ausschließlich der Mensch, in dem die Notwendigkeit des Opfers gründet und dem das Selbstopfer Jesu Not tut, um Gott erkennen zu können.

Jesus stirbt als Opfer menschlicher Gewalt. Diese schlichte Tatsache einerseits und Gottes Liebe zu seinem Sohn und seinem Volk bilden den Dreh- und Angelpunkt der theologischen Reflexion über den Sinn des Kreuzesopfers. Insofern offenbart das Kreuz sowohl, wer Gott ist, wie auch, wer der Mensch ist, Die Pointe dieser gleichsam doppelseitigen Offenbarung tritt nur angesichts der Gewaltsamkeit des Geschehens zu Tage, und sie besteht darin, dass der Mensch auf Gottes Liebe mit Gewalt antwortet, während Gott-Vater in Anbetracht der gegen Gott-Sohn gerichteten Gewalt auf Gegengewalt verzichtet. Das Kreuz veranschaulicht die Gewalttätigkeit des Menschen als Ausdruck und Folge der menschlichen Sündhaftigkeit des Menschen und zugleich den Gewaltverzicht Gottes als Ausdruck und Folge der göttlichen Liebe. Dass Gott sich als Liebe nur durch das Selbstopfer Jesu zu offenbaren vermag, hat als einzigen Grund die gewalttätige Antwort des Menschen auf Gottes Liebe. Weder Jesu Unschuld noch sein Gewaltverzicht, noch die Liebe zu den »Seinen« retten ihn davor, Opfer der Gewalt zu werden. Von Rechts wegen verlangt die völlige Grundlosigkeit der Tötung eines Menschen Vergeltung in Form einer angemessenen Strafe. Doch der Vater, der den Sohn, wie dieser sehr wohl weiß, retten könnte, verzichtet auch darauf, den gewaltsamen Tod seines Sohnes gewaltsam zu verhindern oder zu ahnden. Den Schlüssel zu diesem verstehenden Zugang bietet eine Stelle, die zwar gerne zur Begründung eines ethischen Pazifismus herangezogen wird, in Wahrheit jedoch christologisch-theologischen Sinn hat. Im Kontext seiner Schilderung der Gefangennahme Jesu erzählt Matthäus, einer der Begleiter Jesu habe dem Diener des Hohenpriesters mit dem Schwert ein Ohr abgeschlagen.

»Da sagte Jesus zu ihm: Steck dein Schwert in die Scheide; denn alle, die zum Schwert greifen, werden durch das Schwert umkommen. Oder glaubst du nicht, mein Vater würde mir sogleich mehr als zwölf Millionen Engel schicken, wenn ich ihn darum bitte? Wie würde dann aber die Schrift erfüllt, nach der es so geschehen muss?« (Mt 26,52-54)

Die pazifistische Lesart dieses Textes pflegt den ersten Satz zu akzentuieren, und die beiden folgenden weniger zu beachten. Demnach würde Jesus vor allem lehren wollen, Gewaltanwendung sei sinnlos, weil Gewalt stets nur Gegengewalt nach sich ziehe. Der moderne Leser folgt diesem Verständnis um so lieber, als dann die anstößig mythologische Rede von

den Engelscharen an Gewicht verliert. In der Tat kann sie nur illustrierenden Wert haben. Das zeigt sich im Vergleich mit einer ähnlichen Stelle, die ohne sie auskommt und trotzdem die gleiche Aussageabsicht verfolgt. Sie findet sich im Johannes-Evangelium im Zusammenhang des Streitgesprächs zwischen Pilatus und Jesus um das rechte Verständnis und die Berechtigung der Anklage, die gegen Jesus vorgetragen wird. Pilatus also fragt Jesus:

»Bist du der König der Juden? Jesus antwortete: Sagst du das von dir aus, oder haben es dir andere über mich gesagt? Pilatus entgegnete: Bin ich denn ein Jude? Dein eigenes Volk und die Hohepriester haben dich an mich ausgeliefert. Was hast du getan? Jesus antwortete: Mein Königtum ist nicht von dieser Welt. Wenn es von dieser Welt wäre, würden meine Leute kämpfen, damit ich den Juden nicht ausgeliefert würde. Aber mein Königtum ist nicht von hier.« (Joh 18,33-36)

Die pazifistische Auslegung des Matthäus-Textes kann sich darauf berufen, dass sie unbestreitbar von einem bewussten Gewaltverzicht handelt. Lässt man jedoch einmal probenhalber das Schwert-Wort Jesu außer Acht und stellt den zweiten Teil seiner Äußerung in Vordergrund, dann steht im Vordergrund der Aussage nicht der Widersinn der Gewalt, sondern der Sinn des Gewaltverzichts im Vollzug der Sendung Jesu. Der Text macht das gerade dadurch unmissverständlich klar, dass er ungeheure Über-Macht unterstreicht, die Jesus zur Verfügung stünde, wenn er zur Anwendung von Gegengewalt schreiten wollte. Gewaltverzicht ergibt nur dann irgendeinen Sinn, wenn ein Gewaltpotenzial vorhanden ist, das eingesetzt werden könnte. Und es ist alles andere als nebensächlich, dass Jesus dieses Gewaltpotential zunächst dem Vater zuschreibt. Wer, wie gegenwärtig häufig zu hören ist, dafür plädiert, die christliche Theologie solle es tunlichst vermeiden, von der Macht oder gar der Allmacht Gottes zu sprechen, der verspielt gegen seine meist wohlmeinende Absicht die gewaltkritische Pointe der jüdisch-christlichen Religion. Auch der johanneische Text, der sich mit einem politisierenden Missverständnis der Sendung Jesu herum schlägt, lässt keinen Zweifel daran, dass Jesus Leute genug hätte, um sich gewaltsam zur Wehr zu setzen, und deshalb sein Gewaltverzicht mitnichten als Schwäche ausgelegt werden darf. Gerade der trinitarische Gottesglaube des Christentums zwingt dazu, im Einklang mit Matthäus diese Denkfigur auf den Vater zu übertragen. Die im Kreuz sichtbare Ohnmacht Gottes, von der gleich noch zu reden sein wird, muss als Folge eines freiwilligen Machtverzichts verstanden werden. Oder genauer: Als Folge der bewussten Entscheidung, die Allmacht Gottes in der Form von Gegengewalt in die Waagschale zu werfen. Es dreht sich also beim Kreuzestod Jesu um eine Form der Macht, die sich selbst zurück zu nehmen in der Lage ist, um eine Form der Selbstbegrenzung von Macht. Erst und allein im Licht dieser Einsicht erhält der vollständige Gewaltverzicht Gottes seine unverzichtbare theologische Bedeutung.

In der Logik traditionellen Sühnedenkens fällt es schwer, diesem Gewaltverzicht überhaupt eine plausible Bedeutung beizumessen, außer der, dass Gott kein Recht hätte, einen Tod zu bestrafen, den er selbst gewollt hat, um der Gerechtigkeit Genüge zu tun, und dem der Sohn in Freiheit zugestimmt hat. Und weiter: Wie reimt es sich eigentlich zusammen, dass Gottes Gerechtigkeit wegen der Sünden der Menschen den Sühnetod Jesu fordert, während ausgerechnet eben dieser Tod selbst ungesühnt bleibt und bleiben muss, weil anders eine weitere Sühne nötig wäre und das Sühnopfer Jesu nicht das Ende aller Opfer sein könnte? Wiegt die Ermordung Jesu weniger schwer als alle anderen menschlichen Frevel? Oder hat sie gar mit der Sündhaftigkeit des Menschen überhaupt nichts zu tun, so dass sie gleichsam außerhalb der Reichweite der göttlichen Gerechtigkeit liegt?

In Wahrheit verhält es sich umgekehrt. In der gewaltsamen Tötung des Sohnes verdichtet sich die Sündhaftigkeit des Menschen derart, dass sie erst hier ihre wahre Natur verrät. Das Kreuz demaskiert die Sünde als dämonische, widergöttliche Macht, die sich nicht irgendwelchen Verfehlungen gegen Gottes Willen erschöpft, sondern sich gegen Gott selbst richtet, ihn letzten Endes selbst zugrunde richten will. Im Tod des Sohnes feiert sie scheinbar ihren größten Triumph, der nur noch auf eine Weise hätte gesteigert werden können, wenn nämlich der Vater, sich – wie Kain gegenüber Abel – seinem Zorn überlassend, sich selbst vergessen hätte. Doch der Vater hat sich, volkstümlich gesprochen, vollkommen »in der Gewalt«. Er verzichtet auf Gegengewalt, nicht, weil ihm der Tod des Sohnes gleichgültig wäre oder er ihn wollte. Gott kann auf Gewalt verzichten, weil er seiner selbst mächtig ist und noch in der äußersten Verletzung, die ihm durch die Tötung des Sohnes zugefügt, der bleibt, der er ist: Liebe. Die Liebe des Vaters zum Sohn (und zu seiner Schöpfung) macht ihn im Innersten verletzlich, leidensfähig, und deshalb trifft die Kreuzigung Jesu, indem sie das Liebste tötet, das er hat, den Vater gleichsam mitten ins Herz. In diesem Sinn stirbt auch der Vater am Kreuz, scheint die Macht der Sünde nahezu vollkommen über die Macht der Liebe zu triumphieren. Die Sünde ist mächtig, Gott ohnmächtig: So jedenfalls sieht es für den sündigen Menschen aus. Der Glaube indes betrachtet das Kreuz mit ganz anderen Augen.

9. Einer der schwerwiegendsten Mängel der traditionellen Sühnetod-Vorstellung liegt darin, den Anschein zu erwecken, die von Jesus erlittene tödliche Gewalt bliebe dem Vater selbst letzten Endes äußerlich. Was ihn innerlich zu zerreißen droht, ist der Zwiespalt zwischen Barmherzigkeit und Gerechtigkeit angesichts der Sünde der Menschen. So wirkt die Entscheidung, den eigenen Sohn zu opfern, wie ein Akt der Selbstüberlistung. Ein völlig anderes Licht fällt auf sie, sobald der Kreuzestod Jesu von vorneherein als ein tödlicher Angriff der Chaos-Macht Sünde gegen den Vater selbst begriffen wird, als ein Akt unversöhnlicher

Feindschaft, der ihn, weil der Absicht nach tödlich verletzend, zu einem vernichtenden Gegenschlag gegen den Menschen provozieren soll, eine Art zweiter Sintflut – ohne rettende Arche, ein Strafgericht, das keine Gnade mehr kennt. Nicht Gottes Herrlichkeit würde dann durch das Kreuz offenbar, sondern die dämonische Fratze eines erbarmungslosen Schlächters, Richter und Henker zugleich. Das Blut des Sohnes würde vergolten mit einem entsetzlichen Blutband und über die gesamte Menschheit, ja, die ganze Schöpfung kommen. Doch nichts dergleichen geschieht tatsächlich. Der Sohn wird getötet, und dennoch läuft die Gewalt ins Leere. Verborgen unter dem Schein ihrer demütigendsten Niederlage erringt die Liebe des Vaters ihren glorreichsten Sieg, den Sieg über eine Gewalttat, die ihn überwältigen sollte. Nur: Das wahrzunehmen, bedarf es des Glaubens. Menschlich betrachtet ereignet sich am Kreuz das Ende eines politischen Ränkespiels mit einem Anflug von Tragik. Ein Mensch scheitert wie viele vor und viele nach ihm, scheitert am Unverständnis des Volkes, das er gewinnen will, am Widerstand der Mächtigen, die sich herausgefordert fühlen, vielleicht auch an Selbstüberschätzung. All das kennt man aus der Geschichte in unzähligen Varianten. Nicht einmal die Grausamkeit seines Todes fällt aus dem Rahmen: Abertausende wurden von den Römern gekreuzigt, Nichtjuden und Juden, zwei von ihnen gleichzeitig mit Jesus. Was also gibt das Kreuz zu erkennen außer der Vergblichkeit und Verderblichkeit hochfliegender Träume angesichts der Schabigkeit der Welt?

Zum wesentlichen Moment der Selbstoffenbarung Gottes, durch die sich Gott zu erkennen gibt, wird das Kreuz nur durch den Glauben an Jesus Christus. Er versteht den Tod Jesu nicht als ein tragisches, sondern ein dramatisches Ereignis, Teil eines Dramas, das mit dem Sündenfall begonnen hat und in dem nun, nach dem Auf und Ab der Heilsgeschichte, eine letzte, weil alles entscheidende Entscheidung ansteht: Bleibt Gott sich treu, bleibt er seinem Volk, seiner Schöpfung treu, selbst dann noch, wenn die Gewalt der Sünde direkt auf sein Herz zielt? Im gemeinsamen Gewaltverzicht des Sohnes und des Vaters vollzieht sich der Selbsterweis Gottes als Liebe, die felsenfest der Versuchung widersteht, der Gewalt auch nur einen Fußbreit Raum zu gewähren. Gemäß der Umkehrung der Do-ut-des-Logik, die auch im christlichen Denken gültig bleibt, wird auch im Neuen Testament stets Gott als das Im Voraus tätige Subjekt des Opfergeschehens dargestellt, dessen Vorgabe im Lebensvollzug der Beschenkten weiter gegeben werden soll:

»Die Liebe Gottes wurde unter uns dadurch offenbart, daß Gott seinen einzigen Sohn in die Welt gesandt hat, damit wir durch ihn leben. Nicht darin besteht die Liebe, daß wir Gott geliebt haben, sondern daß er uns geliebt und seinen Sohn als Sühne für unsere Sünden gesandt hat. Liebe Brüder, wenn Gott uns so geliebt hat, müssen auch wir einander lieben. Niemand hat Gott je geschaut, wenn wir einander lieben, bleibt Gott in uns, und seine Liebe ist in uns vollendet.« (1Joh 4,9-12)

Die Deutung des Kreuzestodes Jesu als Sühnetod steht hier ganz und gar im Zeichen jenes göttlichen Handlungsmotives, das bereits seine Schöpfung bestimmt: Es geht um das Leben der Menschen, und zwar nicht bloß das nackte Überleben, sondern ein gottgemäßes Leben, ein Leben in einer gottverbundenen Gemeinschaft. Im Kreuz wird für den Glauben sichtbar, dass der Kampf der lebensfeindlichen Chaos-Mächte mit der Lebensmacht Gottes immer schon zu Gunsten des Menschen entschieden war, dass nie Gott, sondern immer nur der sündige Mensch in seiner Angst vor Gott Opfer brauchte, um diese Angst zu beruhigen. Darum verschwindet mit der Erkenntnis Gottes als Liebe auch die Angst und eine angstfreie Gemeinschaft wird lebbar:

»Gott ist die Liebe, und wer in der Liebe bleibt, bleibt in Gott und Gott bleibt in ihm. Darin ist unter uns die Liebe vollendet, daß wir am Tag des Gerichts Zuversicht haben. Denn wie er, so sind auch wir in dieser Welt. Furcht gibt es in der Liebe nicht, sondern die vollkommene Liebe vertreibt die Furcht. Denn die Furcht rechnet mit Strafe, und wer sich fürchtet, dessen Liebe ist nicht vollendet. Wir wollen lieben, weil er uns zuerst geliebt hat.« (1Joh 4,16b-19)

Alles hängt hier am liebenden Vertrauen auf Gott, nichts im Grunde an der Vorstellung vom Sühnetod. Ihr kommt lediglich eine beiläufig erläuternde Funktion zu. Denn wer, ganz gleich wie, durch das Kreuz Gott als vollkommene Liebe erkennt, hat alles Notwendige erkannt. Die verschiedenen neutestamentlichen Modelle zum Verständnis des Todes Jesu stimmen sämtlich darin überein: Gott hat für sich keine Opfer nötig. Das einzige, das die Sühnetod-Vorstellung dieser gemeinsamen Überzeugung hinzu fügt, ist die Aussage: Auch der Mensch braucht nicht keine Opfer – mehr. Ähnlich der Priesterschrift, die den Glauben Israels artikuliert, indem in einer mythisch denkenden Umwelt mit den Mitteln des Mythos mythisches Denken bekämpft, wendet sich in der Sühnetod-Vorstellung der christliche Glaube gegen das mythische Opferdenken, um ihm ein Ende zu bereiten. Was bleibt, ist schließlich der religiös fundierte ethische Gedanke freiwilliger Hingabe des Lebens um des Lebens willen. Im Lichte des Glaubens kann gleichbedeutend auch gesagt werden: um Gottes willen. Denn Gott ist ein »Freund des Lebens« (Weish 12,6). Dafür, und nichts sonst, steht das Kreuz.

Man könnte meinen, damit sei das letzte Wort gesprochen. Doch das trifft nicht zu. Fiele im Drama der Heilsgeschichte unmittelbar nach der Kreuzigung Jesu der Vorhang, das Stück endete eben nicht als Drama, sondern als Tragödie. Denn die Gewalt behielte die Oberhand. Wohl wäre die Sünde gescheitert, der Tod dagegen siegreich, und mit ihm die Gewalt. Das Kreuzesopfer stünde für einen tragischen Heroismus, wie ihn alle Menschen verkörpern, die sich selbst im Angesicht ihres Todes weigern, ihre Sendung zu verraten, – und freilich trotzdem sterben müssen. Für sich genommen ließe das Kreuz auch in gläubiger Sicht nicht mehr von Gott erkennen, als dass er sich treu bleibt, seiner selbst mächtig ist.

Darüber hinaus aber würde Jesu Kreuzestod den ernüchternden Beweis dafür liefern, dass die Macht der Liebe derjenigen des Todes hoffnungslos unterlegen ist. So hat ihn offenbar die überwiegende Mehrzahl seiner Anhängerschaft denn zunächst auch verstanden. Wenn dem gegenüber Paulus im 1. Korintherbrief den Tod verspotten kann (vgl. 15,55), so deshalb, weil er vom Fortgang des Dramas nach der Kreuzigung weiß. Als Jesus stirbt, fehlt noch jener Akt, der die Allmacht der Liebe bezeugt und auf das gute Ende des Stücks voraus weist: Die große Vision der Vollen- dung der Schöpfung in der Wirklichkeit einer gewaltfreien Welt. Hier wäre weiter von der Bedeutung des Auferstehungsglaubens zu reden. Aber das ist ein neues Thema.

10. Erzeugt Religion Gewalt? Ganz sicher nicht alleine und ganz sicher nicht im Sinne einer Ursache, die zwangsläufig eine bestimmte Wirkung hervor ruft. Im Bereich der menschlichen Kultur existieren keine Kausal- beziehungen, sondern nur Bedingungsverhältnisse, in deren Medium sich der Mensch in Freiheit verwirklicht oder verfehlt. Zu den Bedingun- gen seiner Existenz, mit denen er sich, ob er will oder nicht, auseinander- setzen muss, gehört die Gewalt. Denn der Mensch ist nicht bloß ein sterb- liches und um seine Sterblichkeit wissendes, sondern ein verletzliches, quäl- und tötbares, also ein durch Gewalt zutiefst gefährdetes Wesen. Es spricht vieles dafür, den Ursprung der Religion, die Erfahrung des Heili- gen, auf diese Grundsituation des Bedrohtseins durch Gewalt zu bezie- hen. Sie erklärt auch die tiefe Sehnsucht des Menschen nach einer ge- waltfreien Welt, sowie die bohrende Frage danach, ob und wie sie möglich sei, und schließlich, welchen Beitrag der Mensch dazu leisten könnte, sie zu verwirklichen. Die Religionen geben auf darauf unterschiedliche Ant- worten, und von der jeweiligen Eigenart ihrer Antwort hängt in hohem Maße ab, ob eine Religion Gewalt fördert oder mindert und auf welche Weise. So wenig allerdings, wie die Religion die Gewalt in die Welt bringt, sondern sie als Phänomen und Problem vorfindet, so wenig vermag sie die Gewalt aus der Welt zu schaffen. Doch sie kann die Hoffnung auf eine Welt ohne Gewalt stärken. Mehr noch: Die Religion kann diese Hoffnung in eine wirksame und unüberwindliche Kraft verwandeln, indem sie ihr ein Fundament verleiht, das aller Gewalt in dieser Welt stand hält.