

Die Gewaltfrage im interreligiösen Dialog

Von Mariano Delgado

Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil ist »Dialog« bekanntlich ein Schlüsselwort für die Daseinsweise der Kirche in der modernen Welt geworden. In *Gaudium et spes* (1965) bekundet die Kirche ihre Bereitschaft, mit der gesamten Menschheitsfamilie, der sie als Volk Gottes »eingefügt« ist, »in einen Dialog« über all die verschiedenen Probleme einzutreten (GS 3). Bereits 1964 hatte Paul VI. in seiner Antrittsenzyklika *Ecclesiam suam* gesagt, dass die Kirche »zu einem Dialog mit der Welt« kommen muss, »in der sie nun einmal lebt« (ES 65) – zumal die Heilsgeschichte selbst den Charakter eines von Gott ausgehenden Dialogs mit dem Menschen hat (ES 70). Eine der Fragen, die im interreligiösen Dialog heute besonders aktuell sind, ist die nach dem Gewaltpotenzial der Religionen. Was könnten Christen dazu beitragen?

Ein belehrender Ton ist gewiss nicht angebracht. Mit dem Kirchen- und Religionshistoriker Ernst Benz ist eher festzuhalten: »Weder der Islam noch der Buddhismus noch der Hinduismus haben auch nur entfernt so viele Menschen um ihres Glaubens willen getötet wie die christlichen Kirchen.« Aus der Christentumsgeschichte kann man aber lernen, wie Gewaltpathologien überwunden worden sind. Und diese selbstkritische Sicht können und sollen Christen in den interreligiösen Dialog selbstbewusst einbringen. Drei Beispiele mögen genügen:

1 Dass man sich auf die Bibel nicht zur Rechtfertigung von Aggression und Gewalt berufen kann, ist heute Konsens in der christlichen Exegese. Aber es war nicht immer so. Im 16. Jahrhundert bemühte der Humanist Juan Ginés de Sepúlveda das Argument des Unglaubens oder des Götzendienstes der Indianer, um deren Unterwerfung durch Spanien zu rechtfertigen. Er verwies auf die Bibel, vor allem auf das Buch Deuteronomium, und glaubte nach Dt 9,4, dass gewisse Bewohner des Gelobten Landes »um ihrer Gottlosigkeit willen« von Gott vertilgt worden seien. Und er meinte, dass andere Völker, die sich nicht in solchem Ausmaß versündigt hätten, »aufgrund ihres Unglaubens und des Götzendienstes« dem treuen Volk der Juden durch Krieg unterworfen worden seien.

Diese und ähnliche Bibelstellen sind für viele liberale Zeitgenossen heute ein Grund, Kirche und Synagoge den Rücken zu kehren. Der Ägyptologe Jan Assmann vertritt bekanntlich die These, dass der Monotheismus mit einer gewissen Notwendigkeit zu Intoleranz, Ausgrenzung und Gewalt führe. Moderne Theologen versuchen diese Bibelstellen zu relativieren, indem sie in einer historisch-kritischen Lektüre darauf hinweisen, dass etwa die altisraelitische Landnahme viel weniger gewaltsam gewesen sei, als berichtet wird, ja dass viele Passagen der literarischen Gattung der nationalen Legendenbildung und des Mythos angehörten. Oder sie halten sie, wie Erich Zenger und Othmar Keel, für den Ausdruck eines »unreifen« Monotheismus. Der reife und eigentliche Monotheismus, ein völkerverbindender Glaube, werde im zweiten Teil des Jesaja-Buches skizziert.

Bartolomé de Las Casas konnte auf diese Erkenntnisse moderner Exegese nicht zurückgreifen; und dennoch verrät seine Antwort auf die Argumente Sepúlvedas, dass man das Unbehagen an den Blutbädern im Namen Gottes auch mit den Mitteln der damaligen, eher allegorischen Bibelauslegung zum Ausdruck bringen konnte: Die – entweder von Gott

selbst ausgeführte oder von ihm angestiftete – exzessive Gewalt gegen die Ägypter und die Kanaaniter war für Las Casas eine rätselhafte, der Vernunft und der Theorie des gerechten Krieges widersprechende Tat Gottes, über die wir, wie er mit Augustinus meinte, staunen, die wir aber keinesfalls nachahmen sollten (»admirari, sed non imitari«).

2 In der Kirchengeschichte finden wir auch die Konstruktion eines einseitigen »Missionsrechts«. Darunter verstand man im Mittelalter das Recht der Glaubensboten zur Verkündigung des Evangeliums auf der ganzen Welt, nicht aber das Recht, Andersgläubige zum Anhören der Predigt oder zur Bekehrung zu zwingen. Im Zusammenhang mit der Eroberung und Evangelisierung der Neuen Welt spielte die Sicherung dieses Rechts auch eine wichtige Rolle bei der Rechtfertigung einer Inbesitznahme indianischer Territorien. An die Wechselseitigkeit, das heißt: an das Recht anderer Religionen zur Mission in christlichen Ländern, dachte man nicht. So wurde daraus eine Einbahnstraße zur Evangelisierung und Eroberung der Welt. Im Jahr 1243 bekräftigte Papst Innozenz IV. die Verpflichtung der Heiden, christliche Missionare zuzulassen, zugleich aber verneinte er, dass christliche Herrscher ihrerseits etwa verpflichtet wären, Verkünder des »betrügerischen« Islam zuzulassen: »Man darf über jene nicht in gleicher Weise urteilen wie über uns, da sie im Irrtum befangen sind, wir aber auf dem Weg der Wahrheit gehen, was uns als Glaubensgewissheit verbürgt ist.«

Die katholische Kirche dachte noch am Vorabend des Konzils in den Koordinaten des »Missionsrechts«. Noch 1948 wurde in *La Civiltà Cattolica* die Meinung vertreten, Religionsfreiheit stehe nur der »wahren« Religion, dem katholischen Glauben nämlich, zu. Beim Konzil löste sich die römisch-katholische Kirche auch von dieser Pathologie. Sie ist seitdem bekanntlich eine eifrige Verteidigerin der Religionsfreiheit, die Johannes Paul II. »die Wurzel aller Menschenrechte« nannte. Diese Wendung zum Besseren konnte sich nur mithilfe der philosophischen Vernunft und der säkularen Rechts- und Staatsentwicklung vollziehen – erst nach Aufhebung der Verschmelzung von Staat und Kirche.

3 Ähnliches gilt für den Abschied von der gewaltsamen Ketzerbekämpfung. Das Ketzerrecht geriet erst im 16. Jahrhundert wirklich in die Krise. Ausschlaggebend waren dabei der Genfer Prozess gegen den Spanier Miguel Servet und dessen Hinrichtung am 27. Oktober 1553. Sein Tod entfachte eine Debatte über Toleranz und Meinungsfreiheit in religiösen Dingen. Während des Prozesses hatte Servet selbst klargestellt: dass die Kirche befugt sei, Ketzer mit dem Tod zu bestrafen, und dass das weltliche Schwert das Todesurteil auszuführen habe, sei eine neue Erfindung, »die die Apostel und Jünger der alten Kirche nicht kannten«. Gerade diese Argumentationslinie vertrat auch der in Basel lebende Savoyarde Sebastian Castellio. Er brachte seine Empörung darüber zum Ausdruck, dass ein Mensch wegen seiner Religion getötet werde, was nach dem Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen dem Willen Gottes widerspreche. In einer 1554 verfassten Streitschrift gegen Calvin schrieb Castellio jenen denkwürdigen Satz, der in die Geschichte der Toleranz eingegangen ist: »Einen Menschen töten heißt nicht, eine Lehre verteidigen, sondern einen Menschen töten.« Aber der Abschied vom Ketzerrecht war unter den Bedingungen des Ancien Régime nicht möglich.

4 In der Christentumsgeschichte sind einige Gewaltpathologien mühsam überwunden worden. Religionen und Ideologien können aber weiterhin in Gewalt umschlagen, wie die Erfahrung zeigt. Das von Joachim von Fiore erträumte glückliche »Zeitalter des Geistes« ist nicht in Sicht. Aber mit jeder dialogischen Anstrengung zur Entlarvung der Gewaltpathologien »unreifer« Religionen – etwa durch Austausch über die Methoden der Auslegung von heiligen Schriften und über die wesentlichen Werte und Normen in den Religionen und Kulturen – kommen wir einem verhältnismäßig friedlichen Zusammenleben auf Erden vielleicht doch ein Stück näher. ◆