



universität
wien

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

„Ist die Religion gewaltsam?“

verfasst von / submitted by

Zuzana Barutová, BA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of

Master of Arts (MA)

Wien, 2021 / Vienna 2021

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

UA 066 941

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Masterstudium Philosophie

Betreut von / Supervisor:

Mag. Dr. Michael Staudigl, Privatdoz.

Plagiatserklärung

„Hiermit erkläre ich, die vorgelegte Arbeit selbständig verfasst und ausschließlich die angegebenen Quellen und Hilfsmittel benutzt zu haben. Alle wörtlich oder dem Sinn nach aus anderen Werken entnommenen Textpassagen und Gedankengänge sind durch genaue Angabe der Quelle in Form von Anmerkungen bzw. In-Text-Zitationen ausgewiesen. Dies gilt auch für Quellen aus dem Internet, bei denen zusätzlich URL und Zugriffsdatum angeführt sind. Mir ist bekannt, dass jeder Fall von Plagiat zur Nicht-Bewertung der gesamten Lehrveranstaltung führt und der Studienprogrammleitung gemeldet werden muss. Ferner versichere ich, diese Arbeit nicht bereits andernorts zur Beurteilung vorgelegt zu haben.“

Bratislava, den 23.09.2021

Zuzana Barutová

Inhaltsverzeichnis

Abstract	5
1 Einleitung	7
2 Hauptteil	10
2.1 Was versteht man unter Gewalt in den Religionen?	18
2.1.1 Drei biblische Beispiele	20
2.1.2 Umkehrung der Perspektive	23
2.1.2.1 Rituelle Opfer	25
2.1.2.2 Dieselben Beispiele nur anders	31
2.1.2.3 Das Transzendente	35
2.1.2.3.1 Die Rechtfertigung der „religiösen Gewalt“	36
2.1.2.3.2 <i>Mysterium tremendum</i> oder religiöse Gefühle	37
2.1.2.3.3 Zusammenfassung des Transzendenten	40
2.1.2.4 Zusammenfassung und Probleme bei Girard	43
2.2 Überlegungen zur Grenze zwischen dem „Missbrauch der Religion“ und dem „wirklichen Glauben“	46
2.2.1 Motive und Bedeutungen	49
2.2.1.1 Die Innenwelt der Akteure	51
2.2.2 Ethisch-religiöse Perspektive	56
2.3 Exemplifizierung: Israelisch-palästinensischer Konflikt	62
2.3.1 Die Wurzeln der Entstehung der Spannung zwischen Juden und Muslimen	63
2.3.1.1 Die Verheißung Gottes	66
2.3.2 Zur gegenwärtigen Situation	69

2.3.3	Motive und Muster	73
2.3.4	Zusammenfassung des Israel-Palästina Konflikts	78
2.4	Mögliche Lösungswege	81
2.4.1	Drei konkrete Beispiele - drei Religionen	82
2.4.2	Konkrete Vorschläge: „kantische Lösung“	89
2.4.2.1	Bildung	90
2.4.2.2	Das Sittengesetz als das oberste Gesetz	92
2.4.2.3	Ratio	94
3	Schluss	96
4	Literaturverzeichnis	99

Abstract

Das zentrale Thema der vorliegenden Arbeit sind aktuelle Diskurse über „religiöse Gewalt“. Solche Diskurse sind aus mehreren Gründen problematisch und verlangen nach philosophischer Reflexion. Aufgrund der komplexen sozio-historischen, kulturellen und politisch-symbolischen Ausgestaltung des Phänomens „religiöser Gewalt“ beschäftigt sich traditionell weniger die Philosophie, als vielmehr die Soziologie, politische Theorie und Kulturanthropologie mit dem Thema. Im Gegensatz zu einer einzelwissenschaftlichen Auseinandersetzung besteht die Aufgabe philosophischer Reflexion darin, die *Beziehung* von Religion und Gewalt explizit ins Auge zu fassen. Dies muss m.E. in mindestens dreierlei Hinsicht geschehen: 1) Zunächst geht es darum, das Verhältnis von Religion und Gewalt *im Allgemeinen*, also mit Bezug auf verschiedene religiöse Traditionen allgemeine, gewaltaffine Denk- und Handlungsmuster religiösen Gewalthandelns zu klären.¹ 2) Muss es darum gehen, die *spezifische* Problematik des Begriffs „religiöse Gewalt“ in den Blick zu bekommen. Mit dieser beschäftigt sich beispielsweise W. Cavanaugh, der behauptet, dass die Figur der „religiösen Gewalt“ nur ein *Mythos* ist, den man in Texte und Handlungen hineinprojiziert.² Ein anderes, damit eng verbundenes Problem des Diskurses über die „religiöse Gewalt“ betrifft 3) die zeitliche Ebene. Obwohl ich mich für die Gegenwart und gegenwärtige Fälle interessiere, ist auch zu bemerken, dass das Phänomen in gewisser Weise schon sehr lange existiert (vgl. z.B. die Hexenverbrennungen, die Inquisition, die Kreuzzüge, die Religionskriege sowie neuerdings langjährige Konflikte, wie z.B. jener zwischen Juden und Muslimen in Israel, etc.). In Frage steht also eine lange Tradition der „religiösen Gewalt“, die man in Bezug auf ihre Überwindung im Zeichen unseres „säkularen Zeitalters“ (Charles Taylor) verstehen muss: Denn wenn es nicht als sicher gelten kann, dass das befriedende „Säkularisierungsparadigma“ selbst frei von aller Gewalt ist, wie aktuelle Diskussionen zur „Wiederkehr der Religion“ zeigen, so verändert dies auch die oft vorschnelle Qualifizierung von Religion als *per se* „gewaltaffin“, „irrationale“ etc. .

¹ Vgl. Juergensmeyer, Jerryson & Kitts: „*Introduction: The Enduring Relationship of Religion and Violence.*“, in: *he Oxford Handbook of Religion and Violence*, hg. Jerryson, Juergensmeyer, & Kitts, Oxford 2013, online <https://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780199759996.001.0001/oxfordhb-9780199759996-e-41>

² Vgl. Cavanaugh, William T: „*The Myth of Religious Violence. Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict.*“ Oxford University Press 2009, S. 3

Die geplante Arbeit beabsichtigt, den Zusammenhang zwischen den Begriffen zu klären, um ein umfassenderes Verständnis für Phänomene sog. „religiöser Gewalt“ zu entwickeln, nicht zuletzt im Blick darauf, wie damit angemessen umgegangen werden kann und wie sie ggf. verhindert werden kann.

1 Einleitung

Das zentrale Thema der vorliegenden Arbeit sind aktuelle Diskurse über „religiöse Gewalt“. Solche Diskurse sind aus mehreren Gründen problematisch und verlangen nach philosophischer Reflexion. Aufgrund der komplexen sozio-historischen, kulturellen und politisch-symbolischen Ausgestaltung des Phänomens „religiöser Gewalt“ beschäftigt sich traditionell weniger die Philosophie als vielmehr die Soziologie, politische Theorie und Kulturanthropologie mit dem Thema. Im Gegensatz zu einer einzelwissenschaftlichen Auseinandersetzung besteht die Aufgabe philosophischer Reflexion darin, die *Beziehung* von Religion und Gewalt explizit ins Auge zu fassen. Dies muss m. E. in mindestens dreierlei Hinsicht geschehen: 1) Zunächst geht es darum, das Verhältnis von Religion und Gewalt *im Allgemeinen*, also mit Bezug auf verschiedene religiöse Traditionen allgemeine, gewaltaffine Denk- und Handlungsmuster religiösen Gewalthandelns zu klären.³ 2) Muss es darum gehen, die *spezifische* Problematik des Begriffs „religiöse Gewalt“ in den Blick zu bekommen. Mit dieser beschäftigt sich beispielsweise W. Cavanaugh, der behauptet, dass die Figur der „religiösen Gewalt“ nur ein *Mythos* ist, den man in Texte und Handlungen hineinprojiziert.⁴ Ein anderes, damit eng verbundenes Problem des Diskurses über die „religiöse Gewalt“ betrifft 3) die zeitliche Ebene. Obwohl ich mich für die Gegenwart und gegenwärtige Fälle interessiere, ist auch zu bemerken, dass das Phänomen in gewisser Weise schon sehr lange existiert (vgl. z.B. die Hexenverbrennungen, die Inquisition, die Kreuzzüge, die Religionskriege sowie neuerdings langjährige Konflikte, wie z.B. jener zwischen Juden und Muslimen in Israel, etc.). In Frage steht also eine lange Tradition der „religiösen Gewalt“, die man in Bezug auf ihre Überwindung im Zeichen unseres „säkularen Zeitalters“ (Charles Taylor) verstehen muss: Denn wenn es nicht als sicher gelten kann, dass das befriedende „Säkularisierungsparadigma“ selbst frei von aller Gewalt ist, wie aktuelle Diskussionen zur

³ Vgl. Jerryson, Michael, Juergensmeyer, Mark and Kitts, Margo: „Introduction: The Enduring Relationship of Religion and Violence“, in: *the Oxford Handbook of Religion and Violence*, hg. Jerryson, Juergensmeyer & Kitts, Oxford 2013, URL <https://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780199759996.001.0001/oxfordhb-9780199759996-e-41>.

⁴ Vgl. Cavanaugh, William T: *The Myth of Religious Violence. Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*, Oxford University Press 2009, S. 3.

„Wiederkehr der Religion“ zeigen, so verändert dies auch die oft vorschnelle Qualifizierung von Religion als *per se* „gewaltaffin“, „irrationale“ etc..

Die geplante Arbeit beabsichtigt, den Zusammenhang zwischen den Begriffen zu klären, um ein umfassenderes Verständnis für Phänomene sog. „religiöser Gewalt“ zu entwickeln, nicht zuletzt im Blick darauf, wie damit angemessen umgegangen werden kann und wie sie ggf. verhindert werden kann. Zentral dafür ist die Unterscheidung der Begriffe „Motiv“ und „Ursache“, die Jan Assmann vorschlägt. Die Rede von Gewaltmotiven soll zeigen, wie Menschen mit Gewalt als Handlungsoption (R. Popitz) umgehen.⁵ Ein „Motiv“ meint Antriebe, welche die Menschen zu gewissen Taten motivieren, solche aber keineswegs ursächlich bedingen (Kausalität).

Um die Ebene der Motive zu analysieren, beziehe ich mich zunächst auf drei Autoren, die aus ihren disziplinären Perspektiven theoretische Zugänge zum Problemkreis „religiöser Gewalt“ entwickelt haben (René Girard, Hans G. Kippenberg und Jan Assmann). Meine Absicht ist es, zu klären, wie sich diese Positionen im Blick auf meine Fragestellung produktiv zusammenfügen lassen, um ein theoretisches Setting zu entwickeln, mittels dessen konkrete Fälle „religiöser Gewalt“ angemessen behandelt werden können. Mein Ziel ist es, dadurch einseitige Festschreibungen (vgl. Cavanaugh) als „irrational“, „monströs“, „vor-modern“ etc. kritisch zu hinterfragen. Ein solches Modell entwickle ich mithilfe der Bezugnahme auf Ilja Srubars sozialphilosophische Analyse. In dieser Analyse ist es erlaubt, verschiedene und ineinander greifende Dimensionen von „religiöser Gewalt“ zu integrieren.

Die analytische Methode, die ich entwickle, ist jedoch keine universelle Methode. Gerade deshalb bilden nur vier Autoren meinen Hauptbezugspunkt – denn ihre Positionen folgen dem roten Faden, der sich durch meine Arbeit zieht. Trotzdem habe ich zusätzliche Referenzen auf andere Autoren/-innen herausgearbeitet. Die Argumentation von Ilja Srubar, René Girard, Hans G. Kippenberg und Jan Assmann bildet für diese Arbeit eine unabdingbare Stütze. Ilja Srubar halte ich dabei für den komplexesten Bezugspunkt. Zwar kommt er aus der Soziologie, dennoch argumentiert er in seinen Texten stark philosophisch und hat ebenso viele philosophische Referenzen auf andere Autoren/-innen. Er bringt viele verschiedene Ebenen in

⁵ Vgl. Assmann, Jan: „Monotheismus und die Sprache der Gewalt“, in: *Peter Walter (Hrsg.): Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott*, (Quaestiones disputatae 216), Freiburg Basel Wien 2005, S. 24-26, 32-38.

ein Modell zusammen, was außer ihm keiner von den erwähnten Autoren macht. Das gibt mir die Möglichkeit, seine Schriften und Argumente aus mehreren Positionen zu sehen. René Girard ist dagegen ein Kulturanthropologe. Aus dieser Perspektive her entwickelt er philosophische Argumentationen. Zu beachten ist dabei der Gesichtspunkt, aus welcher er (oder natürlich auch anderen Autoren/-innen) spricht. Girard bespricht nämlich die Religionen unter der Voraussetzung des Glaubens an Gott, was sehr aufschlussreich ist. An etwas zu glauben (bzw. glauben zu können), ohne, dass man ein Gläubiger ist, hat keine Plausibilität.⁶ Die Sichtweise, aus welcher gesprochen wird, werde ich daher immer konkretisieren. Der dritte wesentliche Autor, Hans G. Kippenberg, ist ein Politikwissenschaftler, der versucht, die Bedingungen zu bestimmen, unter welchen man religiöse Gewaltmotive verwendet, die Gewalt legitimieren. Bei ihm steht nicht das „Religiöse“, sondern die „politische Gewalt“ im Vordergrund. Der letzte Autor, Jan Assmann ist ein Literaturwissenschaftler. Ihm geht es vor allem um die Sprache der Gewalt. Es geht ihm darum, zu zeigen, dass in alttestamentlichen Schriften gewisse Semantiken entwickelt wurden, die zeigen, wie Menschen mit der Gewalt umgehen und wo ihre Motive für „religiöse Gewalt“ liegen. So wird die Ambivalenz Gottes viel sichtbarer.

Einer der wichtigsten Punkte in dieser Masterarbeit ist für mich die Frage, wie man mit dem Diskurs der „religiösen Gewalt“ sensibel umgehen kann, ohne im Vorhinein zu sagen, dass die „religiöse Gewalt“ eine bloße Irrationalität oder reiner Fundamentalismus ist. Anhand dieser vier Autoren soll es gelingen, dieser Frage auf den Grund zu gehen. In einem abschließenden Teil soll die von mir entworfene analytische Methode an einem konkreten Beispiel angewendet und geprüft werden. Meine Conclusio hat demnach eine praktische Form. Zum Schluss werden einige Lösungen vorgelegt, die zeigen, wie man mit diesem Problem umgehen kann.

⁶ Einen Ungläubigen kann man zum Glauben nicht umkehren. Deshalb wäre eine Diskussion mit einem Atheisten, beispielsweise von Gottesbeweisen, unschlüssig. Ein Atheist lehnt die Existenz Gottes schon im Vorhinein - schon vor dem Argument - ab.

2 Hauptteil

Dieser Abschnitt besteht insgesamt aus vier Hauptteilen. In dem ersten Teil will ich ein Motiv der Gewalt finden, indem ich mich auf die Bibel konzentriere, da sie das Wesen des Christentums formt. In ihr suche ich Gewaltmotive, die die Keime und Wurzeln heutiger religiöser, wie auch gewalttätiger Taten sein können. Zuerst konzentriere ich mich auf zwei Autoren: Jan Assmann und Hans G. Kippenberg. Ich wähle diese zwei Autoren, da sie unterschiedliche Positionen vertreten. Einer der beiden behauptet, dass es keinen unmittelbaren Zusammenhang zwischen Gewalt und Religion gibt (Kippenberg). Der Andere behauptet das Gegenteil (Assmann). Mit diesem Kontrast wird man, meiner Meinung nach, viel besser die Situation rund um die „religiöse Gewalt“ verstehen, - auch wenn auf den ersten Blick gewisse Paradoxe-, bzw. Widersprüche entstehen. Es ist zum Beispiel sehr schwierig, sich vorzustellen, dass es keinen direkten Zusammenhang zwischen Religion und Gewalt gibt⁷, da man viele Beispiele dafür nennen kann. Umso interessanter ist es, die aufschlussreiche Argumentation von Kippenberg zu betrachten. Nachdem ich die Gewalt in der Bibel mithilfe von Assmann und Kippenberg untersuche, widme ich mich der zweiten „Gruppe“ der Autoren, die eine Gegenposition zu Assmann und Kippenberg darstellt, indem sie die Gewalt und Religion als ein untrennbares Begriffspaar sehen. René Girards Theorie dient mir hier als *Beweis* dafür, dass ich in meinem ersten Kapitel alle Gesichtspunkte, Interpretationen und Positionen erwägt habe und folglich meine ursprüngliche Herangehensweise einer kritischen Position unterworfen habe. In Assmanns Schriften finde ich Unterstützung für meine Hypothese. Er sucht im Alttestament die Gewaltmotive und mit der Betonung auf die eigene Sprache der Gewalt zeigt er folglich die Relevanz von diesen für heute.⁸ Ich würde allerdings dieses Kapitel für vernachlässigbar halten, wenn ich nicht die Erklärung der „religiösen Gewalt“ in der Bibel auch aus der „anderen Perspektive“ untersucht hätte. Diese „andere Perspektive“ ist genau die Erklärung der Gewalt, wie sie uns René Girard in seiner Theorie des rituellen Opfers vor Augen führt. Wie gegen Ende⁹ des Kapitels klar

⁷ Eine sehr ähnliche (und zwar spezifische und noch mehr radikale) Meinung wie Kippenberg vertritt zum Beispiel auch W. Cavanaugh. Er behauptet, dass man mit der Religion immer nur die säkulare Vernunft entschuldigen will. Vgl. Cavanaugh: *The Myth of Religious Violence. Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*, S. 3-8.

⁸ Siehe mein Kapitel „Umkehrung der Perspektive“, „Zusammenfassung und Probleme bei Girard“, oder konkret: Assmann: „Monotheismus und die Sprache der Gewalt“, S. 26.

⁹ Gemeint ist das Ende meines ersten Kapitels – „Zusammenfassung und Probleme bei Girard“.

werden soll, finde ich viele Probleme in Girards Theorie wieder. Problematisch ist seine Konzentration auf gewählte marginale Fälle, die nur aus einer gewissen spezifischen (religiösen) Perspektive die Bestätigung seiner Theorie ermöglichen. Ilja Srubar versteht wiederum die Gewalt, ähnlich wie Girard, auch als etwas Reales, das man als einen Teil der Religionen akzeptieren sollte. Seine Position ist aber nicht so extrem, wie die von Girard. Denn er sieht die Gewalt nicht als etwas Gutes an.¹⁰ Srubar eröffnet neue Dimensionen. Mit seiner Hilfe beschreibe ich den religiösen und zugleich gewalttätigen Weg zu dem Transzendentalen. In diesem Zusammenhang werde ich auch Steven Clark und Rudolf Otto einbeziehen. Durch Clark gelingt es mir, die eigentliche Rechtfertigung der „religiösen Gewalt“ zu erklären und mit Otto gehe ich auf spezifische, religiöse und gewalttätige Gefühle ein, die mich zum Motiv des Transzendentalen führen. Srubars Ausarbeitungen reichen jedoch noch weiter. Mit seiner Beschreibung gewalttätiger Gefühle lassen sich nämlich die Motive besser verstehen, die Menschen dazu veranlassen, „religiöse Gewalt“ auszuüben. Genau das ist der Punkt meines zweiten Kapitels.

Anfänglich war es mein Plan, in diesem Kapitel eine klare Ordnung in der Sache des Missbrauchs der Religion darzustellen und eine Grenze zwischen dem „Bösen“ und dem „Guten“ zu ziehen. Dieser Plan ist jedoch gescheitert, da ich nach meiner Analyse der Motive der Handelnden erkannt habe, dass die Gewalt in den Religionen oft auch eine positive Rolle spielt. Das wäre zum Einen als *Kommunikation bzw. als Mittel des Lebens* oder zum Anderen im Blick auf die eigene Sterblichkeit und Unendlichkeit dieser Welt zu verstehen.¹¹ Deshalb komme ich zum Schluss, dass religiöse Gewalttaten nicht nur Fundamentalismus und andere destruktive Gewaltformen bedeuten, sondern auch eine sehr wohl bewusste und gesunde Entscheidung zum transzendentalen Erlebnis, das man als etwas Positives bezeichnen sollte, zu sehen sind. Natürlich ist die Grenze zwischen positiver und negativer Gewalt sehr unscharf. Und genau im Blick auf diese Problematik beginnt sich meine Theorie, dass „die religiösen Gewalttaten nicht nur Extremismus bedeuten“, langsam zu ändern. Ich komme zum Punkt, dass diese „positive“ Gewalt, die in Kapitel „Zusammenfassung des Transzendentalen“ definiert wurde, eine Gewalt ist, die eine ganz andere Definition und Bedeutung hat, als die, die man üblicherweise – unserem *common sense* Verständnis zufolge – meint. Der Begriff

¹⁰ Vgl. Srubar, Ilja: „Religion and Violence. Paradoxes of Religious Communication“, in: *Theoretical / Philosophical Paper*, S. 502, URL: <https://link.springer.com/article/10.1007/s10746-015-9375-z>, veröffentlicht am: 25.3.2016.

¹¹ Siehe mein Kapitel: „Die Innenwelt der Akteure“.

„Gewalt“ weist eine negative Konnotation auf und versteckt andere negative Begriffe. Im Licht dieser Überlegung wird es notwendig, die anfängliche These neu zu bewerten. Diese Entwicklung soll gegen Ende der Arbeit verständlich gemacht werden und soll wiederum bestätigen, dass religiöse Gewalttaten *doch* ein „Extremismus“ sind, da man mit der „religiösen Gewalt“ nie eine „positive“ Gewalt meint.

Als nächstes werden auch die Pflichten der einzelnen Individuen diskutiert, mit Bezug auf die private Sphäre und die öffentliche Sphäre. In diesem Zusammenhang beziehe ich mich auf eine sozialtheoretische Position, den Ansatz von Ilja Sruhar und eine psychologische Position (Gerrig mit Zimbardo). Gegen Ende dieses Kapitels wird auf eine Perspektive verwiesen, die in Bezug auf die „religiöse Gewalt“ eine entgegengesetzte Position einnimmt - die kantische Moralphilosophie.

Im dritten Kapitel konzentriere ich mich auf ein konkretes Beispiel, anhand dessen ich mit Blick auf die Historie beschreiben werde, wie man das in den ersten beiden Kapitel entwickelte theoretische Setting anwenden kann. Im ersten Kapitel habe ich die Gewaltmotive in der Bibel untersucht und frage nun, ob deren Vorliegen bedeutet, dass es Menschen dazu veranlasst hat, religiöse Gewalttaten zu begehen? Anders gesagt: Haben Menschen (mit Blick auf den konkreten Fall) „im Namen Gottes“ gehandelt und kann man deshalb die Gewaltmotive in den Religionen dafür verantwortlich machen? Kann man diese daher als direkte Ursachen ihres Verhaltens bezeichnen?

Im vierten und letzten Teil werde ich einerseits, neben der Diskussion des Konflikts Israel-Palästina, ein zweites praktisches Beispiel vorstellen. Dieses Beispiel wird anhand von drei Gesprächen mit den Vertretern der drei größten monotheistischen Religionen diskutiert. Diese Gespräche werde ich mit Hilfe der Theorien von Otto und Sruhar, die ich im theoretischen Teil vorgestellt habe, analysieren. Ich beziehe mich dabei auf den Juden D. Arnold, in dessen Argumentationen man deutlich die Rolle des Numinosen und der religiösen Gefühle wiederfinden kann. Im Falle des Muslimen M. Khan steht dann die klassische Theorie der Religion als Kontingenzbewältigung im Vordergrund. Im letzten Fall des christlichen Gläubigen J. Hood kann man schließlich neben den genannten positiven Aufgaben der Religion noch etwas anderes bemerken – eine Abkehr der Religion oder auch einen „Moment des Zweifels“. Dieses s.g. „Moment des Zweifels“ bespricht auch Sruhar und deshalb wird sich in der Analyse von Hood die Möglichkeit ergeben, eine theoretische Ausarbeitung der Thesen von Sruhar in der Praxis zu studieren. Ich werde zu dieser Analyse des „Momentes

des Zweifels“ des Weiteren zwei atheistische Philosophen – Schopenhauer und Nietzsche – einbeziehen, und werde versuchen, mit Blick auf ihre Lehren die Theorie von Srubar zu beweisen.

Anhand dieser drei Beispiele soll gezeigt werden, welche Spielarten monotheistische Religionen aufweisen. Es soll dargestellt werden, mit welchen theoretischen Diskursen diese Spielarten verbunden sind. Nachdem ich im ersten Teil der Arbeit diese zentralen theoretischen Diskurse herausgearbeitet habe, werden diese dann beispielhaft im zweiten Teil erörtert. Mein Ziel ist es, zu zeigen, ob und wie sie sich auf die praktische Beispiele anwenden lassen. Ich werde also versuchen, hier eine Verbindung zwischen theoretischer Analyse und praktischer Darstellung herzustellen.

Im letzten Teil werde ich die Frage diskutieren, ob es einen Ausgang aus dem Teufelskreis der Gewalt gibt, oder nicht. Diese Frage wird mit Hilfe von Kant dargelegt werden. Einerseits bleibt zu klären, worauf sich Kants Frage-, „Worauf darf ich hoffen?“ bezieht, auf der anderen Seite möchte ich darstellen, inwiefern diese Frage in Zusammenhang mit der Möglichkeit moralischen Verhaltens im Kontext der Religion steht. Hier möchte ich einen möglichen Lösungsweg aus dem Teufelskreis der „negativen“ Gewalt vorstellen, und werde aufarbeiten, ob es einen solchen möglichen Lösungsweg im Gefolge Kants gibt. Ich werde dahingehend argumentieren, dass Kant für eine Veränderung des Charakters plädiert, was ich im Rahmen dieser Arbeit als einen möglichen Lösungsweg verstehe. Dem entsprechend soll mit den drei diskutierten Beispielen gezeigt werden, dass es mir in keinen Fall um die Veränderung des Glaubens, die Umkehrung des Glaubens oder eine Apostasie geht.

Im letzten Teil steht die Frage der möglichen Lösungswege im Vordergrund, d.h. die Frage, wie mit extremistischen Fällen und fundamentalistischen Auslegungen der Heiligen Schriften umzugehen ist-, bzw. wie diesen vorzubeugen ist. Ich beschäftige mich in diesem Kontext nicht mit mehreren Lösungsvorschlägen, sondern nur mit einem bestimmten Ausschnitt. Denn ich beziehe mich auf die Diskurse von Kippenberg und Assmann und die praktischen Beispiele, die bei diesen im Vordergrund stehen. Anhand meiner Analyse der theoretischen Diskurse in Verbindung mit der praktischen Darstellung habe ich festgestellt, dass die „negative“ Gewalt von Seiten der „echten“ Gläubigen nicht droht. Den Ausweg, der ich in dieser großen und auch schwierigen Problematik finde, betrifft also die Veränderung *im*-, und die Veränderung *des* Bewusstseins, oder wie Kant sagt, die Veränderung des Charakters. Das

alles sind Erkenntnisse, die ich in meiner Schlussfolgerung noch einmal zusammenfasse, um abschließend aus einer globalen Sicht das Problem der „religiösen Gewalt“ zu beurteilen.

Bevor ich mich dem Thema der „religiösen Gewalt“ Schritt für Schritt widme, möchte ich vorab noch zwei Punkte klären, um mögliche Missverständnisse zu vermeiden.

1. Der erste Punkt betrifft den inhaltlichen Teil meiner Masterarbeit. Um die Ursachen der „religiösen Gewalt“ zu entdecken, um die sich wiederholenden Muster in einzelnen Fällen aufzuzeigen und um die Grundrisse dieser Fälle zu erkennen, werde ich meine Fragestellung und Analyse in einen geschichtlichen Teil überleiten. Dieser Exkurs betrifft nicht nur die Geschichte, sondern befasst sich auch mit der Politik und ganz besonders der Religion. Es ist wichtig festzuhalten, dass diese Masterarbeit hauptsächlich eine *philosophische* Arbeit ist und keine politische, religiöse oder historische Analyse. Als Philosophin muss ich jedoch auch diese erwähnten Disziplinen berücksichtigen, um mich mit der philosophischen Frage der sog. „religiösen Gewalt“ beschäftigen zu können. Im Vordergrund steht also die Frage: „Wie sind Religion und Gewalt miteinander verbunden?“. Diese Frage betrachte ich als ein philosophisches Problem.
2. Der zweite Punkt betrifft eine thematische Einschränkung. Ich möchte den Glauben nicht einfach verallgemeinern. Die Forschungsfrage „Wie sind Religion und Gewalt verbunden?“ ist allgemein gestellt. Aus diesem Grund möchte ich gleich zu Beginn auch einen Rahmen bestimmen, in dem ich mich bewegen werde und der aufzeigt, wo mein Fokus liegen wird. So möchte ich die Frage weder auf alle Religionen anwenden, die je in dieser Welt entstanden sind, noch möchte ich die Religion, von der ich spreche, einseitig konkretisieren. Einerseits wäre damit der Untersuchung ein zu breites Feld vorgegeben, welches Forschungsergebnisse relativieren könnte. Andererseits würde die Konzentration auf nur eine spezifische Religion meine Forschung verkomplizieren oder sogar unmöglich machen, da das Ziel ja in der Erforschung wesenhafter Gewaltmotive liegt, wofür ich jedoch mehr als die „Probe“ am Beispiel einer Religion benötige. Relevante Forschungsergebnisse bedürfen mehr als einer Spezifikation. Deshalb konzentriere ich mich auf die drei größten monotheistischen Religionen: Christentum, Judentum und Islam. Alle drei Religionen sind nicht nur die mächtigsten Institutionen der Welt, sondern teilen auch andere Gemeinsamkeiten. Sie zeichnen sich durch den Monotheismus aus, sie „teilen“ einen

gemeinsamen Propheten – Abraham oder sind durch ein „gemeinsames“ Zentrum – Jerusalem – verbunden.¹² Alle Beispiele, die ich verwende und erwähne, gleich ob theoretisch, schriftlich oder praktisch, betreffen alle drei genannten Religionen. Alle Schlüsse, zu welchen ich in dieser Arbeit gelange, werde ich auf alle diese drei Religionen anwenden. Mein Thema ist nämlich nicht spezifisch auf eine dieser Religionen gerichtet. Auch die Fragen, mit denen ich mich beschäftige, beziehen sich nicht spezifisch auf eine dieser drei Religionen. (Die Ergebnisse können allerdings zum Beispiel einen Einfluss darauf haben, ob es sich um eine monotheistische oder eine polytheistische Religion handelt.) Der Fokus liegt aber nicht auf einer einzigen Religion. Es geht vielmehr um die Nebenfolgen, die sich aus meiner Forschung ergeben.

Mit dieser Reduktion auf den Monotheismus hängt jedoch noch ein anderes wichtiges Thema zusammen: Es handelt sich um den Begriff Gottes im Unterschied zum Begriff des Transzendentalen und des Begriffs der Transzendenz. Ich benutze den Begriff „Gott“, da die drei größten monotheistischen Religionen gemeinsame historische Wurzeln haben (siehe das Kapitel: „Exemplifizierung: Israelisch-palästinensischer Konflikt“), aber auch hier gibt es bekanntlich schon einen erheblich variierten Gottesbegriff. Meine Referenz an „Gott“ bedeutet daher die Referenz an einen „transzendentalen Referenten“. Die Transzendenz verstehe ich als in einer spezifischen Weise mit dem Konzept des Göttlichen verbunden – sie ist dasjenige, was über die Erfahrung hinausgeht. Das Transzendente verweist hingegen auf einen ganz anderen Diskurs. Das Transzendente betrifft die menschliche Erkenntnis bzw. *die Bedingungen der Möglichkeit* der Erkenntnis (siehe dazu den letzten Teil der vorliegenden Arbeit zu Kant) und vom Transzendentalen muss ich deshalb sprechen, weil die religiöse Erfahrung der Transzendenz auch mit einem *transzendentalen* Motiv zusammenhängt. Dies erscheint mir besonders wichtig, da ich später auch von einer-, sogenannten, „positiven“ Gewalt (Srubar, Otto) sprechen werde, in der das Transzendente eine entscheidende Rolle spielt.

¹² Vgl. Wissen Aktuell: *Lexikon svetových náboženstiev (Weltreligionen)*, Compact Verlag GmbH, München Germany 2002, S.18-19, 141-146 und Slovart: *Viery a vyznania*, Lion Hudson 2005, S. 304, 305.

Noch eine Vorbemerkung:

Von der Prämisse ausgehend, dass Religion und die Gewalt in einer Beziehung stehen, die ich mittels dieser Arbeit benennen, analysieren und erforschen will, untersuche ich das Verhältnis zwischen diesen zwei Begriffen am Leitfaden der folgenden Frage: Inwiefern kann man bei „wirklichen Gläubigen“ von „religiöser Gewalt“ sprechen und inwiefern von bei sog. „Extremisten“ (= „Missbrauch der Religion“)? Den Unterschied zwischen diesen zwei Distinktionen erachte ich als sehr wichtig – aber auch als sehr schwierig zu benennen. Label wie „Der wirkliche Glaube“ oder auch „Missbrauch der Religion“ können sehr verleitend sein. Mit dem Begriff „wirklicher Glaube“ sollte klar sein, dass ich nicht den wirklichen Glauben im Sinne dessen meine, was man darunter implizit versteht – Glaube gemäß dem Katechismus oder anderen, insbesondere fundamentalen religiösen „Regeln“. Mit der Formel „der wirkliche Glaube“ sollte gezeigt werden, welche Möglichkeiten und Spielräume des menschlichen Verhaltens die Religion in ihrer Ambivalenz einbezieht. (Diese zeigt uns z.B. Assmann mit seiner Aufmerksamkeit auf die *eigene* Sprache: die Gewaltsprache der Religion.) Gemeint ist also mit dem „Glauben“ das *Original – ein religiöses* Motiv, jene nicht oft implizierte Prämissen, bei dem man an etwas glauben muss. Mit dem „Missbrauch der Religion“ ist wiederum der Gegensatz zu jenem „wirklichen Glauben“ gemeint – das Missachten des original-religiösen Motivs. Dieser Missbrauch kann religiös oder politisch motiviert werden (Clark, Kippenberg).

Klären möchte ich vorab nun noch die Begriffe „Extremismus“ und „Fundamentalismus“. In dieser Arbeit beschäftige ich mich mit der Frage, ob die „religiöse Gewalt“ notwendigerweise ein Extremismus oder Fundamentalismus ist, oder möglicherweise nicht. Die Antwort auf die Frage entwickle ich Schritt für Schritt im Fortgang meiner theoretischen und folglich praktischen Analysen. Die Bedeutung dieser Frage bleibt aber durchgängig dieselbe. Da *Extremismus* und *Fundamentalismus* zwei unterschiedliche Begriffe sind (mit unterschiedlicher Bedeutung), untersuche ich beide diese Begriffe in meiner Arbeit. Beide Bedeutungen befassen das Thema, genauer gesagt die Problematik jener Gewalt, die ich in dieser Arbeit als „negative“ bezeichne.¹³ Anders gesagt, in beiden begrifflichen Kontexten

¹³ Diese Aussage impliziert die Annahme, dass Extremismus, Fundamentalismus und Fanatismus unter dem Konzept fallen, welches ich als die „negative“ Gewalt bezeichnet habe. Mit anderen Worten geht es um eine Annahme, die in den Diskussionen über die „religiöse Gewalt“ im Hintergrund steht. Man soll sich jedoch von dieser Voraussetzung, der direkten Proportionalität zwischen extremistisch/fundamentalistisch (gleich negativ zu sein), nicht verleiten lassen. Es geht um ein Verhältnis, das sich *nicht* direkt übersetzen lässt. Auch „positive“

geht es darum, was unter den Terminus „Missbrauch der Religion“ fällt. Im Falle des Fundamentalismus geht es um die Rückkehr zu den Grundlagen jener Religionen und Heiligen Schriften, genauer gesagt um die *dogmatische Auslegung*, um das *blinde Einhalten* von Prinzipien und in der Konsequenz geht es auch um eine wesenhafte *Intoleranz* gegen andere Religionen bzw. Abweichungen in der eigenen.¹⁴ Im Falle des Extremismus geht es umgekehrt nicht um eine Rückkehr zu den Grundlagen, sondern um das partizipatorische, auf die Zukunft gerichtete Handlungen, wobei aber die negative Bedeutung immer erhalten bleibt. Extremismus wird als etwas Radikales und Übertriebenes definiert, was zwar nicht eine Rückkehr zu den klassischen Prinzipien und Grundlagen der Religionen bedeuten muss, aber immer die negative Seite der Religion darstellt.¹⁵ Ähnliche Bedeutungszuschreibungen transportieren auch die Begriffe „Terrorismus“ oder „Fanatismus“. Deshalb kann man sie auch oft in einigen Ausarbeitungen (z.B. bei Srubar: „The labels of fundamentalism or terrorism [...]“¹⁶) zusammen genannt finden. Mit dieser Unterscheidung und der Ausarbeitung jener Begriffe möchte ich darauf aufmerksam machen, dass die Begriffe „Fundamentalismus“ und „Extremismus“ zwar unterschiedliche Bedeutungen aufweisen, aber auch etwas sehr wichtiges Gemeinsames (die „negative“ Gewalt) haben, weshalb ich sie an einigen Stellen in meiner Arbeit auch zusammen verwende. In einigen Fällen erscheint die Spezifizierung notwendig – etwa im Falle des Missbrauchs der Religion in Israel geht es beispielsweise vor allem um den Fundamentalismus, nicht um Extremismus; dasselbe Problem betrifft einige Beispiele bei Girard. Im konkreten Fall des slowakischen Politiker M. Kotleba ist es umgekehrt und bei anderen Fällen ist diese Spezifikation m.E. gar nicht notwendig. Bei der Frage: „Ist die ‚religiöse Gewalt‘ nur Extremismus und/oder Fundamentalismus?“ beziehe ich

Positionen können extremistisch oder fundamentalistisch vertreten werden. (Wie z.B. Säkularismus oder Pazifismus.) Die Frage jedoch lautet, ob jede extremistische oder fundamentalistische vertretene Position nicht automatisch etwas Negatives in sich hat. Gerade wegen der negativen Bedeutung der Begriffe Extremismus und Fundamentalismus (Fanatismus, Terrorismus, etc.).

Deshalb finde ich folgende Distinktion: Extremismus und Fundamentalismus kann man nicht direkt mit dem Wort „negativ“ übersetzen, da auch sehr „positive“ Positionen extremistisch oder fundamentalistisch sein können. Als extremistisch und fundamentalistisch erlaube ich mir aber die *Gewalt* zu bezeichnen, die ich in dieser Arbeit als die „negative“ bestimmt habe.

¹⁴ Vgl. Šaling, Samo und Ivanová-Šalingová, Mária und Maníková, Zuzana: *Veľký slovník cudzích slov*, vydavateľstvo SAMO, Bratislava 1997, S. 418.

¹⁵ Vgl. Šaling, Ivanová-Šalingová und Maníková: a.a.O, S. 365.

¹⁶ Srubar: „Religion and Violence. Paradoxes of Religious Communication“, S. 159.

mich daher auf den von mir entwickelten Begriff der „negativen Gewalt“ und den „Missbrauch der Religion“, nicht aber auf einen spezifischen und konkreten Bezug auf die Weise, wie dieser Missbrauch passiert (diese Frage wird in meiner Arbeit mit konkreten Beispielen behandelt).

Mit dieser Vorbemerkung möchte ich klar stellen, dass ich bei der allgemeinen Frage nach der „religiösen Gewalt“ *allgemeine* negative Formen der Gewalt meine. Diese werden im Kontext einer konkreten Frage und mit Blick auf *konkrete* negative Formen der Gewalt (Extremismus oder Fundamentalismus) behandelt.

2.1 Was versteht man unter Gewalt in den Religionen?

Um die Beziehung der Gewalt in den Religionen besser zu verstehen, will ich am Anfang einen Blick in die Geschichte machen. Man kann sich zwar nur auf gegenwärtige Fälle der „religiösen Gewalt“ konzentrieren, jedoch kann man, meiner Meinung nach, nie die Frage der „religiösen“ Gewalt wirklich aufzeigen. Mir geht es darum, zu verstehen, was genau das wiederholende Muster bei allen Gewalttaten ist und diese dann zu benennen, um zukünftige (ähnliche) Fälle vorbeugen zu können. Dieses wiederholende Muster zu finden heißt, eine Ursache oder zumindest ein Motiv zu finden.

An diesem Punkt stößt man allerdings auf ein Problem, denn eine Ursache und ein Motiv zu finden sind zwei völlig verschiedene Dinge, die analogisch zum Unterschied zwischen dem Erklären und dem Verstehen stehen. Erklären heißt, einen Bezug zu dem Ursächlichen finden und ist daher immer mit einer Legitimation und einem Rechtfertigungsgedanken verbunden. Doch man kann nicht sagen, dass eine Erklärung einer Rechtfertigung entspricht. Wie es Clark in seinem Absatz betont, heißt die Rechtfertigung schon immer etwas *mehr* und ist mit Rechtfertigungsgründen verbunden:

„If you ask someone why they have acted in a particular way you could either be asking them for an explanation or an justification of their behavior. [...] When I provide a justification I am doing more than simply describing a series of thought processes that lead to a conclusion. Rather, I am selecting a reason a reason, or set of reasons, that

motivates my action, and which I believe to have sufficient normative force to warrant that action.”¹⁷

Die Gewalt in den Religionen zu *erklären*, heißt für mich also die Frage zu beantworten, warum jemand so gehandelt hat, wie er/sie gehandelt hat. Mit anderen Worten geht es darum, eine Ursache dafür zu finden. Es bleibt jedoch fraglich, ob die Religion mit einer solchen Ursachen-Wirkung, kausaler und sehr direkter Beziehung, erklärt werden kann. Wie ich es auch später beschreibe, ist die Religion und die „religiöse Gewalt“ auch etwas Emotionales, was mit den zureichenden Gründen nicht immer zu erklären ist. Und gerade da kann eine Annahme religiöser Perspektiven helfen, dass alles das, was mit diesen zureichenden Gründen nicht versehen ist, verständlicher wird. Zugleich heißt diese Perspektive des „Verstehens“ einen Bezug zu dem Motiv. Gerade sie erklären nicht alles ursächlich, sondern verstehen. Sie sind *kontingent*. Es gibt nämlich keine Motive, die es rechtfertigen, mit Gewalt zu antworten. In meiner Arbeit will ich mich mehr als auf eine Ursache oder eine Erklärung konzentrieren, da es fraglich ist, ob eine direkte Ursache des Verhaltens gefunden werden kann. Diese Prämisse, oder sozusagen „Begrenzung“, die ich festgelegt habe, heißt wiederum nicht, dass meine Suche nach den Ursachen gänzlich ausgeschlossen ist. Sehr wichtig finde ich bei diesem Prozess einen Bezug auf die konkrete Situation. Ich behaupte nicht, dass ein völlig allgemeines Analysemodell über gewalttätige-religiöse Handlungen ausgeschlossen ist. Im religiös-gewalttätigen Akt kann man auch eine Ursache finden. Im Anderen muss es nicht mehr möglich sein. Deshalb bespreche ich nun drei konkrete Erzählungen. Dabei werden die Gewaltmotive genau benannt und damit versuche ich zu der Erklärung der Gewalt für diese konkreten Beispiele zu gelangen. Ob die Gewalt in den *Religionen allgemein* zu erklären ist, will ich gegen Ende dieser Arbeit analysieren. Dabei geht es dann um die Anwendung der Feststellungen von konkreten Beispielen auf allgemeine Fälle.

Es ist für mich wichtig dieses Gewaltmotiv zu entdecken, weil es eine Voraussetzung ist, dass man „religiöse Gewalt“ analysiert. Deshalb beginne ich mit den Beispielen, anhand derer ich die Anfänge der „religiösen Gewalt“ untersuche.

Das Erste, was man in der Geschichte findet, sind Kreuzzüge, Hexenverbrennungen oder Inquisitionen. Ich will allerdings noch weiter zurück gehen und zwar zum Anfang der Religionen selbst. Die erste Stelle, die ich untersuchen möchte, ist die Bibel. Konkret will ich

¹⁷ Clark, Steven: *The Justification of Religious Violence*, Wiley Blackwell London 2014, S. 10, 11.

drei Erzählungen analysieren, wo ich die Präsenz und Bedeutung der Gewalt sichtbar machen werde. Das Wesentliche an diesen Beispielen ist die Tatsache, dass ein gewalttätiges Verhalten hier eine sehr wichtige, oder sogar die entscheidende Rolle spielt. Die Frage ausgehend von diesen Beispielen lautet: Wenn man in diesen biblischen Geschichten solch ein gewalttätiges Verhalten beweist, kann man dann sagen, dass sich die Gewalt *in* den Religionen selbst befindet? Heißt das, dass die Gewalt nicht nur eine Folge, sondern ein unabdingbarer Teil der Religionen ist? Dabei stellt sich noch eine wichtigere Frage: Wenn man die Gewalt als einen Teil der Religionen akzeptiert, lässt sich diese damit rechtfertigen, dass man sagt, man handle „im Namen Gottes“? Wenn die Antwort ja lautet, entsteht hier ein Problem, denn eine Anwendung an die Gegenwart ist dann nicht nur verständlich, sondern sie wird *erwartet*.

2.1.1 Drei biblische Beispiele

Erstens geht es um die Geschichte von Kain und Abel: Abel ist ein Hirte, Kain hingegen ein Bauer. Als es darum geht, eine Opferung für Gott zu erbringen, opfert ihm Abel ein Tier. Kain dagegen die Früchte der Erde. Gott ist mit Kains Opfer allerdings nicht zufrieden, mit dem Opfer von Abel hingegen schon. Wie auch bei der Interpretation von Kippenberg, wie auch Assmann hervorgeht, tötet Kain aus der Eifersucht heraus seinen Bruder.¹⁸ Normalerweise wird also mit dieser kurzen und auf den ersten Blick sehr einfachen Erzählung gesagt, dass man Gott das Beste opfern muss, um von ihm geliebt zu werden. Mit anderen Worten, man muss Gott treu sein. Und Kain ist ein Beispiel der Belehrung, aus der folgt, dass die, die Gott nicht treu sind, in dem Sinne, dass sie ihm nicht das Beste opfern, schlechte Menschen sind. Das Problem allerdings ist, dass Kain, der Bibel zufolge, nicht nur dadurch ein schlechter Mensch wird, dass er Abel tötet, sondern deshalb, weil er Gott nicht das geopfert hat, was in Gottes Augen das Beste ist. Ich zitiere die Stelle, wo Kains Reaktion beschrieben ist: „Da ergrimmte Kain sehr und senkte finster seinen Blick.“¹⁹ In gewisser Hinsicht verteidige ich jetzt also Kain, wobei gilt, dass er in Wirklichkeit ein Mörder *war*. Der Grund, der ihn dazu gebracht hat, seinen Bruder zu töten, war Gottes Antwort auf sein

¹⁸ Vgl. *Lutherbibel*, revidiert 2017, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2016, URL: <https://www.die-bibel.de/bibeln/online-bibeln/lesen/LU17/GEN.1/1.-Mose-1>, 1Mose 4:8.

¹⁹ 1Mose 4:5.

Opfer. Gott war nämlich nicht damit zufrieden, was ihm Kain geopfert hat. Gott handelte *partikularistisch* und *ungerecht*. Kain hat ihm nämlich das Beste geopfert, was er hatte oder zu was er im Stande war. Er war *ein Bauer*, kein Hirte.

„Es begab sich aber nach etlicher Zeit, dass Kain dem Herrn Opfer brachte von den Früchten des Feldes. Und auch Abel brachte von den Erstlingen seiner Herde und von ihrem Fett. Und der Herr sah gnädig an Abel und sein Opfer, aber Kain und sein Opfer sah er nicht gnädig an.“²⁰

Da aber oft der Grund einer „schlechten“ Person nicht hinterfragt wird, kann man übersehen, dass eine der Ursachen einer „schlechten“ Persönlichkeit, wie damals in der Geschichte von Kain, bereits das unpassende Opfer für Gott der ausschlaggebende Punkt war, und nicht erst der Mord selbst. Das ist meiner Meinung nach eine ungültige und unzulässige Schlussfolgerung.

Und nun zur Botschaft und Bedeutung dieser Geschichte für mein Thema: Wenn die Menschen, die Gott nicht das Beste opfern, was sie bekommen können, oder mit anderen Worten: Wenn die, die Gott nicht treu sind, oder nicht an ihn glauben (was eine verschärfte Situation wäre und für die Gegenwart hingegen sehr passend) als schlechte Menschen, genau wie Kain, beschrieben werden, dann lautet die Frage: Sollte man nicht erwarten, dass auch heute noch solche Menschen als „böse“ verstanden werden? Anders gesagt – diese Geschichte ist ein gutes Beispiel für „religiöse Gewalt“. Nicht nur, dass dieses Beispiel eine gewalttätige Tat im direkten Bezug und somit verbunden mit Gott zeigt. Dieses Beispiel zeigt auch etwas anderes, und zwar viel Größeres, als „nur“ eine gewalttätige Tat. Es geht um ein Phänomen: Wenn alle die, die nicht an „unsere“ (und das heißt die „Wahre“) Religion glauben, als böse beschrieben werden, werden sie daher als Feinde beschrieben. Damit entsteht eine Gemeinschaft oder gewisse Kultur, die sich von den anderen unterscheidet und diese Anderen deshalb als Feinde verstehen. Es geht um wichtige Erscheinungen, die in diesem Thema eine große Rolle spielen. Um die Relevanz darzustellen, will ich zwei andere Geschichten aus der Bibel beschreiben, wo sich dieselbe „religiöse Gewalt“ zeigt, wie in dem ersten Beispiel, und somit bewiesen wird.

In dem zweiten Beispiel aus der Bibel geht es um die Geschichte zweier Söhne von Isaac. Jakob, der jüngere Bruder, bekommt einen Segen von seinem Vater Isaac, anstelle seines Bruders Esau. Jedoch bekommt er das nur, weil er eine List unternommen hat. Einer dieser

²⁰ 1 Mose 4:3 - 4:5.

zwei Söhne hat demnach den Segen von seinem Vater *nicht* bekommen, weil er *gut*²¹ war. Das dritte Beispiel handelt von der Geschichte im Buch Genesis, Kapitel 22. Es geht um die berühmte Geschichte von Abraham und seinem Sohn Isaac. Gott stellt Abraham auf die Probe und zwar so, dass er ihm befiehlt, seinen liebsten und einzigen Sohn Isaac zu töten. Wie man weiß, passiert das nicht, weil Abraham seinen Glauben beweist. Statt seinen Sohn zu opfern, wählte er einen Widder. Dieses Beispiel ist wahrscheinlich das drastischste von allen, weil es das allerschlimmste forderte – die Tötung seines eigenen Kindes.²²

Zusammenfassend heißt das: In der ersten Geschichte verurteilte Gott Kain bereits *vor* dem Mord an seinem Bruder. Das Theodizee Problem ist zwar nicht das Thema dieser Masterarbeit, doch wenn man von den Grundeigenschaften Gottes ausgeht – von der Allmacht, Allgüte und Weisheit – stellt sich die Frage, ob Gott die Gerechtigkeit und die Liebe zumindest fördern, wenn nicht sogar *sichern* sollte. Im zweiten Beispiel ließ Gott Betrug, Lüge und List gewinnen, und im dritten Beispiel forderte Gott von Abraham die schlimmste Tat zu begehen, die es gibt. Sein kleines, unschuldiges Kind zu töten. Es scheint, dass Gott in allen Beispielen die Attribute der Gerechtigkeit verhindert, und umgekehrt, die Attribute der *Ungerechtigkeit* und *Partikularität* fördert. Genau auf dieses Problem hat auch Assmann, oder Kippenberg hingewiesen, obwohl beide unterschiedliche Zugänge zur „religiösen Gewalt“ haben.

Kippenberg schreibt in seinem Werk „Gewalt als Gottesdienst“ von den Eigenschaften und Merkmalen Gottes, die zur Gewalt führen. Laut ihm scheint Gott parteiisch zu handeln, „[...]

²¹ „Gut“ ist natürlich ein relatives Wort. In diesem Kontext schießt es jedoch alle die Eigenschaften, die man für „gut“ befindet: das heißt die Ehrlichkeit, die Aufrichtigkeit, oder die Mut.

²² Es gibt viele verschiedene und umfassende Interpretationstraditionen, die diese Geschichte auslegen. Deshalb entstehen auch viele Unklarheiten, wie man diese Geschichte eigentlich verstehen sollte. Dieser Problematik habe ich mich in meiner Bachelorarbeit mit dem Titel „Vergleich der Antworten von Derrida und Kierkegaard auf die Geschichte in der Bibel Genesis 22“ detailliert gewidmet. Für nähere Auseinandersetzung mit diesem Thema siehe vor allem: Derrida, Jacques: *The Gift of Death*, The University of Chicago Press 2008, Kierkegaard, Søren: *Die Krankheit zum Tode. Furcht und Zittern. Die Wiederholung. Der Begriff der Angst*, dtv, 2005, oder Palaver, Wolfgang: „Abrahamitische Revolution, politische Gewalt und positive Mimesis. Der Islam aus der Sicht der mimetischen Theorie“, in: *Wettstreit um das Gute. Annäherungen an den Islam aus der Sicht der mimetischen Theorie*, Lit Verlag 2009, S. 29-73.

als gäbe es eine kosmische Knappheit an Heil.“²³ Kippenberg zufolge bedeutet dieser Partikularismus eine mächtige Voraussetzung, warum „religiöse Gewalt“ entsteht. Assmann hat eine ähnliche Meinung, wobei er von einem Phänomen spricht, welches ich am Anfang dieses Kapitels schon erwähnt habe. Es geht um Gemeinschaften, die so entstehen, dass sie gewisse gemeinsame Zeichen haben: Damit meint er Sprache, Hautfarbe, Sitten und Bräuche oder auch die *Religion*. Deshalb ist es möglich, dass die Menschen, obwohl sie zur selben Spezies gehören, sich gegenseitig bekämpfen. Diese Gemeinschaften bilden eine Wahrheit, ein Volk, und alles andere stellt für diese Gemeinschaften einen Feind dar.

„Ich gebe Keel vollkommen recht, daß ein „wirklicher“ Monotheismus über diese „Eifersucht“ hinauskommen muß; wie die Dinge aber liegen und in der Bibel dargestellt werden, trifft dieser Begriff genau den Kern der Sache, der nicht in der Einheit Gottes, sondern in der Abgrenzung und Ausgrenzung der anderen, falschen, verbotenen Götter liegt. Der exklusive Monotheismus rechnet immer mit anderen Göttern, d. h. mit konkurrierenden Macht- und Wahrheitsansprüchen, die er als mit sich unvereinbar zurückweisen, bekämpfen und verfolgen muß.“²⁴

Diese Worte von Assmann, die mit meiner Analyse eine Übereinstimmung finden, widerspiegeln eine vollkommene Erklärung der „religiösen Gewalt“ in den drei biblischen Beispielen. Die Tatsache, die aus diesem Kapitel folgt, ist, dass die Wurzeln dieser Gewalt bereits in der Bibel zu finden sind. Das, was ich mir zu Beginn als Ziel gesetzt habe, habe ich hier erfolgreich untersucht. Ich habe Gewaltmotive in allen drei Beispielen gefunden und diese mit Assmann und Kippenberg bestätigt. Zusammenfassend kann man sagen, dass ein Diskurs über die „religiöse Gewalt“ aus der Bibel abgeleitet werden kann und soll – wenn man nämlich die Texte der Bibel liest, findet man eine ganz spezifische Sprache der Gewalt (Assmann). Diese Texte soll man daher lesen, um die Gewaltdiskurse zu reflektieren.

2.1.2 Umkehrung der Perspektive

Um alle Sichtweisen herauszufinden, ist es wichtig, die Perspektive zu ändern. Es geht um einen Blick, wo man das „Böse“ und das Leiden als etwas Notwendiges versteht, um dadurch

²³ Kippenberg, Hans G.: *Gewalt als Gottesdienst: Religionskriege im Zeitalter der Globalisierung*, Verlag C. H. Beck oHG, München 2008, S. 19.

²⁴ Assmann: „Monotheismus und die Sprache der Gewalt“, S. 25.

einen Segen oder eine Belohnung zu bekommen. Anders gesagt geht es um die Überzeugung, dass wenn man das *Gegenteil* davon lebt, erst das erreicht, was man sich wünscht. Maimonides schreibt über diese Sichtweise: “[...] it may suggest that God sometimes makes an individual suffer in order that his reward be greater.”²⁵ Man könnte sich also die Frage stellen, ob die Brutalität und Gewalt dieser Beispiele nicht das Gute betonen möchten und ob alle diese gewaltsamen Taten nicht als *rituelle Opfer* verstanden werden könnten. Es geht um ein breites Thema, welches ein Anstoß dazu sein könnte, den Ursprung „religiöser Gewalt“ anders zu verstehen. Dazu gibt es einen sehr wichtigen Autor – René Girard – welcher meint, dass wenn man der Gewalt kein Ventil schafft, endet man in einem Teufelskreis und die Gewalt kann sich deshalb weiter vermehren.²⁶ Folgendes ist in diesem Kapitel zu beachten: Man kann nur von dieser Position sprechen, weil und wenn man *glaubt*. Wäre der Glaube bei der Erklärung der Gewalt als etwas Notwendiges nicht vorausgesetzt, dann hätte diese Position keine Plausibilität. Wie ich es in der Schlussfolgerung auch zusammenfasse, ist diese Voraussetzung zugleich ein wichtiger Kritikpunkt. Das Verständnis²⁷ dieser Auffassung aus der Sicht eines Ungläubigen ist nicht möglich.

Nun eröffnet sich also eine Sphäre, die dieselben Ereignisse in der Bibel anders sieht als Kippenberg und Assmann. R. Girard gibt Einblick in die andere Perspektive, in der er die Position der rituellen Opfer vertritt. Um die Idee des rituellen Opfers oder anders gesagt um die Gewalt als etwas Gutes und Notwendiges in der Praxis zu verstehen, erkläre ich als Einleitung ein paar Grundlagen: Wie ich schon durch eine kurze These von Girard angedeutet habe, handelt es sich bei dem Akt der rituellen Opfer um eine Notwendigkeit, die die Verbreitung und Vermehrung der weiteren Gewalt stoppen sollte.²⁸ Zugleich geht es hier aber auch um ein Erleben der Religionen durch Gewalt. Es geht um eine Position, wo Gewalt nicht nur als ein Mittel zum höheren Zweck (der Endung der weiteren Gewalt) dient, sondern um eine Position zu finden, wo diese Gewalt das erlebt, was das Religiöse ausmacht.²⁹

²⁵ Maimonides: *The Guide of the Perplexed*, The University of Chicago Press 1963, S. 499.

²⁶ Vgl. Girard, René: *Das Heilige und die Gewalt*, Patmos Verlag 2006, S. 74.

²⁷ Intellektuell natürlich schon. Nicht aber in der Praxis. Ein Gläubiger kann nicht glauben, dass ihm Gott ein Leiden als etwas Notwendiges für seine zukünftige Belohnung geschickt hat, wenn er nicht an Gott glaubt.

²⁸ Vgl. Girard: *Das Heilige und die Gewalt*, Kapitel 1 und 2.

²⁹ Es geht um eine Position, die vor allem Ilja Sruhar vertritt. Genau wie Girard meint er, dass die Gewalt notwendig ist, nicht aber im Zusammenhang der mimetischen Theorie, sondern im Zusammenhang des

2.1.2.1 Rituelle Opfer

Gleich am Anfang ist wichtig anzumerken, dass René Girard in der ersten Reihe ein Kulturanthropologe war. Man kann ihn zwar als einen Religionswissenschaftler bzw. Religionsphilosophen bezeichnen, doch sein zentrales Interesse lag in der Untersuchung verschiedener Kulturen und Gesellschaften.³⁰ Wichtig ist diese Feststellung deshalb, weil sie eine wesentliche, wenn nicht die entscheidende Bedeutung für das Ergebnis meiner Forschung ist. Man sollte also diese Information während der Untersuchung der Gewalt in den Religionen immer im Hinterkopf haben.

Der zentrale Punkt in Girards Theorie ist die s.g. mimetische Theorie. Diese besteht auf dem Prinzip der Nachahmung der Gewalt. Den Ausgangspunkt dieser Theorie kann man auf Girards Beobachtungen der schon erwähnten Gesellschaften zurückführen. Girard hat festgestellt, dass das Verhalten der Menschen gerade auf der Nachahmung beruht. Auf der Nachahmung des Verhaltens, aber auch auf der Nachahmung der Wünsche und der Begierden (Mimesis).³¹ Es geht also um einen Mechanismus, in welchem nur deshalb etwas begehrt wird, weil es schon von einem Rivalen selbst begehrt ist. Diesen Mechanismus kann man in allen großen Liebeswerken betrachten: Das größte erotische Begehren ist immer in einem Liebesdreieck, da es gerade hier eine Rivalität gibt.³² Das mimetische Begehren liegt der Tatsache zu Grunde, dass die Menschen nicht wissen, was sie wollen. Wenn aber mehrere Menschen dieselben Bedürfnisse und Dinge wollen, entsteht ein Kampf, eine Rivalität. Mit dieser Feststellung kommt man zu demselben Ergebnis, welches man bereits bei Assmann betrachten könnte. Menschen sind, als einzige Spezies, fähig miteinander zu kämpfen. Trotz der gleichen Ergebnisse, beider Autoren, muss man die Unterschiede in ihren Überlegungen betrachten. Die Ursache der „religiösen Gewalt“ ist nach Assmann die *Verschiedenheit*, die Ursache der „religiösen Gewalt“ nach Girard ist hingegen die *Gleichheit*. Das ist eine sehr

Transzendentalen. Mehr zu dieser Position in: Srubar: „Religion and Violence. Paradoxes of Religious Communication“, und später in diesem Text.

³⁰ Vgl. Bakešová, Alena: *Filosofický slovník*, Universum, Euromedia Group, k.s. 2009, S. 120,121.

³¹ Vgl. Palaver, Wolfgang: „Mimetic Theories of Religion and Violence“, in: *The Oxford Handbook of Religion and Violence*, Oxford University Press 2013, S. 534.

³² Vgl. Hetzel, Andreas: „Opfer und Gewalt. René Girards Kulturanthropologie des Sündenbocks“, in: Wilhelm Gräb, Martin Laube (Hg.), *Der menschliche Makel. Von der sprachlosen Wiederkehr der Sünde*, (Loccumer Protokolle) 11/2008, 103-118. S. 3,4.

wichtige Betrachtung, wenn man sich mit dem Thema der „religiösen Gewalt“ beschäftigen will, da die Feststellung der Ursache der „religiösen Gewalt“ eines von meinen Zielen dieser Forschung ist. Nach Assmann ist gerade die Religion oder die Verehrung *eines anderen* Gottes der Grund dafür, warum die Menschen fähig sind, religiöse Kriege zu führen. Denn den „anderen“ Gott kann man nicht akzeptieren. Und umgekehrt, in anderen Gesellschaften, meinen diejenigen, die nicht denselben Gott verehren, können nicht gut sein.³³ Bei Girard ist es aber gerade eine Gleichheit, eine Begierde nach denselben Dingen, die diese Gehässigkeit verursacht. Man könnte sogar sagen, dass es bei Girard um eine Analogie mit Hobbes³⁴ geht. Das, was Girard beschreibt, erinnert nämlich sehr an die eskalierte Situation der Knappheit der Ressourcen. In den Kulturen, die Girard betrachtete, ging es genau um eine solche Situation, wie es Hobbes in *Leviathan* nennt: Um „Krieg aller gegen alle.“³⁵ Mit anderen Worten, diese eskalierende Situation, die auch Hobbes beschreibt („And therefore if any two men desire the same thing, which nevertheless they cannot both enjoy, they become enemies; [...]“³⁶), führt nach Girard zu einem unendlichen Kreis der Gewalt, die auf dem Prinzip der Reziprozität beruht. Es bedeutet, dass der Teufelskreis der Kriege und Kämpfe so lange dauern kann, bis eine von diesen Gesellschaften oder Kulturen ausstirbt. Sehr wesentlich ist jedoch die Folge und das Bewusstsein aus Girards Überzeugung, dass alle zwischenmenschlichen Beziehungen schon von Natur aus sündhaft sind und zu Konflikten führen. Dieses Bewusstsein betrifft die Tatsache, dass heute zwar nicht das Ende der Gewalt durch eine Übertragung auf Dritte passiert – durch eine Opferung. Die mimetisch-reziproke Struktur des Sündenbocksmechanismus bleibt jedoch immer erhalten. Das heißt, wenn heute die Konflikte rechtlich gelöst sind, heißt es bloß, dass sie rationalisiert worden sind. Nicht aber, dass der Kreis der Gewalt, der auf der Reziprozität beruht, *wirklich* gebrochen wird.³⁷ Die einzige Lösung, die diese Gewalt stoppen kann, ist Girard zufolge die des rituellen

³³ Genau diesen Satz: „Nicht gut sein kann“ muss man sehr aufmerksam in der Geschichte von Kain und Abel betrachten. Kain *konnte* nach Gott nicht gut sein, wenn er ihm nicht ein Tier geopfert hat.

³⁴ Eine Analogie zu Girards Theorie der Mimesis kann man allerdings auch bei anderen großen Philosophen finden, wie zum Beispiel Aristoteles. Schon er behauptete, dass der Mensch ein nachahmendes Wesen ist. Vgl. Hetzel „Opfer und Gewalt. René Girards Kulturanthropologie des Sündenbocks“, S. 1, 2.

³⁵ Vgl. Hobbes, Thomas: *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen und kirchlichen Staates*, Neuwied; Berlin: Luchterhand 1966, S. 95-100.

³⁶ Vgl. Hobbes, Thomas: *Leviathan*, Canada 2002, S. 94.

³⁷ Vgl. Girard: *Das Heilige und die Gewalt*, S. 38.

Opfers. Analogisch zum Recht kann es daher auch nicht ein Gesellschaftsvertrag sein, welcher die Gewalt löst und welcher heutzutage im Zentrum aller Staatstheorien liegt.³⁸

Im Zusammenhang mit Hobbes hat sich etwas Ähnliches in seiner Auseinandersetzung mit Girard auch bei W. Palaver aufgetan. „[...] not aggression but competition is the main source of human violence.” Palaver weist auf die Verschiedenheit der Zugänge von Hobbes und Girard hin. Hobbes Position ist negativ, denn nach ihm sind die Menschen egoistische Wesen, die fähig sind, zum Äußersten zu greifen, um ihrer Selbstwillen. Es geht bei ihm um eine pessimistische Anthropologie der Menschen. Girards Position ist hingegen positiv, denn er postuliert, dass die Opferungen und Rituale eine positive Rolle in den archaischen Religionen (aber auch in der Moderne) spielen und er sieht die Rivalität der Menschen und daher ihre anthropologische Ausstattung nicht als etwas per se Negatives. “[...] mimesis can unify because all objects that created disunity have been supplanted by hatred and violence between antagonist.”³⁹ Beide Autoren (Girard und Hobbes) teilen dieselbe Einschätzungen und Überlegungen hinsichtlich der Ursachen der Gewalt, nämlich die Rivalität, und beide teilen dasselbe Ziel (das Ende der Gewalt). Doch beide haben verschiedene Zugangsweisen. Entsprechende Überlegungen hat auch A. Hetzel, der sich genauso mit den Schriften Girards beschäftigt:

„Wie Hobbes dramatisiert Girard den Naturzustand als Zustand permanenter Gewalt, Wie Hobbes sieht er die Lösung der Krise in einer Übertragung der Gewalt auf einen ausgeschlossenen Dritten. Bei Hobbes vollzieht sich diese Übertragung dadurch, dass alle Gewalt an diesen Dritten, den Souverän, abgetreten wird, bei Girard dadurch, dass die sich an diesem Dritten, dem Opfer, entlädt.“⁴⁰

In der Praxis sieht es so aus, dass sich eine Gesellschaft, und zwar die, die verletzt wurde, jemanden wählt, wer als Objekt dieser Rache verstanden wird. Mit dem Vollzug des Akts auf diesen unschuldigen – den „Dritten“, *nicht* echten Täter, wird die Gesellschaft vom Zorn und der Rache befreit, und damit zugleich geschützt. Es geht um die Richtung und Anwendung der Gewalt an ein einziges Ziel: Das Opfer. Die Perspektive des *Opfers* wird bei Girard aber

³⁸ Vgl. Hetzel „Opfer und Gewalt. René Girards Kulturanthropologie des Sündenbocks“, S. 8.

³⁹ Palaver: „Mimetic Theories of Religion and violence“, S. 536.

⁴⁰ Hetzel „Opfer und Gewalt. René Girards Kulturanthropologie des Sündenbocks“, S. 8.

nie beachtet. Es geht immer nur um die Perspektive des *Opfernden*.⁴¹ Die Opferungen funktionieren also auf der Basis der gegenseitigen Stellvertretung.

„Das Opfer [...] tritt an die Stelle aller Mitglieder der Gesellschaft und wird zugleich allen Mitglieder der Gesellschaft von allen ihren Mitgliedern dargebracht. Das Opfer schützt die ganze Gemeinschaft von ihrer eigenen Gewalt, es lenkt die ganze Gemeinschaft auf andere Opfer außerhalb ihrer selbst.“⁴²

Nach dieser Interpretationsweise ist es wichtig, die Analogie zu den Geschichten aus der Bibel besser zu verstehen. Die Liebe und Treue zu Gott musste sozusagen „ausgewogen“ werden. Man musste beweisen, dass man etwas gleich Großes opfert. Und deshalb war das Opfer bei Abraham groß und schrecklich. Die Liebe und Treue Gottes ist genauso groß und genauso wichtig, wie die Liebe Abrahams zu seinem Sohn. Zwischen dem, *was* man opfert und dem Grund *warum* man etwas opfert, besteht immer eine Äquivalenz. Girard spricht von dem „opferfähigen Opfer“.⁴³ Wenn beispielsweise die Rache einer Gesellschaft enorm groß war, dann musste auch das Opfer dementsprechend groß sein. Und deshalb waren unter den Opfern oft Kinder und unschuldige Tiere. Aus dieser Tatsache gehen mehrere Gründe hervor: Es geht nicht um das Leben als solches. Das einzige Ziel ist das Ende dieses unendlichen Prozesses. Mit anderen Worten geht es *nicht* um die Ethik, was auch einer meiner Kritikpunkte ist, sondern es geht darum, warum Girards Anthropologie funktioniert: „Sie funktioniert allein deshalb, so könnte man vermuten, weil Girard auf der Ebene der Anthropologie verbleibt und die Ethik nicht in den Blick bekommt.“⁴⁴

Ein anderes Problem ist, dass diese Riten oft auch als eine Prävention funktionieren. Zum Beispiel opferten die Leute monatlich ein unschuldiges Wesen, als Bitte und zugleich als Dankeschön, an ihren Gott. Jedoch nur als eine Art Prävention für den Fall, dass es beispielsweise nicht regnen wird. Wenn sie Gott die Verantwortlichkeit für alles zuschreiben, also auch das Wetter, dann regnet es, *weil* sie jemanden geopfert haben. „Die Erdgöttin will das Opfer, weil sie nur dann fruchtbar sein kann und die Menschen mit pflanzlicher Nahrung

⁴¹ Hetzel, a.a.O., S. 7.

⁴² Girard: *Das Heilige und die Gewalt*, S. 18.

⁴³ Vgl. Girard: a.a.O., S. 13.

⁴⁴ Hetzel: „Opfer und Gewalt. René Girards Kulturanthropologie des Sündenbocks“, S. 13.

versorgen wird.“⁴⁵ Die Folge der Lösung, die Girard verteidigt, ist in diesem Fall schlimmer, als eine Untätigkeit. Hier endet man in einem Teufelskreis. Die Lösung, die Girard für die Beendigung des Teufelskreises vorschlägt, ist die Lösung, die genauso zu einem Teufelskreis führt, oder zumindest in einen solchen führen kann. Diese Fälle sind nicht tausend Jahre alt, sondern es gibt Kulturen, die im 20. Jahrhundert diese Opferungen praktiziert haben.

„Viele Dörfer der Kond, auch die der Kuttia, sollen bis etwa 1850 zur Besänftigung der – bössartigen – Erdmutter im Rahmen von mehreren Dörfern alle paar Jahre einen Menschen geopfert haben, bis britische Zivilisationen diesen Vorgang in einer längeren Kampagne (mit vielen Todesopfern) unterbanden, und die Kond dazu brachten, der Göttin lieber einen Büffel zu vermachen. [...] Neben diesem öffentlichen Getöse soll es dort 1999 auch zu geheimen Riten gekommen sein. [...]“⁴⁶

Aus diesem Beispiel folgt, dass man bei den rituellen Opfern leider auch über etwas sprechen muss, was man als eine Nebenfolge bezeichnet. Die Kraft von diesen Nebenfolgen kann jedoch katastrophal sein.⁴⁷

Letztlich, aus einer ethischen Perspektive, ist Mord nun mal Mord. Wenn man den Blickwinkel eines unabhängigen Betrachters einnehmen würde, und nicht den eines Gläubigen, dann würde man die Akte der rituellen Opfer verurteilen. Genau das ist das Problem. Verstehen heißt nämlich in diesem Fall die Position der Gläubigen einzunehmen. Nur dann kann man in der Folge auch erklären, welche Bedeutung diese Position hat. Diese Bedeutung bezieht sich auf die Fragestellung, ob es gewisse Taten gibt, die einen Vorrang vor den allgemeinen ethischen Pflichten haben. Würde man also diese Taten – aus dem Blick des Täters – als einen Mord betrachten und im Vorfeld verurteilen, dann könnte es keine Tat des rituellen Opfers geben. Nur weil man glaubt, dass das, was man tut, im Namen Gottes ist, kann man von Riten sprechen, die eine gewisse Funktion haben. Es geht also um die

⁴⁵ Piegeler, Hildegard und Prohl, Inken und Rademacher, Stefan: *Gelebte Religionen. Untersuchungen zur sozialen Gestaltungskraft religiöser Vorstellungen und Praktiken in Geschichte und Gegenwart*, Verlag Königshausen und Neumann GmbH, Würzburg 2004, S. 49.

⁴⁶ Piegeler, Prohl und Rademacher: a.a.O., S. 49.

⁴⁷ Es geht um s.g. „collateral damage“, also um Folgen, die als Nebeneffekt einer wichtigen Handlung gesehen werden. Man versucht den Schaden damit rechtfertigen, indem man auf das Hauptziel zeigt. Vor allem in der politischen und moralischen Philosophie spielt „collateral damage“ eine wichtige Rolle. Vgl. Meggle, Georg: *Collateral Damage?*, Universität Leipzig.

Konzentration auf eine konkrete Situation, wo man einen Zusammenhang mit dem konkreten Glauben herstellt. Fraglich bleibt, ob diese Art und Weise des Glaubens wirklich nützlich ist. Nach Girard ist es dies jedenfalls. Meiner Meinung nach, wie auch mehreren Autoren zufolge, ist es das nicht. Ich glaube nicht, dass jemanden zu töten, auch wenn es als rituelles Opfer gilt, die weitere Vermehrung der Gewalt stoppen kann und der einzige Ausweg aus dem Teufelskreis der Gewalt ist. Ähnliche Position vertritt auch Andreas Hetzel. Er kritisiert Girards Position, die seiner Ansicht nach an Fundamentalismus grenzt. Genauso ist nach Hetzel Girards optimistische Einschätzung der heutigen „Opfer“ (die Schwachen oder Vernachlässigten) falsch und absurd, die seiner Ansicht nach wegen der Globalisierung und so der christlichen Verbreitung die *positive* Mimesis aufzeigen. Die Folge von dem Verständnis ist folgende:

„Den Verlierern einer Globalisierung, die das Verlieren bestimmter Menschen und Völker zur Systemvoraussetzung hat, wird ihr Verlieren als individuelle Schuld und individuelles Versagen zugerechnet, als mangelndes Engagement, mangelnde Flexibilität, mangelnde Kreativität. Diese Logik ist so absurd wie diejenige Ernst Jüngers, der den Opfern der Materialschlachten des ersten Weltkriegs indirekt mangelnden Heldenmut unterstellte.“⁴⁸

Die Unschuld wird mit Schuld und die Gewaltlosigkeit mit Gewalt ausgewogen. Und das ist etwas, was mir nicht gefällt. Ich glaube, dass wenn Gott einmal gnadenvoll ist, sollte er gnadenvoll bleiben. Und nach seinem Vorbild sollen das alle Menschen machen, also die ganze Gesellschaft. In beiden Fällen - in den Geschichten aus dem Alten Testament, aber auch in den Gesellschaften, die Girard beschreibt - bin ich nicht völlig von der Idee der gegenseitigen Stellvertretung überzeugt. Einen detaillierten Blick hat Girard in seinen Werken auch Wolfgang Palaver gewidmet, der in einigen Punkten auch meine Position vertritt. Er bezweifelt, dass seine Position schlüssig für alle Religionen sein kann, was ich zum Ende dieses Kapitels auch sagen und erklären werde. „Girard’s analysis of archaic religion, however, does not explain religion in general or especially the religions of the Bible.“⁴⁹ Was man aus dem obigen Zitat erkennen kann ist, dass sich Palavers Kritik vor allem auf Girards strikte Unterscheidung der archaischen und der biblischen Religionen bezieht. Diese ganze Unterscheidung ist fraglich und sehr vage, denn Girard behauptet anfänglich, dass der Unterschied zwischen der Opferung Christus und den mythischen Opferungen, also der

⁴⁸ Hetzel: „Opfer und Gewalt. René Girards Kulturanthropologie des Sündenbocks“, S. 12.

⁴⁹ Palaver: „Mimetic Theories of Religion and violence“, S. 537.

Opferung als Akt des Willens nicht beteiligt zu sein auf den Opferungen des Mordes und der Opferung als Mord so groß ist, dass man das Wort „Opferung“ gar nicht für die Opferung Christus benutzen sollte. Später in seiner Entwicklung ändert er allerdings seinen Standpunkt. Er sagt, dass man die Religionen im Allgemeinen untersuchen sollte und dass es gerade das Paradoxe daran ist, was die Einheit der Religionen gewährleisten kann.⁵⁰ Ich halte diese Unterscheidung für wichtig, da sie zu einigen wichtigen Schlüssen gelangt, was meine Kritik an Girard betrifft. Doch ich halte sie nicht für ausschlaggebend. Bei den wirklichen Beispielen weiß man sonst immer intuitiv von welcher Opferung die Rede ist. Doch auf diesen essentiellen Punkt gehe ich im nächsten Kapitel ein.

2.1.2.2 Dieselben Beispiele nur anders

Man sollte jetzt die Grundidee von Girards Philosophie verstehen. Ich möchte nun nach dieser neuen Perspektive die schon besprochenen Geschichten aus dem Alten Testament hernehmen und diese nach Girards Theorie untersuchen. Wie kann man die Gewalt in der Geschichte von Kain und Abel unter diesen neuen Aspekten verstehen? Girards Position werde ich zweifach mittels der Hinweise unterstützen, die man einerseits in den Texten findet, die sich auf die Bibel konzentrieren⁵¹, oder aus den Hinweisen ergeben, die biblische Geschichten selbst beinhalten. Andererseits unterstütze ich Girards Erklärungen aufgrund seiner eigenen Texte, da er sich selbst den gleichen Geschichten aus dem Alten Testament widmet, die ich schon zu Beginn dieser Masterarbeit angesprochen habe.

Wenn man die Geschichte von Kain und Abel untersucht, stellt man mehrere faszinierende Zusammenhänge fest. Wie es auch Girard in seinen Texten erklärt, dienten die rituellen Opfer auch als ein *Dankeschön* an Gott. Das kann man in meinem, schon oben erwähnten, Beispiel

⁵⁰ Genaue Änderungen der Unterscheidung dieser zwei Arten der Opferungen hat klar Palaver dargestellt. Vgl. Palaver: a.a.O., S. 539-540.

⁵¹ Diese Hinweise und neue Tatsächlichkeiten sind sehr gut in der Schrift von Noll dargestellt. Vgl. Noll, Chaim: „Verrat an der Erde. Die Geschichte von Kain und Abel aus heutiger Sicht“, in: *Mut. Forum für Kultur, Politik und Geschichte*. Nr. 456, August 2005, S. 76-87, URL: http://jcha.de/beitraege/2012-05-03KAIN_und_ABEL.pdf.

mit den Dörfern der Kond und Kuttia erkennen.⁵² Dieser Fakt bringt Menschen folglich zum Erforschen der Beweise, die diese Ansicht bestätigen können. Ich konzentriere mich in meiner Recherche zuerst auf die Terminologie in der Geschichte, die einen unbestreitbaren und unleugbaren direkten Bezug zum Begriff der rituellen Opfer erkennen lässt.

Erstens geht es um die hebräische Deutung. Im Hebräischen haben nämlich die Wörter *sibel* und *sibul* den gleichen Wortstamm. In der Übersetzung heißt *sibel* „düngen“, was eine große Bedeutung für einige Details aus unserer Geschichte hat⁵³: Wenn sich Kain entscheidet, seinen Bruder zu töten, sagt er ihm, er solle auf das Feld gehen. „Da sprach Kain zu seinem Bruder Abel: Lass uns aufs Feld gehen! Und sie begaben sich auf das Feld. Kain erhob sich gegenüber seinem Bruder Abel und schlug ihn tot.“⁵⁴ Die Frage, die hier auftaucht, ist *warum*. Warum möchte Kain seine Tat gerade auf dem Feld begehen? Handelt es sich um einen Zufall? Wenn wir diese Geschichte aus der neuen Perspektive Girards betrachten, kann es sich um keinen Zufall handeln. Das Feld war nämlich immer schon ein Objekt vieler Riten. Erstens wegen der Tatsache, dass es eine Quelle der Nahrung war. Gerade deshalb wurde es zum Objekt, von welchem das Leben abhing. Wenn es beispielsweise tagelang nicht geregnet hat, wussten die Menschen, dass die Ernte nicht gut wird, was natürlich ein großes Problem darstellte. Es ging deshalb um eine Frage des Überlebens. Auch deshalb entstanden verschiedene Riten, die ein gutes Wetter und gute Ernte sichern sollten. (Beispielsweise die Erdgöttin will das Opfer, weil sie nur dann fruchtbar sein und die Menschen mit pflanzlicher Nahrung versorgen kann.⁵⁵) Zweitens, bzw. als Folge von (1), begannen die Menschen auf dem Feld *rituelle* Opfer zu praktizieren. Sie haben nämlich geglaubt, dass die Wirkung der Bitten und Wünsche umso größer wird, je unschuldiger und wichtiger die Opfer sind.⁵⁶ Daher sollte Abraham gerade seinen liebsten Sohn opfern. Jedoch opferte er statt ihm ein unschuldiges Lamm. Mit dieser Erklärung gibt alles einen Sinn. Und nur dann, wenn man diesen Sinn versteht, kann man letztlich von den rituellen Opfern sprechen. Die Menschen,

⁵² Die Leute haben geglaubt, dass sie den Göttern etwas opfern müssen, um gute Ernte zu erhalten. Dieses Beispiel ist umso schlimmer (gegenüber Abraham zum Beispiel), da es wirklich vor ein paar Jahren geschehen ist und man kann es nicht für eine „Historie“ halten, sondern für ein gegenwärtiges Problem.

⁵³ Vgl. Noll: „Verrat an der Erde. Die Geschichte von Kain und Abel aus heutiger Sicht“, S. 76-87.

⁵⁴ 1Mose 4:8.

⁵⁵ Vgl. Piegeler, Prohl und Rademacher: *Gelebte Religionen. Untersuchungen zur sozialen Gestaltungskraft religiöser Vorstellungen und Praktiken in Geschichte und Gegenwart*, S. 49.

⁵⁶ Vgl. Girard: *Das Heilige und die Gewalt*, S. 13.

die diese Praktiken ausführen, als Mörder zu verurteilen, würde heißen, dass man das ganze Thema der gegenseitigen Stellvertretung nicht verstanden hat.

Zurück aber zu Kain und Abel und der Bedeutung des zweiten hebräischen Wortes – *sibul* – nämlich der rituellen Opfer.⁵⁷ Wenn man die Bedeutung dieser zwei Wörter (also *sibel* und *sibul*) in Zusammenhang setzt, dann stellt man fest, dass Kain den Mord seines Bruders tatsächlich als ein rituelles Opfer verstehen hätte können. Er konnte glauben, dass wenn er seinen Bruder, bzw. *gerade* seinen liebsten Bruder opfert, dann wird ihm Gott danken, indem er zeigt – in der Analogie mit der Geschichte von Abraham – dass auch er das Allerliebste opfert. „Vermutlich war es kein Mord, sondern ein schreckliches Missverständnis. [...] Das Töten eines Menschen konnte dazumal auch ein rituelles Opfer sein. Womöglich hoffte Kain, dieses Opfer würde ihn in seines Gottes Augen emporheben.“⁵⁸ Zu dieser Annahme trägt auch eine andere, nämlich eine zweite etymologische Deutung bei. In dieser geht es um die *lateinische* Auslegung. „Opfern“ kann man im Englischen neben anderen Bedeutungen als „sacrifice“ übersetzen.⁵⁹ „Sacrifice“ hat genau wie im Fall der hebräischen Wörter den gleichen Wortstamm als „sacrale“. „Sacrale“ heißt wiederum aus dem lateinischen „heilig machen“, „verehere“, und wörtlich „opfern [...] einem Gott“ und „unsterblich machen, zur Gottheit erheben.“⁶⁰ Neben dieser Bedeutung hat es auch mit „sacratus“ etwas zu tun, was als „geheiligt“ und „vergöttlicht“ übersetzt wird, wie auch „sacrificium“, was übersetzt eine „heilige Handlung“ bedeutet.⁶¹ Aus dieser Deutung ist klar, dass das Wort „opfern“ in seiner Geschichte und in sich auch etwas Transzendentes und Heiliges hat. Und damit ändert sich ziemlich radikal das oberflächliche Verständnis der Opferungen. Es ist nämlich ein großer Unterschied, eine Opferung als einen Mord zu bezeichnen, oder aber als eine *Verehere* zu bezeichnen. Dieses „Ding“ bezeichnet sich jedoch mit einer Ambivalenz, die aus den unterschiedlichen Deutungen dieser religiösen Praktiken entspringt. Ein rituelles Opfer ohne Mord wäre nämlich kein rituelles Opfer. „Das Opfer zu töten ist verbrecherisch, weil es heilig

⁵⁷ Vgl. Noll: „Verrat an der Erde. Die Geschichte von Kain und Abel aus heutiger Sicht“, S. 76-87.

⁵⁸ Noll: a.a.O., S. 76-87.

⁵⁹ Selbst Girard beschäftigt sich mit diesen verschiedenen Bedeutungen. Vgl. Girard: *Das Heilige und die Gewalt*, S. 9, 10.

⁶⁰ Langenscheidt *Schulwörterbuch Latein. Latein-Deutsch, Deutsch-Latein*, Langenscheidt, München 2015, S. 408, 409.

⁶¹ A.a.O., S.409.

ist. Aber wäre das Opfer nicht heilig, würde es nicht getötet werden.“⁶² Die Unterstützung der Position des rituellen Opfers aus der Sicht Girards selbst ist folgende: Es ist die Meinung von Assmann und mir, dass am Anfang der Grund für Abels Mord die Eifersucht Kains ist. Girard sieht dies auch so, jedoch gibt er die Schuld nicht Gott, sondern der Tatsache, dass Kain keine Möglichkeit hatte, seine Gewalt zu ventilieren.

„Die Gewalt, die gegeneinander auszuüben so schicksalhaft berufen sind, kann nur so abgewendet werden, dass sie auf andere opfernde Gaben gerichtet wird. Kains Eifersucht gegen seinen Bruder und dieser Figur charakterisierende Verlust des Ventils der Opferung sind ein und dasselbe.“⁶³

Ähnlich sieht Girard auch alle anderen Fälle. In der Geschichte von Abraham war nach ihm dieses Ersatzopfer (das unschuldige Lamm)⁶⁴ das, was nach Girard die Annahme beweist, dass die Gewalt notwendig ist, um andere schlimme Taten zu begehen.⁶⁵ Der Mord des Lammes war nach Girard also notwendig, um Isaac zu retten. Die Frage, die da allerdings immer unbeantwortet bleibt, betrifft die Reaktion Gottes. Wenn Abel als rituelles Opfer ermordet wurde, wenn Kain mit diesem Mord also Gott zeigen wollte, wie er ihn verehrt, warum nahm Gott dieses Opfer nicht an? Wurde dieses Opfer nur nicht verstanden? Handelt es sich daher nur um ein großes Missverständnis? Wenn man aber diese Möglichkeit angenommen hätte, entsteht eine Reihe von Schwierigkeiten, die hier schon erwähnt wurden und die mit den Eigenschaften Gottes zusammenhängen. Gott sollte alle verstehen und Gott sollte alle lieben. Dass Gott also Kains Tat missverstanden hat, ist aus zwei Gründen falsch. Erstens, diese Möglichkeit ist nicht kompatibel mit der Vorstellung Gottes als ein vollkommenes Wesen, und zweitens, nach dieser Vorstellung „Gott liebt *alle* Menschen bedingungslos“. Das heißt, er liebt auch die, die etwas Schlechtes begangen haben oder es noch werden.

Das Fazit aus diesen Ausarbeitungen lautet, dass, obwohl es sehr viele Hinweise zum Verständnis des Mordes an Abel als ein rituelles Opfer gibt, gibt es wegen vielen unbeantworteten Fragen und Problemen gute Gründe zu glauben, dass die Position des

⁶² Girard: *Das Heilige und die Gewalt*, S. 9.

⁶³ Girard: a.a.O., S. 14.

⁶⁴ Interessant ist, dass Girard in seinem Text die Bezeichnung „Widder“, statt „Lamm“ benutzt. Ich bin von Anfang an aus dem original Bibel Text nur mit „Lamm“ vertraut. Weiter beschäftige ich mich mit diesem Unterschied nicht mehr. Vgl. ebd.

⁶⁵ Vgl. ebd.

rituellen Opfers, die am wenigsten wahrscheinliche ist. Mehr dazu in meiner Zusammenfassung, wo ich auf diese Gründe eingehe.

2.1.2.3 Das Transzendente

Girard und Ilja Srubar vertreten eine sehr ähnliche Position. Srubar meint genauso wie Girard, dass die Gewalt *konstitutiv* für die Religion ist. Sie ist nach ihm also ein unabdingbarer Teil der Religion, womit (wie bei Girard) ein Paradox entsteht: Die Religion verbietet auf der einen Seite die Gewalt, auf der anderen Seite fördert sie diese. Es geht also um ein Paradox, bei weitem aber nicht um ein Einziges. Denn dieses Thema bringt Widersprüche mit sich, auf die ich hinweisen möchte. Es geht um die Lösung der Gewaltlosigkeit durch Gewalt, um die Endung des blutigen Teufelskreises durch ein Blutbad, um die Mühe, die Gewalt zu kontrollieren, wobei aber eine Religion nicht kontrolliert werden kann (da sie zu der *privaten*, und nicht zu der *öffentlichen* Sphäre gehört), und um die Tatsache, dass die Gewalt nach Srubar für die Religion konstitutiv ist. Zugleich sollte diese aber stoppen. Auf diese Paradoxie möchte ich vor allem hinweisen, um darzustellen, wo es sich um ein komplexes und kompliziertes Thema handelt. Das heißt, dass Antworten nicht einfach mit ja oder nein beantwortet werden können, wie beispielsweise: „Sind Religionen gewalttätig?“

Srubar spielt in diesem Kontext eine wichtige Rolle, in dem es nach ihm eine entscheidende Aufgabe ist, die Gewalt in den Religionen zu akzeptieren. Nur so können wir seiner Meinung nach verstehen, warum diese entsteht. „When we accept that violence is always present in the process of the construction of social order, we would have to examine the forms that violence takes in religious systems.“⁶⁶ Um welche Art der Gewalt es sich handelt, spezifiziere ich während dieses Ansatzes. Man kann nämlich nicht einfach nur so von einer „Gewalt“ sprechen. Dieser Begriff hat viele und verschiedene Spielarten, die je nach dem Kontext eine positive oder eine negative Rolle einnehmen können. Mit Srubars Erklärung der Notwendigkeit, die Gewalt in den Religionen anzunehmen, kläre ich diese Spielarten der Gewalt, wobei ich die dünne Grenze zwischen der „zerstörenden“ und der „guten“ Gewalt versuche zu definieren. Srubar bezieht sich dabei auf zwei Ansätze, die ich weiterentwickelt habe und die eine große und vor allem entscheidende Bedeutung für meine Forschungsfragen

⁶⁶ Srubar: „Religion and Violence. Paradoxes of Religious Communication“, S. 503.

haben. In dem ersten Ansatz beziehe ich mich auf Steven Clark, in dem zweiten Ansatz dann auf Rudolf Otto.

2.1.2.3.1 Die Rechtfertigung der „religiösen Gewalt“

Das Erste von Srubars Schrift betrifft Hobbes. Ein Ansatz, den ich selbst bei Girard erwähnt habe. Nach Girard ist es die Gleichheit, die den Teufelskreis der Rache verursacht. In diesem Zusammenhang habe ich deshalb die Knappheit der Ressourcen wegen gleicher Bedürfnisse betont. Daraus eskalierte die Situation des Kriegs, alle gegen alle. Dabei stellt sich die Frage zu welcher Weise die Gewalt gehört. Srubar bezieht sich bei Hobbes auf die Gewalt als eine natürliche Reaktion oder Verteidigung bei dem Angriff auf unsere Sicherheit. Gewalt impliziert Gegengewalt: „Hobbes’ Leviathan reminds us that the interplay of violence and counter-violence is constitutive for every type of social order.“⁶⁷ Schon aus diesem Bezug auf Hobbes kann man klar sehen, dass das Verständnis der „religiösen Gewalt“ von Girard und Srubar tatsächlich viele Gemeinsamkeiten beinhaltet. Zugleich geht es bei der Ausübung der Gewalt, als eine Verteidigung gegen Gewalt selbst („counter-violence“), um eine Rechtfertigung dieser Gewalt. Hobbes geht dabei naturrechtlich voraus. Das Menschenbild und die negative Anthropologie der Menschen legitimieren den einzigen Souverän – die Gewalt – weil der Naturzustand, also Krieg aller gegen alle, ein größeres Übel wäre, als die unbegrenzte Macht für einen, dem sich alle unterwerfen müssen: „[...] it is lawful by the original right of nature to make war, wherein the sword judgeth not [...]“⁶⁸ Diese Arten und Motive der Rechtfertigung bilden dabei ein wichtiges Thema des ganzen Diskurses der „religiösen Gewalt“. Der zentrale Punkt meiner Arbeit ist nicht die Rechtfertigung der Gewalt, denn das würde den Rahmen meiner Masterarbeit sprengen. Ich werde stattdessen eine kurze und klare Skizze entwerfen und, unter Miteinbezug von Steven Clark, untersuchen *ob* oder *wie* die Religion Gewalt verursacht. Dabei werde ich untersuchen, wie die Rechtfertigung der Gewalt im Bezug auf die Religion aussieht: „I seek to understand and explain the ways in which religion can be used to justify violent activities.“⁶⁹ Clark erläutert, dass religiöse Argumentation für die Gewalt dieselbe logische Struktur hat, wie die säkulare Argumentation. Folglich stellt er sechs Fälle dar, wo diese Rechtfertigung der Gewalt immer

⁶⁷ Ebd.

⁶⁸ Hobbes: *Leviathan*, S. 236.

⁶⁹ Clark: *The Justification of Religious Violence*, S. 7.

auf einen der drei Gründe zurückgeführt werden kann. Es geht um kosmische Kriege, das Leben nach dem Tod und sakrale Werte.⁷⁰ Das was Clark in seiner Studie allerdings macht, hat eine viel größere Bedeutung für meine Arbeit, als eine „bloße“ Erklärung der religiösen Rechtfertigung der Gewalt. Denn eines von meinen Zielen ist es, ein Motiv oder eine Ursache für die Taten „religiöser Gewalt“ zu finden, was mit Clarks Ausarbeitung der Rechtfertigung viel klarer zu verstehen sein wird. Wie man etwas rechtfertigt, hängt nämlich meistens damit zusammen, was diesen Menschen zu dieser Tat angetrieben hat (Antrieb – Motiv). Rechtfertigung und *Erklärung* (Erklärung – Ursache) sind in irgendeiner Weise aber immer schon verwoben. Wenn man also feststellt, was die Rechtfertigung für ein bestimmtes Handeln ist, stellt man meistens auch die Ursache des Handelns fest. Dies ist jedoch nicht Voraussetzung und kann auch umgekehrt sein.

„When I provide a justification I am doing more than simply describing a series of thought processes that lead to a conclusion. Rather, I am selecting a reason, or set of reasons, that motivates my action, and which I believe to have sufficient normative force to warrant that action.“⁷¹

Das, was die religiöse und säkulare Rechtfertigung gemeinsam haben, ist die Überzeugung, dass wenn ich eine Gewalttat begehe, werde ich diese auch rechtfertigen können. Es geht also um den Glauben, dass das, was man macht, eine Priorität oder eine höhere Macht hat, als das, was man tun *soll*.⁷²

2.1.2.3.2 *Mysterium tremendum* oder religiöse Gefühle

Der zweite Ansatz in Srubars Schrift kommt von Luhmann. Dieser versteht die Gewalt als eine Art der Kommunikation im religiösen System. Das hängt vor allem damit zusammen, dass für Srubar die Religion etwas Emotionales ist.⁷³

“[...] if successful religious communication cannot be based on love (emotions) and/or on the belief in the truth of the communicated content, then money/needs and violent

⁷⁰ Vgl. Clark: a.a.O, Preface: S. IX-XII.

⁷¹ Clark: a.a.O, S. 10, 11.

⁷² Vgl. Clark: a.a.O, S. 13.

⁷³ „In dem Kapitel Mögliche Lösungswege beschäftige ich mich mehr mit diesem Thema“.

power seem to represent the only systemic alternatives left to motivate the actors to accept religious systems.”⁷⁴

Aus diesen Erklärungen kann man schon jetzt den Brückenschlag zu dem Transzendentalen erkennen. Gerade deshalb, weil die Religion die Emotionen und Gefühle fördert, ist der Begriff der Gewalt nach Srubar so wichtig. Diese Gewalt gewährleistet nämlich, dass man das Sakrale – also *die Emotionen* – erlebt. Und folglich ist der Gedankengang und die Meinungen von Srubar nur logisch zu verstehen. Das, was diese Welt und die Leben der Menschen bewegt, sind die Emotionen. Deshalb ist nach Srubar die Gewalt so wichtig. “[...] the experiencing of transcendence belongs to the most powerful anthropological moments shaping the structures of the lifeworld.”⁷⁵ Ich bin mit dieser Meinung absolut einverstanden und daraus entspringen folglich auch alle meine Schlussfolgerungen und Meinungen, die ich zum Schluss äußere. Wie beispielsweise, dass die Religion *vermehrt*, nicht vermindert sein sollte, trotz allen Ergebnissen, die eine Verbindung der Religion zur Gewalt beweisen. Man muss allerdings kein Wissenschaftler sein, um die Kraft der Emotionen und Gefühle zu beweisen. Denn es gibt eine Reihe von trivialen Beispielen aus dem alltäglichen Leben, die dies aufzeigen. Die Aufnahmen, die verschiedene Emotionen hervorrufen, wie beispielsweise kleine Welpen, die immer große freudige Aufmerksamkeit auslösen, im Gegensatz zu anderen wissenschaftlichen Aufnahmen.⁷⁶ Das Thema der Emotionen ist allerdings nicht nur deshalb wichtig, weil sie mit Gewalt verbunden sind, sondern weil man dadurch besser die Gewalt in den Religionen verstehen kann. Wie man es auch in der „Psychologie“ lesen kann, ändern ausgesprochene Emotionen das menschliche Leben. Das wird ein wichtiges Thema sein, wenn ich von dem praktischen Beispiel der „religiösen Gewalt“ sprechen werde. Dort gelangt man zum Bewusstsein, wie die „religiöse Gewalt“ einige Leben tatsächlich verändert hat. Was genau es aber ist, was die Menschen zu dem Transzendentalen führt, kann man auch beschreiben. Mehrere Autoren haben sich nämlich damit beschäftigt, was das Spezifische ist, was *die Religion* aus der Religion macht, bzw. was ist der spezifische Moment und die

⁷⁴ Srubar: „Religion and Violence. Paradoxes of Religious Communication“, S. 502, 503.

⁷⁵ Srubar beruft sich zu Alfred Schutz, der diese Meinung wissenschaftlich beweist. Vgl. Srubar: a.a.O., S. 503.

⁷⁶ Dasselbe geht auch die Bücher, oder Fotos an und das beweist übrigens auch Richard J. Gerrig mit Philip G. Zimbardo. Für die nähere Auseinandersetzung siehe: Gerrig, Richard J. und Zimbardo, Philip G.: *Psychologie*, 18. aktualisierte Auflage, München 2008, vor allem die Seiten 463-466.

spezifische religiöse Emotion, die zu dem Transzendentalen führt. Am besten hat dieses Thema meiner Ansicht nach Rudolf Otto⁷⁷ behandelt.

Religion hat nach Otto eine Bedeutung, die sich in mehreren Prädikaten äußern kann. Diese Prädikate sind Begriffe und insofern gehören diese Begriffe zur Sprache und sind rational. Um aber das Wesen der Gottheit zu erfassen sind diese Prädikate zu wenig.⁷⁸ „Aber wenn die rationalen Prädikate gewöhnlich im Vordergrund stehen, so erschöpfen sie die Idee der Gottheit so wenig, dass sie geradezu nur von und an einem Irrationalen gelten und sind.“⁷⁹ Otto unterstützt also die These, dass das Religiöse etwas so Spezifisches und Besonderes ist, das man mit Worten oder Begriffen nicht erfassen kann und das sich der Vernunft selbst entzieht. Deshalb gründet er das Wort „*das Numinose*“, das alle diese spezifischen Momente, die mit Worten unfassbar sind, beschreibt. Dabei bezieht er sich konkret auf das Heilige, wobei der spezifische Moment des Heiligen ohne den Aspekt des Sittlichen und der Vernunft gedacht wird.⁸⁰ Otto beschreibt mehrere Momente des Numinosen, wobei für den Zusammenhang mit Sruhar und mit der Psychologie gerade der zweite Moment der wichtigste ist. Es geht um s. g. *mysterium tremendum*⁸¹. Die Verbindung dieser zwei Begriffe weist auf ein religiöses Gefühl hin, das auf das „außer mir“ gefühlte Numinose hinweist. Mysterium hat dabei die Bedeutung eines Geheimnisses: „Mysterium benennt ja *begrifflich* nicht weiter als das Verborgene, das heißt das nicht Offenkundige nicht Begriffene und Verstandene nicht Alltägliche nicht Vertraute, ohne dieses selber näher zu bezeichnen nach seinem Wie sucht.“⁸² Tremendum hat wiederum die Bedeutung des Fürchteten oder des Schauervollen. Es geht aber nicht um eine Bedeutung, die üblicherweise benutzt wird. Es geht um eine Bedeutung, die eine *positive*, nicht negative Bedeutung hat. Otto spricht von einem „heiligen Schauer“, der

⁷⁷ Aber auch zum Beispiel Søren Kierkegaard in seinem Werk: *Die Krankheit zum Tode. Furcht und Zittern. Die Wiederholung. Der Begriff der Angst*, den ich schon in dem Zusammenhang von der Geschichte mit Abraham erwähnt habe, oder Hans-Georg Soeffner in dem Werk: *Gewalt. Entwicklungen, Strukturen, Analyseprobleme*, (Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2004), der sich auch mit Otto und seiner Analyse des Heiligen beschäftigt.

⁷⁸ Otto, Rudolf: *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Verlag C.H. Beck 2014, S. 1-3.

⁷⁹ Otto: a.a.O., S. 3.

⁸⁰ Otto: a.a.O., S. 5-7.

⁸¹ Otto: a.a.O., S. 13.

⁸² Otto: a.a.O., S. 14.

gerade diese Bedeutung einer spezifischen religiösen Emotion – *mysterium tremendum* – hat.⁸³

„Denn Grauen ist nicht natürliche gewöhnliche Furcht sondern selber schon ein erstes Sich-Erregen und Wittern des Mysteriösen wenn auch zunächst in der noch rohen Form des 'Unheimlichen', ein erstes Werten nach einer Kategorie die nicht im Übrigen gewöhnlichen natürlichen Bereiche liegt und nicht auf Natürliches geht.“⁸⁴

Otto versuchte also das Irrationale – bzw. das, was begrifflich nicht fassbar ist, so zu fassen, indem er es mit einem Begriff bezeichnete, der diesen Rahmen des Unfassbaren und Gefühlten vertritt.

2.1.2.3.3 Zusammenfassung des Transzendentalen

Das Fazit aus Srubars Schrift ist, dass er mit seinen Ausarbeitungen einen wesentlichen und aufschlussreichen Aspekt zu meiner Forschungsfrage beigetragen hat. Und zwar: Erstens damit, dass man Gewalt in den Religionen akzeptieren sollte, um sich zu fragen, warum es die Gewalt in den Religionen gibt und zweitens hat er gezeigt, dass Emotionen das Leben bewegen. Beim zweiten Punkt geht es um eine logische Folge aus dem ersten Punkt, denn dieser stellt eine Voraussetzung dar. Insgesamt geht es um zwei Schlüsse. Womit ich ursprünglich nicht einverstanden war, ist die These Srubars, dass es die Gewalt in den Religionen sein muss, die das Sakrale (also die Emotion) hervorruft. Dass es die Gewalt *ist*, ist klar. Ich bin nur nicht davon überzeugt, dass es gerade die Gewalt sein *muss*.⁸⁵ Diese Perspektive kann jedoch dadurch angegriffen werden, so erklärt es Otto. Da er die Folgen und die Kraft einer religiösen spezifischen Emotion – des „heiligen Schauers“ – zuschreibt, entsteht ein großer Zweifel, ob dieselbe Kraft auch eine andere, nicht gewalttätige Emotion – wie die Liebe – sein könnte. Mein größtes Problem auf der Suche nach den Emotionen, die zu dem Transzendentalen führen, betrifft aber nicht meinen Widerstand zu dem *mysterium tremendum*, sondern den Fakt, dass diese gewalttätigen Emotionen viel gefährlicher sind, als die liebevollen. Wenn man aber schlussfolgert, dass der gewalttätige Weg zu dem

⁸³ Vgl. Otto: a.a.O, S. 14-17.

⁸⁴ Otto: a.a.O, S. 17.

⁸⁵ Und das sagt letztlich auch Srubar. Er selbst proklamiert, dass die Gewalt dort vorkommt, wo die Liebe scheitert. Warum ist dann nach ihm die Gewalt notwendig? Wenn er selber weiß, dass es auch etwas anderes sein kann?

Transzendentalen nicht nur negativ, sondern auch *positiv* sein kann. Genau wie die „Furcht“ selbst, muss man die Ansicht des „Bösen“ ändern. Dieses Thema bearbeite ich ausführlich in meinem Kapitel „Die Innenwelt der Akteure“.

Die Meinung, die ich abgeleitet habe, betrifft das Transzendente, die ich zusammen mit Srubar nun auch Girard „zugeordnet“ habe. Die Differenzen zwischen ihnen sollte man aber immer im Auge behalten. Ihre Positionen unterscheiden sich in einigen wesentlichen Aspekten. Während Girard glaubt, dass es ein Opfer sein muss, welches den Teufelskreis der Rache stoppt, glaubt Srubar, dass die Gewalt zur Religion dazugehört. Das heißt, ich bin gegen die Idee der rituellen Opfer und bezweifle, dass der einzige Weg des Transzendentalen nur Gewalt sein kann. Beide Autoren können nicht leugnen, dass sie Gewalt als einen Teil der Religionen verstehen. Wenn man nämlich zukünftige religiöse und gewalttätige Taten verhindern will, sollte man die Gewalt als etwas akzeptieren, was im engen Kontakt mit der Religion *steht*. Im anderen Fall droht eine sofortige Verurteilung zu gewalttätigen und religiösen Fällen auf Extremismus oder Fundamentalismus. Was natürlich *nicht* heißt, dass einem das Ergebnis einer Forschung nicht zu der Ansicht kommen lassen kann, dass „religiöse Gewalt“ Extremismus oder Fundamentalismus ist. Ein solches Ergebnis muss aber mit einer relevanten Forschung bewiesen werden. Schon W. Palaver hat zu Girard angemerkt, dass Girard die Beziehung der Religion und der Gewalt als etwas Reales, sogar Normales sieht. Diese Erkenntnis erlaubt der Forschung neue Möglichkeiten und Gesichtspunkte. Srubar sagt es selbst in seinem Text; „When we accept that violence is always present in the process of the construction of social order, we would have to examine the forms that violence takes in religious systems.“⁸⁶ In dem Text von W. Palaver stellt man folglich eine sehr interessante Tatsache fest. Es geht um die These, dass die Religion für die ganze Gewalt verantwortlich ist. Wenn diese also nicht gäbe, würden alle Menschen in einer friedlichen Welt, nach dem Vorbild des Lieds von John Lennon „Imagine“ leben.

„Dawkins opens his book *The God Delusion* with John Lennon’s song “Imagine” – a hymn of the peace movement of the early 1970s-suggesting that abolition of religion will automatically and easily lead to a peaceful world. [...] Dawkins represents a currently widespread view that only religious agitation causes conflicts, violence, and wars among a species that is peaceful by default.“⁸⁷

⁸⁶ Srubar: „Religion and Violence. Paradoxes of Religious Communication“, S. 503.

⁸⁷ Palaver: „Mimetic Theories of Religion and violence“, S. 533.

Diese Ansicht von Dawkin ist nach Palaver nichts Neues. Umso mehr entsteht aber eine Notwendigkeit, offensichtlich an einer lang vernachlässigten und missverstandenen Beziehung zu Religion und Gewalt ausführlich zu forschen. Für mich ist es eine Selbstverständlichkeit – die Ansicht, dass die Ablösung der Religionen fast alle Konflikte lösen würde und könnte, ist meiner Meinung nach nämlich mit der Ansicht gleichzusetzen, dass religiös-gewalttätige Taten keine Motive und Erklärungen haben müssen. Beide Äußerungen können zu Frustration, Chaos, oder einer gesellschaftlichen Anarchie führen.⁸⁸

In diesem Kapitel habe ich folgendes festgestellt. Wenn man sich mit Srubar beschäftigt, ist es wichtig zu verstehen, dass es nicht um die Frage geht, inwiefern die Religion die Gewalt verursacht, bzw. *ob* die Religion die Gewalt verursacht. Da die Gewalt *die Voraussetzung* für die Religion als etwas Emotionales ist, kann man sagen, dass es eine verdrehte Beziehung ist. Mit Otto kann man diese spezifische religiöse Emotion genau beschreiben. Außerdem funktioniert die Gewalt als Mittel zum Zweck, sie erfüllt eine positive Funktion, in dem sie, als eine Brücke zu dem Transzendentalen oder Sakralen fungiert, was wiederum die Religion ausmacht. Das Transzendente ist etwas mit Worten Unfassbares, etwas, was eine Emotion hat und etwas, was in anderen Disziplinen nicht erlebt werden kann. Das alles sind positive Werte, da sie das Leben bereichern und damit bei alltäglichen Problemen helfen. Gerade hier verweist also das Adjektiv „gewaltsam“ auf eine transzendente Rolle der Gewalt. Konkret hat man hier mit dem Begriff der „positiven“ Gewalt zu tun, der zwei wesentliche Definitionen beinhaltet: Erstens, diese Gewalt verletzt niemanden (obwohl die Grenze sehr dünn ist⁸⁹) und sie nicht gegen einen Willen einer Person gerichtet ist. Zweitens, diese Gewalt widerspricht *nicht* den Hauptprinzipien einer Religion. Für diese „Hauptprinzipien“ halte ich die heiligen Schriften⁹⁰. Wenn diese Bedingungen erfüllt sind und dies auch der Fall in der Praxis ist, dann kann man von einer positiven Beziehung der „religiösen Gewalt“ sprechen.

⁸⁸ Vgl. Kippenberg: *Gewalt als Gottesdienst: Religionskriege im Zeitalter der Globalisierung*, S. 14.

⁸⁹ Mehr dazu in dem nächsten Kapitel.

⁹⁰ In dieser Masterarbeit mit Bezugnahme auf die drei größte monotheistische Religionen heißt es Bibel und Koran.

2.1.2.4 Zusammenfassung und Probleme bei Girard

Um diesen Teil abzuschließen, gibt es nachfolgend eine Zusammenfassung. Es gibt zwei Positionen: Die eine Position, die die Gewalt in den Religionen beweist (Assmann und Kippenberg) und die andere, die diese Gewalt in den Religionen ebenso beweist. Diese wird aber nicht als etwas Schlechtes, sondern als ein Teil der Religionen angesehen. Die Haltungen von Girard und Srubar unterscheiden sich in einigen Punkten. In Bezug auf die zweite Position spreche ich über zwei Autoren: René Girard und Ilja Srubar. Beide haben gemeinsam das Verständnis des Religiösen durch die Gewalt. Girard „versteckt“ die Gewalt hinter den Riten. Hingegen sagt Srubar ganz offen, dass die Gewalt ein unabdingbarer Teil der Religionen für ihn ist. Anhand der konkreten Beispiele hat man die Plausibilität beider Erklärungen gesehen und kann diese somit nicht leugnen. Unter gewissen Bedingungen und auf gewisse konkrete Beispiele bezogen, kann man in jeder Erklärung auch ihre Richtigkeit finden. Auf beiden Seiten sind sozusagen die Fakten gültig. Auch wenn man beispielsweise viele Probleme und Kritikpunkte bei Girards Theorie findet, kann man nicht sagen, dass seine Theorie der gegenseitigen Stellvertretung nicht existiert.

Das, was mich interessiert, ist die Frage der Anwendung der Erklärungen der „religiösen Gewalt“ von allen bis jetzt besprochenen Autoren. Das Anliegen meiner Forschung liegt im Erkennen und Verstehen der Gewaltmotive, um die nächsten religiösen Gewalttaten zu verhindern. Meine Frage lautet nun: Kann man die Erklärung bzw. die Theorie der „religiösen Gewalt“ aller Beispiele in diesem Teil auf die gegenwärtigen religiösen und gewalttätigen Fälle anwenden? Wenn man dies mit ja beantworten kann, hat man gewonnen. Dadurch kann ich schon jetzt bestätigen, dass ich die erste Aufgabe dieser Forschung bereits erfüllt habe – die Entdeckung eines Motivs. Wenn man es aber nicht kann, öffnet sich eine Reihe neuer Fragen. Wenn die Ursache oder das Motiv der „religiösen Gewalt“ weder in der Erklärung nach Assmann und Kippenberg liegt (und zwar in der Tatsache, dass Gott partikularistisch und ungerecht handelt, was die Menschen dazu bringt, die anderen Götter und Religionen zu hassen), noch in der Erklärung nach Girard (wo diese Gewalt nicht nur in Ordnung ist, aber notwendig und daher „gut“ ist) und weder noch in der Erklärung von Srubar, bei dem man mit dem Begriff der „positiven“ Gewalt zu tun hat, stellt sich die Frage: Wo soll man suchen? Ist es möglich, dass keine dieser Erklärungen die richtige Ursache, bzw. Motiv finden kann?

Bevor ich diese Frage beantworte, will ich mögliche Probleme, bzw. Fragen zu diesen Positionen veranschaulichen. Das größte Problem betrifft wahrscheinlich René Girards

Position, nämlich die der rituellen Opfer. Zu Beginn der Auseinandersetzung mit diesem Thema habe ich betont, dass er ein Kulturanthropologe ist und dass es für das Thema der „religiösen Gewalt“ ein Problem darstellen könnte. Dies ist es auch in der Wirklichkeit.

1. Das erste große Problem habe ich bereits besprochen. Selbst wenn man angenommen hätte, dass die biblischen Beispiele nach Girards Theorie gelöst sein könnten, kann diese Methode in der Praxis noch schlimmere Folgen haben, als diejenigen, *warum* man sie nach Girard angewendet haben sollte. Es geht darum, dass die Praktizierung der Riten nicht als die Lösung des blutigen Teufelskreises verstanden wird, sondern als eine Prävention „für Sicherheit“.

2. Das zweite Problem ist die Voraussetzung des Glaubens. Genau wie im Falle der Gottesbeweise, muss man auch hier an Gott glauben. Besonders wenn man von einer Funktion der Opferung spricht. Denn würde die Opferung nicht als eine Verehrung im Sinne des Transzendentalen verstanden werden, dann könnte man nicht von den Opferungen als eine Notwendigkeit sprechen. Wie viele Menschen glauben *heute* an rituelle Opferungen, als eine Verehrung, bzw. ein Dankeschön an Gott? Diese Frage bleibt leider unbeantwortet.

3. Das dritte Problem stellt archaische Opfer dar. Archaische Religionen sind nämlich diejenigen, die die Religion falsch verstehen. Heute würde man sagen, dass es sich um Fundamentalisten handelt. Dies hat übrigens auch Girard bestätigt. „Zwar weiß ich nicht, ob der Islam grundsätzlich eine archaische Religion ist. Aber ich denke in der Tat, dass Fundamentalisten den Islam als Opferreligion interpretieren.“⁹¹ Die Täter, die die Opferungen praktizieren, sehen sich selbst als Helden. „The foundational myths of archaic religions suggest an answer. [...] Myths present their single victims as guilty and the mobs who do the killing as innocent.“⁹² Die Bezugnahme und Konzentration auf die archaischen Religionen ist meiner Meinung nach kein Problem. „Religiöse Gewalt“ hat viel mit Fundamentalismus zu tun. Das Problem kann nur ein falscher Zugang zu diesem sein. Daher muss man sich mit dem „falschen Blick“ beschäftigen. Den archaischen Religionen gegenüber stehen die biblischen Religionen, welche einen interessanten Blick auf das ganze Problem aufwerfen. Diese

⁹¹ Assheuer, Thomas: „Jesus, unser Südenbock“, in: *DIE ZEIT*, S. 1, URL: https://www.zeit.de/2005/13/Interview_Girard, veröffentlicht am 23.3.2005.

⁹² Girard, René: „Violence and Religion: Cause or Effect?“, *The Hedgehog Review* Spring 2004, S. 10, URL: <https://hedgehogreview.com/issues/religion-and-violence>.

bestrafen die wirklichen Täter, was die Geschichten aus der Bibel so bestätigen können. Das muss zugleich aber auch heißen, dass sie die Religion richtig verstehen.

4. Das vierte Problem ist wahrscheinlich das größte Problem und betrifft den Bezug zur Moderne. Auch wenn man Girard recht geben würde, kommt man zu einer noch schwierigeren Fragestellung: Inwiefern sind Girards Erklärungen auf die Gegenwart anwendbar? Man könnte sagen, dass man denselben Kritikpunkt über alle Geschichten aus der Bibel sagen könnte. Die Gewaltmotive, die ich in der Bibel mithilfe von den anderen Autoren gefunden habe, sollten gerade eine solche Voraussetzung für die Gegenwart sein. Trotzdem dürfen sie, außer dem fehlenden Bezug zur Moderne, keine Realität darstellen. Die Verteidigung der Bibel, als die Heiligen Schrift, ist folgende: Man darf nicht darauf vergessen, dass die Bibel den Anfang der Religionen selbst darstellt, was deshalb für diese Arbeit und Ursache der „religiösen Gewalt“ ganz ausschlaggebend ist. Ähnlich wie bei dem dritten Punkt, muss ich Girard noch einmal verteidigen. Es gibt nämlich einen Bezug zur Moderne. Beweis dafür sind mehrere Texte, die sich in diesen Fällen der Gegenwart widmen.⁹³

5. Das fünfte Problem betrifft die Bewahrung des Lebens. Aus der ethisch-moralischen Perspektive sind die Opferungen brutal und unzulässig. Man könnte sich jetzt zwar auf die utilitaristische Position beziehen und von dieser her die Opferungen rechtfertigen. Bei den Fällen, wo es jedoch bloß um eine Prävention geht, hätte auch der Utilitarismus keine Argumente.

6. Das letzte Problem bezieht sich auf die Frage der Gesamtforschung der Ursache der „religiösen Gewalt“. Der Kritikpunkt lautet, dass die Geschichten aus der Bibel zu spezifisch sind, um sie auf die anderen Gewalttaten anwenden zu können. Ich habe mich nämlich nur mit den Beispielen aus dem Alten Testament beschäftigt. Auch wenn man das Alte Testament (bzw. das Verhalten und die Eigenschaften von Gott in den alttestamentlichen Geschichten) als eine Ursache der Verbreitung der „religiösen Gewalt“ bis heute bestimmt hätte, könnte man immer sagen, dass Gott im *Neuen* Testament doch ganz anders ist und daher haben die Geschichten vom Alten Testament keinen Zusammenhang mit der Gegenwart. Diesen Zweifel kann ich aber auch mithilfe von Assmann beantworten. Wie ich schon erwähnt habe, halte ich

⁹³ Siehe: Piegeler, Prohl und Rademacher: *Gelebte Religionen. Untersuchungen zur sozialen Gestaltungskraft religiöser Vorstellungen und Praktiken in Geschichte und Gegenwart*.

die Bibel für den Anfang und das Wesen der Religion. Daher gibt es einen guten Grund zu glauben, dass das, was man in der Bibel als ein Motiv oder eine Ursache der Gewalt findet, auch heute noch die Ursache der Gewalt ist.

„Es scheint mir auch vollkommen verfehlt diese Gottesidee, als spezifisch und alttestamentlich, darzustellen und ihr den christlichen Gott der Liebe gegenüberzustellen. Was nun unsere Frage nach den Wurzeln der Sprache der Gewalt in den biblischen Texten angeht, scheint mir das Motiv des eifernden bzw. eifersüchtigen Gottes entscheidend.“⁹⁴

Mein erster großer Schluss dieser Forschung also lautet, dass die Wurzeln der „religiösen Gewalt“ tatsächlich in der Bibel gefunden werden können. Das heißt aber nicht, dass diese gefundene Ursache für die religiösen Gewalttaten verantwortlich ist. Deshalb sollte man statt von Ursachen, von Motiven sprechen. Diese besitzen zwar eine große Kraft, für ein gewisses Verhalten zu motivieren, jedoch haben sie nie die Kraft ein solches Verhalten zu bestimmen. Damit schließe ich mich Assmann an und wende mich weg von der Position der rituellen Opfer. Meiner Meinung nach kann die „religiöse Gewalt“ mit der Position von Girard wegen aller oben erwähnten Gründen nicht gerechtfertigt werden. Was aber *nicht* heißt, dass diese Position keine Plausibilität besitzt. Denn sie besitzt eine Plausibilität, die aber in einem anderen Kontext steht.⁹⁵ Das ist zugleich meine Antwort auf die ursprüngliche Frage, ob eine der Erklärungen der „religiösen Gewalt“ in den biblischen Beispielen auch heute noch an Plausibilität besitzt.

2.2 Überlegungen zur Grenze zwischen dem „Missbrauch der Religion“ und dem „wirklichen Glauben“

In dem vorigen Teil habe ich die Wurzeln der „religiösen Gewalt“ in der Bibel bewiesen, wobei ich aber gleich bezweifelt habe, dass diese Wurzeln der Grund aller heutigen Fälle sind. Das, was sie besitzen, ist ein riesiges Potenzial ein gewalttätiges Verhalten zu wecken und dieses nicht direkt zu verursachen. Ich fühle jetzt deshalb ein Bedürfnis (1.), zu

⁹⁴ Assmann: „Monotheismus und die Sprache der Gewalt“, S. 26.

⁹⁵ Beispielsweise wird Girards „neomimetischer Diskurs“ in den wirtschaftssoziologischen Kreisen weiterrezipiert und für die Unterbindung der Gewalt benutzt. Vgl. Hetzel: „Opfer und Gewalt. René Girards Kulturanthropologie des Sündenbocks“, S.14.

entscheiden, ob die Gewaltmotive im Alten Testament, auch heute noch die Motive der religiösen Gewalttaten sein können und (2.) sich näher auf den Gedankengang der Täter zu fokussieren. Das heißt, näher die Bedeutungen und Modelle des Verhaltens der eigentlichen Täter zu untersuchen. Etwas Ähnliches hat sich auch Kippenberg am Anfang seiner Schrift „Gewalt als Gottesdienst“ vorgestellt: „[...] So soll ein Repertoire von religiösen Geschichtsbildern und Handlungsmodellen in den Blick kommen, die rechtswidrigen Taten Berechtigung verleihen.“⁹⁶ Ich vertrete bei der Suche der Gewaltmotive die Ansicht von Assmann und Kippenberg. Deshalb bilden sie auch den Hauptpfeiler meiner nächsten Überlegungen. Kippenberg spricht dabei von einem ähnlichen Ziel, wie ich. In diesem Teil spielen die Erkenntnisse von Ilja Srubar eine große Rolle. Er verbindet einige Schlüsse, die ich kritisiere. Denn diese haben mich zu einigen Antworten geleitet, die ausschlaggebend für diesen Teil sind. Girard wird in diesem Teil, als Einziger, nicht mehr berücksichtigt, da sich meine Forschung mit seiner Philosophie nicht mehr vereinbaren lässt.

Ich beziehe mich nun auf die Anfänge der „religiösen Gewalt“, die ich in der Bibel gesucht habe. Weiteres zum praktischen Teil und zu den Taten, die zu weit in der Vergangenheit liegen. Bevor ich das mache, ist für mich die entscheidende Frage eine Grenze zwischen den Fundamentalisten oder Extremisten (die „negative“ Gewalt) und der „wirklichen“ Religion zu ziehen. Die Voraussetzung für die erste Aufgabe, die ich festgelegt habe (Feststellung, ob die gefundenen Gewaltmotive in der Bibel, auch heute, ihre Geltung in den religiösen Gewalttaten haben können) ist nämlich der Ausgangspunkt der „wirklichen“ Religion. Wenn man nämlich bewiesen will, dass auch heute die Leute aufgrund von Gewalt in der Heiligen Schrift handeln, muss man davon ausgehen, dass diese Leute wirklich an die Religion glauben. Folglich gibt es die Möglichkeit, dass es sich bei einigen Fällen nicht um einen Extremismus oder Fundamentalismus handelt. Da diese Menschen nach ihrer Ansicht nach im „Namen Gottes“ handeln, ist dies nur eine Rechtfertigung ihres Verhaltens. Deshalb geht es hier um einen Missbrauch der Religion. Eine klare Grenze zwischen der „negativen“ Gewalt und dem versteckten „ich handele im Namen Gottes“ gibt es oftmals nicht, da es um dasselbe geht.

„Das semantische Dynamit, das in den heiligen Texten der monotheistischen Religionen steckt, zündet in den Händen nicht der Gläubigen, sondern der Eiferer, der

⁹⁶ Kippenberg: *Gewalt als Gottesdienst: Religionskriege im Zeitalter der Globalisierung*, S. 12.

Fundamentalisten, denen es um politische Macht geht und die sich der religiösen Gewaltmotive bedienen, um die Massen hinter sich zu bringen.“⁹⁷

Auch bei denen, die sich hinter der Religion verstecken, oder die als Extremisten oder Fundamentalisten handeln, geht es um eine gefährliche, negative und zerstörende Form des Missverständnisses und Missbrauchs der Religion. Auch wenn die Religion in einigen Fällen missverstanden werden kann, ist es nicht notwendig, sie in diesen Fällen auch zu missbrauchen. In dem ersten Kapitel dieser Masterarbeit kam die Frage des Missbrauchs nicht vor, da die Bibel selbst die Religion bildet. Manchmal ist es einfacher den leichtesten Weg zu nehmen und gerade die Religion als ein Mittel zur Gewalt zu missbrauchen. Das Problem, das hier entsteht, betrifft die Frage: Ob man jede religiöse Gewalttat als Extremismus betrachten soll, oder ob man diese Menschen als gesunde Individuen betrachten muss, die nach den Gewaltmotiven in der Bibel handeln. Da sie an Gott glauben und sie die Religion nur „missverstehen“. Jedoch kann ein „gesunder“ Mensch einen Glauben so missverstehen, dass er zum Beispiel jemanden töteten würde? Diese Frage scheint am Anfang absurd zu sein und intuitiv möchte ich sie mit *nein* beantworten. Wenn es aber wirklich so ist, wird man aus den Schlussfolgerungen herausfinden, dass „religiöse Gewalt“ ein Extremismus und Fundamentalismus *ist*. Daraus entsteht die nächste Schwierigkeit. Das, worüber man reden wird, wird nicht mit Religion als *solcher* zusammenhängen, sondern nur mit ihrer, „destruktiven“ Form. In den biblischen Geschichten gab es kein Zeichen eines „Wahnsinnigen“, bzw. eines Missbrauchs. Hier haben die Menschen *wirklich* an Gott geglaubt und die religiöse Tat war immer eine Mischung einer schlimmen Persönlichkeit und ganz besonders der Unparteilichkeit Gottes. Die Frage, ob Gott wirklich existiert, oder nicht, wurde nie in Frage gestellt. Ich frage deshalb: Gibt es Menschen, die Gewalttaten begehen und diese aber aus dem richtigen und wirklichen Glauben entspringt? Sind diese dann unter anderem auch in der Analogie zu den biblischen Beispielen unterzuordnen? Wenn ja, wie sind sie von den Menschen zu unterscheiden, die Religion missbrauchen? Die Antwort auf diese Fragen hat keine wesentlichen Folgen auf mein nächstes Vorgehen in dieser Masterarbeit. Ich halte aber die Unterscheidung beider Gruppen für wesentlich, da ich glaube, dass jede von diesen Gruppen andere Gründe und Zeichen für ihr Verhalten besitzt.⁹⁸ Und schon jetzt kann

⁹⁷ Assmann: „Monotheismus und die Sprache der Gewalt“, S. 38.

⁹⁸ Gerade da sieht man, warum ich bei Girard behauptet habe, dass ich bei ihm die Untersuchung der archaischen Religionen nicht verurteile. Sie verstehen die Religion nicht richtig – genau *darum* geht es. Wenn man sich nur

man sagen, dass im Falle des falschen Glaubens und Missbrauchs es nicht mehr um die „religiöse“ Gewalt alleine gehen wird, sondern eher um die politische, persönliche, oder aus anderen Gründen heraus begangene Gewalt. Hans Kippenberg ist besonders auf dieses Thema eingegangen.

2.2.1 Motive und Bedeutungen

Wenn man sich mit Kippenberg beschäftigen will, muss man zuerst verstehen, dass eine religiöse Gewalttat nur selten auch wirklich aus religiösen Gründen begangen wird. Umgekehrt, spielen bei diesen Fällen oft politische oder persönliche Gründe eine entscheidende Rolle. „Verglichen mit den Darstellungen in den Medien taucht dieses Buch mit seinen Recherchen in eine religiöse Tiefenströmung der gegenwärtigen politischen Lage ab.“⁹⁹ Zuerst kann man sich vielleicht nur schlecht vorstellen, dass zwischen der Religion und der Gewalt kein unmittelbarer Zusammenhang sein muss. Wegen zahlreichen Beispielen in der Vergangenheit geht es oft um ein intuitives Gefühl, dass man glaubt, beide Begriffe müssen zusammenhängen. Wie ich aber selbst in der Einleitung angedeutet habe, handelt es sich oft um einen Missbrauch der Religion, der mit der Religion als solcher¹⁰⁰ nichts zu tun hat.

Die erste Schwierigkeit besteht darin, dass wenn man sich auf den Zusammenhang der Religion und der Gewalt, aus der Sicht der Intervention des Staates, anschaut, stellt man ein großes Paradoxon fest. Die Religion ist für äußerst individuelle und persönliche Sachen gedacht. Der Druck der Gesellschaft, auf die freie Wahl des Glaubens, wird heutzutage immer größer. Streng gesagt, darf der Staat nicht in die Religion eingreifen, um zu entscheiden, zu welchem Glauben sich jemand entscheiden soll. Die Gewalt ist auf der anderen Seite etwas, was unter die Hauptaufgaben des Staates fällt. Der Staat ist nämlich dafür verantwortlich, die

mit der Gruppe der Menschen beschäftigen sollte, die die Religion richtig verstehen, müsste man von der „religiösen Gewalt“ gar keine Forschung führen.

⁹⁹ Kippenberg: *Gewalt als Gottesdienst: Religionskriege im Zeitalter der Globalisierung*, S. 9.

¹⁰⁰ Mit der Religion als „solcher“ meine ich das wahre Wesen der Religion. (Im Falle des Christentum wäre es zum Beispiel ein von den 10 Geboten Gottes: „Du sollst Vater und Mutter ehren!“. Es geht aber um das Leben und Ausleben der Gebote – nicht nur um ihr bloßes-oberflächliches Verständnis.) Beim Islam wäre wiederum dieses „Wesen“ der Religion Koran, bzw. das, was es sagt und befiehlt. Die Rede betrifft also nicht eine spezifische Religion.

Öffentlichkeit zu schützen, und ihr Sicherheit zu gewährleisten. „Aus der Sicht einer solchen Auffassung ist religiöse Gewalt ein bedrohlicher Widerspruch: Eine Handlung kann nicht zugleich religiös und gewalttätig sein.“¹⁰¹ Es ist eine Schwierigkeit und zugleich ein Paradox, warum eine Klarheit in der Sache des Missbrauchs der Religion hier notwendig ist. Kippenberg unterscheidet zwischen den Motiven des Handelnden und der Bedeutung der gewalttätigen Handlungen.¹⁰² Nur so kann man seiner Meinung nach „religiöse Gewalt“ verstehen und dabei nicht in eine Falle geraten. Denn oft werden Gewalttaten verurteilt, weil man sagt, dass es keine Erklärung für die Taten gibt. Dieser Schluss folgt aus der Tatsache heraus, dass manche Taten ohne Vorwand begangen werden. Hier erkennt man, dass man manchmal kein Ziel in gewissen Handlungen finden kann. Diese „Erklärung“, dass es keine Erklärung gibt, ist jedoch sehr gefährlich zu betrachten. Sie kann nämlich zu einer gesellschaftlichen Anarchie führen und zur Frustration, dass die Gewalt ohne Ursachen begangen werden kann. Religiöse Gewalttaten sollte man also nicht verteidigen, indem man sagt, dass sie auch ohne Vorwand passieren hätten können. Nach Kippenberg gibt es nämlich auch solche Taten, die nicht Zweck zum Ziel, sondern das Ziel selbst sind.¹⁰³ In diesen Fällen gibt es aber auch eine Bedeutung dieser Handlungen, die man suchen sollte, um andere Fälle zu verhindern. Meiner Meinung nach, ähnlich wie Kippenberg, sollte ein Beweggrund und folglich ein Handlungsmuster der Ausgangspunkt jeder Untersuchung einer Gewalttat sein. Das betrifft alle Disziplinen, die sich mit diesem Thema beschäftigen. Das wären: Religionswissenschaften, Politikwissenschaften, Psychologie, und natürlich Philosophie. Problematisch ist, dass ein solches Vorgehen bei vielen Menschen ein falsches Gefühl der Verteidigung wecken könnte. Etwas zu *verstehen* heißt aber nicht etwas zu *verteidigen*. Umgekehrt: Verstehen heißt mitunter kommende ähnliche Fälle zu verhindern. Ein sehr wichtiger Unterschied, den man stets im Hinterkopf haben sollte.¹⁰⁴ Letztlich muss man

¹⁰¹ Kippenberg: *Gewalt als Gottesdienst: Religionskriege im Zeitalter der Globalisierung*, S. 13.

¹⁰² Vgl. ebd.

¹⁰³ Vgl. Kippenberg: a.a.O, S. 14.

¹⁰⁴ Als ein perfektes Beispiel dient dazu das Werk von dem deutschen Schriftsteller Bernhard Schlink aus dem Jahr 1995 *Der Vorleser*. Dieser Roman weist daraufhin, wie ein Verständnis einer gewalttätigen Tat (Motiven von dieser Tat) die Verurteilung eines Verhaltens erschweren kann. Hanna Schmitz war eine Wächterin im Konzentrationslager während des zweiten Weltkrieges – man kennt aber ihre Beweggründe, ihr Nachdenken und ihre Gefühle. Sollte man sie wirklich verurteilen? Es handelt sich um ein Buch, das nicht direkt die religiöse und gewalttätige Thematik bearbeitet, wo man aber das Problem des „Verstehens“ aufgrund eines gewalttätigen Hintergrunds ausgesprochen fühlen kann.

immer die Rolle des Richters, und nicht des Psychologen annehmen, auch wenn die Psychologie notwendig für das Ziel der „religiösen Gewalt“ ist.

2.2.1.1 Die Innenwelt der Akteure

Auf die Frage des Verstehens ist Ilja Srubar sehr gut eingegangen. In meinem Kapitel „Das Transzendente“ habe ich durch Srubars Hilfe eine gewichtige Rolle der Emotionen betont und damit zugleich begründet, warum Religion wichtig ist. Als eine logische Folge dieser Erklärung versteht man nun die Rolle der Gewalt besser – nach Srubar ist diese Folge ein Mittel zum Transzendenten (also zu der Emotion, zu dem Sakralen, zu dem, was das Leben verändert)¹⁰⁵. Der Grund warum ich wieder an Srubar erinnere, ist folgender: Am Anfang dieses Kapitels habe ich auf die Unterscheidung der wirklichen Gläubiger und der Extremisten und Fundamentalisten appelliert, da jede Art dieser „religiösen Gewalt“ andere Motive und Bedeutungen aufweist. Zugleich habe ich mit meinem *common sense* bezweifelt, dass jemand einen Glauben so missverstehen kann, dass man deshalb eine Gewalttat begeht. Bei Srubar findet man die Antwort darauf und diese Antwort ist eine ganz andere, als ich erwartet habe. Es *gibt* Menschen, die wirklich an Gott glauben, die Religion mitunter falsch verstehen und deshalb eine Gewalttat ausüben. Man kann also wirklich von *der* „religiösen Gewalt“ sprechen, und zwar deshalb, weil man bei Srubar bewiesen hat, dass Gewalt einen Weg zum Transzendenten und Sakralen ist und das Transzendente und Sakrale macht schlussendlich die Religion aus! Ilja Srubar hat es nirgendwo in seinem Text ausgesprochen oder direkt gesagt. Durch seine Erklärung der Religion als etwas, was gefühlt wird, hat er aber die Motive der Menschen erklärt und gezeigt, dass „religiöse Gewalt“ aus wirklichen Glauben heraus ausgeübt wird. Dieses Motiv kann man nun näher betrachten. Genau, wie ich selber erläutert habe, ist es wesentlich zuerst die psychologische, bzw. die mentale Perspektive der handelnden Personen zu verstehen. Die Menschen, als Individuen, sind stets mit eigener Sterblichkeit konfrontiert, die allerdings im Widerspruch mit der Unendlichkeit dieser Welt steht.¹⁰⁶ Es geht aber immer auch um mehr. Um das Gefühl, nicht fähig zu sein, sein eigenes Leben zu erfassen, oder das Gefühl, das Transzendente, also das, was hinter den Grenzen des Erkennbaren und Erfahrbaren steht, gut genug zu verstehen. Nach Srubar geht es um eine

¹⁰⁵ Vgl. Srubar: „Religion and Violence. Paradoxes of Religious Communication“, S. 502-507.

¹⁰⁶ Vgl. Srubar: a.a.O., S. 504.

Art der Kommunikation, die uns nur das Religiöse gewährleisten kann – die anderen Disziplinen haben dafür nicht die nützlichen Mittel. „[...] religious systems of knowledge deal with transcendence, i.e., with the experience of a reality that goes beyond human life and the human range of action and whose power interferes into the course of life.“¹⁰⁷ Sehr interessant ist, dass man fast dieselben Erklärungen in der Psychologie finden kann.

„Für William James (1902) sind religiöse Erfahrungen einzigartige psychologische Erfahrungen der Einheit und Verbundenheit von Ereignissen, der Wahrheit und der Lebendigkeit von Erlebnissen und der Unfähigkeit, das Wesen dieser Erfahrungen in Worte zu fassen.“¹⁰⁸

Wie es Gerrig mit Zimbardo in ihrem Buch erklären, geht es bei dem Religiösen genau um dieselbe Sache, welche auch Srubar erklärt. Es geht um Taten, die sich hinter den Grenzen des Erfassbaren befinden. Der Grund des Wollens diese Erfahrungen zu erleben, differenziert sich allerdings bei Gerrig und Zimbardo von dem Grund des Wollens, denn er ist bei Srubar subtil. Während Srubar mehr die Kommunikation betont, betonen die beiden Psychologen die Begierde, aufgrund des Glaubens andere Bewusstseinsinhalte zu erlangen. Diese „anderen Bewusstseinsinhalte“ sind so stark und zugleich so unerklärbar, dass man fähig ist, alles zu machen, um diese Ziele zu erreichen. Das bedeutet, man ist fähig, Gewalt zu begehen.

Ich muss gestehen, dass ich mich anfänglich sehr stark von Srubars Idee der Gewalt, als ein unabdingbarer Teil der Religion, abgewandt habe, da ich geglaubt habe, dass man das Transzendente auch ohne Gewalt erreichen kann. Ich glaube nicht, dass es nicht etwas anderes, als die Gewalt sein kann, was zum Transzendentalen führt.¹⁰⁹ Nach der Feststellung der „positiven“ Gewalt bei Srubar habe ich aber meine Stellungnahme verändert. Alleine Gerrig und Zimbardo sagen, dass man sich oft der Gewalt zuwendet, um diese starken Gefühle zu erlangen. „Der Enthusiasmus kann sich am Rande der Gewalt bewegen [...]“¹¹⁰ Wovon spricht man hier konkret? Srubar spricht von den Selbstopferungen, Selbstgeißelungen, sexuellen Orgien, Asketismus, aber auch von heroischen Taten. “The body relatedness of religious experience is manifested in various forms starting with orgiastic

¹⁰⁷ Vgl. ebd.

¹⁰⁸ Gerrig und Zimbardo: *Psychologie*, S. 182.

¹⁰⁹ Siehe die Skizze 1.

¹¹⁰ Gerrig und Zimbardo: *Psychologie*, S. 182.

sexuality up to self-chastisement and asceticism.”¹¹¹ Gerrig und Zimbardo geben ein Beispiel mit den Schlangen und dem Feuer an, wo es um die „Holy Ghost People“ aus den Appalachen geht, die sich absichtlich treffen, um andere Bewusstseinsinhalte – d.i. die Ekstase, zu erlangen. Als Mittel benutzen sie verschiedene Dinge, wie Feuer und giftige Schlangen. Diese haben tatsächlich einige Gläubiger getötet.¹¹² Bei all diesen Beispielen geht es um Taten, die man auf der einen Seite als etwas Gutes, Nützliches und Braves betrachten könnte, doch auf der anderen Seite könnte man all diese Beispiele auch als etwas Gefährliches oder Schlimmes betrachten. Genauso kann es bei diesen Beispielen um etwas Alltägliches, aber auch um etwas Spezielles gehen, was einem Ritual zugrunde liegt. Trotz dieser Vielfalt haben all diese Taten den Aufkleber „Gewalt“ bekommen, was zu vielen Missverständnissen führt.

Als ich zu Beginn dieses Kapitels von Gewalttaten gesprochen habe, habe ich die Taten gemeint, wo jemand anderer absichtlich verletzt wurde. Kann man diese Beispiele von Srubar oder Gerrig und Zimbardo als solche Gewalttaten bezeichnen? Die Antwort ist ja und nein zugleich. Ich möchte hier aber eine klare Antwort auf all meine Fragen geben. Doch die Wahrheit ist, dass es in diesen Fällen keine eindeutigen Antworten gibt. Wenn nämlich schon jede Form von Bestrafung (wie schon Askese) als eine Form der Gewalt betrachtet wird, dann entsteht eine große Skala, die religiöse Gewalttaten nur schwierig als eindeutig erkennt. Das größte Problem dabei ist das *Potenzial* aller Praktiken. Für eine wirkliche Drohung halten die meisten Menschen die religiösen Gewalttaten, durch die viele Leute gestorben sind und die in sich ein wiederholendes Muster aufweisen. Wie beispielsweise Hexenverbrennungen, der 11. September oder mein Beispiel – der Konflikt in Israel. Als wiederholendes Muster ist beispielsweise eine Überzeugung gemeint. Also dass ich nur dann frei werde, wenn ich mich (oder andere) töte. Schon eine als zu Anfang unschuldig erscheinende Praxis kann zerstörende Folgen haben. Ein Beispiel dafür ist Jonestown¹¹³ oder die Rituale mit den giftigen Schlangen, die fatale Folgen hatten. Die Wahrheit ist, dass religiöse und von Gewalt geprägte Praktiken zwar einen positiven Zweck zur Selbstentwicklung haben und sie zur positiven Erfahrung des

¹¹¹ Srubar: „Religion and Violence. Paradoxes of Religious Communication“, S. 504.

¹¹² Vgl. Gerrig und Zimbardo: *Psychologie*, S. 182.

¹¹³ Vgl. Kippenberg, Hans G.: „Reading Religious Violence in Terms of Theories of Social Action“, in: W. Heitmeyer et al. (eds.), *Control of Violence*, Springer Science+Business Media 2011, S. 148, 149 und Kippenberg: *Gewalt als Gottesdienst: Religionskriege im Zeitalter der Globalisierung*, S. 12. Jonestown ist ein Fall, wo die Religion zum Zweck der Gewalt missbraucht wurde. Eine liebevolle scheinende Sekte von Jim Jones veranlasste zu Anfang mit dem Spruch der neuen Welt, am 18.11.1978 über 900 Leute zum Selbstmord.

Transzendentalen beitragen. Dennoch aber sind sie nur schwierig zu unterscheiden. Man kann aber versuchen, eine Grenze zwischen den gefährlichen und religiösen Praktiken zu bestimmen. Die Grundregel dabei ist einfach und intuitiv. Sobald man die Grenzen des „Ich“ überschreitet, sollte man aufpassen. Das, was alle Leute auf dieser Welt nämlich gemeinsam haben, sind die Gefühle. Um es genauer auszudrücken: Ich meine den Schmerz. Wenn ich jemanden anderen absichtlich Schmerz verursache, ohne dass man dazu gebeten wurde, weiß man, dass eine unsichtbare Grenze zwischen „positiv“ und „negativ“ überschritten wurde. Man kann also sagen, dass bis zu dem Moment, als die Gewalt nur für positive Zwecke und gegen mich selbst verwendet wird, man nie anderen verletzt. Es geht um die „positive“ Gewalt. Damit entsteht ein Schluss, indem man Srubars Theorie, der Unabdingbarkeit der Gewalt in der Religion, recht geben muss. Die positive Rolle der Gewalt in den Religionen hat er nämlich auf den Motiven und Bedeutungen der Handelnden zu Grunde gelegt und somit erfolgreich bewiesen. Folglich sollte man mit dieser einfachen, auch wenn vagen, Unterscheidung zugleich auch die Problematik der Intervention des Staates gelöst werden. Im Falle der „positiven“ Gewalt entsteht nämlich nichts, was der Staat lösen muss. Das Problem entsteht erst, wenn solche Personen, die diese gewalttätigen Praktiken vollziehen, psychische Störungen haben, bzw. nicht die richtigen Absichten vertreten. Deshalb kehrt die „positive“ Gewalt die „negative“ um und es geht nicht mehr um die friedliche und nützliche Form der Gewalt, sondern um die zerstörende. In dem Moment wenn andere Menschen bedroht sind (ob schon mit einer psychischen Störung einer anderen Person, mit ihrer Überzeugung oder mit ihrer direkten Gewalt), dann sollte der Staat sofort eingreifen, da die Religion eine zwar äußert individuelle Sache ist, aber der Schutz der Bürger die wirkliche Aufgabe des Staates ist. Im Falle dieser „negativen“ Gewalt hat man nicht mehr mit einer Gruppe der „Gläubigen“ zu tun, sondern mit einer Gruppe der „Extremisten“ oder „Fundamentalisten“. Also mit Menschen, die die Religion missbrauchen. Damit ist die Intervention des Staates gerechtfertigt – der Staat darf nämlich nicht in persönliche und individuelle Sachen der Bürger eingreifen. Damit meine ich in den Glauben/Religion. Im Falle des Missbrauchs geht es aber nicht mehr um die Religion als solche.

Aufgrund dieser Erklärungen gelangt man zu einer sehr wichtigen Erkenntnis. Diese Erkenntnis hat zwei Ebenen – die theoretische und die praktische. Theoretisch kann man auf alle meine ursprünglichen Fragen, wie folgend antworten: 1. Meine erste Frage war, ob es auch heute Menschen gibt, die nach Gewaltmotiven aus der Bibel handeln und die gewalttätigen Handlungen aus dem richtigen Glauben heraus, in der Analogie zu biblischen

Beispielen, ausführen. Durch Srubars Erklärungen habe ich geklärt, dass solche Menschen existieren, da man von einer „positiven“ Gewalt sprechen kann. Das Hauptmotiv ist die Erreichung des Transzendentalen, oder psychologisch gesagt, die Erreichung anderer Bewusstseinsinhalte. Meine Schlussfolgerung lautet demnach, dass man tatsächlich von *der* „religiösen Gewalt“ sprechen kann. Da man jedoch nicht immer sagen kann, dass Menschen aus dem wirklichen Glauben heraus handeln, muss man demnach beweisen, dass der „wirkliche Glaube“ auch wirklich existiert. Die Voraussetzung für 1. ist demnach meine zweite Frage. Damit ist meine erste Frage leider auch nur teilweise beantwortet. Ob die Menschen nach den Gewaltmotiven in der Bibel auch heute noch handeln, habe ich nicht feststellen können (diese Frage wird das Thema meines dritten Teils des Konflikts in Israel sein). Die Frage der Gewaltmotive in der Bibel betrifft zugleich die „praktische“ Ebene, bzw. das Problem in der Forschung der „positiven“ Gewalt.

2. Meine zweite Frage folgt aus der ersten. In der ersten Frage habe ich untersucht, wie man die Menschen, die die Religion missbrauchen bzw. missverstehen (wie beispielsweise im Extremismus) von denjenigen unterscheiden kann, die wirklich an Gott glauben. Die Antwort lautet: Man kann solche Unterscheidung nicht eindeutig erkennen, da man *nicht* eindeutig sagen kann, dass die Menschen, die aus dem wirklichen Glauben heraus eine Gewalt ausüben, diese Religion auch tatsächlich nicht missbraucht haben. Eine exakte Unterscheidung gibt es demnach nicht. Ich versuchte nachzuvollziehen, wie sich „positive“ Gewalt von „negativer“ abgegrenzt. Diese Grenze ist allerdings sehr dünn und deshalb kann man leicht auf die Seite der „negativen“ Gewalt fallen. In den bereits genannten Beispielen, haben die Menschen sehr wohl gewusst, was sie machen. Sie haben sich auch absichtlich entschieden, ein transzendentes – positives Erlebnis, mittels Gewalt zu erleben. Auch hier hat man gesehen, dass die Grenze manchmal überschritten wird (beispielsweise die nicht gelungenen Fälle mit gefährlichen Dingen, wie bei Gerrig und Zimbardo beschrieben wurde).

3. Meine dritte Frage bezieht sich auf die Frage der Motive der Täter. Diese Frage habe ich beantwortet, als ich mich mit den ersten zwei Fragen beschäftigt habe. Da ich erklärt habe, dass Menschen aus dem echten Glauben heraus handeln, habe ich zugleich erklärt, *warum* sie so handeln und somit habe ich ihre Motive erklärt. Ich habe mit Srubar, Gerrig und Zimbardo bewiesen, dass es sich um Lösungen verschiedener Probleme mit Bezug zur Religion handelt. Die Gewalt wird bei diesen Beispielen als ein Mittel benutzt.

Zusammenfassend sind all diese Argumente auf der theoretischen Ebene klar zu bestimmen. Allerdings sollte man sich auf die *konkreten* Beweggründe und Motive konzentrieren und nicht auf Verallgemeinerungen und Versuche, wie man verschiedene Unterscheidungen nachvollziehen kann. Diese Unterscheidungen könnten irreführend sein und die Menschen vom wirklichen Ziel, der Feststellung des gewalttätigen Verhaltens wegführen. Man sollte die Gewalt in den Religionen nicht nur aufgrund einer „positiven“ oder „negativen“ Unterscheidung verurteilen. Man sollte immer einen konkreten Fall betrachten und diesen dann beurteilen. So habe ich es zum Beispiel bei Girard gemacht und dadurch konnte ich seine Opferungen für dieses Thema analysieren.

Nun kommt die praktische Ebene hinzu. In dieser Untersuchung gibt es ein fundamentales und zugleich praktisches Problem. Dieses betrifft die Art der „religiösen Gewalt“. Ich habe die „positive“ von der „negativen“ Gewalt unterschieden. Damit habe ich auch eine von den drei Fragen beantwortet, die ich am Anfang dieses Abschnittes gestellt habe: Ob heute noch jemand nach den Gewaltmotiven aus der Bibel handelt? Für diese Untersuchung war es notwendig festzustellen, ob „religiöse Gewalt“ auch ein Handeln aus dem „wirklichen“ Glauben heraus sein kann. Ich habe festgestellt, dass die „religiöse Gewalt“ nicht nur Extremismus oder Fundamentalismus ist. Das fundamentale Problem hingegen ist, dass die „positive“ Gewalt, die zum Transzendentalen führt, *nicht* die „religiöse Gewalt“ ist, mit welcher ich mich in dieser Arbeit beschäftige. Diese Art der Gewalt ist nämlich die Voraussetzung für das Religiöse. Daher dient sie als ein Mittel zu einem religiösen Ereignis. Darum geht es *nicht* in religiösen Gewalttaten, die man normalerweise unter dem Begriff „religiöse Gewalt“ – unserem *common sense* zufolge, meint. Trotzdem kann ich und will ich nicht leugnen, was ich auf der theoretischen Ebene bewiesen habe. Es gibt eine „positive“ Gewalt und ich halte diese Feststellung als besonders relevant für diese Masterarbeit. Jedoch nicht für meine nächste Forschungsfrage, aus den oben genannten Gründen. Deswegen spielt die Theorie von Srubar in dieser Forschung keine Rolle mehr.

2.2.2 Ethisch-religiöse Perspektive

Ein Aspekt, den ich noch besprechen möchte, betrifft die andere Seite der Gewalt und der Religion. Auf der einen Seite steht die Religion mit ihren Spielarten, auf der anderen Seite steht der moralische Standpunkt. Die Frage lautet deshalb: Wie soll man religiöse und

gewalttätige Taten im Zusammenhang mit Ethik, bzw. Moral sehen? Um diese Frage zu beantworten, beziehe ich mich auf Immanuel Kant. Im Bereich der Moralphilosophie hat er ein umfassendes und progressives Werk verfasst, welches bis heute von großer Relevanz für die Allgemeinheit ist.

Grundlegend kennt man verschiedene Arten der Ethik, nach welchen man die menschlichen Taten betrachtet und beurteilen kann. Man unterscheidet: Die auf den Nutzen orientierte Ethik (der Utilitarismus von Mill), die auf das höchste Gut bezogene Ethik (die Teleologie von Aristoteles) und die auf die Prinzipien orientierte Ethik (die deontologische Ethik). Es ist *nicht* meine Aufgabe diese Taten aus moralischer Sicht zu beurteilen, oder zu verurteilen. Allerdings hat Kant einen sehr interessanten Zugang zu Moral. Sein Zugang betrifft Gott. Meiner Meinung nach sollte seine Vorstellungen auch heute noch betrachtet werden. In meinem letzten Teil der „Lösungen“ erkläre ich, warum ich das so sehe. Meine Überlegung unterstützt auch Hans-Dieter Klein, welcher in seinem Werk „Geschichtsphilosophie“ auch einen Bezug auf Kant nimmt. Klein nimmt an, dass nur wenn man die Religion klärt, kann man sich mit der Geschichte der Philosophie beschäftigen.¹¹⁴ Es ist nämlich ein Unterschied, ob man die Geschichte aus der Sicht der atheistischen Religion, oder der Sicht der theologischen Religion untersucht. Dasselbe gilt für meine Arbeit (weshalb ich beispielsweise Girard auch kritisiere, seiner Theorie zugleich aber auch eine Legitimität gebe – aus einer bestimmten spezifischen Perspektive in einer bestimmten spezifischen Umgebung hat sein Aufsatz schon eine Plausibilität). Der Unterschied besteht nur in dem Forschungsgebiet. Ich untersuche statt des Begriffs die „Geschichtsphilosophie“ der Begriff der „religiösen Gewalt“. Zu Beginn ist es wichtig kurz den Hintergrund zu skizzieren:

Um die kantische Vorstellung Gottes und die Religion zu verstehen, muss man seine „Kritik der reinen Vernunft“, wie auch seine „Kritik der praktischen Vernunft“ kennen und verstehen. Zwischen diesen zwei Werken gibt es nämlich einen großen Zusammenhang und nur das eine Werk einzubeziehen, heißt die Unmöglichkeit die kantische Vorstellung Gottes völlig erfassen zu können. Auf den ersten Blick kann es nämlich scheinen, dass sich diese zwei Werke in ihren Thesen widersprechen. Die Kritik der reinen Vernunft spricht von einer Unmöglichkeit Gottes, die Kritik der praktischen Vernunft postuliert Gott als eine Notwendigkeit. Auf der einen Seite gibt es bei Kant also eine Dekonstruktion des traditionellen Beweis Gottes, auf der anderen Seite gibt es bei ihm aber eine Legitimierung

¹¹⁴ Klein, Hans-Dieter: *Geschichtsphilosophie*, Wien 2005, S. 42.

der objektivierenden Wissenschaften.¹¹⁵ Wie sieht es konkret aus? Man muss mit der „Kritik der reinen Vernunft“ und der kantischen transzendentalen Dialektik anfangen, wo Kant Gott, Seele und Welt als bloße regulative Prinzipien der Vernunft bestimmt.¹¹⁶ Um zu verstehen warum, muss man einen Blick in seine transzendente Analytik werfen.¹¹⁷ In der physischen Welt kann man nur dann etwas erfahren, wenn die Vernunft die Form mit der Materie verbindet. Notwendig für solche Verbindungen sind also der Verstand (das Denken) und die sinnliche Anschauung. Nur nach solchem Verbinden des Möglichen und Wirklichen kann man etwas erkennen – das ist essentiell zu begreifen für das Verständnis Gottes bei Kant. Das Problem, das da nämlich auftaucht und welches so sehr auch die ganze Frage des Bestimmens der „religiösen Gewalt“ betrifft, ist evident: Gott kann man nicht sinnlich betrachten. Ein notwendiger Aspekt zur Erfahrung (zur Verbindung) fehlt. Wie es auch Kant am Anfang seiner Dialektik sagt:

„Wir haben jetzt das Land des reinen Verstandes nicht allein durchreist und jeden Teil davon sorgfältig in Augenschein genommen, sondern es auch durchmessen und jedem Dinge auf demselben seine Stelle bestimmt. Dieses Land aber ist eine Insel und durch die Natur selbst in unveränderliche Grenzen eingeschlossen. Es ist das Land der Wahrheit (ein reizender Name), umgeben von einem weiten und stürmische Ozeane, dem eigentlichen Sitze des Scheins [...]“.¹¹⁸

Der Bereich der „Untersuchung“, in welcher man sich nun befindet, ist, genau wie es Kant mit seiner Metaphorik beschreibt, unsicher und schwierig. Zugleich geht es hier um einen Punkt, weshalb auch das ganze Thema der „religiösen Gewalt“ so schwer ist. Man kann sich sehr leicht hinter etwas verstecken, was man sinnlich nicht wahrnimmt, sieht oder fühlt, und wenn man auch so etwas behauptet, ist es nur selten zu beweisen. Deshalb kämpfe ich so sehr und so lang – fast über meine ganze Arbeit hindurch, mit der These der „Extremisten“ vs. „wirklichen Gläubigen“. Und auch deshalb widme ich mich so ausführlich dem „Fühlen“ bei Srubar und Otto. Ist das „Fühlen“ wirklich? Wenn ja, was ist das spezifische Religiöse? Wenn man von Gott und Religion spricht, befindet man sich in einer ganz anderen Dimension als der mit den strengen physischen materialistischen Beweisen. Wegen dem Mangel an der sinnlichen Anschauung („der Verstand ist ohne die Anschauung leer, sie ist aber ohne ihn

¹¹⁵ Vgl. ebd.

¹¹⁶ Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1998, A508-510/B536-538.

¹¹⁷ Siehe: Kant: „Die transzendente Analytik“, in: *Kritik der reinen Vernunft*, S. 105-333.

¹¹⁸ Kant: a.a.O., A235-236/B294-295.

blind“)¹¹⁹ spricht Kant in seiner transzendentalen Dialektik von der Unmöglichkeit Gottes. Er gibt auch drei Gottesbeweise und alle diese drei bestreitet er.¹²⁰ Es geht um den physikotheologischen, kosmologischen und den ontologischen Beweis.¹²¹ Trotz der Tatsache, dass er jeden dieser Beweise leugnet, bestreitet er Gott selbst *nicht*. Er bestimmt zwar die Ideen von Gott, Welt und Seele als bloße regulative Prinzipien der Vernunft – der Mensch wird nie fähig Gott oder Seele oder Welt als ein bestimmtes Ding in der Anschauung, wie in der physischen Welt, zu betrachten – Kant findet aber auch hier einen Ausweg mit Hilfe der Vorstellung der Einbildungskraft und er bestimmt Gott als das Ideal – als das Urbild aller Dinge.

„Wenn wir nun dieser unserer Idee, indem wir sie hypostasieren, so ferner nachgehen, so werden wir das Urwesen durch den bloßen Begriff der höchsten Realität als ein einiges, einfaches, allgenugsames, ewiges usw., mit einem Worte, es in seiner unbedingten Vollständigkeit durch alle Prädikamente bestimmen können. Der Begriff eines solchen Wesens ist der von Gott, in transzendentelem Verstande gedacht, und so ist das Ideal der reinen Vernunft der Gegenstand einer transzendentalen Theologie, so wie ich es auch oben angeführt habe.“¹²²

Das, was aus der kantischen Interpretation folgt, ist dass alles, was zum All gehört, gehört zum Ding an sich und alles, was konkret existiert, ist nur Einschränkung aller Realität. Und an diesem Punkt beginnt schon das Thema der Kritik der praktischen Vernunft. Zum Ende der „Kritik der reinen Vernunft“ gibt Kant eine der drei Fragen an: Was darf ich hoffen?¹²³ Und diese Frage eröffnet ein neues und breites Horizont des Verständnisses des Begriffs Gottes. Nach Kant gilt man nicht automatisch als ein Gläubiger, wenn man göttlichen Gesetzen folgt. Nach Kant ist man erst dann ein Gläubiger, wenn man moralisch richtig handelt. Und moralisch richtig zu handeln heißt bei Kant Handeln aus dem guten Willen, dem Sittengesetz gemäß.¹²⁴ Das göttliche kommt bei Kant erst durch das moralische zum Ausdruck, und nicht

¹¹⁹ Vgl. Kant: a.a.O, A51-52/B75-76.

¹²⁰ Wie genau Kant diese Beweise bestreitet, wird in dieser Masterarbeit nicht behandelt. Für genaue Auseinandersetzung mit seinen Argumenten siehe: Kant: a.a.O, A591-630/B619-658.

¹²¹ Vgl. Kant: a.a.O, A590-591/B618-619.

¹²² Kant: a.a.O, A580/B608.

¹²³ Kant: a.a.O, A805/B833.

¹²⁴ Ich gehe auf dieses Thema nicht weiter ein. Da es sich schon um ein ganz anderes Kapitel, hinter den Grenzen des Interesses meiner Arbeit, handelt. Nämlich um das Gute und der Aspekt des Guten (Gegenstand der praktischen Vernunft). Bei Kant gibt es Bestimmung des höchsten, unbedingten Guten, welches sich aus der

umgekehrt. Man gilt nicht automatisch als Heiliger, wenn man sich die Gottesgebote zu Herzen nimmt. Das Einzig Heilige ist das Sittengesetz. „Wir werden, soweit die praktische Vernunft uns zu führen das Recht hat, Handlungen nicht darum für verbindlich halten, weil sie Gebote Gottes sind, sondern sie darum als göttliche Gebote ansehen, weil wir dazu innerlich verbindlich sind.“¹²⁵ Bei Kant findet man also keinen *theoretischen* Beweis Gottes, man findet bei ihm aber einen *moralischen* Beweis Gottes. Gott ist ein notwendiges Postulat der reinen praktischen Vernunft und ist bei jeder moralischen Handlung immer vorausgesetzt. Und das ist für mein Thema ausschlaggebend.

Von der kantischen Perspektive her ist nicht die Religion die Ursache der Gewalt, sondern die Ursache selbst. Die Religion (Gott und das Religiöse) wäre in diesem Fall die *Folge daraus*. Es ist für mich wesentlich diesen Blick und die „andere“ Seite in meinem Thema zu beleuchten. Da ich auf die Tatsache hinweisen möchte, dass es in letzter Folge *immer* und besonders *nur* die Menschen sind, die diese Gewalt begehen. Die Religion, als eine Institution und Gott, als das Transzendente und als das Zeichen der Religion anzusehen hat eine große Auswirkung auf die Menschen. Es kann sie beeinflussen, überzeugen und somit ihre Meinung ändern. Das ist der Grund warum ich mich mit diesem Thema auseinander setze. Letztlich werden es aber immer Menschen sein, die Gewalt ausüben und ausüben *können*. Zu diesem Punkt kehre ich am Ende meiner Masterarbeit zurück, wo ich mögliche Lösungswege für die aktuellen gewalttätigen Situationen in dieser Welt suche. Das alles zu erklären und zu verstehen ist wichtig außer der Klärung der Religion für meine Conclusio. In meiner Schlussfolgerung beschäftige ich mich mit zwei konkreten Punkten von Kant, ich beziehe mich auf diese und sehe in ihnen, so zu sagen, einen „Ausweg“ aus dem religiösgewalttätigen Kreis. Wie Kant Gott erfasst, ist eine Voraussetzung für meine nächsten Schritte.

Aus der globalen Sicht gesehen könnte dieser neue Aspekt aus einer Spannung zwischen der Philosophie und der Religion entspringen. Kant war in erster Linie ein *Philosoph* und Philosophie grenzt sich in einer entscheidenden Sache von Religion ab. Und das ist der

Tugend und Glückseligkeit zusammengesetzt. Wegen der Bestimmung des höchsten Gutes *darf* man an Gott glauben und Gott *muss* deshalb existieren – die Menschen können das höchste Gut wegen ihrer Endlichkeit in der empirischen Welt nie erreichen. Für nähere Auseinandersetzung mit dem Begriff des Guten siehe: Kant: a.a.O., A548/B576.

¹²⁵ Kant: a.a.O., A819/B847.

Glaube. Während ein Philosoph nach dem Vorbild von Descartes gezwungen ist, *nicht* zu glauben, und alles zu bezweifeln¹²⁶, ist es die Voraussetzung der Religion, einen Glauben zu haben und nichts zu bezweifeln. Dasselbe betont auch Klein:

„Das Verhältnis zwischen traditioneller Metaphysik und Religion können wir bereits in der griechischen Philosophie studieren. [...] Der Unterschied zwischen Religion und platonischer Philosophie besteht darin, dass innerhalb der Religion die Inhalte überliefert werden. Wahrheitskriterien sind u.a. die Treue zu einer bestimmten Tradition. Demgegenüber ist es Anspruch der Philosophie, den Glauben an tradierte Inhalte nur dann zuzulassen, wenn sie aus der Argumentation selbst hervorgehen, wenn sie sich aus dem wissenschaftlichen Ganzen zwingend ergeben, selbst dann, wenn sie nicht in Traditionen überliefert worden wären.“¹²⁷

Selbst die Gottesbeweise können nur dann vollgezogen werden, wenn der Glaube vorausgesetzt ist. Einen Ungläubigen kann man zum Glauben nicht umkehren. Unter anderem wenn man einen gültigen Schluss von der Existenz Gottes deduzieren würde, dann wäre dies bedeutungslos für einen Gläubigen. Obwohl es sich bei den Gottesbeweisen um einen großen Fortschritt aus dem Mittelalter handelt. Die Verbindung der Vernunft mit dem Religiösen ist eine Konstellation, die ein großes Potenzial mit sich bringt und zugleich als Vorbeugung vor dem Extremismus oder Fundamentalismus dienen kann. Kant ist letztendlich ein perfektes Beispiel für solche Verbindungen, wie auch für den Beweis der Wörter von Klein:

„[...] weil nur der Glaube an die praktische Gültigkeit jener Idee, die in unserer Vernunft liegt (welche auch allein allenfalls die Wunder als solche, die vom guten Prinzip herkommen möchten, bewähren, aber nicht von diesen ihre Bewährung entlehnen kann), moralischen Werth hat.“¹²⁸

Gegen Ende dieses Abschnittes muss man anmerken, dass all diese Ergebnisse stets die theoretische Forschung betreffen, da ich mich mehr auf die Forschung von Aussagen mehrerer Philosophen/-innen, bzw. Psychologen/-innen konzentriert habe, als auf reine Fakten eines konkreten Falles. Ich habe also mehrere Schlüsse deduziert. Diese möchte ich

¹²⁶ Es war gerade René Descartes, der die unbezweifelbare Erkenntnis betont hatte. Um diese aber zu erreichen, muss man etwas haben, was nicht in der Frage gestellt sein kann – etwas, was auch nach der Bezweiflung und Analyse ganz klar erkennt und gewiss sein wird.

¹²⁷ Klein: *Geschichtsphilosophie*, S. 43.

¹²⁸ Kant, Immanuel: *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, L. Heimann's Verlag, Leipzig, 1875, drittes Stück. S. 71.

nun auf einen konkreten Fall anwenden und schauen, ob sie in der Praxis eine Plausibilität besitzen.

2.3 Exemplifizierung: Israelisch-palästinensischer Konflikt

Im dritten Teil meiner Arbeit beschäftige ich mich mit einem praktischen Beispiel. Dieses Beispiel sollte die Gültigkeit oder die Ungültigkeit meiner Schlüsse aus den ersten beiden Teilen zeigen, indem ich die reale, aktuelle und gewalttätige Auseinandersetzung zweier¹²⁹ monotheistischen Religionen darlege. In dieser Auseinandersetzung geht es um den Konflikt zwischen Juden und Arabern, also um den Konflikt zwischen zwei verschiedenen Religionen. Ich untersuche dieselben Fragen, welche ich am Anfang meiner Arbeit gestellt habe am Leitfaden eines exemplarischen Beispiels. Jetzt untersuche ich diese allerdings mit einem praktischen Beispiel. Der Vorteil ist, dass ich die Antworten auf diese Fragen schon erforscht, analysiert und am Ende jedes Teils zusammengefasst habe. Meine Aufgabe jetzt ist also umso einfacher. Ich wende die Ergebnisse meiner Studie in den ersten zwei Teilen auf ein konkretes Beispiel an und schaue, ob sich meine entwickelte „Theorie“ (die Ergebnisse meiner Forschung) bewährt hat, oder nicht. Der Hauptbezugspunkt für dieses Thema stellt Hans G. Kippenberg dar, der sich mit dem israelisch-palästinensischen Konflikt aus der philosophischen Sicht beschäftigt. Ich beziehe mich auf ihn, da sein Anliegen, ähnlich wie meines, in der Konfrontation der „religiösen Gewalt“ liegt.

Den Konflikt, den ich hier beschreibe, betrifft die Problematik der palästinensischen Flüchtlinge in Nachbarländern Israels, Westbank und Gaza. Der Grund, warum ich mich mit diesem Problem beschäftige, betrifft die Tatsache der religiösen und gewalttätigen Umgebung, die seit vielen Jahren im Nahen Osten präsent ist. Genau wie ich es in der Einleitung schon analysiert habe, möchte ich auch jetzt auf den inhaltlichen Rahmen meiner Arbeit hinweisen. Bis jetzt habe ich die Beispiele aus der Bibel benutzt und aus diesem Grund mehr Christentum miteinbezogen. Nun aber wird das Christentum in den Hintergrund gestellt. Mit dem israelisch-palästinensischen Konflikt kommen Judaismus und Islam in den Vordergrund. Ich werde eine „Probe“ der drei größten monotheistischen Religionen aufzeigen, genau wie ich es am Anfang meiner Arbeit angekündigt habe. Spezifisch ist

¹²⁹ Eigentlich drei. Warum auch das Christentum in diesen Konflikt einbezogen ist, wird klar nach der Vorstellung dieses Konflikts.

allerdings dieser Konflikt in dem er, auch wenn indirekt, das Christentum zusammenschließt. Wie genau, und warum es wesentlich ist, erkläre ich später. Für jetzt reicht es zu sagen, dass Jerusalem der Platz aller drei monotheistischen Religionen ist. Im Zentrum dieses Konflikts steht also meine Analyse der Gewalt zwischen Judaismus und Islam. Um die religiösen und gewalttätigen Beziehungen analysieren zu können, ist eine kurze Skizze der Geschichte dieses Konflikts notwendig. Analog zu der Suche der Gewalt in den Religionen (in der Bibel) beginne ich die Gewalt des israelisch-palästinensischen Konflikts zu Beginn dieses Konflikts zu suchen.

2.3.1 Die Wurzeln der Entstehung der Spannung zwischen Juden und Muslimen

Die Wurzeln der Historie dieses Problems reichen sehr tief und daher ist es (1.) unmöglich, diesen Konflikt umfassend zu beschreiben und (2.) für mein Ziel der Feststellung der Motive und dem Erkennen von Muster (der Bewährung meiner „Theorie“) auch sekundär. Ich kläre also nur das allerwichtigste Problem, welches zentral für meine Intention ist, und danach gehe ich weiter zu den eigentlichen Problemen meines Themas.

Das Ereignis mit welchem ich beginne möchte und welches ausschlaggeben für die heutige gegenwärtige Situation ist, betrifft die Geschichte des Jerusalemer Tempel. Dieser hat eine lange und sehr tiefe Historie, die bis heute eine ausschlaggebende Rolle spielt. Ich bin überzeugt, dass wenn man die Geschichte rund um Jerusalem, Jerusalemer Tempelberg und Verheißung, die Gott Abraham zusprach, versteht, versteht man gleich viel besser die gewalttätige Situation von *heute*. Erstes wichtiges Ereignis war rund um das Jahr 600 v. Chr., wenn der erste Tempel in Jerusalem durch Babylonier zerstört wurde und den Großteil der Juden ins Exil fliehen musste.¹³⁰ (Auch deshalb spricht man von einer zionistischen Bewegung – Zion war ursprünglich der Name für den Tempelberg in Jerusalem, wie auch für die geographische Bezeichnung des Platzes in Jerusalem. Der Platz für diesen Tempel wurde um das Jahr 1000 v. Chr. vom König David erobert. Salomon wird wiederum für den Erbauer des ersten Tempels gehalten, wie auch für den Herrscher des Königreichs Israel. Daher ist der erste Tempel auch als *Salomonischer Tempel* genannt.¹³¹ Zion im babylonischen Exil wurde daher zum Symbol des Wiederaufbaues des Judentums und zugleich zum Symbol der

¹³⁰ Vgl. Wissen Aktuell: *Lexikon svetových náboženstiev (Weltreligionen)*, S. 76, 85, 114, 115.

¹³¹ Vgl. Wissen Aktuell: a.a.O, S. 129.

Rückkehr nach Palästina.¹³² Durch das wurde Jerusalem und das ganze Heilige Land als eigenes Territorium für das jüdische Volk bezeichnet.¹³³) Die Juden begannen die Gemeinden außerhalb des Jerusalems zu besiedeln (jüdische Diaspora), wobei ihre Hoffnung auf die Rückkehr nach Zion immer bestand und wurde noch verstärkt durch die Verheißung von Gott¹³⁴. Das zweite wichtige Ereignis betrifft die Zerstörung des zweiten Jerusalemer Tempels¹³⁵ durch die Römer im Jahr 70. n. Chr.¹³⁶ Von dieser Zeit an begannen über Jerusalem einen größeren Einfluss die Christen zu entwickeln, was ein nächster ausschlaggebender Punkt für mein Thema ist. Wie ich in der Einleitung erwähnt habe, geht es

¹³² Eine ähnliche Botschaft hatte beispielsweise auch der Davidstern in der Form eines Hexagramms, der zum Symbol des Zionismus selbst wurde. Spätestens im 19. Jh. wurde der Stern zum Symbol des Judentums und folglich hat dieses Symbol den Zionismus selbst übernommen. So wurde dieser Stern auch ein Teil der Flagge Israels und deshalb hat er eine *religiöse*, wie auch eine *politische* Bedeutung. Später, in der Nazizeit wurde der Davidstern gerade wegen seiner großen Symbolik des Judentums missbraucht und als diskriminierendes und entwürdigtes Zeichen der Juden verwendet. Siehe das Bild 1. Vgl. Wissen Aktuell: a.a.O, S. 130.

Bild 1: Davidstern als Symbol und Zeichen des Judentums und zugleich Teil der israelischen Flagge.



¹³³ Vgl. Wissen Aktuell: a.a.O, S.122.

¹³⁴ In dem nächsten Kapitel ausführlich erklärt.

¹³⁵ Das, was bis heute als ein Teil vom Tempelberg geblieben ist und deshalb auch als die wichtigste Stelle der Juden gilt, ist gerade die s.g. Klagemauer oder „die westliche Mauer“, bei welcher bis heute Millionen Leute beten. Vgl. Wissen Aktuell: a.a.O, S. 114 und Slovart: *Viera a vyznanie*, S. 300, 308.

¹³⁶ Vgl. Wissen Aktuell: a.a.O, S.128.

in dem Konflikt, über den ich beschreibe, um eine Auseinandersetzung zwischen Juden und Arabern. Wie man aber aus der Historie sehen kann, war und wird, dieses Thema auch die Christen betreffen. Das ist übrigens nur ein Beweis dessen, was ich in dem zweiten Kapitel meiner Masterarbeit als Schlussfolgerung erarbeitet habe. Man kann nicht einen langjährigen Konflikt auf eine einfaches Gleichnis zweier Religionen reduzieren und dann sagen, welche Seite „schuldig“ war und welche nicht. Umgekehrt. Dank der Historie sieht man eine lange Kette komplizierter Zusammenhänge aller drei größten monotheistischen Religionen. Diese Fakten verraten uns folglich mehrere „Verluste“ und „Gewinne“¹³⁷ auf allen drei Seiten, die eine eindeutige Bestimmung eines „Schuldigen“ dieses Konflikts verunmöglichen.

Warum die Israelis zu ihren Wurzeln nach Israel zurück wollen, sollte nun klarer sein. Warum kämpfen? Die Antwort erfährt man wieder aus der Historie. Ungefähr nach einem halben Jahrtausend nach Christus kam ein Mann, der Prophet namens Mohammed, der das Göttliche Wort verbreitete. Der Kern seiner Theologie – der Islam – war Frieden und Ruhe zu verbreiten¹³⁸. Jerusalem kommt in der Religion aber erst gegen Ende des Lebens von Mohammed. In einer Nacht, nach der Reise zwischen Mekka und Medina, sollte Mohamed nach Jerusalem kommen und mit seinem Pferd Buraq in den Himmel hinaufsteigen, wo er frühere Propheten, wie auch Allah selbst, treffen sollte.¹³⁹ Der Begründer des Islams wurde in Israel zuständig, was die erste große Bedeutung der Muslimen sein wird. Die zweite große Bedeutung betrifft den konkreten Platz Jerusalems. Hier befindet sich nämlich der Felsendom – der dritte heilige Platz der Muslimen, nach Medina und Mekka, von welcher selbst Mohammed die Fahrt in den Himmel unternehmen sollte.¹⁴⁰

¹³⁷ Gemeint sind vor allem unzählige Eroberungen und Herrschaften über Jerusalem. Der Rahmen meiner Arbeit erlaubt mir diesen Konflikt leider nicht mehr als ich schon geschrieben habe, einzugehen. Für eine tiefere und detaillierte Auseinandersetzung mit diesem Problem gibt es aber sehr viel Forschungsliteratur. Siehe z. B. Frühauf, Alojz: *Palestínska diaspóra po roku 1948 v arabskom svete - politicko-geografická analýza* (*Palestinian diaspora after 1948 in Arab world - politicogeographical analysis*), Bratislava PRIF UK 2013.

¹³⁸ Vgl. Wissen Aktuell: *Lexikon svetových náboženstiev* (Weltreligionen), S. 141.

¹³⁹ Vgl. Wissen Aktuell: a.a.O, S. 150 und Main, Andreas und Schäfer Peter: „Konflikte um Jerusalem. Religion ist potenziell gefährlich“, in: *Deutschlandfunk*, URL: https://www.deutschlandfunk.de/konflikte-um-jerusalem-religion-ist-potenziell-gefaehrlich.886.de.html?dram:article_id=417601, veröffentlicht am 21.5.2018.

¹⁴⁰ Vgl. Slovar: *Vier a vyznania*, S.305.

Sehr wichtig werden bei der Analyse die Motiven des gewalttätigen Verhaltens und auch die Religion selbst sein. Wenn man nämlich aufgrund mehrerer Prämissen schlussfolgert, dass man im „Namen Gottes“ handelte (wie ein richtiger Gläubiger), muss dieses Handeln Gott und den Hauptprinzipien solcher Religionen entsprechen. *Das* ist aber das Problem. Ich habe nämlich die Gewaltmotive in der Bibel bestätigt. Wenn jemand nach den „Hauptprinzipien der Religion“ handelt, kann das deshalb auch heißen, dass man *gewalttätig* handelt! Für solche „Hauptprinzipien“ halte ich gerade die Heilige Schrift, die jeder Religion entspricht, und die die Hauptpfeile jedes Verhaltens anzeigt. Konkret ist eine solche Heilige Schrift beim Christentum in der Bibel, im Judentum ist es eine hebräische Bibel oder TaNaCh¹⁴¹ und im Islam ist es der Koran. Wenn dieses Verhalten folglich nicht die Grundlagen jener Heiligen Schriften erfüllt, oder sogar ein Gegensatz von ihnen ist, muss man von einem Missbrauch der Religion sprechen. Kann man aber von einem Gegensatz zu der Heiligen Schrift sprechen, wenn ich in dieser selbst die Gewalt bewiesen habe? Es geht um eine sehr Besorgnis erregende Frage, welche ich mir zwar schon von Anfang meiner Studie stelle, die mit konkret kommenden Beispielen aber immer spezifischere und schlimmere Folgen bringt.

2.3.1.1 Die Verheißung Gottes

In der Einleitung habe ich die Verheißung, die Abraham von Gott bekommen hat, als einen Punkt bestimmt, der notwendig zur besseren Verständnis des jüdisch-arabischen Konflikts ist. Diese Verheißung bildet nämlich den Kern des Judentums und zugleich ein mögliches Motiv, warum der israelische und palästinensische Konflikt bis heute andauert. Ob dieses Motiv eine wirkliche Ursache der *heutigen* Gewalt zwischen diesen zwei Religionen sein kann, bespreche ich ausführlich in meinem Kernteil dieses Kapitels.

Wie ich schon angedeutet habe, eine der wichtigsten Aufgaben bei der Entstehung des Landes Israels und daher bei der Entstehung des Judentums spielt Abraham. Es ist überraschend, weil ich gerade die Geschichte 22 im Alten Testament als ein perfektes Beispiel für die „religiöse Gewalt“ bezeichnet habe – nicht aber für Judentum, sondern für *Christentum*. Genauso eine wichtige Rolle spielt Abraham aber auch jetzt, als der erste „Anfangspunkt“ langen Auseinandersetzungen der israelischen und palästinensischen Kämpfe. Alles beginnt mit der

¹⁴¹ In dem nächsten Kapitel erkläre ich den Unterschied zwischen dem Alten Testament und der hebräischen Bibel. Siehe die Anmerkungen.

Verheißung Gottes.¹⁴² Zuerst sprach Gott Abraham mit der Aufgabe an, sein Vaterland zu verlassen¹⁴³, und ein neues Volk zu begründen:

„An dem Tage schloss der Herr einen Bund mit Abram und sprach: Deinen Nachkommen gebe ich dies Land von dem Strom Ägyptens an bis an den großen Strom, den Euphrat: die Keniter, die Kenasiter, die Kadmoniter, die Hetiter, die Perisiter, die Refaïter, die Amoriter, die Kanaaniter, die Girgaschiter, die Jebusiter.“¹⁴⁴

Dieser Bund versprach den Juden das „Gelobte Land“ Kanaan und es war die Aufgabe von Abraham, diese Verheißung zwischen anderen Menschen zu verbreiten und zu verkünden. Viel später, im heutigen zweiten Buch Mose, erfährt man von einem Bund zwischen Moses und Gott am Berg Sinai, durch welches an ihm nicht nur Moses, sondern das *ganze Volk* Israels gebunden wurde: „Und der Herr sprach zu Mose: Komm herauf zu mir auf den Berg und bleib daselbst, dass ich dir gebe die steinernen Tafeln, Gesetz und Gebot, die ich geschrieben habe, um sie zu unterweisen.“¹⁴⁵ Dieser Moment¹⁴⁶ ist genauso ausschlaggebend wie der mit Abraham, da hier Gott Moses die Tora¹⁴⁷ gegeben hat, die folglich grundlegend für den ganzen TaNaCh¹⁴⁸ ist. Israel hatte nach diesem Bund eine besondere Beziehung zu

¹⁴² Wenn man alles rund um die Geschichte mit Abraham und seiner Verheißung verstehen möchte, muss man noch tiefer gehen und sich die Geschichte von Noah (Vgl. 1 Mose 6:9) anschauen, wie auch den Fakt der Erbsünde. Das alles hat Gott dazu gebracht, ein Land für die zu gründen, die mit ihm in einer engen und besonderen Beziehung sein möchten. Vgl. Kríž, Jaroslav: „Izrael“, in: *LOGOS*, 4/2018, URL: <https://www.milost.sk/logos/clanok/izrael-2>.

¹⁴³ Vgl. 1 Mose 12:1

¹⁴⁴ 1 Mose 15:18 - 15:21

¹⁴⁵ 2 Mose 24:12.

¹⁴⁶ Ich würde gern von einem „Sinaibund“ sprechen, als von einem zweiten großen Bund nach dem ersten großen „Abrahamsbund“. Zwei große Bunde sind wesentlich für die Historie, noch mehr aber als die Wurzelmotive heutiger Konflikte.

¹⁴⁷ Hier geht es auch um eine Unterscheidung (und zugleich um einen Zusammenhang) zwischen Judentum und Christentum. Die hebräische Bibel besteht aus drei Teilen: aus 5 Bücher Moses, Propheten und Ketuvim. Das christliche Alte Testament wird oft als die hebräische Bibel bezeichnet, da es hier um die Heiligen Schriften des Judentums geht. Trotzdem geht es bei dem Alten Testament, welches die Christen benutzen und bei der hebräischen Bibel, die die Juden benutzen, nicht um das gleiche Dokument. Im Alten Testament geht es um eine andere Ordnung und Teilung der Schriften. Vgl. Wissen Aktuell: *Lexikon svetových náboženstiev (Weltreligionen)*, S. 17.

¹⁴⁸ TaNaCh ist die hebräische Bibel auf Hebräisch. Diese Bezeichnung (Akronym) weist auf die drei Teile der hebräischen Bibel hin – die Tora, Propheten und Ketuvim. Vgl. Wissen Aktuell: a.a.O, S. 78.

Gott. Diese Auswahl war aber nicht der Verdienst der Juden, sondern eine freiwillige Wahl Gottes. Genauso ist der Bund kein Vorteil der Juden, sondern ein Eid, ein Vertrag, eine *Verpflichtung* diesen Bund zu erfüllen.¹⁴⁹ Eine Überweisung an die heutige Situation ist sehr einfach und verständlich. Wenn ein Jude dieses Bund so versteht, wie er *sollte*, also als eine Verpflichtung, ist es logisch zu erwarten, dass ein solcher Mensch alles Mögliche macht, um sie zu erfüllen. In meinem konkreten Fall heißt das: Israel zu besiedeln.

Auf den ersten Blick scheint es vielleicht unverständlich zu sein, dass dieses Ereignis, viele Jahrhunderte in der Vergangenheit, so große Folgen, sogar noch bis heute, verursachen konnte. Und zwar veranlasst es die Menschen *heute* zur Besiedlung und Bekämpfung Israels. Nicht nur Judentum, aber auch Islam und Christentum. Dabei existieren sie auf den Bausteinen solcher starker Momente und Ereignisse. Außerdem sind diese „Bausteine“ das, worauf sich die Religionen bis heute berufen können. Aus ihnen entstand die Wirklichkeit, die man heute für real hält. Trotzdem sind es „bloße“ Geschichten.

„Aber das ist eine Glaubensgeschichte von unendlicher historischer Bedeutung und damit Wirklichkeit. Glaubensgeschichten werden Wirklichkeit. Und genau diese Glaubensgeschichte, die zur Wirklichkeit geworden ist, die bedingt und nur die bedingt die Heiligkeit Jerusalems für Muslime.“¹⁵⁰

Der heutige Konflikt beruft sich also auf Ereignisse, die vor vielen Jahrhunderten entstanden sind. Diese rechtfertigen auch im Fall der Muslime und auch im Fall der Juden die Okkupation von Israel. Das beweist auch Kippenberg: „No wonder Kook and his adherents saw the military success as a stage in the redemption of the biblical Land of Israel. Students and rabbis from his school were prominent in organizing Jewish settlements in biblical places – against a hesitant Labor government.“¹⁵¹ Fraglich bleibt, ob dieses Handeln „im Namen Gottes“ wirklich die religiösen Motive zu Grunde hat, oder andere – politische, persönliche, etc.

Da möchte ich nun auf die unzähligen historischen Ereignissen eingehen. Bis zum heutigen Tag passierte zwischen den Juden und den Muslimen natürlich viel mehr als den kleinen Ausschnitt, den ich beschrieben habe. Die Erklärung einiger Begebenheiten genügt einmal.

¹⁴⁹ Vgl. Wissen Aktuell: a.a.O, S. 75.

¹⁵⁰ Vgl. Main und Schäfer: „Konflikte um Jerusalem. Religion ist potenziell gefährlich“.

¹⁵¹ Kippenberg: „Reading Religious Violence in Terms of Theories of Social Action“, S. 151, 152.

Mittlerweile sollte schon klar sein, warum die Juden (und die Muslimen) mit so großer Hoffnung nach Israel zurückkehren wollen, um ein Gemeinwesen zu bilden. Meine Zusammenfassung lautet: In diesem Teil habe ich die lang andauernden Konflikte zwischen den Juden und Muslimen erklärt, bzw. ihre Begierde nach Israel zurückzukommen, begründet. Diese Begründung (Rechtfertigung – Clarke) hat religiöse – bzw. biblische Grundlagen. Auch deshalb knüpft dieser Konflikt daran an, was ich am Anfang in meiner Arbeit analysiert habe: Die Gewaltmotive in der Bibel, ihre Beweise und folglich ihre Anwendungen auf die Gegenwart. Auch wenn dieser Konflikt offiziell zu der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen datiert ist, reicht er in Wirklichkeit viel weiter. Man kann die religiösen und gewalttätigen Ereignisse von heute nicht unabhängig von 700/800 v. Chr. betrachten. Ich halte die Erklärung dieser Historie ganz unvermeidbar für das nächste Verständnis.

2.3.2 Zur gegenwärtigen Situation

Es gibt sehr viele Ereignisse, die die heutige Situation in Israel geformt haben, wie auch unzählige Versuche, diese Situation zu lösen¹⁵². Es ist unmöglich, alle diese Ereignisse zu erwähnen, oder zu erklären. Daher konzentriere ich mich nur auf das wichtigste für meine Masterarbeit und ich begrenze mich auf eine rohe Erklärung, der nicht so alten Historie.

In den ersten Ansiedlungswellen in Jahren 1882 – 1904 kamen rund um 25.000 Juden nach Palästina, in den Jahren 1904 – 1914 waren es rund 40.000 Juden, die hauptsächlich aus Russland vor dem Regime geflohen sind. In der dritten Welle, in den Jahren 1919 – 1923 waren es rund 35.000 Juden aus Polen, in der vierten Welle waren es 80.000 Juden aus Osteuropa und in der fünften und letzten Welle in den Jahren 1932 – 1939 (vor dem zweiten Weltkrieg) waren es rund 200.000 Juden.¹⁵³ Alle diese Menschen konnten schon der aufkommende Faschismus erahnen. Die Rückkehr der Juden nach Israel in ihr gelobtes, Heiliges Land betrachtet man bis heute.¹⁵⁴ Unter anderem deshalb ist die Situation in Israel sehr gespannt. In Westbank und Palästina befinden sich die Muslimen, die durch die radikal-islamische Hamas ganze Vernichtung Israels fördern. Auch deshalb sind auf allen Grenzen

¹⁵² Es geht vor allem um mehrere Versuche, den Juden in Palästina eine „Heimat“ zu verschaffen und um Versuche Palästina offiziell auf den jüdischen und den arabischen Teil zu verteilen. Vgl. Wissen Aktuell: *Lexikon svetových náboženstiev (Weltreligionen)*, S. 124.

¹⁵³ Vgl. Wissen Aktuell: a.a.O, S. 123, 124.

¹⁵⁴ Siehe das Bild 2.

Israels Wachen, Militär und Kontrollen. Ausschlaggebend war für diese Situation der Sechstagekrieg im Jahr 1967.¹⁵⁵ Nach dem Sieg der Juden über Arabern im Sechstagekrieg wurde der Tempelberg und die Klagemauer durch Juden übernommen. Das erste Mal nach dem Jahr 70 n. Chr., wann der zweite Tempelberg zerstört wurde und Jerusalem erobert wurde.¹⁵⁶ Dieses Ereignis verursachte eine Schwächung der Muslime. Die islamische Organisation Hamas spielte dabei eine wichtige Rolle, indem sie sich auf Gott berief und den Tod im Namen Gottes sogar *lobte*. Mit demselben Spruch kämpften allerdings auch Juden. Der Sechstagekrieg wurde mit der Erklärung der biblischen Verheißung gerechtfertigt.¹⁵⁷

An diesem Punkt wurde die ganze Situation zwischen den Juden und Muslimen so verschärft, dass man von einem „echten“ oder „wahren“ Glauben nur kaum noch sprechen kann. Wie ich es schon in meinem zweiten Kapitel bewiesen habe, es *gibt* ein echtes Handeln „im Namen Gottes“. Und wenn jemand ein wirklicher Gläubiger ist, kann man in der Überzeugung bestimmt auch irrationale – gewalttätige – Sachen finden. (Die Irrationalität zeichnet letztlich das Religiöse aus (laut Otto)). Im Fall des Sechstagekrieges beginnt sich aber alles in fundamentalistische und extremistische Weltanschauungen umzukehren. Beweis dafür sind zum Beispiel unzählige absichtliche Äußerungen, wie beispielsweise: „Es ist eine Ehre im ‘Namen Gottes’ zu sterben.“ Das passt aber nicht damit zusammen, was jene Heilige Schriften/ die Religionen selbst, predigen. (Auch wenn der Beweis der Gewaltmotive in der Bibel diese Äußerung verkompliziert, entstehen hier sehr interessante und neue Schlüsse in der Thematik der „religiösen Gewalt“. Ausführlich bespreche ich dieses Problem in meiner Zusammenfassung.) Deshalb ist ein Punkt, welcher die Grenze der „negativen“ Gewalt von den Handlungen aus dem „echten“ Glauben differenziert, gerade eine Übereinstimmung/ bzw. eine nicht Übereinstimmung mit diesen Schriften („Geboten“ von der Religionen selbst). So ist zum Beispiel der Islam eine absolut liebevolle Religion, die einem Menschen die Liebe zu verbreiten, *gebietet*. (Deshalb musste ich zum Anfang dieses Teils die historische und theoretische Ebene einbeziehen.) Deshalb, wenn jemand einen völligen Gegensatz dazu macht, was „Liebe“ darstellt und zwar *absichtlich* und *sehr wohl mit bedacht*, kann es nicht aus dem „echten“ und „wirklichen“ Glauben heraus sein. Das heißt, die Juden können an ihr Gelobtes Land aus der biblischen Geschichte glauben und deshalb um dieses kämpfen. Wenn dieser Kampf aber zu dem Punkt gelangt, wo man einen Gegensatz macht, *kann* jeder

¹⁵⁵ Vgl. Wissen Aktuell: *Lexikon svetových náboženstiev (Weltreligionen)*, S. 114.

¹⁵⁶ Vgl. ebd.

¹⁵⁷ Vgl. Kippenberg: „Reading Religious Violence in Terms of Theories of Social Action“, S. 151-153.

Gläubiger nichts anderes tun, als zu stoppen, und mit den Tötungen aufzuhören. (Dasselbe gilt natürlich auch für Christen und Muslimen). Dies beweist übrigens auch Colin Chapman in seinem Text von dem israelischen und palästinensischen Konflikt. Er gibt an, dass es ungefähr 7% der Fundamentalisten der Juden gibt, die gerade diese Konflikte in Israel ausrufen.¹⁵⁸ Diese Mühe nach Rache brachte die Bildung eines eigenen Staates in Israel im Jahr 1948 voran, wobei die Muslimen diesen zerstören wollten (erfolgslos) und eigenes begründen wollten. Der Hass der Muslime nahm so zu und wurde nach dem Sechstagekrieg im Jahr 1967 verstärkt.¹⁵⁹ Genauso ist es aber auch zwischen Muslimen und Arabern, wo es nicht gerade die Fundamentalisten sind, die hoffen. Dieselbe Meinung vertritt auch Kippenberg und Assmann:

„Das semantische Dynamit, das in den heiligen Texten der monotheistischen Religionen steckt, zündet in den Händen der nicht Gläubigen, sondern der Eiferer, der Fundamentalisten, denen es um politische Macht geht und die sich der religiösen Gewaltmotive bedienen, um die Massen hinter sich zu bringen.“¹⁶⁰

Zwei Nationen kämpfen ihre Heiligen Kriege, wobei es bei beiden um einen Missbrauch der Religion geht. Diese Feststellung nimmt nun aber noch ein größeres Ausmaß an, in dem sie auf meine ursprüngliche Fragen eine Antwort liefert und damit viele Aussagen klärt. Ich habe in dem zweiten Teil – „Überlegungen zur Grenze zwischen dem „Missbrauch der Religion“ und dem „wirklichen Glauben“ – einen Versuch unternommen, die Frage zu beantworten. Dabei geht es darum, ob die Menschen auch heute nach den Gewaltmotiven in der Bibel handeln können? Ich habe diese Motive zusammen mit Kippenberg und Assmann bewiesen und als relevant für die Gegenwart bezeichnet. Als Voraussetzung für ein Handeln nach den Gewaltmotiven in der Bibel habe ich die „echten“ Gläubigen angegeben. Nur wenn jemand an die Bibel und daher an Gott wirklich glaubt, kann er oder sie nach solchen Ansätzen auch handeln. Wenn man an eine Religion nicht wirklich glaubt oder diese missbraucht, wie es im Fall der fundamentalistischen und extremistischen Weltanschauung ist, kann es nicht um eine Befolgung des „echten“ Glaubens gehen. Sondern bloß um einen Missbrauch von diesem.

¹⁵⁸ Vgl. Slovar: *Viera a vyznanie*, S. 304.

¹⁵⁹ Vgl. Slovar: a.a.O., S. 304, 305.

¹⁶⁰ Assmann: „Monotheismus und die Sprache der Gewalt“, S. 38 und vgl. Kippenberg: „Reading Religious Violence in Terms of Theories of Social Action“, S. 146.

Also, es sind die Fundamentalisten (und in einigen Fällen auch die Extremisten), die die Heiligen Kriege im Namen Gottes führen (laut Kippenberg, Assmann, Chapman). Die Fundamentalisten sind aber Personen, die die Religion missbrauchen. Als Ziel für verschiedene persönliche oder politische Ziele. Deshalb benutzen sie die Religion mit ihren Gewaltmotiven nur als eine Rechtfertigung. Weiter folgt aus diesen Schlüssen, dass man natürlich immer auch von der „positiven religiösen Gewalt“ sprechen kann – die ich mit Srubar als einen Weg zu dem Transzendentalen beschrieben habe. Hier sollte man zugeben, dass die „negative religiöse Gewalt“ Extremismus und/ oder Fundamentalismus ist. Meine Frage am Anfang lautete: „Gibt es Menschen, die Gewalttaten begehen, und diese aus dem „richtigen“ und „wirklichen“ Glauben entspringen (in der Analogie zu biblischen Beispielen)?“¹⁶¹. Die Antwort lautet: nein. Solche Menschen, die wirklich an Gott glauben, führen nicht die „Heiligen“ Kriege und daher handeln sie nicht nach den Gewaltmotiven in der Bibel. Es sind die Extremisten und Fundamentalisten, die es tun. Diesen Schluss habe ich nun mit Kippenberg, Assmann und Chapman bewiesen.

Ein Dilemma in diesem Prozess erleben jedoch auch die Christen, die so zu sagen zwischen jüdischen und muslimischen Fundamentalisten „gefangen“ sind. In Jerusalem wurde Christus geboren und da kam es auch zu seiner Auferstehung. Mit anderen Schriften oder Traditionen kann das Christentum ihren Anspruch auf das Heilige Land allerdings nicht beweisen. Ähnlich wie bei den Muslimen und Juden, gibt es auch die christlichen Fundamentalisten. Sie glauben, dass die Juden ein Recht auf das Heilige Land Israel haben, durch das die ganze Situation noch mehr verschärft wird, da diese Christen nicht nur dieses Recht, sondern vor allem die israelische Politik unterstützen. Diese christlichen Fundamentalisten befinden sich in vor allem in den USA, wobei ihre Anzahl in etwa 25 bis 50 Millionen Menschen beträgt.¹⁶² Das beweist nur das Ergebnis bei den fundamentalistischen Juden und Muslimen. Es sind die Fundamentalisten, die die Zerstörung anderer Nationen fördern, oder die die andere „nicht“ wahre Religion hassen, oder die Heilige Schriften missbrauchen. Die Hauptaspekte der Liebe und des Friedens aller drei Religionen werden auch ignorieren. Die „wahren“ Gläubigen hofften dagegen auf einen gemeinsamen Vertrag, der ein Zusammenleben in Israel ermöglichen könnte.¹⁶³ Fraglich jedoch bleibt, ob alle diese Versuche nicht von vornherein

¹⁶¹ Vgl. mein Kapitel: „Überlegungen zur Grenze zwischen dem „Missbrauch der Religion“ und dem „wirklichen Glauben““.

¹⁶² Vgl. Slovart: *Viery a vyznania*, S. 305.

¹⁶³ Ebd.

zum Scheitern verurteilt waren. Da die Motive für diesen Konflikt vernachlässigt wurden. Meine Aufgabe ist nun diese Motive und Muster zu entdecken und benennen.

Mein Fazit in diesem Kapitel lautet: Alle drei monotheistischen Religionen sind auf gewissen Grundvoraussetzungen aufgebaut und diese sind bei allen dieselben. Es geht um Liebe, Ruhe, Vertrauen und Vergeben. Wenn dies in einem unbegrenzten Maß überschritten wurde, dann ist die Religion missbraucht. Somit handelt es sich um die „negative“ Gewalt und die Handlungen „im Namen Gottes“ dienen nur als Rechtfertigung.

BILD 2



2.3.3 Motive und Muster

In dem vorigen Kapitel habe ich die faktische Seite dieses Konflikts dargelegt, also die Ereignisse, Fakten und Tatsachen rund um diesen Konflikt. Das gibt mir nun die Möglichkeit, die inhaltliche Seite zu untersuchen. Unter der „inhaltlichen“ Seite meine ich tiefer in dieses Thema zu gehen, um die Motive und Mustern dieses Problems zu untersuchen. Ich habe

festgestellt, wer in diesem Konflikt beteiligt ist und nun interessiert mich, was diesen Konflikt verursacht/ motiviert. Nun sind mit dem „was“ allerdings nicht die unzähligen historischen Ereignisse gemeint (die religiös-biblische Begründung), die ich schon analysiert habe. Ich widme mich jetzt der religiös-psychologischen Begründung, bzw. der Motiven, die sich nicht auf die Vergangenheit beziehen, sondern stets in der Gegenwart präsent sind. Zwei solchen „religiös-psychologischen“ Motiven habe ich mich schon zu Beginn meiner Masterarbeit gewidmet. Nun geht es also um eine Anwendung einiger Schlüsse aus der theoretischen Ebene auf die praktische Ebene. Wobei ich mehr Tatsächlichkeiten konkretisieren werde.

Das erste „religiös-psychologische Motiv“ betrifft die Rivalität des Judentums und des Islam, also zweier verschiedenen Religionen, die ich bereits im Laufe meiner Arbeit beschrieben habe. Konkret geht es um die Verschiedenheit und damit um den Hass zweier Religionen, die ich mit Assmann und Kippenberg in den biblischen Beispielen bewiesen habe.¹⁶⁴ Dabei ist ein Phänomen sehr interessant: Der Hass oder die Spannung, die zwischen diesen zwei Religionen herrscht und die stets präsent ist. Daher wird hier nicht nur ein konkreter Fall der „religiösen Gewalt“ umfasst, sondern alle Fälle. Was man erkennt ist, dass jede Religion für sich die einzige und deshalb die „wahre“ Religion zu sein scheint. Es geht immer um einen bestimmten Schluss, den Assmann wie folgt beschreibt: „Der exklusive Monotheismus rechnet immer mit anderen Göttern, d. h. mit konkurrierenden Macht- und Wahrheitsansprüchen, die er als mit sich unvereinbar zurückweisen, bekämpfen und verfolgen muß.“¹⁶⁵ Diese Schlussfolgerung wird bei mir nun umgesetzt: Genau wie Assmann, glaube ich, dass die Eifersucht und die Unparteilichkeit Gottes in den Konflikten der „religiösen Gewalt“ eine große Rolle spielen – ich bezeichne sie nicht als eine direkte Ursache, aber sie hat das Potenzial, Konflikte zu vergrößern. „Was nun die Frage nach den Wurzeln der Sprache der Gewalt in den biblischen Texten angeht, scheint mir das Motiv des eifernden bzw. eifersüchtigen Gott entscheidend.“¹⁶⁶ Aufzupassen ist bei dieser Ansicht allerdings auf den Unterschied zwischen den unterschiedlichen „wahren“ Religionen und den Gewaltmotiven in der Bibel. Die Unterschiede zwischen den Religionen können mit der Eifersucht Gottes begründet und demnach auch erklärt werden. Es darf keine automatische Folge sein, dass diese Unterschiede den Hass zwischen zwei Religionen bedeuten. Bei den

¹⁶⁴ Siehe mein Kapitel „Drei biblische Beispiele“.

¹⁶⁵ Assmann: „Monotheismus und die Sprache der Gewalt“, S. 25.

¹⁶⁶ Assmann: a.a.O, S. 26 und siehe mein Kapitel: „Zusammenfassung und Probleme bei Girard“.

Unterschieden der Religionen geht es also um keine Ursachen. Wenn man die Prämisse des „unparteilichen Gottes“ zurückgewiesen hätte, hätte man keinen Grund aus den unterschiedlichen Religionen Hass oder Gewalt abzuleiten. Wie in den Seiten oberhalb besprochen, habe ich den „unparteilichen Gott“ bereits bewiesen. Ganz gleich wie Assmann oder auch Kippenberg. Eine Schlussfolgerung mithilfe dieser beider Autoren ist, dass die Gewaltmotive und der „unparteiliche Gott“ für die Gegenwart relevant sind. Hier ist wichtig zu erkennen, dass im letzten Kapitel bereits bewiesen wurde (mit Kippenberg, Assman und Chapman), dass diese Gewaltmotive missbraucht werden. Es sind die Fundamentalisten und Extremisten und nicht die „echten“ Gläubigen die nach diesen Beweggründen handeln. Und wenn die Eifersucht und Unparteilichkeit Gottes nur von den fundamentalistischen und extremistischen „Gläubigen“ missbraucht sind, ist der Hass beider Religionen der Auslöser und nicht deren Unterschiedlichkeit. Mit anderen Worten gesagt: Das Resultat meiner Analyse ist, dass die Rivalität zwischen den Religionen nicht eine direkte Implikation des „unparteilichen Gottes“ ist, sondern es ist auf den *Missbrauch* beider Religionen zurückzuführen. Mit dieser Erkenntnis kann ich diese Theorie aus dem theoretischen Teil auf den folgenden praktischen Teil anwenden.

Nun möchte ich zwei Fakten darlegen, die sich widersprechen. Erstens, man kann und soll das Motiv des „eifersüchtigen Gottes“ für real halten. Ein „wahrer“ Gläubiger, glaubt auch an die Prophezeiungen, bzw. die Verheißung, die als *Opfer* und *Ehre* gelten. Unter diesen Bedingungen kann es sein, dass man auf die Seite der „negativen“ Gewalt fällt, wo die Befolgung dieser Gewaltmotive als eine Rechtfertigung gilt. Dieser Missbrauch passiert, wenn eine „negative“ Gewalt benutzt wird. Gläubige glauben an ihre Verheißung, Traditionen und Geschichten, ohne diese zu verschiedenen negativen Zwecken zu benutzen. Etwas Ähnliches beschreibt Kippenberg auch: „Religious Zionists interpreted the military occupation of biblical land as a part of the messianic process. The end of exile approaches, Israel begins to be restored in the Promised Land including the occupied territories.”¹⁶⁷ Kippenberg spricht indirekt an, dass die „positive“ und „negative“ Gewalt auch in der Praxis wirklich so ist.

Zusammenfassend will ich noch einmal betonen: Nach langen Untersuchungen der theoretischen, wie auch praktischen Diskurse, lautet meine These angehend an die „religiöse Gewalt“: „Die ‚religiöse Gewalt‘ ist doch Extremismus und/ oder Fundamentalismus“

¹⁶⁷ Kippenberg: „Reading Religious Violence in Terms of Theories of Social Action“, S. 151.

(negative Gewalt). Es geht um zweite große Wende in meiner Arbeit, bzw. die Negation der ersten These, wo ich nach der Analyse von Scrubar und der „positiven“ Gewalt schlussfolgert habe, dass „die ‘religiöse Gewalt’ nicht nur Extremismus und/ oder Fundamentalismus ist“.

Der zweite Fakt ist ein Paradox. Hier geht es um das Motiv der Rivalität der Religionen. An diesem Punkt möchte ich aufzeigen, dass *alle* drei monotheistischen Religionen etwas Gemeinsames haben. Der Islam entstand dank Prophet Mohammed, der sich aber selbst *nicht* für den Begründer einer *neuen* Religion hielt! Die Botschaft, die er verbreitete, hat sich auf eine schon existierende Religion bezogen – und zwar auf die, wo Adam als erster Mensch angenommen wurde. Der *Islam erkennt also genauso wie Christentum und genauso wie Judentum das Alte Testament an.*¹⁶⁸ Die Geschichte von Abraham – von seiner Opferung zu Beginn und später der Verheißung – war nicht nur wegen den Fakten wesentlich. Wenn man es im Großen betrachtet, erkennt man relevante Zusammenhänge. In der ersten Geschichte geht es um die Erfüllung für das Christentum, in der zweiten für das Judentum. Dabei geht es aber immer um dieselbe Person und denselben Gott. Diese einfache und dabei so wesentliche Tatsache bringt vielleicht mehr Chaos ihnen als man erwartet hätte. Die Idee des „eifersüchtigen“ und „wahren“ Gottes ist nämlich logisch und verständlich, wenn man aber „feststellt“¹⁶⁹, dass dieser Gott immer derselbe ist, entsteht ein großes Paradox, durch das Zweifel an dem jahrhundertelangen Kampf zweier Nationen entsteht.¹⁷⁰ Wie können zwei Nationen gegen einander im Namen Gottes kämpfen, wenn die Ursprünge ihrer Religionen so unbezweifelbare Gemeinsamkeiten haben?¹⁷¹

¹⁶⁸ Vgl. Wissen Aktuell: *Lexikon svetových náboženstiev (Weltreligionen)*, S. 143.

¹⁶⁹ Man kann es nicht wirklich feststellen. Es war immer so.

¹⁷⁰ Beziehungsweise drei. Ich bespreche zwar den Konflikt zwischen Judentum und Islam. Das Christentum kann man vom diesen Diskurs aber nie völlig ausschließen. Jerusalem ist nämlich auch der Platz der Christen, weil hier Christus geboren wurde. Außerdem gibt es Beweise, dass die Christen in der Vergangenheit eine wichtige Rolle in der Entwicklung dieses Konflikts gespielt haben (diese Vergangenheit habe ich in den vorherigen Kapiteln beschrieben. Es geht um die Zerstörung des zweiten Tempelberges durch die Römer, oder um die Kreuzzüge im Mittelalter). Aus diesem Grund begrenze ich mich nicht nur auf Islam und Judentum, auch wenn diese zwei Religionen für die Gegenwart, die relevantesten sind.

¹⁷¹ An diesem Punkt will ich auf das Werk *Plavba s tigrom* (im Originaltitel *Life of Pi*) von dem kanadischen Schriftsteller Yan Martel hinweisen, wo er ganz authentisch die Kollision dreier Religionen in Form einer Geschichte darstellt. Die Intoleranz (die mehrere Autoren wie Assmann (Vgl. Assmann: „Monotheismus und die Sprache der Gewalt“, S. 24) für die Hauptursache der „religiösen Gewalt“ halten) wird dort sichtbar sein, indem sich Hauptvertreter des Hinduismus, Christentums und Islams treffen. Die Antwort des jungen indischen Junges

Diese Frage habe ich in einem anderen Kontext bereits beantwortet. Aus dieser Antwort entsteht das zweite „religiös-psychologische“ Motiv. Paradoxe Weise sind es gerade diese Gemeinsamkeiten, die diese gewalttätigen Taten hervorrufen. Bei beiden (bzw. allen drei) Religionen geht es um eine gemeinsame Begierde. Diese Begierde, oder dieser Wunsch bewirkt folglich, genau wie im Fall der Unterschiedlichkeiten eine „Kollision“, welche schon Jahrhunderte andauert. Anders gesagt geht es hier um die Erscheinung, die Girard, bzw. Hobbes beschreibt – genauer gesagt um die Theorie der gleichen Begierden (*Mimesis*)¹⁷² – die zur Folge den blutigen Teufelskreis der Rache hat. Girards Theorie bzw. Worte, die ich schon am Anfang meiner Arbeit analysiert habe, kann man deshalb auch hier benutzen, obwohl sie in einem andern Kontext stehen. Die Lösung durch die Opferung wird wie in der theoretischen, so auch in der praktischen Schlussfolgerung erfolglos sein. Wie und warum solche Lösungen scheitern, zeige ich im nächsten Kapitel.

Was die Muster in diesem Thema betrifft: alle sind klar und das konkrete Beispiel in Israel macht es noch deutlicher. Im Mittelalter führten die Christen die Kreuzzüge im „Namen Gottes“. Genauso wie heute, diente auch damals die Religion, als eine willkommene Rechtfertigung. In Wirklichkeit ging es aber immer nur um die Extremisten und Fundamentalisten, die die Religion missbrauchten. Das, was man also vor Jahrhunderten in dunklen Zeiten des Mittelalters betrachten könnte (den „christlichen Heiligen Krieg“) kann man heute bei den Juden und dem Islam betrachten. Auch die Juden und auch die Muslimen berufen sich auf den „Heiligen Krieg“ und die Handlungen im Namen Gottes. Die Tatsache, warum Israel so ein gutes Beispiel ist, ist die dahinter stehende Historie. Es geht nicht nur um eine Wiederholung eines ähnlichen Problems, es geht um die Wiederholung desselben Problems.

Die Zusammenfassung aus diesem Kapitel ist folgende: Das erste „religiös-psychologische“ Motiv der Rivalität zwischen den Religionen hat mit ihrer *Unterschiedlichkeit* zu tun. Das zweite „religiös-psychologische Motiv“ der Rivalität zwischen den Religionen hat mit der *Gleichheit* zu tun. Dieses Motiv nenne ich ein „Paradox“, weil es ein Gegensatz des ersten

auf den Konflikt dieser drei Religionen ist ganz spontan und zauberhaft. In der freien Übersetzung: „Bafu Gándhí sagte: „Alle Religionen sind die echten. Ich will nur Gott lieben, [...]“ Martel, Yann: *Plavba s tigrom*, Toronto 2002, S.77.

¹⁷² Siehe mein Kapitel „Rituelle Opfer“. Da beschreibe ich genau den Unterschied zwischen der „Verschiedenheit“ (Assmann) und der „Gleichheit“ (Girard).

Motivs (der Unterschiedlichkeit) ist. Beide Motive widersprechen sich also. Sie führen zur selben Folge – der Rivalität zwischen den Religionen. Ich versuchte in diesem Absatz zu zeigen, dass es bloß um den *Missbrauch* beider Motive geht, der zu dieser Rivalität führt. Mithilfe von Assmann und Girard konnte ich beweisen, dass diese Motive allein *nicht* die Macht haben, die Rivalität, bzw. den Hass zwischen den Religionen zu verursachen. Anders gesagt, sie werden von den „echten“ Gläubigen nicht missbraucht oder missverstanden. (Bei der Gleichheit ist es umso komplizierter, dass Girard mit der *mimesis* die Rivalität zwischen zwei Religionen/ Nationen tatsächlich beweisen kann. Dieser Beweis Girards folgt aus der Betrachtung und der Analyse jener Beispiele, die nur aus einer spezifischen Sicht eine Plausibilität haben. Die Erklärung, warum die Gleichheit, analogisch zu der Unterschiedlichkeit „bloß“ missbraucht wird, hat also mit der theoretischen und umfangreichen Forschung Girards zu tun. Girard gibt zu, dass diese gleichen Begierden (und die Rivalität) wahrscheinlich von den Fundamentalisten abgeleitet werden können.¹⁷³) Das erste Motiv kann man mit Assmann, das zweite (konkret der Anspruch beider Religionen auf dasselbe Gebiet) mit Girard beschreiben. Die Muster in diesem Beispiel sieht man schon von ersten Besiedlungen. Die Religion wurde, genauso wie heute, missbraucht. Wobei die größte Bedrohung nicht die „echten“ Gläubigen, sondern die Fundamentalisten darstellen. Auch wegen diesen Feststellungen bin ich zum Schluss gekommen, dass „die ‘religiöse Gewalt’ doch ein Extremismus und/ oder Fundamentalismus“ ist.

2.3.4 Zusammenfassung des Israel-Palästina Konflikts

In dieser Zusammenfassung will ich die Theorie der „religiösen Gewalt“ aus meinem ersten theoretischen Teil, (was Girard, Srubar, Kippenberg und Assmann betrifft), auf den konkreten israelisch-palästinensischen Konflikt anwenden. Dabei will ich herausfinden, ob sich meine Schlüsse bestätigen, oder nicht. Als zweiten Schritt will ich wiederholen, welche Bedeutungen und Motive ich in meinem zweiten theoretischen Teil entdeckt habe.

Es gibt zwei Blicke aus dem ersten Kapitel, die die Gewalt positiv sehen.¹⁷⁴ Es geht um René Girard und Ilja Srubar. Die Position von René Girard habe ich nach einer ausführlichen

¹⁷³ Vgl. Assheuer: „Jesus, unser Südenbock“, S. 1.

¹⁷⁴ Besser gesagt hat man mit einer Position zu tun, die die „negative“ Gewalt positiv sieht (Girard) und mit der anderen Position, die die „positive“ Gewalt (Srubar) beschreibt und diese positiv sieht.

Untersuchung im Kontext der „religiösen Gewalt“ als unpassend bezeichnet.¹⁷⁵ Trotzdem kann man bei dem Beispiel in Israel eine Analogie entwickeln. Es geht um die These, dass solange jemand nicht geopfert wird, werden zwei Kulturen so lange im blutigen Kreis der Rache kämpfen, bis eine von ihnen überlebt. Girard hat recht was den Teufelskreis der Rache in Israel angeht. Die Lösung durch Opferung hat in diesem Fall aber keine Plausibilität. Erstens müssten alle Juden und Muslimen glauben, dass eine Opferung ihnen Frieden bringen würde. Zweitens gibt es eine Reihe von praktischen Dingen, die den ganzen Konflikt durch „rituelle Opfer“ nicht lösbar machten. Heute gibt es Millionen Juden und Muslimen in der Welt. Dass alle Menschen dieselbe Sache glauben, ist aus rationalen Gründen gar nicht möglich. Mit dem Versuch Girards Theorie auf den Konflikt zwischen Juden und Muslimen anzuwenden, hat man also nicht nur die Unmöglichkeit einer solchen Anwendung festgestellt, sondern auch ein nächstes Problem in Girards Ausarbeitung festgestellt. Dieses Problem betrifft große Gemeinschaften wie „Juden“ oder „Muslimen“. (Die Skala der Vertreter der Religionen ist so breit und verschieden, dass man kaum eine Übereinstimmung bei allen Vertretern einer Religion finden kann. Von Girards Theorie kann man über einen Bezug auf ein „Dorf“ sprechen, nicht aber auf eine weltweite Religion.)

Der zweite Blick den ich besprochen habe war von Srubar. Bei ihm habe ich festgestellt, dass es auch eine „positive“ Gewalt gibt, die als eine Voraussetzung für die Religion, als etwas Emotionales dient. Genauso wie die Theorie von Girard, muss man sie auch zurückweisen. Es gibt dafür zwei wesentliche Gründe: Erstens, die Gewalt wird als eine Voraussetzung für die Religion verstanden (nicht in diesem Beispiel). Die Gewalt ist hier nicht die Voraussetzung zu dem Religiösen. Die Gewalt ist die Folge der Religion, oder besser gesagt, die Folge verschiedener eigenen (auch missbrauchten und missverstandenen) Motiven. Zweitens, und das erklärt der erste Grund, man kann hier in keinem Fall von einer „positiven“ Gewalt sprechen. Im Konflikt in Israel geht es um fundamentalistische und extremistische Juden und Muslimen, die die Religion missbrauchen.

Die letzte Position stellen Assmann mit Kippenberg dar. Die einzige Erklärung in ihrer Interpretationen bedarf meiner Meinung nach die Sache in der Wichtigkeit der Gewaltmotive in der Bibel. Beide haben die Gewaltmotive als wichtig und relevant für die Gegenwart bezeichnet, genauso haben beide aber gesagt, dass diese Gewaltmotive und Unterschiede von

¹⁷⁵Siehe mein Kapitel „Zusammenfassung und Probleme bei Girard“. Ich gebe da sechs Punkte an, welche die Probleme in Girards Theorie darlegen.

den Fundamentalisten missbraucht werden. Das ist etwas, was in dem Konflikt in Israel stimmt, da die „echten“ Gläubigen keine Bedrohung für die Gesellschaft darstellen, auch wenn sie an die Verheißung von Gott glauben und deshalb einen berechtigten Anspruch an das Heilige Land fühlen. Fraglich also bleibt, welche Rolle die Gewaltmotive in der Bibel spielen, wenn sie „bloß“ missbraucht werden. Die Fundamentalisten würden nämlich im „Namen Gottes“ die gewalttätigen Handlungen so wie so ausführen, die Gewaltmotive gewährleisten ihnen nur eine passende Rechtfertigung. Deshalb sehe ich die Lösung eher in der Betonung der Hauptaspekte der Religionen: wie Liebe und Frieden, wie in einem Versuch, diese Gewaltmotive irgendwie zu „beseitigen“, da es letztlich nicht möglich ist. Das Alte Testament kann man nicht ändern oder einfach sagen, dass Kain in der Wirklichkeit Abel nicht getötet hat. Das ist jedoch schon die Frage in meinem letzten Teil – mögliche Lösungswege. Die Theorie von Assmann und Kippenberg hat sich in meinem theoretischen Teil, wie auch in dem praktischen Teil, bewährt.

In meinem zweiten theoretischen Teil habe ich mich mit den Bedeutungen und den Motiven beschäftigt. Diese habe ich einerseits bezüglich der „positiven“ Gewalt (die „echten“ Gläubigen) beschrieben, und andererseits bezüglich der „negativen Gewalt“ (die Extremisten und Fundamentalisten). Die positive Bedeutungen und die Motive der „religiösen Gewalt“ können einfach psychologisch erklärt werden. Mithilfe von Srubar und zwei Psychologen ist mir das auch gelungen. Der Konflikt in Israel stellt allerdings nicht diesen „positiven“ Fall dar.

Gegen Ende möchte ich noch anmerken, dass das Problem zwischen den Juden und den Muslimen ernst ist. Die Gehässigkeit zwischen diesen Nationen begrenzt sich nämlich nicht nur auf den Konflikt in Israel, sondern verbreitet sich in der ganzen Welt. Es geht vor allem um den islamischen Fundamentalismus, der in den letzten Jahren enorm gestiegen ist. (Von dem 20. Jh.¹⁷⁶) Dabei funktioniert der Hass der Muslimen und die immer steigende Anzahl der Juden in Israel (siehe das „Bild 2“) wie ein Gas für die fundamentalistischen extremistischen Taten, die man heutzutage immer öfter sehen kann.

¹⁷⁶ Seit dem 20. Jh. geht es nicht so sehr um die Modernisierung des Islam, sondern um die Islamisation der Moderne. Die Hauptvertreter dieser „Reform“ sind Abú al-Alá Mawdúdí und Sajjid Kutb. Sie gelten auch als Begründer des islamischen Fundamentalismus. Vgl. Wissen Aktuell: *Lexikon svetových náboženstiev* (Weltreligionen), S. 392, 393.

2.4 Mögliche Lösungswege

Nun komme ich zum letzten und entscheidenden Kapitel – mögliche Lösungswege. Ich gebe selbst einige Punkte, bzw. Überlegungen an, wie man die schwierige Situation der „religiösen Gewalt“ lösen kann. Ich habe in meiner Forschung festgestellt, dass es mehrere Gründe für die „religiöse Gewalt“ geben kann. In einigen Fällen wurde der Glaube missverstanden, in den anderen missbraucht, oder auch als ein Mittel zum Zweck gebraucht. In allen Fällen waren es *Menschen*, die diese Taten begangen haben. Gott und der Glaube haben in dieser Situation nur eine Aufgabe – die Menschen entweder positiv, oder negativ zu beeinflussen, indem sie aufgrund des Glaubens zu verschiedenen Überzeugungen und Ansichten gelangen. Eine gemeinsame Ansicht, die heutzutage herrscht und zwar, dass die Religionen die *Ursache* der Gewalt sind, sollte aus diesem Grund gedämmt werden. (Kippenberg: „[...] sind auch in Deutschland wieder Stimmen vernehmbar, die die monotheistischen Religionen generell unter Gewaltverdacht stellen.“¹⁷⁷) Die Religionen selbst haben nicht die Macht, etwas zu verursachen. Es ist immer nur ihr Einfluss oder ihre Macht, die Menschen zu verschiedenen Taten antreiben kann. Wenn man also mit den Nuancen spielen möchte und sehr genau ausdrücken möchte, worum es in dieser Problematik geht, sollte der Titel dieser Arbeit nicht „Ist die Religion gewaltsam?“ lauten, sondern: „Inwiefern besitzt die Religion *die Macht*, die Menschen zu einem negativen gewalttätigen Verhalten zu beeinflussen?“ Man sollte absichtlich das Wort „negativ“ benutzen. In dieser Arbeit habe ich die „positive“ von der „negativen“ Gewalt differenziert. Da die Religion tatsächlich auch mit einer Art von Gewalt verbunden ist, die das Leben positiv beeinflusst (siehe Srubar oder Otto). Diese zwei Begriffe sollten nicht verwechselt werden, da die „positive“ Gewalt nur sehr wenig mit den religiösen und gewalttätigen Fällen gemeinsam hat. Man meint damit *üblicherweise* (*sensus communis*) Hexenverbrennungen, Inquisitionen, Konflikte zwischen Juden und Muslimen etc.. Der Grund für die Verbindung der Gewalt mit den „nichtigen Dingen“ ist eine negative Konnotation dieses Wortes mit den Begriffen Blut, Furcht, Niedrigkeit oder Angst. Die Verknüpfung „gewaltlose Gewalt“¹⁷⁸ ist deshalb ein Paradox, da sie in Formen existiert, die zu stärkeren religiösen Emotionen führen können. Diese Fälle, wo die Gewalt eine „nützliche“ Rolle spielt, nenne ich deshalb die mit der „positiven“ Gewalt und alle anderen die mit der „negativen“ Gewalt. Diese Differenzierung ist jedoch keine fixe Differenzierung, da man mit keiner

¹⁷⁷ Kippenberg: *Gewalt als Gottesdienst: Religionskriege im Zeitalter der Globalisierung*, S. 16.

¹⁷⁸ Diesen Terminus „gewaltlose“, bzw. „gewaltfreie“ Gewalt benutzt auch Andreas Hetzel im Bezug auf Girard. Vgl. Hetzel: „Opfer und Gewalt. René Girards Kulturanthropologie des Sündenbocks“, S. 1.

exakten Wissenschaft zu tun hat. Wenn die Grenzen überschritten werden, dann kann die „gewaltlose Gewalt“ in die negative umgekehrt werden. Ich will deshalb in diesem Teil vor allem die Ratio betonen und diese in den Zusammenhang mit dem Glauben setzen. Nicht nur glauben, sondern auch darüber nachdenken. Nicht alle Handlungen mit dem Spruch „im Namen Gottes“ gelten lassen, sondern immer fähig sein, zu hinterfragen, ob die Vorgehenseise mit der *Moral* übereinstimmt. Genauso darf nicht nur der Gegensatz gemacht werden und die Religion rein auf die Moral reduziert werden¹⁷⁹. Die Voraussetzung für diesen Teil (und meine ganze Arbeit), ist eine Bewahrung der Religionen.¹⁸⁰ Man sollte schon von dem Glauben ausgehen, diesen aber nicht als den einzigen Entscheidungspunkt gelten lassen. So könnte meiner Meinung nach ein Weg zu friedlichen Lösungen der religiösen und gewalttätigen Handlungen aussehen. Ich sehe die Änderung also nicht in der Änderung eines politischen Systems, einer Umkehrung des Glaubens oder einer Apostasie. Ich sehe die Änderung und daher die Verbesserung im *Bewusstsein*.

2.4.1 Drei konkrete Beispiele - drei Religionen

Meine Position will ich mit den Auslegungen von Immanuel Kant unterstützen. Bevor ich allerdings zu den konkreten Punkten komme, wie diese Änderung im Bewusstsein aussehen kann, möchte ich einen Beweis dafür geben, warum die Religionen so wichtig sind und wie sie das Leben auf eine positive Weise beeinflussen und ändern können. Ich halte diesen Punkt der Relevanz der Religionen für eine Selbstverständlichkeit. Es gibt aber auch Meinungen, welche nur den Ausweg in der Ablösung aller Religionen sehen. Das ist natürlich absurd.¹⁸¹ Die Argumente, die ich mittels drei Gespräche mit den Vertretern der drei größten monotheistischen Religionen zeige, sollten die Wesentlichkeit der Religionen und Schlüsse

¹⁷⁹Bei der Reduktion der Religion auf die Moral geht es um einen üblichen Vorwurf gegen Kant. Dieser ist aber meiner Meinung nach auf falschen Prämissen gestellt. Bei Kant gilt zwar der Spruch „moralisch, um heilig zu sein“, ohne Gott hätte man aber keine „Motivation“, moralisch zu sein. Mit anderen Wörtern, Kant braucht Gott für die Ableitung seines Sittengesetzes – Gott ist bei jeder moralischen Handlung impliziert und als Garant der Gerechtigkeit mit einbezogen.

¹⁸⁰ Der Hauptgrund ist die Tatsache, dass die Religionen auf dieser Welt immer schon waren, immer sind, und wahrscheinlich auch immer sein werden. Es sind es auch meine persönlichen Überzeugungen von dem Bedürfnis der Religionen, auf die ich im Rahmen meiner Masterarbeit nicht eingehen werde. Die positiven Seiten der Religionen sollten jedenfalls aus dieser Arbeit klar zu verstehen sein.

¹⁸¹ Vgl. Palaver: „Mimetic Theories of Religion and violence“, S. 533.

aus dieser Arbeit bestätigen. Zugleich will ich aufzeigen, inwiefern sich diese Argumente in einer theoretischen Diskussion um den Begriff der Religion spiegeln. Mein Anliegen in diesem Teil liegt also nicht nur in der Bestätigung meiner Ergebnisse, sondern auch in der Verknüpfung der Argumente mit den Ergebnissen. Diese drei Bekenntnisse wurden im Buch „Viery a vyznania“ publiziert.¹⁸² Sie beweisen die Theorie, die ich mit Hilfe von Srubar entwickelt habe und zwar, dass die Religion mit ihrer starken Emotionalität das Leben formt. Alle drei Beispiele sind sehr individuell, narrativ und auf individuelle Personen bezogen. Diese Personen sprechen nicht direkt über die (negative) Gewalt, aber alle drei betonen die Bedeutung der religiösen Erlebnisse und der religiösen Erziehung für ihr Leben.

Der erste Gläubige (der Vertreter des Judaismus) heißt David Arnold. Er beschreibt seine religiösen Erlebnisse und sagt dass „[...] mein religiöser jüdischer Glaube und meine Familienhistorie meine Identität *bestimmt und geschaffen haben*.“¹⁸³ Genauso beschreibt Arnold seine Erfahrung in Jerusalem und erklärt, warum Israel das Zentrum des Judaismus ist. „Immer, wenn ich bei der Mauer gebetet habe, waren meine Emotionen so stark, dass ich mich nicht beherrschen konnte und ich begann zu weinen.“¹⁸⁴ Diese Worte beweisen, warum Israel für die Juden so wichtig ist. Durch sie kommt man auch meiner Schlussfolgerung näher, dass für die „echten“ Gläubigen Israel wirklich sehr viel bedeutet. Damit wurde auch Srubars Analyse bestätigt, dass Emotionen die Welt ändern können. Konkret geht es um den religiös-psychologischen Diskurs, den ich zusammen mit Otto beschrieben habe. In den Aussagen von Arnold reflektiert sich eine Position, die eine entscheidende Rolle, gerade in der Psychologie der Religionen, spielt. In dieser spiegelt sich stark das Emotionale und das Numinose wieder, bzw. die ganz spezifische rituelle Verarbeitung von Emotionen und Erfahrungen, die auch Srubar beschreibt:

“[...] a ‘fundamental anxiety’ that emerges when the finality of one’s own life becomes evident in the confrontation with the infinite existence of the world. If we follow his hint, communication with non-everyday realities within the lifeworld doesn’t appear simply as a semiotic process of using symbols. It also involves an emotional and bodily experience

¹⁸² Vgl. Slovar: *Viery a vyznania*, S. 300, 339, 390.

¹⁸³ Vgl. Slovar: a.a.O, S. 300.

¹⁸⁴ Vgl. ebd.

that is caused by the overwhelming impact of the transcendent reality, which is manifested in the practices of the actors.”¹⁸⁵

Wie man in dem Absatz von Srubar lesen kann, beschäftigt er sich selbst mit der Art und Weise, wie man die Welt und das Leben mithilfe von Religion (bzw. religiösen Emotionen oder Erfahrungen) besser verstehen kann. Konkret geht es um die starke religiöse Emotion, die auch Arnold in meinem konkreten Beispiel erlebt. Es geht darum, was man mit den Worten *nicht* fassen kann und was sich der Vernunft selbst entzieht. Es geht um eine religiöse, spezifische und geheimnisvolle Emotion, in der auch der Hauptbegriff meiner Arbeit einbezogen ist – das Gewalttätige, das Fürchtende (*mysterium tremendum*). Trotzdem geht es aber um die „positive“, oder die „gewaltlose Gewalt“. Diese hat eine ganz einzigartige Aufgabe indem sie, wie man auf der Erzählung von Arnold sehen kann, das Leben positiv beeinflusst. Aufzuweisen ist auch die Unentbehrlichkeit der Religion. Nur diese hat das Potential, diese spezifischen religiösen Emotionen zu leisten, die einen zu dem Transzendentalen führen:

“[...] religious systems of knowledge deal with transcendence, i.e., with the experience of a reality that goes beyond human life and the human range of action and whose power interferes into the course of life. Compared with other systems of knowledge dealing with noneveryday areas of reality such as philosophy or science, religious knowledge is closely intertwined with corporeality and emotions and therefore gives rise to high motivational potency for related action.”¹⁸⁶

Die Zusammenfassung aus der ersten Erzählung lautet: Aus diesem Bekenntnis, verbunden mit der *theoretischen* Seite meiner Forschung, sieht man einen Beweis der Verknüpfung der Religion mit der Gewalt, die positiv und *bereichernd* ist. Das Ergebnis oder den „Beweis“ der „Positivität“¹⁸⁷ finde ich sehr wichtig und bedeutend. Die Bedeutung meiner Forschung hat für mich einen erleuchtenden und bejahenden Sinn. Außerdem folgt aus Arnolds Erzählung, dass er der „wirkliche“ Gläubige ist, denn er gefährdet *nicht* die anderen Menschen (Beweis der „positiven“ Gewalt). Zu dem Schluss, den ich durch Kippenberg und Assmann entdeckt

¹⁸⁵ Srubar: „Religion and Violence. Paradoxes of Religious Communication“, S. 504.

¹⁸⁶ Ebd.

¹⁸⁷ Das Wort „Positivität“ hat leider in dem letzten Jahr eine subtil-negative Konnotation erhalten. Wegen der Corona Krise, die die Welt seit dem Jahr 2020 (unterschiedlich nach Gebiet) quält, muss man sehr vorsichtig bei der Benutzung dieses Wortes sein. Vor allem dort, wo die Bedeutung dieses Wortes missverstanden werden könnte. Deshalb schreibe ich das Wort an dieser Stelle unter Anführungszeichen.

habe, (dass die „religiöse Gewalt“ der Extremismus und/ oder Fundamentalismus ist) passt auch mit diesem konkreten Beispiel – dem Bekenntnis von Arnold – zusammen.

Der zweite Kandidat ist Muslim Mohammed A. Khan. Er spricht von seiner Mutter, die ein sehr hartes Leben hatte. Es war gerade die Religion, die ihr den Frieden und die Hilfe gegeben hatte, als sie es am meisten gebraucht hatte. Khan selbst ist überzeugt, dass unabhängig davon, zu welchem Glauben sich die Menschen bekennen, die Religion den entscheidenden Aspekt bei der Formung des Charakters ausmacht.¹⁸⁸ Diese Worte führen meine Forschung genau zu dem, was ich in der Einleitung dieses Kapitels erwähnt habe, und zwar, dass der Charakter oder die Moral das ist (vgl. Kant), was die Religion mit sich bringt und lehrt. Als eine Alternative ist die Ethik entstanden. Es ist jedoch fraglich, ob diese die anschaulichen Geschichten und Kommunität der Religionen ersetzen kann.

Die Geschichte von Khan bringt eine klassische Bedeutung der Religion mit sich. In dieser ist das Konzept der Religion am wenigsten als etwas „Gewalttätiges“ ausgedrückt. Sie erklärt jedoch die Antriebe, die folglich zu den „fürchtenden“ Emotionen (der „positiven“ Gewalt; vgl. Otto: der „heilige Schauer“) führen können und betont die wichtige Rolle der Religion als eine Kontingenzbewältigung. Der Mensch – laut Khan - orientiert sich dank seines religiösen Glaubens besser in seinem Leben und kann die Kontingenz der Existenz in diesem Leben besser ertragen. Konkret besteht die „Hilfe“ in dem Verweis auf das Leben nach dem Tod („afterlife“) oder die Erlösung („salvation“). In diesem Bekenntnis geht es also um die Koppelung der Argumente von Khan an einen theoretischen Diskurs, in welchem man mit der Religion, als *klassischer* Tradition umgeht. Khan beweist mit seiner Erzählung auch, dass ihm die Religion in den schwierigsten Zeiten geholfen hat und aus ihm den richtigen Menschen gemacht hat. Genau wie bei Arnold, kann man auch bei Khan das Zeichen der Gewaltlosigkeit und Akzeptanz sehen. Nicht nur, dass Khan die anderen Religionen toleriert, er akzeptiert sie und unterstützt sie auch. Daraus folgt deshalb derselbe Schluss, wie bei Arnold. Die wirkliche Gefahr droht vom Extremismus und Fundamentalismus, nicht von den „echten“ Gläubigen.

Der letzte und dritte Kandidat ist ein Vertreter des christlichen Glaubens. Jason Hood beweist mit seinen Worten etwas Ähnliches, wie seine zwei Vorläufer. Er erlebt in seinem Leben als christlicher Gläubiger jedoch noch etwas Zusätzliches. Er beginnt mit der Beschreibung seiner Kindheit, die mit dem Lesen von den biblischen Geschichten beginnt. Von diesen

¹⁸⁸ Vgl. Slovart: *Viery a vyznania*, S. 390.

lernte Hood, was die Moral und das gutes Verhalten bedeutet. Die Religion brachte Hood den Frieden und die Freude. Wie in den zwei vorherigen Fällen, hat sie ihm in den schwierigen Lebenssituationen geholfen.¹⁸⁹ Das Motiv der Religion als Kontingenzbewältigung kann man in allen drei Fällen erkennen – bei Khan am meisten. Bei Arnold und Hood sieht man auch, dass die Religion als Orientierungshilfe in ihrem Leben fungiert hat. Nach Hood kann man die Religion mit dem Wort „Liebe“ bezeichnen, da Gott uns liebt und wir lieben Ihn. Interessant ist, dass Hood auch die Situationen beschreibt, wo er anders – und zwar unmoralisch handelte, als es die Bibel predigt.¹⁹⁰ Das ist der „zusätzliche Punkt“, wo man den Moment des Zweifels, oder stärker gesagt, des Atheismus und der Umkehrung zu dem größten Gegensatz der Religion – zu dem *Säkularen* – betrachten kann. Einen solchen Moment des „Zweifels“ beschreibt übrigens auch Srubar:

„The moment of doubt that is structurally present in every belief paradoxically intensifies, in religious contexts, the longing for certitude, thereby strengthening the belief itself. As a result, systems of religious knowledge and their practices tend to rigidity, and protect themselves forcefully against deviations that are not seen as possible alternative interpretations, but rather as a danger to the sacred order of life.“¹⁹¹

Srubar beschreibt dieses Phänomen des Zweifels als etwas „Übliches“, dass in jeder Religion zu finden ist. Im Endeffekt spielt das eine positive Rolle (aus der Sicht der Religion). Denn das „*urge*“ (das Bedürfnis nach noch größerer Sicherheit und Bekenntnis) ist in jeder Religion. Ich würde gern dieses Phänomen des Zweifels mit einer Metapher beschreiben und es analogisch zu der Rebellion eines Jugendlichen vergleichen. Wegen den strengen, starren und festen Werten der Religion fühlt ein Jugendlicher ein starkes Bedürfnis diese Werte zu brechen und festzustellen, was sich „hinter ihnen“ versteckt. Einen argumentativen beweisenden Wahrheitsanspruch für das Bekenntnis jener Werte gibt es *nicht* in der Religion, ganz im Gegensatz zur Philosophie¹⁹² Der Jugendliche stellt fest, dass es an diesem Platz, weit fern von seinem Hause nichts Gutes gibt. Er fühlt sich schlecht und nachdem er die Möglichkeit hatte, eine andere Lebenswelt zu erfahren, will er nach Hause zu dem Bekannten gehen. Das passiert auch in dem Fall von Hood. Er kommt „nach Hause“, zu seinem Glauben

¹⁸⁹ Vgl. Slovat: a.a.O, S. 339.

¹⁹⁰ Was die Bibel *nach ihm* predigt. Ich habe in den biblischen Geschichten auch ungerechtes und parteiliches Verhalten bestätigt. (Hood hat in der Bibel also kein solch „böses“ Verhalten Gottes wahrgenommen.)

¹⁹¹ Srubar: „Religion and Violence. Paradoxes of Religious Communication“, S. 507.

¹⁹² Vgl. Klein: *Geschichtsphilosophie*, S. 43.

zurück, und sein Bedürfnis dort zu bleiben, ist umso stärker. Seitdem er das Fehlen des Sicherem und Bekannten (der christlichen Religion) erlebt hat. In allen diesen Momenten des Nicht-Glaubens hat Hood sich selbst oder jemand anderen verletzt. Deshalb ist in seiner Ansicht klar herausgegangen, dass die Religion die Liebe ist.¹⁹³ Interessant ist seine Beschreibung deshalb, weil Hood von Kindheit an alle Bibelgeschichten gelesen und daher alle gekannt hat. Er hatte von der Bibel *kein* gewalttätiges Verhalten oder Muster festgestellt und die Religion heißt für ihn Liebe und nichts anderes.¹⁹⁴ Auch wenn Kippenberg und Assmann die gewalttätigen Wurzeln in der Bibel bestätigt haben, hat Hood diese entweder nicht wahrgenommen oder sie hatten einfach keinen Einfluss auf ihn. Dieses Beispiel ist für diese Arbeit also absolut ausschlaggebend. Es beweist, dass auch, wenn man Gewalt in den Religionen (den Heiligen Schriften) findet, diese keinen Einfluss auf „echte“ Gläubige haben.

An dieser Stelle kommt die „negative“ Gewalt ins Spiel: Ein Missbrauch der Religion entweder in der Form des Fundamentalismus oder des Extremismus. Der Unterschied zwischen den Gläubigen und denen, die die Religion in irgendeiner destruktiven und negativen Form missbrauchen, ist riesengroß. Bei den Extremisten und Fundamentalisten geht es nämlich schon gar nicht um die Religion mit ihren Hauptaspekten der Liebe, Toleranz, usw. Da geht es um die politische, persönliche oder religiöse Motive, die missbraucht werden. Und der Missbrauch ist nicht eine Folge von etwas (biblischen Beispiele). Bei dem Missbrauch ist es umgekehrt – man findet die gewalttätige Geschichte und die gewalttätigen Motive, die nützlich für diese Ziele sind. Das heißt: Ja, die gewalttätigen Motive können in den Heiligen Schriften gefunden werden. Nicht aber von den „wirklichen“ Gläubigen, wie man es auch bei allen drei Personen betrachten konnte, die ich weiter oben erwähnt habe. Alle diese drei Beispiele dieser Personen und den daraus folgenden Fakten unterstützen die Notwendigkeit der Religionen in unserer Welt (sie beweisen den starken Aspekt der

¹⁹³ Vgl. Slovart: *Viera a vyznanie*, S. 339.

¹⁹⁴ Interessant wäre die Anwendung der Theorie, dass „die Religion die Liebe ist“, auf die Philosophie von Schopenhauer oder Nietzsche. In ihren Weltanschauungen, wo sie den Gott leugnen und sich zum Atheismus bekennen. Dort gibt es tatsächlich Elemente, die diese „Theorie der Religion der Liebe“ bestätigen. Bei Schopenhauer ist jedes Leben eine „sinnlose Tragödie“: übersättigt von Leid, Ungerechtigkeit und Gewalt und führt unvermeidlich zum Tod. Bei Nietzsche erkennt man nicht so großen Pessimismus wie bei Schopenhauer. Ihm zufolge beinhaltet das Leben aber auch die Elemente der Sinnlosigkeit und Dekadenz. Und natürlich müsste man dieses Thema für die Relevanz dieses Vergleichs viel tiefer forschen. Auf jeden Fall kann die Philosophie von Schopenhauer und Nietzsche die Theorie „der Religion der Liebe“ zumindest *unterstützen*. Vgl. Magee, Bryan: *Geschichte der Philosophie*, Dorling Kindersley Verlag GmbH, München 2007, S. 172-175, 143-144.

Emotionalität). Wie auch meine entwickelte und veränderte These, die besagt, dass „die `religiöse Gewalt` ein Extremismus und/ oder Fundamentalismus ist“. Mit den Aussagen dieser drei konkreten Personen habe ich demnach ein zweites Mal meine „Theorie“, bzw. den Schluss aus meinen ersten Kapiteln bestätigt. Jetzt aber nicht auf einem konkreten Ereignis (Beispiel Israel), sondern auf drei konkreten Geschichten, wo man sehr anschaulich alle meine Hypothesen in der Praxis erkennen konnte.

Ein Problem, das in dieser Schlussfolgerung entsteht, betrifft die Bewährung meiner Theorie. Gewisse Schlüsse kann man aufgrund fixen und nachprüfbarer Texte, Unterlagen für dieses Thema und anderen Philosophen/ -innen 100%tig bestätigen, was ich auch gemacht habe. Andere Schlüsse hingegen nur sehr schwierig. Heutzutage gibt es mehrere Länder (z.B. Slowakei oder Polen), die sich auf die Religion als das höchste Gesetz berufen und infolge dessen eine große Intoleranz gegen andere Orientation zeigen (beispielsweise das Thema Abtreibung).¹⁹⁵ Es ist schwer zu beweisen, dass die Menschen, die großen Druck und in einigen Fällen auch Gewalt gegen die Gesellschaft entwickeln, *nur* Extremisten oder Fundamentalisten (oder Terroristen oder Fanatiker) sind. Für einen solchen Beweis würde man ein fachliches Gutachten von einem Psychologen/ -in oder einem Gericht brauchen.¹⁹⁶ Die drei Geschichten, die ich gezeigt habe, reichen nicht aus, um 100% sagen zu können, dass die „wirklichen“ Gläubigen durch ihr Gewissen keine religiösen und gewalttätigen Taten

¹⁹⁵ In Polen wurden ganz offensichtlich einige Grundrechte der Frauen verletzt, und das alles im „Namen Gottes“. Mehrere Experte sagen nämlich (siehe den Text), dass die Entscheidung gegen Abtreibung illegal war. Hier kann man einen Missbrauch der Religion erkennen, der auch mit der Gewalt verbunden wurde. Das Problem ist, dass man nur schwierig beweisen kann, dass es wirklich um einen Missbrauch, und nicht um den „guten Willen“ geht. „[...] far-right activists, mainly young men dressed in black and armed with pepper spray and flares, occasionally confronted protesters violently.“ Vgl. Pronczuk, Monika: “Poland Delays a Near-Total Ban on Abortion”, in: *The New York Times*, URL: <https://www.nytimes.com/2020/11/04/world/europe/poland-abortion-law-delay.html>, veröffentlicht am: 4.11.2020.

¹⁹⁶ In einigen Fällen passierte dies auch. In der Slowakei wurde Marian Kotleba als ein Extremist verurteilt. Das Problem aber ist, dass (1.), einige Menschen glauben, dass er im „Namen Gottes“ handelt („The event was not neo-Nazi,‘ Mr. Kotleba said during the trial. ‘The event had a beautiful, *Christian* and national character, and I handed charity checks to three families.‘,), und (2.), dass man nur schwierig alle ähnlichen Menschen vor Gericht bekommt. Vgl. Sirotnikova, Miroslava German: „Leading Slovak Extremist Sentenced to 4 Years in Jail Over Use Of Neo-Nazi Symbol“, in: *The New York Times*, URL: <https://www.nytimes.com/2020/10/13/world/europe/slovakia-marian-kotleba-conviction.html>, veröffentlicht am: 13.10.2020.

ausüben können. Auch wegen dieser Unmöglichkeit, oder besser gesagt Schwierigkeit jeden Menschen auszufragen, glaube ich, dass es die Aufgabe der ganzen Menschheit und Gesellschaft ist, gewisse vorbeugende Maßnahmen zu errichten, die das richtige Verständnis der Religionen sicherstellen. Meiner Meinung nach sollte man die Religionen vermehren, nicht vermindern. Sie sind eine *gute* Sache und nichts schlechtes. Man muss sie aber richtig verstehen und dazu die richtige Stellung einnehmen. In diesem Sinne stimme ich mit Ilja Srubar überein. Ich sage zwar nicht, dass die Gewalt ein unabdingbarer Teil der Religionen ist, aber ich bin überzeugt, dass man die Religionen annehmen und akzeptieren sollte, und von dort her die Lösungen suchen muss.

„For that purpose we have to shift our perspective and start regarding religion as ‘the phenomenon itself’ since the origin of religious knowledge is obviously connected more closely to the lived experience, emotionality, and corporeality of its members than any other system of knowledge.”¹⁹⁷

Ich versuche nun zu zeigen, wie diese Vorschläge aussehen können.

2.4.2 Konkrete Vorschläge: „kantische Lösung“

Ausgehend von meiner Prämisse, dass der Standpunkt jeder Religion gut sein kann, möchte ich nun die Worte von Kippenberg zitieren:

„Nevertheless, it is not correct to assume that defining a situation in terms of messianism or apocalypticism necessarily intensifies crises and conflicts, and is therefore a bad thing. A religious definition of a situation does not determine the practical response.“¹⁹⁸

Auch wegen dieser Wichtigkeit der Religionen konzentriere ich mich als erstes auf die Vorbeugung. Die Vorbeugung sollte die Form der Erziehung haben, die ein richtiges moralisches Verhalten allen (bzw. meisten) Menschen sichern würde und damit ein gewalttätig-negatives Verhalten verhindern sollte. Damit wären die Annahmen erfüllt, die ich am Anfang dieses Kapitels erwähnt habe: Glauben, aber immer auch darüber nachdenken.

¹⁹⁷ Srubar: „Religion and Violence. Paradoxes of Religious Communication“, S. 503.

¹⁹⁸ Kippenberg: „Reading Religious Violence in Terms of Theories of Social Action“, S. 159.

Glauben, aber die Moral immer miteinbeziehen. Fraglich bleibt, wie man diese moralische Erziehung erreichen sollte.

2.4.2.1 Bildung

Beim Thema Bildung möchte ich noch einmal Kant heranziehen. Hier bespreche ich nicht den Begriff Gottes als ein Postulat der reinen praktischen Vernunft an, der bei jeder Handlung immer schon vorausgesetzt ist. Sondern es geht um die Frage, *warum* man an Gott glauben darf (weil je mehr man im Sinne des kategorischen Imperativs handelt, desto näher kommt man zu Gott). Was sind die Voraussetzungen zu solchem moralischen Verhalten bei Kant (die Ausbildung und ein ethisches Gemeinwesen)?

In seinen Überlegungen über die Gerechtigkeit ist Kant zum Standpunkt gekommen, dass diese nur in einem globalen gerechten Staat möglich ist, da nur dort alle Anlagen der Menschen entwickelt werden können. Nur deshalb kann dann die Bedingung gleicher Freiheit für alle gesichert sein.¹⁹⁹ Die Idee des gerechten Staates ist allerdings dort gescheitert, wo der Staat moralisch geregelt wird. Die s.g. „political correctness“ ist nämlich schön, sie gewährleistet aber nichts. Bei Kant verhalten sich die Menschen nur im Sinne des kategorischen Imperativs richtig.²⁰⁰ Im Kontext eines wohlgeordneten liberalen Rechtsstaates

¹⁹⁹ Vgl. Kant: *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*.

²⁰⁰ In diesem Kontext taucht sofort die Frage des radikal Bösen bei Kant auf. In seiner Religionsschrift bestimmt Kant das Böse als eine „Möglichkeit“ der menschlichen Freiheit. Obwohl die Menschen in ihrer Natur (also anthropologisch verwurzelt) die Neigung, oder wie es Kant sagt, der „Hang zum Bösen“ haben. Diesen Hang definiert Kant als „[...] den subjektiven Grund der Möglichkeit einer Neigung [...] sofern sie für die Menschheit überhaupt zufällig ist.“ Kant: a.a.O., S. 30. Kant unterscheidet also zwischen einer Neigung und einer Pflicht. Wobei nach Kant nur die pflichtmäßigen Handlungen moralisch gut sind. Auch eine pflichtmäßige Handlung aus der Neigung heraus ist moralisch schlecht, weil sie ständig dem Zufall aus geliefert ist. Daher haben sie keinen sittlichen Wert. Ganz ausschlaggebend ist in diesem Kontext dabei das Wort „Möglichkeit“. Wir Menschen als Vernunftwesen sind die einzigen Wesen, die die Option haben, nach selbstgegebenen Gesetzen zu handeln und uns unserem Willen der Maximen (der Handlungsregel) zu unterwerfen. Dieser Gedanke scheint wie ein Paradebeispiel dafür, was in dieser Masterarbeit als die „positive“ und „negative“ Gewalt unterscheidet wird. Denn genau wie man nach Kant die Freiheit hat, sich zu *entscheiden*, sich seinen eigenen Neigungen unterwerfen oder auch nicht, genauso hat man diese Möglichkeit und Fähigkeit auch bei der Ausübung der „positiven“ und der „negativen“ Gewalt. „Man kann noch hinzufügen, dass die aus dem natürlichen Hang

kann man immer noch unmoralisch handeln. Und so ist Kant zu der Idee des ethischen Gemeinwesens gekommen. Nur in einem ethischen Gemeinwesen können die Menschen gegenseitig das Gute fördern und sich das Gute zu ihrem Zweck machen. Das geht nur in einer kirchlichen Umgebung: „Ein ethisches gemeines Wesen unter der göttlichen moralischen Gesetzgebung ist eine Kirche [...]“²⁰¹ Die Ausarbeitung von Kant hat viele Grundlagen für die heutige schwierige Situation gebracht. Trotzdem sollte man von den gegenwärtigen Problemen und Situation ausgehen.²⁰² (Aus diesem Grund habe ich weiter oben über den aktuellen Konflikt in Israel besprochen.) Bis heute kann man bei Kant eine sehr nützliche Idee der Erziehung und damit des Fortschritts in der Menschengeschichte sehen. Das Paradoxe ist, dass Kant die Lösung bezüglich des richtigen moralischen Verhaltens gerade in der Religion, bzw. der religiösen Erziehung sieht. Paradox ist es deshalb, weil das, was man lösen will, die „*religiöse* Gewalt“ ist. Es scheint also, dass Kant das „religiöse“ Problem durch das lösen wollte, was das Problem selbst beinhaltet – mithilfe der Religion. Dieser Schein ist aber nicht ganz richtig. Das erste Ergebnis aus meiner Forschung und daher die Annahme bei der „Lösung“ ist, dass der Vollzug der „religiösen Gewalt“ durch Extremismus und Fundamentalismus begangen wird. Eine logische Folge von der Annahme ist die Lösung der negativen Formen des Missbrauchs der Religion des Extremismus/Fundamentalismus, nicht des wirklichen Glaubens. Konkret gesagt: Man sollte sich auf die Frage konzentrieren, wie man die extremistischen Fälle und den Fundamentalismus vorbeugen und vermeiden kann, und nicht auf die Frage des wirklichen Glaubens (bzw. der Umkehrung, Veränderung oder Aufhebung dieses Glaubens). Es geht um zwei fundamental unterschiedliche Fragen, die unterschiedliche Antworten bzw. Lösungen bedürfen. Im Falle der ersteren Frage ist die Antwort klar. Ein destruktives gewalttätiges Verhalten kann man vorbeugen, wenn man eine richtige moralische Erziehung bekommen hat. Genau das ist gerade der Punkt in den Bemühungen von Kant.

entspringende Fähigkeit oder Unfähigkeit der Willkür das moralische Gesetz in seine Maxime aufzunehmen oder nicht, das gute oder böse Herz genannt werde.“ Kant: a.a.O., S. 31.

Diese Position von Kant bezüglich des Bösen ist insofern interessant, weil sie eine neue Perspektive auf das Problem der Unterscheidung zwischen „positiv“ und „negativ“ wirft.

²⁰¹ Kant: a.a.O., S. 119.

²⁰² Vgl. Kippenberg: „Reading Religious Violence in Terms of Theories of Social Action“, S. 159.

Um das moralisch Gute in uns hervorzubringen und zu verbessern braucht man nach Kant das ethische Gemeinwesen (ein „Reich der Tugend“²⁰³), das in einer kirchlichen Umgebung existiert. Das setzt Kant folglich auf die Bildung um, und das bildet die Pointe in meinem Bezug auf ihn. In meiner Forschung bedeutet die kantische Übertragung seiner Moraltheorie auf die Erziehung die Lösung des Extremismus und Fundamentalismus, da ich die Lösung dieser gewalttätigen Formen in einer verbesserten Moral sehe. Verbesserte Moral heißt die Förderung des Guten und das richtige Handeln auch in der Abwesenheit anderer Menschen. Es geht also um die Veränderung des Charakters. Deshalb ist es nicht übertrieben, wenn Kant von einer Revolution spricht:

„Wenn der Mensch aber im Grunde seiner Maximen verderbt ist, wie ist es möglich, dass er durch eigene Kräfte diese Revolution zu Stande bringe und von selbst ein guter Mensch werde? [...] wenn er den obersten Grund seiner Maximen, wodurch er ein böser Mensch war, durch eine einzige unwandelbare Entschliebung umkehrt [...] so ist er in kontinuierlichem Wirken und Werden ein guter Mensch. [...] Hieraus folgt, dass die moralische Bildung des Menschen nicht von der Besserung der Sitten, sondern von der Umwandlung der Denkungsart und von der Gründung eines Charakters anfangen müsse [...].“²⁰⁴

In der religiösen Erziehung sollte man lernen, was ein „guter Mensch“ zu sein, heißt. Nur wenn man lernt, dass auf dem ersten Platz mein gutes Tun ist, kann man ein „guter“ und daher ein „religiöser“ Mensch sein. Man könnte es aber auch mit ganz anderen Worten sagen und die Bedeutung würde stets dieselbe bleiben: Man muss die Hauptaspekte jener Religion lernen, um ein „guter“ und „religiöser“ Mensch zu sein. Im Kern sind alle drei monotheistischen Religionen, die ich hier beschreibe, *liebvolle* und *friedliche* Religionen. Das ist der Grund, weshalb ich mich den „Wurzeln“ dieser Religionen gewidmet habe.

2.4.2.2 Das Sittengesetz als das oberste Gesetz

Ausgehend aus der Frage: Wie könnte man aus den Kindern bessere Menschen machen und sie dazu bringen, sich moralisch richtig zu verhalten? Auch dort, wo sie niemand sieht? Hier hat Kant sehr viel zu dem moralischen und theologischen Fortschritt geleistet. Neben der Betonung der religiösen Erziehung geht es in seiner Lehre auch um etwas Anderes, bzw. viel

²⁰³ Kant: *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, S. 111.

²⁰⁴ Kant: a.a.O., S. 53, 54.

weithinreichendes, was ich weiter oben bereits angesprochen habe.²⁰⁵ Es geht um die Betonung dessen, was sich der Mensch *in sich selbst* heilig machen muss (das Sittengesetz), um das Göttliche zu erreichen. Nicht ein Gläubiger sein, um moralisch zu sein, sondern moralisch zu sein, um heilig zu sein. Nur wenn man sich im Sinne des kategorischen Imperativs moralisch richtig verhält, darf man an Gott glauben. Das Sittengesetz ist das oberste Gesetz – die Norm aller Normen und wir sind verpflichtet, nach ihnen zu handeln. Gott ist „nur“ seine Implikation. Die intelligible Welt ändert also die nicht intelligible Welt.

„Da aber also die sittliche Vorschrift zugleich meine Maxime ist (wie denn die Vernunft gebietet, dass die es sein soll), so werde ich unausbleiblich ein Dasein Gottes und ein künftiges Leben glauben, und bin sicher, dass diesen Glauben nichts wankend machen könne, weil dadurch meine sittliche Grundsätze selbst umgestürzt werden würden, denen ich nicht entsagen kann, ohne in meinen eigenen Augen verabscheuungswürdig zu sein.“²⁰⁶

Die kantische Botschaft der Betonung des Sittengesetzes in sich selbst mit der Verbindung der religiösen Erziehung finde ich in dem ganzen Diskurs der „religiösen Gewalt“ sehr wichtig. Ich sehe in ihr eine Hoffnung auf eine bessere Zukunft.

In diesem Kontext taucht folglich auch die Frage auf, was zu tun ist, wenn man kein Gläubiger ist. Ich habe die positive Seite der Religionen so betont, dass es scheint, dass nur die Religion die Macht hat, aus den Kindern gute Kinder zu machen. Dieses Problem ist sekundär und schon „out of topic“, da die Religion der Kern von all meinen Fragen und Forschungen bildet. Wenn aber gerade die religiöse Erziehung das gute und deshalb das *gewaltlose* Verhalten gewährleisten kann, entsteht die Frage: Was lehrt die Kindern die gute Moral in der Abwesenheit dieser Religionen? Das gewaltlose Verhalten klingt wie ein Paradox, da sich dieses Thema durch meine ganze Masterarbeit zieht. Dennoch ist es *kein* Paradox, denn mit dem richtigen religiösen Vorgehen und mit der richtigen religiösen Erziehung kann man die Gewalt nicht nur in den Religionen, sondern überall beseitigen. Die Antwort auf die Frage, wie man Kindern die gute Moral in Abwesenheit der Religionen lehrt, habe ich bereits angedeutet – es ist die Ethik. Gerade deshalb schlägt Kant eine ethische und bürgerliche Gemeinschaft, im Gegensatz zu der rechtlichen und bürgerlichen vor.²⁰⁷ Er betont aber immer die *kirchliche* Umgebung. Die Ethik mangelt nämlich an die Frage: Wie werden

²⁰⁵ Vgl. mein Kapitel „Ethisch-religiöse Perspektive“.

²⁰⁶ Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, A828/B856.

²⁰⁷ Vgl. Kant: *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, S. 111.

wir *alle* moralische Personen? Sie konzentriert sich stattdessen auf die Frage: Wie werde *ich* eine moralische Person?²⁰⁸ Das ist auch damit in einem Zusammenhang, da Kant Heroismus und Heiligkeit betont. Nach ihm soll man immer die heiligen und heroischen Taten als ein Vorbild ansehen. Trotzdem erreicht man nie das Ziel der moralischen Vollkommenheit (der Supererogation – das, was über die Pflicht hinausgeht). Nach Kant erweckt die Idee der moralischen Vollkommenheit selbst das Bewusstsein in uns, über die größten Hindernisse Meister werden zu können. Durch die Idee selbst kommt schon das Gefühl der Veredlung. Dass man also die Heiligkeit nie erreichen kann, heißt nicht, dass man sie sich nicht zum Ziel setzen sollte. Die Heiligen und Helden dienen dabei als paradigmatische Beispiele.²⁰⁹

2.4.2.3 Ratio

Ein Aspekt, den man noch bei der Verbesserung der heutigen Situation erwägen soll, ist die Ratio. Im Falle dass man ein Gläubiger ist, sollte mehr die Ratio im Vordergrund gebracht werden. Natürlich hat man in der Sache einen riesigen Fortschritt im Vergleich zum Beispiel zum Mittelalter gemacht (wo selbst Gottesbeweise nicht erlaubt worden sind, da sie etwas Rationales in sich hatten). Meistens kann man eine gewisse Spannung zwischen dem Rationalen und Religiösen fühlen.²¹⁰ Eine Unterstützung gibt es in dieser Sache auch von der Seite Ilja Srubar. Er behauptet selbst, dass die Gewalt in den Religionen deshalb vorkommt, weil die Religion etwas *Emotionales* ist. Und in *dieser* Skala der Emotionen befindet sich auch Liebe, auch Hass – also die Gewalt. Die Ratio ist aber das Gegenteil davon.²¹¹ Dies ist daher bestimmt auch einer der Gründe, warum es nicht so viele Kämpfe und Kriege zwischen den Philosophen oder Psychologen gibt, wie es hingegen im Fall der Religion ist. Die Konzentration auf das Rationale halte ich daher für die entscheidende Aufgabe.²¹² Der erste Punkt, wo ich die religiöse Erziehung betont habe, finde ich deshalb sehr nützlich. Da gerade

²⁰⁸ Vgl. Kant: a.a.O, drittes Stück.

²⁰⁹ Vgl. Kant: a.a.O, S. 68, 69, 239, 240, 220-222.

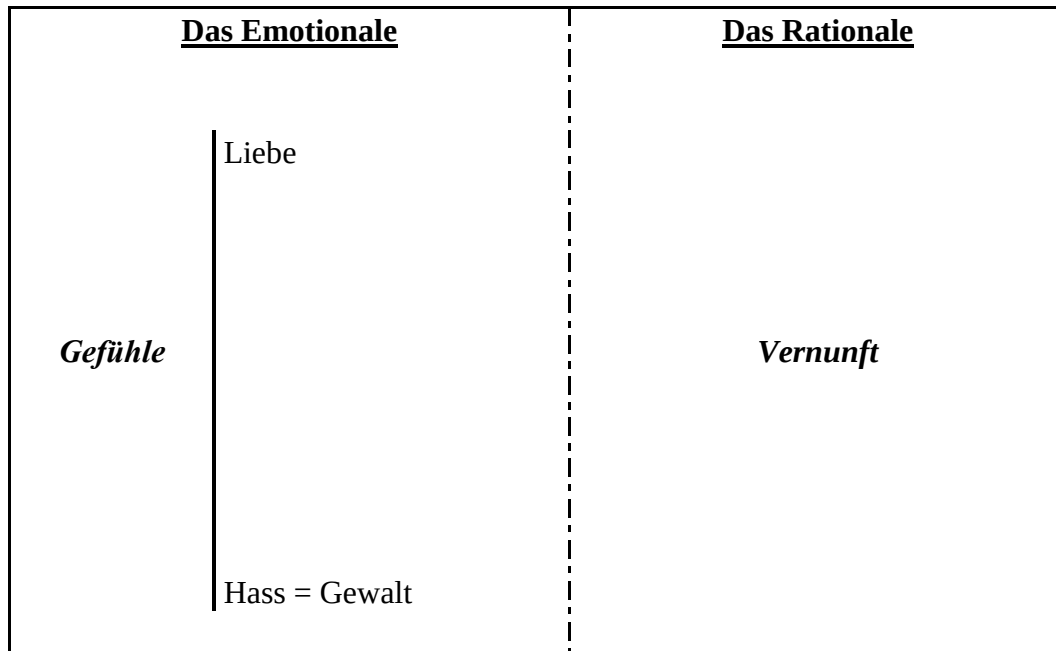
²¹⁰ Das betrifft beispielsweise die Tatsache, wie die Religion die Entstehung dieser Welt erklärt.

²¹¹ Siehe die „Skizze 1“.

²¹² In diesem Punkt sieht man den Zusammenhang mit meinen vorigen Kapiteln: Es geht vor allem um Ilja Srubar und Kant, der „zuerst“ ein Philosoph, und „dann“ ein Gläubiger war. Siehe mein Kapitel: „Ethisch-religiöse Perspektive“.

hier das Rationale im Gegensatz zum Beispiel „bloßer“ Ausübung der religiösen Taten vorkommt.

Skizze 1:



In meinem letzten Kapitel „Lösungen“ habe ich zwei Punkte besprochen. Bei dem ersten Punkt habe ich mich auf Kant bezogen. Mit seiner Hilfe habe ich erstens die *Bildung* und zweitens das *Sittengesetz* betont. Es geht um zwei Punkte, die meiner Meinung nach die wichtigsten, wesentlichsten und wirksamsten Mitteln bei der gewalttätigen Vorbeugung sind. Bei dem zweiten Punkt habe ich die Ratio betont. Die finde ich genauso wirksam. Jedoch als eine Ergänzung, nicht als einen Ersatz der Religionen.

3 Schluss

Einer der Gründe, warum ich dieses Thema gewählt habe, war ein persönliches Erlebnis, als ich die Grenze von Israel nach Jordanien überschritten habe. Wie wahrscheinlich jeder Mensch wusste ich ein paar Grundinformationen über diesen Konflikt. Doch die Tragweite dieses Konfliktes war mir nicht bekannt. Als ich von Israel in mein Heimatland zurückkehren wollte, wurde ich mehrere Stunden verhört, kontrolliert, und mir wurden ganz persönliche Fragen gestellt. Die Fragen waren so gestellt, dass sie den Charakter des Hasses und der Angst gegen die Muslimen herausfinden konnten. Seit diesem Moment wurde mir bewusst, dass theoretische Diskurse nicht im Ansatz die Stärke eines solchen Konfliktes nahe bringen können. Durch dieses Erlebnis wurde mir bewusst, dass ich noch mehr über diesen Konflikt lernen möchte. Doch nicht nur das. Ich möchte ihn erforschen, klären und am besten ändern.

Gleich nach diesem Erlebnis ist mir noch etwas anderes passiert, als ich die Miniserie „The Spy“ gesehen habe. Der israelische Spion Eli Cohen hat für den israelischen Auslandsgeheimdienst gearbeitet und wurde in Syrien mit seiner Spionagetätigkeit äußerst erfolgreich. Er soll sogar maßgeblich zum Sieg der Israeliten im Sechstages-Krieg beigetragen haben. (Obwohl der Krieg erst im Jahr 1967 war.)²¹³ In 1965 wurde Eli Cohen allerdings entdeckt und folglich getötet. Bis heute weisen die Araber zurück, seinen Körper seiner Familie abzugeben.²¹⁴ Dieser tragische Fall hat mir die brutale Realität des Konflikts in Israel gezeigt, der bis heute andauert. Diese Geschichte hat mich nochmals bestärkt, mich weiter mit diesem Thema auseinander zu setzen und eine relevante Studie auszuarbeiten. Ich hoffe, das habe ich geschafft. Ich will nun noch einmal die wichtigsten Ergebnisse meiner Forschung zusammenfassen:

Die ursprüngliche und wichtigste Frage meiner Arbeit lautet: „Ist die Religion gewaltig?“ Die Antwort lautet: nein. Die Religion *selbst* ist nicht gewalttätig. Die Religion hat aber schon einige Menschen dazu gebracht, dass sie religiös-gewalttätige Taten begangen haben. Näher erklärt heißt das: Die Religion hat ein riesiges Potenzial. Und zwar das Potenzial, aus den Menschen die bravsten und liebsten zu machen, aber auch das Potenzial, sie zu schrecklichen

²¹³ Vgl. Hyrja, Jozef: „Kto bol legendárny izraelský špión Eli Cohen?“, in: *HISTORYWEB*, URL: <https://historyweb.dennikn.sk/clanky/detail/kto-bol-legendarny-izraelsky-spion-eli-kohen>, veröffentlicht am 19.09.2019.

²¹⁴ Ebd.

Taten zu motivieren. (“It is evident that religious beliefs can motivate violent action.”²¹⁵) Was aber *nicht* heißt, dass die Religion die Ursache der Gewalt ist (die Gewalt kann nicht durch sie alleine erklärt werden.) Bereits in meinem ersten Kapitel habe ich herausgefunden, dass die Religion gewalttätige Wurzeln in ihren Anfängen (in den biblischen Geschichten) besitzt. Diese Tatsache heißt aber *nicht*, dass die Religion verantwortlich für alle schrecklichen Taten ist. Anders gesagt, man kann schon behaupten, dass sich in der Religion Aspekte befinden, die Menschen zur Gewalt bewegen. Man kann auch sagen, dass man die gewalttätigen Taten verstehen und beschreiben kann. In den biblischen Beispielen spricht man von den Eigenschaften Gottes, die man eben für die Wurzeln der „religiösen Gewalt“ bezeichnen kann. Man kann aber in keinem Fall sagen, dass die Motive der Gewalt in der Religion für die Handlungen der Menschen verantwortlich sind. Das wäre eine falsche und ungültige Schlussfolgerung. Etwas Ähnliches behauptet auch Kippenberg: „Es wäre ein Götzendienst, wenn die Gesegneten aus dem Partikularismus des Segens eine Quelle von Gewalt gegen die Nicht Gesegneten machen.“²¹⁶ Der Begriff der Religion und der Gewalt ist auf jeden Fall verschwommen. Es gibt direkte Beweise, dass diese zwei Aspekte zusammenhängen. Es gibt Motive in der Religion, die gewisse Verhaltensmuster erklären können. In keinem Fall aber gibt es Beweise, dass man die gefundenen Motive für menschliches Verhalten verantwortlich machen kann. Die Religion ist also nicht die *Ursache* der Gewalt.

Als letzten Punkt will ich betonen, wie wichtig ich das Thema der „religiösen Gewalt“ finde. Nicht nur im theoretischen Diskurs (in den religiösen Schriften mit ihren wirklichen Bedeutung, in Israel, wo die Juden und Muslime kämpfen), nicht nur bei den drei konkreten Beispielen oder im konkreten Fall des Missbrauchs der Religion in Polen (Thema Abtreibung) ist dieses Thema von Relevanz, sondern überall auf dieser Welt. Die Fälle des Missbrauchs der Religion sind nicht auf ein spezielles Gebiet, eine Person, oder einen Fall begrenzt. Sie wurden zum Teil des alltäglichen Lebens. Es ist mein größter Wunsch, jeden dieser Missbrauchsfälle zu entdecken, zu erforschen und aus ihm zu lernen, damit Konsequenzen gezogen werden können.

Meiner Meinung nach ist es sehr traurig, wenn gerade die Menschen, wie Politiker oder Stellvertreter der Länder, gerade die Religion zu ihren eigenen Zielen benutzen und sie somit missbrauchen. Für viele Menschen ist Religion alles. Es ist nicht etwas, was man rein aus

²¹⁵ Srubar: „Religion and Violence. Paradoxes of Religious Communication“, S.502.

²¹⁶ Kippenberg: *Gewalt als Gottesdienst: Religionskriege im Zeitalter der Globalisierung*, S. 19.

rationalen Gründen abwerfen oder abschütteln kann. Religion ist für viele Menschen der Anker in ihren Leben. Für solche Menschen ist es unvorstellbar, dass es andere Menschen gibt, die sie missbrauchen, indem sie ihren Glauben manipulieren. Deshalb sollen meiner Ansicht nach alle die, die die geringste Macht besitzen, solche Fällen entdecken und zu benennen. Alle Philosophen, Politikwissenschaftler, Rechtswissenschaftler und Sozialwissenschaftler müssen in ihren Forschungen weiterarbeiten, um die schwächeren und unwissenden Menschen zu schützen.

Es läuft mir kalt den Rücken hinunter, wenn ich daran denke, dass an der Spitze eines Landes ein neonazistischer Faschist steht, der nur deshalb Wahlen gewinnt, weil er den Glauben der Leute ausnutzt. Ich bin froh, dass in sehr vielen Ländern auf dieser Welt Demokratie herrscht und auch gelebt wird. Länder, in denen Menschen mitbestimmen können, was in ihrem Land passiert. Rechtsstaatlichkeit und Pressefreiheit sind hohe Güter, die immer wieder aufs Neue geschützt werden müssen, damit auch unsere zukünftigen Generationen in Frieden gemeinsam leben können. Genau das erwarte ich mir von unseren Politikerinnen und Politikern.

Doch solange nicht alle Menschen freien Zugang zu Informationen haben, sehe ich nur eine pessimistische Zukunft vor uns.

4 Literaturverzeichnis

Assheuer, Thomas: „Jesus, unser Südenbock“, in: *DIE ZEIT*, URL: https://www.zeit.de/2005/13/Interview_Girard, veröffentlicht am 23.03.2005.

Assmann, Jan: „Monotheismus und die Sprache der Gewalt“, in: *Peter Walter (Hrsg): Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott*, (Quaestiones disputatae 216), Freiburg Basel Wien 2005.

Bakešová, Alena: *Filosofický slovník*, Universum, Euromedia Group, k.s. 2009.

Cavanaugh, William T: *The Myth of Religious Violence. Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*, Oxford University Press 2009.

Clark, Steven: *The Justification of Religious Violence*, Wiley Blackwell London 2014.

Frühauf, Alojz: *Palestínska diaspora po roku 1948 v arabskom svete - politicko-geografická analýza (Palestinian diaspora after 1948 in Arab world - politicogeographical analysis)*, Bratislava PRIF UK 2013.

Gerrig, Richard J. und Zimbardo, Philip G.: *Psychologie*, 18. aktualisierte Auflage, München 2008.

Girard, René: *Ausstoßung und Verfolgung. Eine historische Studie des Sündenbocks*, Frankfurt 1992.

Girard, René: *Das Heilige und die Gewalt*, Patmos Verlag 2006.

Girard, René: *Figuren des Begehrens. Das Selbst und der Andere in der fiktionalen Realität, Beiträge zur Mimetischen Theorie*, Bd.8, Wien/Berlin 2012.

Girard, René: „Violence and Religion: Cause or Effect?“, in: *The Hedgehog Review* Spring 2004, URL: <https://hedgehogreview.com/issues/religion-and-violence>.

Hetzel, Andreas: „Opfer und Gewalt. René Girards Kulturanthropologie des Sündenbocks“, in: Wilhelm Gräb, Martin Laube (Hg.), *Der menschliche Makel. Von der sprachlosen Wiederkehr der Sünde*, (Loccumer Protokolle) 11/2008, 103-118.

Hobbes, Thomas: *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen und kirchlichen Staates*, Neuwied; Berlin: Luchterhand 1966.

Hobbes, Thomas: *Leviathan*, Canada 2002.

Hyrja, Jozef: „Kto bol legendárny izraelský špión Eli Cohen?“, in: *HISTORYWEB*, URL: <https://historyweb.dennikn.sk/clanky/detail/kto-bol-legendarny-izraelsky-spion-eli-kohen>, veröffentlicht am 19.09.2019.

Jerryson, Michael, Juergensmeyer, Mark and Kitts, Margo: “Introduction: The Enduring Relationship of Religion and Violence“, in: *the Oxford Handbook of Religion and Violence*, hg. Jerryson, Juergensmeyer & Kitts, Oxford 2013, URL <https://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780199759996.001.0001/oxfordhb-9780199759996-e-41>.

Kant, Immanuel: *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, L. Heimann's Verlag, Leipzig 1875.

Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1998.

Kippenberg, Hans G.: *Gewalt als Gottesdienst: Religionskriege im Zeitalter der Globalisierung*, Verlag C. H. Beck oHG, München 2008.

Kippenberg, Hans G.: “Reading Religious Violence in Terms of Theories of Social Action“, in: W. Heitmeyer et al. (eds.), *Control of Violence*, Springer Science+Business Media 2011, 145-163.

Klein, Hans-Dieter: *Geschichtsphilosophie*, Wien 2005.

Kříž, Jaroslav: „Izrael“, in: *LOGOS*, 4/2018, URL: <https://www.milost.sk/logos/clanok/izrael-2>.

Langenscheidt Schulwörterbuch Latein. Latein-Deutsch, Deutsch-Latein, Langenscheidt, München 2015.

Lutherbibel, revidiert 2017, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2016, URL: <https://www.die-bibel.de/bibeln/online-bibeln/lesen/LU17/GEN.1/1.-Mose-1>.

Maimonides: *The Guide of the Perplexed*, The University of Chicago Press 1963.

Main, Andreas und Schäfer Peter: „Konflikte um Jerusalem. Religion ist potenziell gefährlich“, in: *Deutschlandfunk*, URL: <https://www.deutschlandfunk.de/konflikte-um->

jerusalem-religion-ist-potenziell-gefaehrlich.886.de.html?dram:article_id=417601,

veröffentlicht am 21.5.2018.

Magee, Bryan: *Geschichte der Philosophie*, Dorling Kindersley Verlag GmbH, München 2007.

Martel, Yann: *Plavba s tigrom*, Toronto 2002.

Meggle, Georg: *Collateral Damage?*, Universität Leipzig.

Noll, Chaim: „Verrat an der Erde. Die Geschichte von Kain und Abel aus heutiger Sicht“, in: *Mut. Forum für Kultur, Politik und Geschichte*. Nr. 456, August 2005, S. 76-87, URL: http://jcha.de/beitraege/2012-05-03KAIN_und_ABEL.pdf.

Otto, Rudolf: *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Verlag C.H. Beck 2014.

Palaver, Wolfgang: „Abrahamitische Revolution, politische Gewalt und positive Mimesis. Der Islam aus der Sicht der mimetischen Theorie“, in: *Wettstreit um das Gute. Annäherungen an den Islam aus der Sicht der mimetischen Theorie*, Lit Verlag 2009, S. 29-73.

Palaver, Wolfgang: „Mimetic Theories of Religion and Violence“, in: *The Oxford Handbook of Religion and Violence*, Oxford University Press 2013, S. 533-553.

Piegeler, Hildegard und Prohl, Inken und Rademacher, Stefan: *Gelebte Religionen. Untersuchungen zur sozialen Gestaltungskraft religiöser Vorstellungen und Praktiken in Geschichte und Gegenwart*, Verlag Königshausen und Neumann GmbH, Würzburg 2004.

Pronczuk, Monika: “Poland Delays a Near-Total Ban on Abortion”, in: *The New York Times*, URL: <https://www.nytimes.com/2020/11/04/world/europe/poland-abortion-law-delay.html>, veröffentlicht am: 4.11.2020.

Sirotnikova, Miroslava German: „Leading Slovak Extremist Sentenced to 4 Years in Jail Over Use Of Neo-Nazi Symbol“, in: *The New York Times*, URL: <https://www.nytimes.com/2020/10/13/world/europe/slovakia-marian-kotleba-conviction.html>, veröffentlicht am: 13.10.2020.

Slovart: *Vievy a vyznania*, Lion Hudson 2005.

Srubar, Ilja: „Religion and Violence. Paradoxes of Religious Communication“, in: *Theoretical / Philosophical Paper*, URL: <https://link.springer.com/article/10.1007/s10746-015-9375-z>, veröffentlicht am: 25.3.2016.

Šaling, Samo und Ivanová-Šalingová, Mária und Maníková, Zuzana: *Veľký slovník cudzích slov*, vydavateľstvo SAMO, Bratislava 1997.

Wissen Aktuell: *Lexikon svetových náboženstiev (Weltreligionen)*, Compact Verlag GmbH, München Germany 2002.

Anhang Bilder:

BILD 1: Heinemann, Martina: „Davidstern: Das ist die Bedeutung des Symbols“, In: *Focus*, URL: https://praxistipps.focus.de/davidstern-das-ist-die-bedeutung-des-symbols_120905, veröffentlicht am: 17.8.2020.

BILD 2: Welt, Lisas: „Antizionistischer Kartentrick“, In: *Lisas Welt*, URL: <https://lizaswelt.net/2015/10/01/antizionistischer-kartentrick/>, veröffentlicht am: 1.10.2015.