

# Das wissenschaftlich- religionspädagogische Lexikon im Internet

(WiReLex)

Jahrgang 2016

## Gewalt, als Thema der abrahamischen Religionen

Karlo Meyer, Monika Tautz

erstellt: Februar 2019

Permanenter Link zum Artikel:

<http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/200590/>



DEUTSCHE  
BIBEL  
GESELLSCHAFT

# Gewalt, als Thema der abrahamischen Religionen

Karlo Meyer, Monika Tautz

## 1. Zum Begriff der Gewalt

Das Substantiv Gewalt geht auf das Verb walten zurück, womit die Vorstellung eines Vermögens, einer Handlungs- bzw. Verfügungsgewalt verbunden ist. Damit klingt auch schon die Doppeldeutigkeit des Begriffs an. Gewalt umschreibt zum einen eine Macht- und Herrschaftsbefugnis im Sinne des lateinischen Begriffs der *potestas*, zum anderen wird mit dem Begriff Gewalttätigkeit im Sinne von Zerstörung (lat. *volentia*) oder im Sinne von Zwang (lat. *vis*) verbunden (Korff, 1995, 611; Eißler, 2017, 51). Im Sinne von Zwang (*vis*) wirkt Gewalt sowohl auf unmittelbar zwischenmenschlicher, persönlicher Ebene wie auch in Form von struktureller Gewalt.

Verhaltensbiologisch muss davon ausgegangen werden, dass unabhängig von Alter, Religion, Geschlecht und Schicht die Sicherung und der Ausbau von Einflussphären ein Grundmuster menschlichen Handelns darstellt, die u.a. mit direktem und indirektem Zwang, sozialem Druck sowie physischer Gewalt erreicht werden. Konrad Lorenz hat zugespitzt vom „auf den Artgenossen gerichteten Kampftrieb von Tier und Mensch“ (Lorenz, 1964, 7) gesprochen. Es kann als erklärtes Ziel aller großen Religionsgemeinschaften bezeichnet werden, diesen „Kampftrieb“ einzudämmen und ihm ethische Prinzipien entgegenzusetzen. Es geht also auf der einen Seite um „Bedingungen, unter denen offene Kriegsführung und Gewalt durch umfassend herrschende Autorität oder Rechtsstaatlichkeit eingedämmt oder kontrolliert werden kann“ (Appleby, 2013, 116). Auf der anderen Seite geht es um ein anzustrebendes Friedenskonzept, das „integrale menschliche Entwicklung und ein authentisches humanes Gedeihen“ ermöglicht (Appleby, 2013, 118), indem idealerweise alle am Konflikt beteiligten Personen, gesellschaftliche und staatliche Institutionen als Akteure integriert sind.

Im Folgenden werden zunächst ausgewählte Problemkonstellationen generell zum Verhältnis von Religion und Gewalt dargestellt (Kap. 2), um von hier aus spezifisch Gewalt als Thema der einzelnen abrahamischen Religionen in den Blick zu nehmen (Kap. 3). Abschließend wird die religionspädagogische Relevanz in Form einiger Impulse dargelegt (Kap. 4).

## 2. Religion und Gewalt

Das Thema von Religion(en) und Gewalt findet zurzeit im öffentlichen Diskurs breite Beachtung. Nicht erst seit den Ereignissen des 11. Septembers 2001 und seit Jan Assmanns These von der den monotheistischen Religionen eigenen „Sprache der Gewalt“ (Assmann, 2006) wird über das Zu- und Miteinander von Religion und Gewalt im öffentlichen wie auch wissenschaftlich Raum nachgedacht. Tatsächlich lassen sich zahlreiche Beispiele sowohl aus der Geschichte wie auch aus der Gegenwart anführen, die ein grundlegendes Gewaltpotenzial von Religion zu belegen scheinen. Auf der zwischenmenschlichen Ebene gibt es „eine Verbindung von Religion und Gewalthandlungen“, die aber vermutlich „immer mit wirtschaftlichen, ethnischen, politischen und rechtlichen Konflikten einhergeht“ (Ebertz, 2018, 1308). Auf der anderen Seite sind es gerade Religionen, die den Anspruch erheben, friedfertig zu sein und insofern auch gewalteindämmendes Potential haben.

In den folgenden Ausführungen soll es um die Frage gehen, wie die damit verbundene Spannung beschrieben und erklärt werden kann.

### 2.1. Zur These vom Gewaltpotenzial der (monotheistischen) Religionen

Im Rahmen der Diskussion um das von Religionen ausgehende Gewaltpotenzial ist die These aufgestellt worden, die Gegenüberstellung von einem intoleranten Monotheismus und einem toleranten Polytheismus sei „ein potentieller Begleiter der europäischen Kulturgeschichte“ (Bergunder, 2006, 137). Ein solcher Gegensatz von friedlicher und gewalttätiger Religion wird auch vom Ägyptologen Jan Assmann vertreten, der von der These ausgeht, dass die monotheistischen Religionen eine eigene Sprache der Gewalt sprechen und damit gewalttätig wirken (Assmann, 2016; vgl. die Kritik von Krochmalnik, 2017).

Die Geschichte der verschiedenen Religionen zeigt jedoch, dass alle großen Religionen zu bestimmten Zeiten, an bestimmten Orten und in je eigener Form in gewaltsame Konflikte verwoben gewesen sind (Ansorge, 2016, 42f.; Heitmeyer, 2015, 170). Zwang und physische Gewalt hat es zwar immer wieder auch bei Auseinandersetzungen um Einflussphären von Religionsgruppen gegeben, doch dies ist gleichermaßen bei polytheistischen wie monotheistischen Religionen zu beobachten. Bestenfalls können verschiedene Mechanismen unterschieden werden, durch die Gewalt im Umfeld von Religion ins Spiel kommt und zum Beispiel begründend wirkt. Doch auch auf dieser Ebene wird die pauschale Einteilung in *der* Polytheismus oder *der* Monotheismus der Vielfalt und Komplexität nicht gerecht. Darum ist es für alle Religionen wichtig, sich mit der eigenen Gewaltgeschichte auseinanderzusetzen und auch auf theologischer beziehungsweise religionswissenschaftlicher Ebene möglichen Ursachen für Gewalt nachzugehen, denn Gewalt im Zusammenhang mit Religion(en) kann

nicht allein „auf trans-religiöse Ursachen reduziert werden“ (Mertes, 2018, 311; auch Heine, 2006; Reinmuth, 2014, 52). Diskutiert werden beispielsweise Ansätze, die eschatologisch-apokalyptische Glaubensgewissheiten daraufhin befragen, inwiefern in diesem sehr spezifischen Aspekt religiöse Traditionen eine eigene Variante der „Dynamik der Gewalt entwickeln können“ (Langenfeld, 2014, 167).

## 2.2. Die Ambivalenz des Religiösen

Religionen können einerseits gegenüber Menschen anderer Religionen oder auch gegenüber Personen und Gruppen innerhalb der eigenen Religion gewalttätig wirken. Andererseits zeigen Religionen ein Potenzial, Räume des Friedens zu schaffen, zumal der eigene Anspruch nach Friedfertigkeit zu einem wesentlichen Merkmal der großen Religionen zählt. Die damit verbundenen Spannungen werden mit dem Begriff der Ambivalenz bzw. Ambiguität des Religiösen umschrieben (Oberdorfer/Waldmann, 2008; Knapp, 2018, 41). Das heißt, Religionen können in sozialen, aber auch in politischen oder militärischen Konfliktsituationen sowohl konfliktverschärfend als auch konfliktlösend wirken (Ansorge, 2016, 43).

Darum ist die Frage entscheidend, wie die Anhänger der Religionen Texte ihrer heiligen Schriften und ihre Traditionen interpretieren, in denen von Gewalt erzählt wird oder in denen gar zu Gewalttaten aufgerufen wird. Es bedarf eigener „Strategien [...] für das Lesen“ (Magonet, 2013, 204), um den theologischen Gehalt eines von Gott gewollten Friedens angemessen herausarbeiten zu können. Das heißt genauer: Grundlegend ist die Frage, wie und wo das jeweilige Zentrum einer schriftlichen oder mündlichen Tradition lokalisiert wird und von daher die Interpretation gegenläufiger Aussagen bestimmt. Wenn z.B. die Barmherzigkeit Gottes im Islam oder Gott als Liebe im Christentum als *Mitte* identifiziert wird, bringt dies die Betonung eher gewaltreduzierenden Traditionen mit sich. Wie hier Entscheidungen fallen, ist jedoch nicht nur mit innerreligiösen, sondern wiederum mit historischen, sozialen, politischen und wirtschaftlichen Gegebenheiten verschränkt.

## 2.3. Religiöse Gewalt und Recht

Wie oben dargelegt, muss bei dem Begriff der Gewalt auch mit Blick auf Religionen zwischen *potestas* und *vis* beziehungsweise *violentia* unterschieden werden. Weil auf Tradierung bedachte und im Alltag gelebte Religionen gesellschaftlich verfasst sind, stellt sich ihnen die Frage, wie sie mit Formen violenter Gewalt im Inneren wie auch von außen kommend umgehen. Dabei sind auch Religionen auf das Recht angewiesen. Formen violenter Gewalt werden damit gerechtfertigt, dass ohne sie Chaos drohe. Rechtlich gesetzte, eingeforderte und kontrollierte Regelungen sollen der Pazifizierung von Gewalt dienen (Korff, 1995, 614; Mohagheghi, 2014, 86;91).

Heutige Gesellschaften sind aufgrund von Pluralität und Heterogenität auf allen Ebenen von einer wachsenden Komplexität geprägt. Diese betrifft auch den rechtlichen Raum. So führen vielfältige und zu differenzierende Konfliktfelder dazu, dass die „im Prinzip hochpazifizierte Funktion des Rechts als Konfliktlösungsinstrument“ (Korff, 1995, 612) immer wichtiger wird. In diesem Zusammenhang diskutiert beispielsweise die Denkschrift der EKD, wie Formen von zerstörender (religiöser) Gewalt mit Mitteln des Rechts begegnet werden kann (EKD, 2007, 12; zu den völkerrechtlichen Herausforderungen im Einsatz gegen auch religiös motivierten Terrorismus Sekretariat der DBK, 2011, 54-65). In diesem Zusammenhang muss auch darauf verwiesen werden, dass alle drei der abrahamischen Religionen im Laufe der Jahrhunderte zwei Kategorien der Kriegsführung definiert haben, die jeweils zur Legitimierung kriegerischer Gewalt herangezogen worden sind: der gerechte oder ungerechte Krieg (Delgado, 2015, 103-110) beziehungsweise der obligatorischen Krieg oder freiwillige Krieg (Magnet, 2013, 105). Um hier u.a. Missverständnisse der Prioritäten zu vermeiden, ist in diesem Zusammenhang auch vom *gerechten Frieden* als dem eigentlich Zentralen gesprochen worden (vgl. den Sammelband Werkner/Liedhegener, 2009, dort neben Judentum, Christentum und Islam auch zu Hinduismus und Buddhismus; Mokrosch, 2016).

### 3. Gewalt als Thema in den einzelnen abrahamischen Religionen

Jenseits extremistischer Positionen ist für das Gros der Traditionen um Judentum, Christentum und Islam die Frage nach Gewalt eng mit der Frage nach Frieden, nach Schalom, nach Salam verbunden. Das (gesellschafts-)kritische Potenzial von Judentum, Christentum und Islam speist sich gerade aus dieser Spannung zwischen einem von dem einen Schöpfergott gewollten, Lebensraum schaffenden *Frieden* einerseits und andererseits der Erfahrung von Leben bedrohender und Leben zerstörender *Gewalt*, von kriegerischer Gewalt (→ [Krieg und Frieden](#)) und anderes mehr.

Mit Blick auf die Diskussion um die Verquickung von Religion und Gewalt bleibt zu bedenken, dass es hier unterschiedliche Deutung und Gewichtungen in der Tradition der Religionen gibt – mit entsprechender Relevanz für das praktische Handeln und damit für die Wirkungsgeschichte (Eißler, 2017, 58f.). Um solche Differenzierungen bemühen sich die Ausführungen in diesem dritten Abschnitt. Für alle hier vorgestellten Religionen gilt, dass aufgrund der notwendigen Kürze eines Lexikonartikels die Ausführungen holzschnittartig bleiben müssen, intrareligiöse Unterscheidungen können nicht aufgegriffen werden.

#### 3.1. Gewalt als Thema im Judentum

Die Texte der Hebräischen Bibel erzählen von Frieden, von Befreiung, aber auch von Gewalt. Zum Teil sind es irritierende Texte, denn Gott selbst tritt als Kriegsherr in Erscheinung. Ein solch erschreckend kriegerisch biblischer Text liegt in [Dtn 7,1-6](#) vor: Gott selbst befiehlt, über Mose an Israel gerichtet, Krieg zu führen, und das mit besonderer Härte, „nämlich als sogenannte Vernichtungsweihe“ (Michel, 2014, 34). Ebenfalls von der Zeit der Besiedelung des Landes Kanaan ausgehend, gibt Gott in [1Sam 15,1-9](#) dem Propheten Samuel den Befehl an König Saul, im Namen Gottes das Volk der Amalekiter auszurotten. Erst eine genaue exegetische Untersuchung vermag zu belegen, dass entgegen den biblischen Berichten niemals Ureinwohner Kanaans ausgerottet worden sind (Magonet, 2013, 102; Mollov, 2013, 86; zur historisch-kritischen Exegese dieser Texte vgl. auch Michel, 2014). Überdies besteht in der Forschung ein mehrheitlicher Konsens darüber, dass die Mehrheit der nachmaligen Israeliten selbst aus Kanaan stammt.

In der traditionellen rabbinischen Auslegung der Midraschim wird oft auch das zum Ausdruck gebracht, was ebenfalls für den heutigen Leser problematisch ist (Magonet, 2013, 103). Erst eine intertextuelle Lektüre, die die jeweiligen Textpassagen in ihrem größeren Kontext behandeln, vermag Zusammenhänge deutlich zu machen, die Erklärungs- und Deutungshilfen bieten. Durch sie kann nahegelegt werden, dass die Ursache gewalttätiger, kriegerischer Auseinandersetzungen in schmerzvollen Erfahrungen der Vergangenheit liegen (Magonet, 2013, 104) und dass die biblischen Gewalttexte eine „höchst selbstkritische Note“ (Michel, 2014, 42) spiegeln. Diese selbstkritische Note drückt sich dann auch in der rabbinischen Auslegungstradition aus.

Daniel Krochmalnik zeigt an einigen typischen Beispielen für biblische Gewalttexte, nämlich [Dtn 13,13-19](#) auf, wie die jüdische Tradition Gewaltpotenziale der biblischen Texte bearbeitet (Krochmalnik, 1996, 152). Die jüdische Auslegung des → [Tenach](#) ist ohne das Einbinden jüdischer Tradition nicht möglich, weshalb die Hebräische Bibel aus der Perspektive des Midrasch gelesen wird.

Gott ist aber auch „Gott des Friedens“ ([Ri 6,24](#)), ist barmherzig, gütig, schenkt seinen Frieden und vergibt denen, die umkehren (Mokrosch, 2011, 173). Der Begriff Schalom erfährt nicht erst in der Tradition des rabbinischen Judentums, sondern bereits in den biblischen Schriften selbst eine Weitung. Anfänglich umfasst er das Heilsein des Einzelnen oder der Gemeinschaft ([Jer 29,7](#)), so dass Friede „auf das eigene Wohnumfeld und das eigene Volk beschränkt (vgl. [Ps 122,6](#))“ bleibt (Ballhorn, 2017, 33). Gerade die leidvolle Erfahrung Israels mit anderen Völkern bildet dann aber den Raum für Reflexionen, die erkennen lassen, dass auch die anderen Völker in den Heilsplan Gottes einbezogen sind. So wird beispielsweise beim Propheten Jesaja von der sogenannten Völkerwanderung zum Berg des Herrn erzählt ([Jes 2,2-4](#)), die vom Frieden des

messianischen Reiches geprägt ist, so dass Schwerter zu Pflugscharen geschmiedet werden (Magonet, 2013, 112).

Eng mit der eschatologischen Dimension der Friedenshoffnung ist die Tatsache verbunden, dass in den vielfältigen Formen des Judentums Gewalt immer auch im Kontext struktureller Gewalt gesehen worden ist. Das gilt bereits seit den biblischen Zeiten, wenn Ungerechtigkeit, soziale und politische Unterdrückung, ökologische Ausbeutung von Ressourcen als zu wehrende Formen von Gewalt verstanden werden, wie sie beispielsweise im Buch des Propheten Habakuk beklagt wird (Bodendorfer, 2006, 222-224).

### 3.2. Gewalt als Thema im Christentum

Auch für die Heilige Schrift der Christinnen und Christen gilt: Gewalt ist Teil der biblischen Welt. Die Texte der Bibel erzählen nicht von einer „Sonderwelt“ (Ballhorn, 2017, 24). In ihren Erzählungen spiegeln sich menschliche Erfahrungen und darin auch solche mit Gewalt. Das gilt für das Alte wie das Neue Testament gleichermaßen (Haag, 1995, 610f.; Rothgangel, 2015, 74). Weil es den biblischen Texten um die Botschaft von dem in der Geschichte wirkenden Gott Israels, dem Gott Jesu Christi geht, kann die Welt der Menschen von Gott nicht getrennt werden. Ballhorn spricht gar von einer „bibeltheologische[n] Gewalthermeneutik“ (Ballhorn, 2017, 32). Das Phänomen der Gewalt ist entsprechend mit der Frage nach → [Gott](#) aufs engste verbunden. Die Ambiguität des Religiösen spiegelt sich also auch in den biblischen Texten (Mollov, 2013, 85f.). Um begründet damit umgehen zu können, bedarf es zunächst einer Klärung des Zentrums der eigenen Auslegung, die sich den widerstreitenden Aussagen stellt (Meyer, 2008, 105;120f.; dort auch zur Gewalt gegenüber anderen Religionen; Meyer, 2019).

„[E]ntscheidend sind nicht nackte Textbelege, sondern die zugeschriebene Geltung und Relevanz der entsprechenden Stellen für die praktische Ethik“ (Eißler, 2017, 58f.). Problematisch war und ist, wenn z.B. eine kritische Interpretation neutestamentlicher Schriften mit einem nach innen wie nach außen gerichteten Gewaltpotenzial durch „eine dogmatisch konstruierte Kanonautorität verhindert“ wurde (Reinmuth, 2014, 52f.). Das spiegelt sich beispielsweise an den aus neutestamentlichen Versen abgeleiteten antisemitischen Argumenten – letztlich auch für die Legitimation der Schoah (Angenendt, 2007, 570-578;704-707).

Im Sinne der „Mitte der Heiligen Schrift“ (Luther) ist dabei vielmehr mit dem Christusereignis und der Botschaft Jesu ein inhaltlicher Maßstab zu identifizieren (Meyer, 2008, 120f.). Von diesem zentralen Punkt her können die Erzählungen des Neue Testaments vom Leben, Sterben und der Auferstehung Jesu Christi (→ [Christus](#)) den Erfahrungen einer von Gewalt geprägten Welt zur Zeit des frühen Christentums so interpretiert werden, dass sie eine Gegengewalt bilden, „die nun gerade auf Gewaltverzicht, Liebe und Vergebung setzt“ (Rainmuth, 2014, 56). Erfahrungen von Gewalt wird im Kontext christlicher Bemühungen um

Gewaltlosigkeit die Liebe gegenübergestellt, die in dem Gebot der Feindesliebe gipfelt. Das Kennzeichen dieser Liebe besteht darin, dass sie den Erfahrungen und Zumutungen von Gewalt nicht mit Gegen-Gewalt entgegentritt, sondern sich gerade durch Gewaltverzicht auszeichnet. Dabei wird die Liebe trotz der Gewaltlosigkeit als eine streitbare Größe verstanden, insofern sie auf verhärtete, unmenschliche, gewaltbereite und gewalttätige Gesinnung mit den Mitteln demonstrativer Gewaltlosigkeit reagiert ([Mt 5,38-42](#)). Wie der Kontext der Argumentation Jesu in der Perikope von der Vergeltung zeigt, „denkt und reagiert er vom Täter her“ (Rommel, 2014, 426). Der in der matthäischen Bergpredigt von Jesus geforderte unbedingte Verzicht auf Gegengewalt zielt auf eine argumentative Auseinandersetzung mit dem in [Ex 21,24](#) erhobenen und als „gewaltreduzierende Bestimmung“ (Rothgangel, 2015, 77) verstandenen Talionsprinzip.

### 3.3. Gewalt als Thema im Islam

Das Thema Gewalt wird seit Jahren vor allem mit dem Islam in Verbindung gebracht. Muslime kritisieren, dass damit verbunden in der öffentlichen Debatte westlicher Gesellschaften islamischer Theologie mit Misstrauen begegnet wird. Dabei muss es – gerade auch mit Blick auf die Frage nach dem Zusammenhang von Gewalt und Religion – die Aufgabe der islamischen Theologie sein, „die gesellschaftspolitische und emanzipatorische Kraft des Islam ins rechte Licht“ zu rücken (Esack/Tatari, 2014, 93). In diesem Zusammenhang werden sowohl koranische wie auch die Sunna des Propheten Muhammad betreffende Friedens- und Konfliktlösungspotenziale analysiert und die daraus abzuleitenden Prinzipien auf aktuelle Konflikte übertragen (Kadayifci-Orellana, 2015, 138). Es geht darum, die bereits in der islamischen Tradition vielfältigen und durchaus auch einander widersprechenden Konzepte aufzuzeigen, um dann das Verhältnis von Theologie und Gewalt zu problematisieren und kritisch auf islamische Prinzipien hin zu reflektieren. Beispielhaft können dazu die Arbeiten des islamischen Theologen und Religionspädagogen Mouhanad Khorchide angeführt werden, der die Barmherzigkeit Gottes als entscheidendes Prinzip koranischer Rede beschreibt und von hier aus mit Hilfe traditioneller Auslegung koranischen Texte erläutert (Khorchide, 2012).

Einige in der Öffentlichkeit und auch innerhalb der islamischen Gesellschaften diskutierte Begriffe koranischer und islamischer Theologie bieten sich für eine wissenschaftlich begründete Auseinandersetzung mit den zu Schlagworten degradierten Begriffen an. Wie auch in der jüdischen und christlichen Theologie geht es den islamischen Theologen und Theologinnen um Loyalität gegenüber der eignen Tradition und Bereitschaft zur selbstkritischen Reflexion (Esack/Tatari, 2014, 94; Amipur, 2015, 52). Es geht ihnen beispielsweise um die Frage, welchen Stellenwert die einzelnen theologischen Disziplinen einnehmen sollen. Das betrifft auch den Begriff der šarī'a (Scharia). Ihre traditionelle Aufgabe ist es,



einerseits das Verhältnis der Muslime und Musliminnen zu Gott (ʿĪbāda) und andererseits das Verhältnis unter den Menschen (muʿāmalāt) zu regeln. Khorchide legt dar, „wie man Scharia jenseits einer dogmatischen oder juristischen Auffassung verstehen kann, um der islamischen Botschaft möglichst gerecht zu werden“ (Khorchide, 2013, 229), indem nämlich „Prinzipien der Gerechtigkeit, der Unantastbarkeit menschlicher Würde, der Freiheit, der Gleichheit und der sozialen Verantwortlichkeit“ (Khorchide, 2013, 229) als Kriterien herangezogen werden. Mit dem Argument, dass Menschen muslimischen Glaubens heute weitgehend in pluralen und säkularen Gesellschaften leben, in denen der säkulare Staat die Aufgaben übernommen hat, die rechtlichen Aspekte der *muʿāmalāt* umzusetzen, plädiert auch Murtaza für einen islamisch-theologischen Diskurs um eine Stärkung des Stellenwertes der Ethik gegenüber der islamischen Rechtswissenschaft, der fiqh (Murtaza, 2017, 228).

Zu den zu einem Schlagwort degradierten Begriffen gehört auch der Begriff des ġihād (Dschihad). Er bedeutet so viel wie sich anstrengen, sich verausgaben für etwas und umschreibt im Koran den Einsatz, die Anstrengung für die Sache Gottes beispielsweise auf dem Weg Gottes (Eißler, 2017, 55; Esack/Tatari, 2014, 94). Für christliche Ohren dürfte es interessant sein, dass der Begriff auch in der arabischsprachigen Bibel zu finden ist, so z.B. in [Lk 22,44](#) oder in [2 Tim 4,6](#) (Esack/Tatari, 2014, 95). Nach traditioneller Auslegung muss zwischen dem kleinen und dem großen ġihād unterschieden werden. Der große und damit zentrale ġihād bezeichnet die Anstrengung, die eigenen, destruktiven Triebe, wie Aggressionen, einzudämmen – „die Waffe in diesem Kampf ist das Gedenken Gottes und die Reinigung der Seele [...]“ (Ababakar u.a., 2014, 14). Der kleine ġihād bezieht sich darauf, Aggressionen von Außen gegenüber den Muslimen notfalls in einem Verteidigungskampf zu begegnen. Die Vorgaben sind dazu – ähnlich wie beim sogenannten gerechten Krieg in der christlichen Tradition – sehr restriktiv; es geht um „ein[en] Weg zum Frieden, zur Sicherheit und zum Schutz“ (Ababakar u.a., 2014, 14). Esack und Tatari zeigen auf, wie der Begriff des ġihād im Kontext des Koran, im Kontext historisch-politischer Konzeptionen und hermeneutischer Reflexionen sowie im Kontext zeitgenössischer Überlegungen verstanden werden kann, und suchen von hier aus nach einem ġihād jenseits von Quietismus und Gewalt (Esack/Tatari, 2014, 109-113). Wie intensiv islamische Theologen an eine sowohl der Tradition wie auch den Bedingungen heutiger Lebenswelten (→ [Lebenswelt](#)) von Musliminnen und Muslimen verpflichteten Auslegung interessiert sind, zeigt die Diskussion um zwei koranische Verse: der sogenannte Schwert-Vers (Q 9:5) und der Vers des Kämpfens (Q 9:29). Beide werden mit dem *ġihād*-Begriff in Verbindung gebracht und zur Legitimation von religiös motivierten Gewalttaten zitiert, obgleich eine kritische, historische und intertextuelle Lesart einer solchen Deutung widerspricht (Esack/Tatari, 2014, 98; Hamdan, 2015, 57f.; Ababakar u.a., 2014, 5f.;13f.).

## 4. Religionspädagogische Relevanz

Das Thema Gewalt in den Religionen stellt für religiöse Bildungsprozesse (→ [religiöse Bildung](#)) eine große Herausforderung dar. Gewalt ist ein komplexes und vielschichtiges Phänomen menschlichen Zusammenlebens (Eißler, 2017, 52).

Wie empirische Studien belegen (Heitmeyer, 2015; Klein, 2015) neigen religiöse Menschen eher dazu, Menschen anderer Religionen, Weltanschauungen, Ethnien usw. gegenüber Ablehnungen zu entwickeln als nicht religiöse Menschen. Für die Planung und Durchführung religiöser Bildungsprozesse zum Thema Gewalt sind daher die Erkenntnisse der Theorie der religiösen Stile hilfreich. Sie bietet ein Modell, um interreligiösen Vorurteilen zu begegnen und über die Förderung einer zweiten Naivität abzubauen (Klein, 2015, 164-167; Streib/Klein, 2014; zum Modell religiöser Stile im Kontext einer xenosophischen Religionsdidaktik Streib, 2005, 230-243).

Wird Gewalt zum Gegenstand des Nachdenkens und wird sie mit den Gehalten und der gelebten Praxis von Religion(en) in Verbindung gebracht, können verschiedenen Perspektiven eingenommen werden: Es geht um Fragen der Ethik (→ [Ethische Bildung und Erziehung](#); → [Ethik, interreligiös](#)), es geht um Fragen einer sach- und menschengerechten Auslegung der heiligen Texte, also um exegetische Fragen, es geht um Fragen der politischen Bedeutung von Religion (→ [Politische Religionspädagogik](#); [Politik, Religionsunterricht](#)) und um deren mögliche gesellschaftskritische Potenziale. Diese Gemengelage ist bei der Planung von Lehr- und Lernprozessen zu beachten. Einerseits erweitern interreligiöse Zugänge diese Gemengelage, andererseits können sie zu einer Klärung beitragen, denn die je eigenen Perspektiven auf das Thema Gewalt bieten unterschiedliche Deutungskontexte. In diesem Zusammenhang ist auch der mit dem Wahrheitsanspruch von Religionen begründete Vorwurf, dass Religionen gar nicht anderes können, als der Sprache der Gewalt zu folgen (Langenfeld, 2014, 160), einzubeziehen. → [Interreligiöses Lernen](#), dass den Wahrheitsanspruch von Religion außer Acht lässt, kann letztlich nicht auf die zum Proprium der jeweiligen Religion gehörenden Gehalte eingehen und wird damit inhaltsleer. In der Sekundarstufe I bietet es sich an, die Lernprozesse auf lebensnahe Beispiele auszurichten. Ziel kann es sein, Chancen religiöser Verantwortung in der pluralen Gesellschaft aufzuzeigen (→ [Pluralitätsfähigkeit](#)), die dazu aufrufen, „Anwälte für den Frieden“ zu sein (so ein Kapitel des Themenheftes der Reihe *:in Religion*, erarbeitet von Klingberg, 2018).

Sich mit den theologischen Gehalten und der Wirkungsgeschichte kritische auseinandersetzen Bildungsprozesse sind vor allem für die Erwachsenenbildung, aber auch für die Sekundarstufe II angemessen. Als Beispiel sei hier auf die verstörende Erzählung in [Gen 22](#) und Q 37,99-109 von einem Vater, der bereit ist für Gott seinen Sohn zu opfern, verwiesen (zur jüdischen

Exegese Krochmalnik, 2001, 105; zur christlichen Michel, 2003, 246-316; zur islamischen Behr, 2011, 141-144). Bilder und Texte der Ausstellung im Jüdischen Museum Berlin 2015 bieten sich für die Arbeit in der Sekundarstufe II, aber auch für die Erwachsenenbildung an (Greenaway/Kampmeyer/Kugelmann, 2015). Nicht nur in der Arbeit mit älteren Jugendlichen und Erwachsenen ist es naheliegend, im Sinne eines Rezeptionsästhetischen Zugangs die unmittelbare Aussage von Texten einerseits und die Wirkung von sprachlicher Gewalt beziehungsweise von einer über Sprache vermittelter Gewalt wahrzunehmen, kreativ zu bearbeiten (z.B. Uhlig, 2005, 170-178) und kritisch zu reflektieren.

Für Prozesse ethischen Lernens kann die von Emmanuel Lévinas geprägte „Philosophie des Antlitzes“ (Rommel, 2014, 11) didaktisch fruchtbar gemacht werden. Sie bietet sich für interreligiöse Bildungsprozesse auch deshalb an, weil sie in den emotionalen, sozialen und an der Sache ausgerichteten Bedeutungen von Anerkennung (Altmeyer/Tautz, 2015; Tautz, 2017; Leimgruber, 2007, 87-88) eine solide Grundlage bereitet.

[Angaben zu Autor / Autorin finden Sie hier](#)

# Empfohlene Zitierweise

Meyer, Karlo, Tautz, Monika, Art. Gewalt, als Thema der abrahamischen Religionen, in: Wissenschaftlich Religionspädagogisches Lexikon im Internet ([www.wirelex.de](http://www.wirelex.de)), 2019

## Literaturverzeichnis

- Ababakar, Sa'ad u.a., Offener Brief an Dr. Ibrāhīm 'Awwād al-Badrī alias „Abū Bakr al-Baġdādī“ und an die Kämpfer und Anhänger des selbsternannten „Islamischen Staates“. Unterzeichnet von über 120 Gelehrten. Übersetzt von Muhammed F. Bayraktar, [www.madrasah.de](http://www.madrasah.de) 2014. Online unter: <http://madrasah.de/sites/default/files/Offener%20Brief%20an%20al-Baghdadi.pdf>, abgerufen am 08.11.2018 (arabisch <http://www.lettertobaghdadi.com/ar/>).
- Altmeyer, Stefan/Tautz, Monika, Der Religionsunterricht als Ort Komparativer Theologie? Auf dem Weg zu einer fundamentalen und konkreten Didaktik des interreligiösen Lernens, in: Burrichter, Rita (Hg. u.a.), Komparative Theologie: Herausforderung für die Religionspädagogik. Perspektiven zukunfts-fähigen interreligiösen Lernens, Paderborn 2015, 113-140.
- Angenendt, Arnold, Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert, Münster 2007.
- Ansoerge, Dirk, Zwischen Gewalt und Frieden. Die Ambivalenz der Religionen in politischen Konflikten, in: CIBEDO-Beiträge 2 (2016), 42-50.
- Appleby, Scott, Der Umgang mit Gewalt und die Förderung von Gewaltlosigkeit: Entwurf einer Agenda für einen christlichen Friedenaufbau, in: Mokrosch, Reinhold/Czada, Roland/Held, Thomas (Hg.), Religionen und Weltfrieden. Friedens- und Konfliktlösungspotenzial von Religionsgemeinschaften, Stuttgart 2013, 113-124.
- Assmann, Jan, Totale Religion. Ursprünge und Formen puritanischer Verschärfung, Wien 2016.
- Assmann, Jan, Monotheismus und die Sprache der Gewalt, Wien 2006.
- Ballhorn, Egbert, Religion und Gewalt im Alten Testament, in: Flebbe, Jochen/Hasselhoff, Görge K. (Hg.), Ich bin nicht gekommen, Frieden zu bringen, sondern das Schwert. Aspekte des Verhältnisses von Religion und Gewalt, Göttingen 2017, 23-34.
- Behr, Harry H., Die Abraham-Konstruktion im Koran, in: Behr, Harry Harun/Krochmalnik, Daniel/Schröder, Bernd (Hg.), Der andere Abraham. Theologische und didaktische Reflexionen eines Klassikers, Berlin 2011, 109-145.
- Bergunder, Michael, „Östliche“ Religionen und Gewalt, in: Schweitzer, Friedrich (Hg.), Religion, Politik und Gewalt, Gütersloh 2006, 136-157.
- Bodendorfer, Gerhard, Erfahrung und Verständnis von Gewalt im Judentum, in: Hempelmann, Reinhard (Hg.), Religionen und Gewalt. Konflikt- und Friedenspotenziale in Weltreligionen, Göttingen 2006, 195-225.
- Delgado, Mariano, Das Lamm ist stärker als der Drache. Überlegungen zur Gewalt aus christlicher Sicht, in: Wunn, Ina/Schneider, Beate (Hg.), Das Gewaltpotenzial der Religionen, Stuttgart 2015, 97-115.

- Ebertz, Michael N., Art. Gewalt, in: Staatslexikon Band 2 (2018), 1307-1314.
- Eickmeier, Andrea, Art. Gewalt, Gewaltlosigkeit. IV. Religionspädagogisch, in: Lexikon für Theologie und Kirche 4 (1995), 614f.
- Eißler, Friedmann, „...tötet nicht, außer aus einem rechtmäßigen Grund!“ (Koran). Gehört die Gewalt zum Islam?, in: Flebbe, Jochen/Hasselhoff, Gorge K. (Hg.), Ich bin nicht gekommen, Frieden zu bringen, sondern das Schwert. Aspekte des Verhältnisses von Religion und Gewalt, Göttingen 2017, 49-68.
- Esack, Farid/Tatari, Muna, Untersuchungen zum Ğihād-Begriff. Theologische und gesellschaftliche Einordnungen, in: Mohagheghi, Hamideh/Stosch, Klaus von (Hg.), Gewalt in den heiligen Schriften von Islam und Christentum, Beiträge zur Komparativen Theologie 10, Paderborn 2014, 93-116.
- Evangelische Kirche Deutschland (EKD) (Hg.), Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen. Eine Denkschrift des Rates der Evangelischen Kirche Deutschlands, Gütersloh 2. Aufl. 2007.
- Greenaway, Peter/Kampmeyer, Margret/Kugelmann, Cilly (Hg.), Gehorsam. Eine Installation in 15 Räumen, Bielefeld 2015.
- Heine, Susanne, Religiöse Bildung als Gewaltprävention?, in: Schweitzer, Friedrich (Hg.), Religion, Politik und Gewalt, Gütersloh 2006, 158-171.
- Heitmeyer, Wilhelm, Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit. Religiös implizierter gesellschaftlicher Abwertungsvorrat zur Legitimation von Gewalt, in: Wunn, Ina/Schneider, Beate (Hg.), Das Gewaltpotenzial der Religionen, Stuttgart 2015, 169-182.
- Khorchide, Mouhanad, Islam ist Barmherzigkeit. Grundzüge einer modernen Religion, Freiburg i. Br. 2012.
- Klein, Constantin, Wer mein Nächster ist, entscheide ich! Zur Psychologie des Verhältnisses von Religiosität und Vorurteilen, in: Wunn, Ina/Schneider, Beate (Hg.), Das Gewaltpotenzial der Religionen, Stuttgart 2015, 143-167.
- Klingberg, Gabriele, Keine Gewalt im Namen Gottes, in: in Religion (2018) 3.
- Korff, Wilhelm, Art. Gewalt, Gewaltlosigkeit. III. Theologisch-ethisch, in: Lexikon für Theologie und Kirche 4 (1995), 611-614.
- Krochmalnik, Daniel, Totales Almagam. Jan Assmann und sein neues Buch „Totale Religion“, in: Herder Korrespondenz 71 (2017) 8, 41-44.
- Krochmalnik, Daniel, Schriftauslegung. Das Buch Genesis im Judentum, Neuer Stuttgarter Kommentar – Altes Testament 33/1, Stuttgart 2001.
- Krochmalnik, Daniel, Religiöse Gewalt und Judentum, in: Dialog der Religionen 6 (1996) 2, 149-162.
- Langenfeld, Aaron, Apokalyptik und Gewalt. Religiöse Gewaltpotenziale und ihre Reflexion, in: Mohagheghi, Hamideh/Stosch, Klaus von (Hg.), Gewalt in den heiligen Schriften von Islam und Christentum, Paderborn 2014, 159-176.
- Leimgruber, Stephan, Interreligiöses Lernen, München 2007.
- Lorenz, Konrad, Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression, Wien 1964.
- Magonet, Jonathan, Frieden und Gewalt in den Quellen des Judentums, in: Mokrosch, Reinhold/Held, Thomas/Czada, Roland, (Hg.), Religionen und Weltfrieden. Friedens- und Konfliktlösungspotenziale von Religionsgemeinschaften, Stuttgart 2013, 100-112.
- Mertes, Klaus, Deus lo vult Allahu Akbar. Hat religiös motivierter Terror nichts mit Religion zu tun?, in: Stimmen der Zeit 143 (2018) 5, 311-319.
- Meyer, Karlo, Von Destruktion bis Poesie. Die Bibel im Umgang mit fremden Religionen gelesen aus religionspädagogischer Sicht, in: Becker, Ulrich/Lehmann, Christine/Bolscho, Dietmar (Hg.), Religion und Bildung im kulturellen Kontext. Analysen und Perspektiven

für transdisziplinäres Begegnungslernen, Stuttgart 2008, 101-127.

- Meyer, Karlo, Grundlagen interreligiösen Lernens, Göttingen 2019.
- Michel, Andreas, Gewalt bei der Landnahme Israels. Eine historisch-kritische Auslegung von Deuteronomium 7,1-6, in: Mohagheghi, Hamideh/Stosch, Klaus von (Hg.), Gewalt in den heiligen Schriften von Islam und Christentum, Paderborn 2014, 33-50.
- **Mohagheghi, Hamideh/Stosch, Klaus von (Hg.), Gewalt in den heiligen Schriften von Islam und Christentum, Beiträge zur Komparativen Theologie 10, Paderborn 2014.**
- **Mokrosch, Reinhold, Das Risiko der Gewaltfreiheit. Was können die Weltreligionen für den Frieden tun?, in: Osnabrücker Jahrbuch. Frieden und Wissenschaft 18 (2011), 171-188.**
- Mokrosch, Reinhold, Art. Krieg und Frieden (2016), in: [www.wirelex.de](http://www.wirelex.de), abgerufen am 30.09.2018.
- Mollov, Ben, Ressourcen für die Friedensförderung in der politischen Tradition des Judentums, in: Mokrosch, Reinhold/Held, Thomas/Czada, Roland, (Hg.), Religionen und Weltfrieden. Friedens- und Konfliktlösungspotenzial von Religionsgemeinschaften, Stuttgart 2013, 85-99.
- **Naurath, Elisabeth, Gewalt ist Gotteslästerung und religiöse Bildung ist Gewaltprävention. Plädoyer für eine dezidiert friedensorientierte Religionspädagogik, in: Pastoraltheologische Informationen 36 (2016) 1, 23-34.**
- Reinmuth, Eckart, Performative Gewalt im Neuen Testament. Ein Entschlüsselungsversuch, in: Mohagheghi, Hamideh/Stosch, Klaus von (Hg.), Gewalt in den heiligen Schriften von Islam und Christentum, Paderborn 2014, 51-62.
- **Rothgangel, Martin, Gewalt/Aggression, in: Lachmann, Rainer/Adam, Gottfried/Rothgangel, Martin (Hg.), Ethische Schlüsselprobleme. Ethisch, lebensweltlich, didaktisch, 2. unveränderte Neuaufl. Göttingen 2015, 66-86.**
- Rommel, Herbert, Wie soll man Gewalt begegnen?, in: Katechetische Blätter 139 (2014) 6, 424-429.
- Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Terrorismus als ethische Herausforderung Menschenwürde und Menschenrechte, Die deutschen Bischöfe 94, Bonn 2011.
- Streib, Heinz/Klein, Constantin, Religious Styles Predict Interreligious Prejudice: A Study of German Adolescents with the Religious Schema Scale, in: The International Journal for the Psychology of Religion 24 (2014) 2, 151-163.
- Streib, Heinz, Wie finden interreligiöse Lernprozesse bei Kindern und Jugendlichen statt? Skizze einer xenosophischen Religionsdidaktik, in: Elsenbast, Volker/Schreiner, Peter/ Sieg, Ursula (Hg.), Handbuch Interreligiöses Lernen, Gütersloh 2005, 230-243.
- Tautz, Monika, Kultur der Anerkennung. Hinweise für eine religionsensible Schulkultur, in: Katechetische Blätter 142 (2017) 3, 172-177.
- Uhlig, Bettina, „Linie um Linie...“. Künstlerisch-ästhetische Ausdrucksformen im und zum Umgang mit Verletzlichkeit und Gewalt, in: Pithan, Annebelle/Leimgmber, Stephan/Spiekermann, Martin (Hg.), Verletzlichkeit und Gewalt. Ambivalenzen wahrnehmen und gestalten, Münster 2005, 170-178.
- Werkner, Ines-Jacqueline/Liedhegener, Antonius (Hg.), Gerechter Krieg – gerechter Frieden. Religionen und friedensethische Legitimationen in aktuellen militärischen Konflikten, Wiesbaden 2009.

## Impressum

Hauptherausgeberinnen:

Prof. Dr. Mirjam Zimmermann (Universität Siegen)

Prof. Dr. Heike Lindner (Universität Köln)

„WiReLex“ ist ein Projekt der Deutschen Bibelgesellschaft

Deutsche Bibelgesellschaft

Balinger Straße 31 A

70567 Stuttgart

Deutschland

[www.bibelwissenschaft.de](http://www.bibelwissenschaft.de)