

# Christentum und Gewalt. Eine evangelische Perspektive

---

*Theologische Kammer  
der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck*



## Geleitwort

In welchem Zusammenhang stehen Christentum und Gewalt? Fördert und legitimiert die christliche Religion die Ausübung von Gewalt, wie kritische Stimmen behaupten, oder trägt christlicher Glaube dazu bei, Gewalt einzudämmen und für Gewalterfahrungen zu sensibilisieren? Beides findet sich in der christlichen Tradition. Darum ist es wichtig, diese Fragen zu reflektieren und Gewaltpotenziale im religiösen Reden und Handeln aufzuspüren und zu diskutieren. Dazu leistet der vorliegende Text einen wichtigen Beitrag.

Gewalt gehört zum Leben in dieser Welt. „Fressen und Gefressenwerden“ ist ein Grundprinzip in der Tierwelt. Die Versuchung Konflikte mit Gewalt auszutragen, gehört zu den Urerfahrungen von Menschen; das spiegelt die Erzählung von Kain und Abel im ersten Buch der Bibel (1. Mose 4). Kultur beruht darauf, den Umgang mit Gewalt zu gestalten und Wege zu finden, mit ihr zu leben. Dazu gehört auch die Legitimation von (begrenzter) Gewaltausübung, zum Beispiel im Bereich von Militär oder Polizei.

Die Gewaltexzesse des 20. Jahrhunderts haben dazu geführt, dass alltägliche und systemische Gewalt zunehmend als ein Thema für die Philosophie, die Politik und die Sozialwissenschaften erkannt und in Bildungsprozessen thematisiert wurde. Für die Gewalthaltigkeit der eigenen Religion und der von ihr geförderten politischen und sozialen Ideologien wie z.B. Antisemitismus, Rassismus und Sexismus war die Theologie lange blind und reflektierte ihr Gewaltpotenzial kaum als Teil ihrer exegetischen, geschichtlichen, dogmatischen und praktisch-theologischen Disziplinen.

Doch die Erfahrungen von religiös motivierter Gewalt im Terrorismus und in religiös motivierten Kriegen haben das in jüngster Zeit verändert. Die Gewaltgeschichten von Religionen sind zunehmend ein öffentlich und innertheologisch diskutiertes Thema geworden.

Die Aufdeckung von sexueller Gewalt im Raum der Kirchen und ihrer angeschlossener Einrichtungen zeigt das erschreckende Ausmaß, in dem sexualisierte Gewalt religiös begründet oder kaschiert wird. Dadurch stellt sich die Frage umso drängender: Sind Religionen gefährlich? Fördern und legitimieren sie Gewaltausübung? Dass diese Frage bisher in der Theologie nicht ausreichend diskutiert wurde, führte zu einem systemischen Versagen und einer Sprachunfähigkeit, die tief in der Geschichte der Kirchen und der Theologie verankert sind.

Auch biblische Texte nutzen gewalthaltige Bilder und Sprache, und selbst das Kreuz als zentrales Symbol des Christentums dokumentiert menschliche Gewaltausübung. Wie hängt das zusammen mit der Forderung nach Gewaltlosigkeit und nach Versöhnung, die sich aus der Botschaft und dem Schicksal Jesu von Nazareth ergibt?

Der vorliegende Text ist ein Versuch, die zentralen Fragestellungen im Zusammenhang von Christentum und Gewalt zu reflektieren, um aus einer pointiert protestantischen Sicht sprachfähig zu werden. Er ist eine Einladung weiterzudenken und in den Dialog mit Andersdenkenden zu kommen.

Der Text wurde auf Bitten des Rates der Landeskirche von der Theologischen Kammer entwickelt und am 12. Dezember 2019 zur Veröffentlichung freigegeben.

Ich danke allen Beteiligten für Ihr Engagement und wünsche dem Text eine breite Wahrnehmung und Nutzung in Diskussionen in der Schule, in Gemeinden, in der Öffentlichkeit oder wo auch immer die Frage diskutiert wird: Fördert das Christentum Gewalt?

Dr. Beate Hofmann  
Bischöfin

## Inhalt

|     |  |    |
|-----|--|----|
| 1   | Sind Religionen gefährlich? .....  | 7  |
| 2   | Was ist Gewalt?.....   | 8  |
| 3   | Zielsetzung .....  | 10 |
| 4   | Human- und kulturwissenschaftliche Aspekte .....   | 11 |
| 5   | Gott und die Gewalt.....   | 12 |
| 5.1 | Allmacht Gottes .....  | 13 |
| 5.2 | Ohnmacht Gottes .....  | 14 |
| 5.3 | Allmacht und Ohnmacht Gottes konzentrieren sich in<br>der Person Jesus Christus .....        | 16 |
| 6   | Begrenzung von Gewalt im Handeln der Christen und<br>Christinnen .....                       | 16 |
| 6.1 | Christliche Gewaltbegrenzung durch die Lehre von<br>den zwei Regimenten .....                | 17 |
| 6.2 | Gewaltbegrenzung unter Geltung der Menschenrechte.   | 19 |
| 6.3 | Christliche Gewaltbegrenzung durch historische und<br>theologische Auslegung der Bibel ..... | 20 |
| 6.4 | Einübung von Gewaltbegrenzung in Lebensvollzügen<br>der Kirche .....                         | 26 |
| 7   | Resümee .....  | 30 |



## 1 Sind Religionen gefährlich?

Religionen sind immer wieder dem Vorwurf ausgesetzt, sie bereiten der Gewalt ein Feld. Umgekehrt wird unterstellt oder offen behauptet, weniger Religion bedeute weniger Gewalt.

Die öffentliche Wahrnehmung eines religiös begründeten Terrorismus wird vom Eindruck begleitet, Religion sei von Natur aus gewaltanfällig. Terroranschläge im Namen des Islam durch den IS, aber auch die Gewaltretorik des Salafismus oder die diktatorisch-muslimischen Regime der Gegenwart werfen die grundsätzliche Frage auf, ob der Islam sich in den Rahmen einer demokratischen und toleranten Grundordnung einordnen kann. Diese Skepsis weitet sich zum Teil auch auf das Christentum als monotheistische Religion aus. Das westliche Christentum hat sich im Lauf eines Jahrhunderte dauernden und konflikthaften Prozesses schließlich an die Ordnung moderner Demokratien angepasst oder sogar diese Entwicklung befördert. Es erkennt das staatliche Gewaltmonopol und die politisch-demokratische Ordnung an. Dennoch erweist es sich auch weiterhin als gewaltanfällig. So flammen auch im demokratischen Westen Gewaltretoriken mit christlicher Färbung auf. Unter anderen politischen Verhältnissen sind christliche Milizen auch gegenwärtig Bürgerkriegspartei, z.B. im Sudan.

Auch die Geschichte des Christentums ist in Teilen eine blutige Geschichte – von Gewalt gegen Andersgläubige über Schwertmission, Kreuzzüge, Kriege bis zu Folter, Hexenverfolgungen und Hinrichtungen im Zuge der Inquisition. In diktatorischen Systemen zeigen Teile der Kirchen bis in die Gegenwart eine Bereitschaft zur Kollaboration und zum Ausgriff auf politische Macht. Schließlich geben die bekanntgewordenen Fälle von sexualisierter Gewalt darüber Auskunft, dass auch Menschen in unserer Kirche Opfer von Gewalt und Missbrauch wurden und werden.

Dieser Text leistet einen Beitrag in der Diskussion über das Gewaltpotenzial von Religion und tut dies aus evangelischer Sicht.

## 2 Was ist Gewalt?

In der Fachliteratur wird eine Vielzahl nebeneinanderstehender oder miteinander konkurrierender Gewaltbegriffe angeführt. Dies betrifft bereits die verschiedenen Arten von Opfern der Gewalt: So kann zwischen Gewalt gegen Menschen, Tiere, die Umwelt oder gegen Dinge unterschieden werden. Diese Differenz zeigt sich auch im Hinblick auf religiöse Gewalt.

Daneben werden Arten der Gewaltausübung unterschieden: Neben der physischen Gewalt wird etwa von psychischer, struktureller, geschlechtsspezifischer, sexueller oder ökonomischer Gewalt gesprochen. Die Unabschließbarkeit der Liste dieser Differenzierungen weist darauf hin, dass jeder Lebensbereich von Gewalteinwirkung betroffen sein kann. Gewalt wird zudem ethisch verschieden bewertet, indem zwischen legitimer und illegitimer Gewalt unterschieden wird. Unter legitimer Gewalt wird in der Politischen Theorie die Ausbalancierung von Machtinstituten (Gewaltenteilung) und die gleiche Befugnis der Staatsbürger verstanden, sich wechselseitig zu zwingen (Immanuel Kant). Bei illegitimer Gewalt ist das nicht der Fall.

Religiöse Gewalt ist jedoch keine weitere Art in dieser Liste. Gewalt ist dadurch religiös, dass sie religiös begründet wird. Menschen können religiöse Gewalt erleiden, indem

- sie in ihrer religiösen Sozialisation psychisch manipuliert werden (Tilman Moser: „Gottesvergiftung“),
- durch Herrschaftsstrukturen innerhalb ihrer Kirche diskriminiert werden (z.B. durch die Abschaffung der Frauenordination in der evangelischen Kirche in Lettland),



- sie durch die Bewertung sexueller Orientierungen von religiöser Teilhabe ausgeschlossen werden,
- ökonomische Entwicklungshilfe an Missionserfolge gebunden wird,
- Andersgläubige physisch in ihrer Bewegungsfreiheit eingeschränkt, körperlich misshandelt oder getötet werden.

Wird gegenwärtig das Gewaltpotenzial von Religion angeprangert, so liegt dabei der Schwerpunkt der Wahrnehmung auf der physischen Gewalt (Religionskriege, Kreuzzüge, Hexenverfolgung, Terrorismus, sexualisierte Gewalt). Andere Formen kommen nur in den Blick, sofern sie sich auch als physische Gewalt zeigen (etwa der Übergriff auf Schutzbefohlene in kirchlichen Einrichtungen oder Gewaltaufrufe in der Anti-Abtreibungsbewegung). Nur selten werden andere Gefahrenherde unabhängig von physischer Gewalt kritisch wahrgenommen (z.B. wenn Menschen innerhalb von Sekten ökonomisch und psychisch abhängig gemacht werden). Eine besondere Problematik zeigt sich dabei in der strukturellen Gewalt, weil sie personale und systemische Anteile hat. Als Beispiel sei der Umgang mit gewalttätigen Übergriffen auf Kinder in kirchlichen Einrichtungen genannt: Die Täter, die persönlich für ihre Gewalttaten verantwortlich sind, wurden zugleich von einem System der Intransparenz, kirchlicher Machtstrukturen und durch Verschleierung gedeckt. Da jedoch Gewaltstrukturen durch soziale Interaktion entstehen und aufrechterhalten werden, wird in diesem Text dem interpersonellen Aspekt von Gewaltstrukturen die meiste Aufmerksamkeit geschenkt.

Angesichts der vorliegenden Fülle kursierender Gewaltbegriffe konzentriert sich dieser Text zum einen auf Gewalt unter Personen, zum anderen wird der Handlungsaspekt der Gewalt betont. Das entspricht dem Fokus öffentlicher Wahrnehmung.

Danach ergibt sich folgender Gewaltbegriff:

*Gewalt* geschieht, wenn Personen gegen ihren Willen zu einem Verhalten gezwungen werden bzw. von anderen Personen geschädigt werden.

*Religiöse Gewalt* ist eine solche, die religiös begründet wird.

Dieser Gewaltbegriff ist zunächst nur beschreibend und nicht moralisch wertend.

### 3 Zielsetzung

Im Sinne einer theologischen Klärung konzentriert sich der vorliegende Text darauf, das *christliche* Gewaltpotenzial und seine Begrenzung zu untersuchen. Zwar lässt sich einiges davon auch auf andere Religionen übertragen, hier aber wird darauf verzichtet, von einem christlichen Standpunkt her die Gewaltbereitschaft anderer Religionen einzuschätzen.

Der vorliegende Text möchte theologische Aspekte für das problematische Verhältnis von christlicher Religion und Gewalt benennen.

Angesichts der Vorwürfe gegen das Christentum soll im Sinne einer Selbstvergewisserung und Selbstkritik die eigene evangelische Position geklärt werden. Dabei ist stets mit zu bedenken, dass eine solche Positionsfindung selbst nicht frei von Entscheidungen ist, die als gewaltsam verstanden werden können, insbesondere da, wo sie normative Ansprüche vertritt.

Die folgenden Überlegungen sollen also hilfreiche Unterscheidungen bereitstellen, die dazu beitragen, das Verhältnis von Religion und Gewalt in unserer eigenen religiösen Tradition besser zu verstehen. Dazu ist es notwendig, zunächst zu klären, mit welchen theologischen Argumenten Gewalt, die im Namen des

christlichen Glaubens verübt wird, bewertet und möglicherweise begrenzt werden kann.

#### 4 Human- und kulturwissenschaftliche Aspekte

Ein Ort zur Bestimmung der Gewalt liegt in der Biologie. Zur Gewalt fähig sind nur Lebewesen, die aggressiv sein können.

Aggression hat genetische Ursachen. An der Herausbildung einer gereiften Persönlichkeit kann sie positiven Anteil haben. Aggression kann zur Lösung von Lebensproblemen beitragen, indem sie Menschen die Ausdauer verleiht, um an ihnen nachhaltig zu arbeiten. Durch sie behauptet sich ein Mensch gegen den Widerstand, wie er durch Problemlagen natürlicherweise auftritt. Das ethische Problem entsteht nicht mit dem Vorhandensein von Aggression, sondern mit der Frage ihrer Kanalisierung: Zu bedenken ist, ob das Christentum Aggressivität als Ressource ausreichend im Blick behält. Die Herausforderung besteht darin, Aggression so in den Dienst der Lebensführung zu stellen, dass sie Personen dient und nicht schadet.

Das primäre ethische Problem ist Gewalt als soziales Phänomen. Aggression schlägt sich nicht automatisch in Gewalt nieder. So belegen einige biblische Psalmen zwar aggressive Töne von Unterlegenen gegen ihre Feinde ohne aber dabei selbst Gewalt zu üben. Aggression wird erst dann zu Gewalt, wenn jemand einen anderen Menschen zu einem Verhalten gegen seinen Willen zwingt oder ihn schädigt.

Aber nicht überall, wo Gewalt vorliegt, werden bereits ethische Grenzen übertreten oder gar Menschenrechte verletzt. Um die Frage zu beantworten, welche Gewalt legitim ist, muss daher über die Biologie und Anthropologie hinausgegangen werden. Die christliche Theologie leistet dabei einen Beitrag zur Bewertung und Begrenzung interpersonaler Gewalt.

Die Einstellung von Personen zur Gewalt wird dadurch beeinflusst, welche Rolle Gewalt in ihrem Umfeld spielt. Unsere Einschätzungen zu Gewalt sind nicht allein biologisch bestimmt, sondern auch von kulturellen Mustern geprägt. Dazu gehören gegenwärtige Beobachtungen (Statistiken, Berichte, Medien) und historische Aspekte (Gewaltrhetoriken in Texten und Bildern, aber auch in klassischer Forschungsliteratur).

Statistisch betrachtet ist die Rede von Gewalt derzeit in unserer Gesellschaft gegenwärtiger als das unmittelbare Gewalterleben selbst. Diese Wahrnehmung entlarvt mögliche Interessen, die solches Reden motivieren: etwa Angst zu schüren oder Menschen zu diskreditieren. So sensibilisiert kulturwissenschaftliche Forschung dafür, dass die Thematisierung von Gewalt selbst auch Gewalt freisetzen kann. Die Analyse kultureller Einbettungen von Gewalt hat insofern emanzipatorische Kraft, als sie nicht hinterfragte Vorannahmen aufdeckt, die unser Gewaltverständnis prägen.

## **5 Gott und die Gewalt**

Die anthropologischen und kulturwissenschaftlichen Einsichten treffen im Bereich des christlichen Glaubens auf einen Gottesbegriff, der wesentlich geprägt ist von der Vorstellung der liebenden Zuwendung Gottes zu seinen Geschöpfen.

Die Frage, wie der Begriff der Gewalt der christlichen Gotteslehre zuzuordnen ist, stellt sich überhaupt nur, weil Gottes Wesen Liebe ist (1. Joh 4).

Die Antwort darauf geht von der Beobachtung aus, dass jeder und jede, der und die Gewalt ausübt, die Macht dazu haben muss. Der Begriff der Macht schließt also den der Gewalt in sich ein. Er geht allerdings weit über den Begriff der Gewalt hinaus. So kann Macht allgemein beschrieben werden als „jede Chance,

innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen...“ (Max Weber). Im Unterschied zur Gewalt wird beim Überwinden des Widerstrebens jedoch nicht notwendig zerstörerischer Zwang ausgeübt.

Der Zusammenhang von Macht und Gewalt legt es nahe, das Gewaltphänomen theologisch in der christlichen Gotteslehre im Blick auf die Allmacht und die Ohnmacht Gottes zu diskutieren.

### *5.1 Allmacht Gottes*

Ausgangspunkt dafür ist das apostolische Glaubensbekenntnis: „Ich glaube an Gott, den Vater, den Allmächtigen, den Schöpfer des Himmels und der Erde.“

In diesem ersten Satz verweist das Glaubensbekenntnis sowohl auf die Zuwendung Gottes zum Menschen, indem Gott als Vater und Schöpfer gekennzeichnet wird, als auch auf die Allmacht Gottes als Aspekt der Wirklichkeit Gottes.

Gottes Allmacht beschränkt sich nicht nur auf einzelne Lebensgebiete. Sie gilt auch für die Frage der Gewalt. Allmacht Gottes heißt also, dass auch die Gewalt grundsätzlich ein Teil des Machtbereichs Gottes ist.

Gottes Allmacht bedeutet dabei zugleich, dass es nichts und niemanden über Gott gibt, der bestimmen kann, ob Gott selbst ein Recht auf Gewalt hat. Gottes Macht steht vor allem Recht. Einzig der allmächtige Gott selbst kann seine Macht begrenzen.

Im Glaubensbekenntnis wird festgehalten, dass Gott, der Allmächtige, zu seinen Geschöpfen in Beziehung tritt. Vom

Gedanken der Allmacht her ist dabei deutlich: Die gesamte Schöpfung ist Eigentum Gottes und untersteht seiner Macht.

Aus Sicht des Glaubens gilt dabei: Gott zwingt seine Geschöpfe nicht in eine willenlose Unmündigkeit. Aus Liebe begrenzt Gott seine Allmacht dadurch, dass er seiner Schöpfung und so auch den Menschen Freiheit gewährt. Er lässt den Menschen als „anderes“ Gegenüber in seinem Anderssein stehen und erweist gerade darin seine Allmacht. Biblisch wird dies im Bundesschluss Gottes mit den Menschen zum Ausdruck gebracht (1. Mose 9). Es gilt: „Die Freiheit Gottes findet in der Freiheit des Menschen ihren Widerhall“ (Dietrich Korsch). Ihre Grenze findet diese Freiheit wiederum an der ihr vorhergehenden Allmacht Gottes.

Aus Gottes Allmacht folgt die Begrenzung menschlicher Macht und menschlicher Freiheit zur Gewaltausübung. Das von Gott selbst gesetzte Recht (prominent etwa in den 10 Geboten) ist der äußere Ausdruck dieser Begrenzung. Sie bringt eine theologische Unterscheidung der Gewaltausübung in legale und nicht-legale Gewalt mit sich.

Gewalt ist biblisch-theologisch betrachtet mithin ein Aspekt der Wirklichkeit des allmächtigen Gottes.

## *5.2 Ohnmacht Gottes*

Der allmächtige Gott tritt gemäß dem biblischen Zeugnis in einer Art und Weise in Beziehung zu seinen Geschöpfen, die paradox erscheint: Der allmächtige Gott wird schon im Alten Testament als mitleidender Gott erfahren (Hos 11).

In der Person Jesu Christi spitzt sich das Paradoxon zu: „Es ist ein Wesensmerkmal, das das Christentum von anderen Religionen unterscheidet, dass sein Glaubensgrund, die Offenbarung

Gottes in Jesus Christus, von Armseligkeit, Schwäche und Schande gekennzeichnet ist“ (Wilfried Härle).

Das heißt: Der allmächtige Gott offenbart sich in der Ohnmacht eines wehrlos Leidenden. Das Kreuz ist dementsprechend zum Zeichen des Christentums geworden. Gott nimmt einen gewaltsamen Tod am Kreuz auf sich und bestimmt sich und die Beziehung zu seinen Geschöpfen neu im Erleiden der Gewalt, die er durch Menschen erfährt.

Dadurch nimmt Gott die Gewalt, die ihm der Sünder entrissen hat, wieder in seine Wirklichkeit auf. Dies allerdings nicht in strafender, sondern in liebender Art und Weise. Indem Gott Gewalt erleidet und stirbt, stellt er sich auf die Seite aller Menschen, die von Leiden und Tod bedroht sind. In Kreuz und Auferweckung Jesu Christi nimmt er dem Tod die letzte Macht: „Der Tod ist verschlungen in den Sieg. Tod, wo ist dein Stachel? Hölle, wo ist dein Sieg?“ (1. Kor 15,54f). Einem Menschen kann nichts geschehen, was ihn von der Wirklichkeit Gottes trennt.

Allmacht und Ohnmacht wirken zusammen: Zum einen setzt Gott sich in freier Selbstbestimmung menschlicher Gewalt aus: „Er entäußerte sich selbst und nahm Knechtsgestalt an, ward den Menschen gleich und der Erscheinung nach als Mensch erkannt. Er erniedrigte sich selbst und ward gehorsam bis zum Tode, ja zum Tode am Kreuz“ (Phil 2,7f). Zum anderen entmachtet er die Sünde, die darin besteht, Gott seine Allmacht abzuerkennen.

### *5.3 Allmacht und Ohnmacht Gottes konzentrieren sich in der Person Jesus Christus*

In Jesus Christus offenbart sich der allmächtige Gott in der Welt. Augenfällig wird die Macht Jesu darin, dass ihm Dämonen, Wind und Wellen gehorchen; er kann Wunder und Heilungen durchführen. Dabei geht es jeweils nicht um magische Zauberpraktiken oder ein Spektakel, sondern um Jesus Christus als den Sohn Gottes, der Macht über alles hat.

Zugleich verzichtet er mit radikaler Konsequenz auf die gewalttätige Durchsetzung seiner Macht.

Dem entspricht es, dass Jesus in seiner Lehre mit Vollmacht predigt, aber zu Gewaltverzicht bis hin zur Feindesliebe auffordert (Bergpredigt Mt 5–7).

Aus Leben und Wirken Jesu ergibt sich so der Ruf in die Nachfolge bis hin zur Leidensnachfolge sowie das Ideal einer Liebesreligion. Dies spitzt sich kirchengeschichtlich in der christlichen Märtyrertheologie zu, die sich in den ersten Jahrhunderten während der Christenverfolgungen herausgebildet hat: Zum einen darf Gewalt nur passiv erlitten und nicht selbst ausgeübt werden. Zum anderen entstand schon in den frühen Märtyrerberichten die Deutung, die persönliche Leiderfahrung als liebendes Mitleiden Christi zu verstehen.

## **6 Begrenzung von Gewalt im Handeln der Christen und Christinnen**

Christen und Christinnen sehen, dass zur Geschichte und Lebenswelt des christlichen Glaubens auch Gewalt gehört. In Lehre (6.1, 6.2), biblischer Auslegung (6.3) und Lebensvollzug (6.4) reagieren sie darauf. In Wirken und Geschick Jesu zeigt sich, dass Gottes Allmacht seine Ohnmacht einschließt. Der Gebrauch



zwischenmenschlicher Gewalt unterliegt aus christlicher Sicht einer ethischen Bewertung. Menschen tun einander Gewalt an. Christlicher Glaube aber ist parteilich für alles, was hilft, Gewalt einzudämmen. Christologische und ethische Einsichten greifen dabei unmittelbar ineinander: Dasjenige, was Menschen als schändlich, jämmerlich, schmachvoll, niedrig und schwach ansehen und worin sie die Ohnmacht Gottes vermuten, ist in Wahrheit Ausdruck der Allmacht Gottes. Dies freilich in einer vermittelten, quasi „gebrochenen“ Weise.

Die empirischen Zusammenhänge, in denen wir Gewalt erleben, scheinen diese theologischen Überzeugungen in Frage zu stellen. Im Blick auf den Menschen gilt jedoch, dass niemand aus der Wirklichkeit Gottes herausfallen kann. So ist es möglich, das menschliche Handeln an der Wirklichkeit Gottes zu orientieren. Deshalb treten Christen und Christinnen dafür ein, Gewalt in dieser Welt einzugrenzen.

Dem trägt nicht nur die Lehrbildung in der christlichen Theologie Rechnung, sondern auch eine Vielzahl religiöser Ausdrucksformen.

### *6.1 Christliche Gewaltbegrenzung durch die Lehre von den zwei Regimenten*

Die von Martin Luther in verschiedenen Schriften und Kontexten entfaltete Lehre von den zwei Regimenten Gottes („Zweireichelehre“) beschreibt zunächst zwei voneinander zu unterscheidende Wirkweisen Gottes: Über die Gläubigen herrscht Gott durch die glaubenstiftende und -erhaltende Verkündigung des Evangeliums. Sofern sie glauben und sich damit im Vertrauen von Gott bestimmen lassen, benötigen sie keine weiteren verhaltensbestimmenden Einflussnahmen Gottes. Sofern Menschen hingegen nicht glauben, werden sie von der Macht der Sünde

bestimmt. Darauf bezieht sich die weltliche Regierweise Gottes durch die Forderungen des Gesetzes und der damit verbundenen Androhung und Ausübung von Gewalt.

Da Christinnen und Christen zugleich als gerechte Gläubige wie als ungläubige Sünder anzusehen sind, bezieht Gott sich mit beiden Wirkweisen auf sie. Einerseits sind sie als Sünder dem Gesetz unterworfen. Andererseits unterstellen sie sich als Gläubige freiwillig aus Nächstenliebe der ordnenden Macht des Gesetzes und der ausführenden Gewalt um der Schutz- und Ordnungsinteressen anderer willen.

Da Gott sich in beiden Wirkweisen der Aktivität von Menschen bedient, ist die Lehre von den zwei Regimenten auch als eine normative christliche Positionierung zur Frage nach der Legitimität der menschlichen Ausübung von Gewalt zu verstehen: Demnach ist Gewalt prinzipiell als illegitim anzusehen, wo es um die Entstehung, Veränderung oder Durchsetzung religiöser Überzeugungen (Glaube) geht. Diese dürfen ausschließlich durch das Wirken des Evangeliums hervorgerufen werden. Für Christinnen und Christen ist eine Anerkennung des staatlichen Gewaltmonopols und ein Verzicht auf eigenmächtige Ausübung von Gewalt auf dieser Grundlage möglich und geboten. Das setzt voraus, dass sich die staatliche Gewalt als Ausprägung der weltlichen Regierweise Gottes und damit als (immer unvollkommener) Ausdruck seines Ordnungs- und Erhaltungsinteresses verstehen lässt. Entsprechend sind alle politischen Einflussnahmen von Christinnen und Christen, die um der Nächstenliebe willen geboten sind, ausschließlich unter Verzicht auf Gewalt zulässig.

## 6.2 Gewaltbegrenzung unter Geltung der Menschenrechte

In der Aufklärung haben insbesondere politische Philosophen (z.B. John Locke) für einen Vorrang der Religionsfreiheit vor staatlicher Gewaltdisziplinierung plädiert. Mit der Etablierung der Religionsfreiheit hat sogar der Staat kein Recht mehr, gegen persönliche religiöse Einstellungen gewaltsam vorzugehen. Zunächst in der Politischen Theorie, später auch im Positiven Recht hat sich in doppelter Weise eine Autonomie des Politischen entwickelt: Zum einen wird der Gegenstand des Politischen von religiösen Weltanschauungen losgelöst – seine Legitimation ist nicht mehr von einer religiösen Begründung abhängig. Zum anderen verlieren darüber hinaus religiöse Inhalte ihren politischen Ort – die Politik begrenzt ihren Sachbereich selbst auf nicht-religiöse Themen und beschränkt sich darauf, äußerlich den Freiraum religiöser Individuen und Gemeinschaften zu garantieren. Die Zwei-Regimenten-Lehre hat zur Entwicklung einer Autonomie des Politischen in der Aufklärung insofern beigetragen, als die staatliche Ordnung zwar von Gott eingesetzt, aber aus der Perspektive der Glaubenden in ihrer Eigendynamik zu respektieren ist.

Angesichts der Erfahrungen, die die Kirchen im 20. Jahrhundert gemacht haben, verpflichtet insbesondere die Barmer Theologische Erklärung neu dazu, Jesus Christus als Herrn des Lebens und der Welt uneingeschränkt anzuerkennen. „Wir verwerfen die falsche Lehre, als gäbe es Bereiche unseres Lebens, in denen wir nicht Jesus Christus, sondern anderen Herren zu eigen wären ...“ (Barmen II). In der Tradition der Bekennenden Kirche etablierte sich später als Deutung dieser These, dass der Gedanke der Königsherrschaft Christi als Verpflichtung von Christinnen und Christen verstanden wurde, im Fall totalitärer staatlicher Übergriffe Widerstand zu leisten. Dieser Widerstand müsse

allerdings in seinen Mitteln der Königsherrschaft Christi entsprechen.

Auch dieser Gedanke ist jedoch ideologie- und fehleranfällig. Denn die Frage ist, wer aufgrund welcher Kriterien entscheidet, ob etwas der Königsherrschaft Christi entspricht. Christinnen und Christen treten unter anderem deshalb für die demokratisch-rechtsstaatliche Ordnung ein. Hier gilt grundsätzlich die Anerkennung verfassungsgemäßen Rechts, in dessen Rahmen Religionsgemeinschaften an politischen Prozessen teilnehmen.

Nach dem Zusammenbruch des nationalsozialistischen Regimes 1945 entwickelte sich innerkirchlich parallel zum demokratischen Neuaufbau Europas eine demokratisch verfasste ökumenische Bewegung. Evangelische Kirchen gaben sich Ordnungen mit stark synodalen Anteilen. Die demokratischen Ordnungen des Staates wurden anerkannt.

Dem entspricht, dass in der Politischen Theorie der Gegenwart der Einfluss religiöser Praxis auf das demokratische Gemeinwesen gewürdigt wird. Hierzu gehören etwa die folgenden Thesen: Der Bereich der politischen Autonomie ist von Voraussetzungen und Einflüssen abhängig, die er nicht selbst garantieren kann (Ernst-Wolfgang Böckenförde). „Entgegenkommende Lebensformen“ wie Kirchen und Religionsgemeinschaften stabilisieren eine politische Ordnung gleicher Menschen und Bürger (Jürgen Habermas).

### *6.3 Christliche Gewaltbegrenzung durch historische und theologische Auslegung der Bibel*

In den westlichen Kirchen hat die Herausbildung einer wissenschaftlich fundierten Theologie ermöglicht, Kritik an den eigenen Quellen und Traditionen zu üben.

Der christliche Glaube motiviert, Gewalt zu begrenzen. Dabei beruft er sich – wie in Punkt 5.3 dargestellt – auf Jesus Christus, wie er in der Bibel bezeugt ist. Doch die Bibel ist selbst nicht frei von religiöser Gewalt.

Dies gilt auch für das Neue Testament. Zwar ist dort kein eindeutiger Fall religiös begründeter physischer Gewalt von Seiten der Christusgläubigen bezeugt (vgl. aber Mk 14,47: ein Anhänger Jesu schlägt einem Sklaven des Hohenpriesters das Ohr ab; Apg 5: ein christliches Ehepaar muss sterben, weil es Gott belogen hat). Jedoch sind zahlreiche Texte mit verbalen, relationalen (ausgrenzenden) oder phantasierten Aggressionen vor allem im Zusammenhang mit Gerichtsvorstellungen belegt (Ulrich Luz). So sind in den Evangelien drastische Gerichtsworte gegen Juden zu finden (vgl. Mt 23: Weherufe gegen Pharisäer; Mt 27,25: Selbstverfluchung der Juden; Joh 8,44: Die Juden als Kinder des Teufels), die historisch einer innerjüdischen Kontroverse geschuldet sind, aber wirkungsgeschichtlich Ausgangspunkt antijüdischer Auslegungen geworden sind.

Die Fabel vom verdorrenden Feigenbaum (Mk 11,12-14), deckt die vermeintliche Naturwüchsigkeit politischer Systeme auf: In der Bildwelt des römischen Kaiserkultes galt das Gedeihen von Bäumen als gutes Omen (vgl. Plut. Rom. 20,5-7). Im Zusammenhang mit der Erzählung von der Tempelreinigung Jesu, die vom Bild des Feigenbaums umschlossen ist, wird deutlich, was diese Bilder leisten: Das Wirken des Reiches Gottes, das in Jesus auf die Welt zukommt, erweist sich als wirksamer als politische und ökonomische Mächte, die fraglos da zu sein scheinen. Aggressive Bilder machen so überhaupt erst sichtbar, wo politische und ökonomische Aggressivität sich so eingenistet hat, dass sie aus christlicher Sicht überwunden werden sollte.

Die Johannesapokalypse enthält brutale Gerichtsbilder, deren Funktion u.a. darin bestand, christliche Gemeinden in Zeiten der Verfolgung durch den römischen Staat zu trösten und zum Durchhalten zu ermutigen. Ein finsternes Bild der Gegenwart (z.B. Apk 17,5) ist aus der Perspektive verfolgter Menschen nachvollziehbar. Ihr Vertrauen in eine kategorial neue Welt (z.B. Apk 21,1ff), in der für sie all dies überwunden ist, stellt für sie eine zentrale Kraftquelle dar, um die gegenwärtige Welt überhaupt zu überleben. Dass es am Ende ausgleichend gerecht zugehen möge (vgl. Apk 14,6-20), ist die Hoffnung derer, die ansonsten alles verloren haben.

Häufiger und deutlicher sind gewalthaltige Texte im Alten Testament zu lesen. Das Thema Gewalt betrifft auch die alttestamentlichen Gottesbilder. Im Hintergrund steht die Überzeugung, dass Jahwe, der Schöpfer von Himmel und Erde und Gott Israels, ein Gott ist, der sich in die Geschichte einmischt, der in die Welt involviert ist – und darum auch in die Gewalt.

Vor dem Hintergrund ambivalenter Gottesbilder (vgl. z.B. Jes 45,7: der Gott, der Heil und Unheil schafft) erscheint der Gott des Alten Testaments gewalttätig gegen die Schöpfung bzw. gegen Menschen und Tiere (1. Mose 6-9), gegen das Chaos (Ps 74), gegen böse Menschen (1. Mose 19), gegen das eigene Volk oder gegen Fremdvölker (prophetische Gerichtsworte, z.B. Am 2f), gegen einzelne Menschen (Hiob, Psalmen) usw. Diese dunklen Seiten Gottes können verstörend wirken. Doch diese Texte rufen in aller Regel nicht zu zwischenmenschlicher Gewalt auf. Sie delegieren diese eher an Gott als gerechten Richter und zielen damit auf eine Reduzierung von zwischenmenschlicher Gewalt.

Schwieriger sind demgegenüber Texte, die von *zwischenmenschlicher Gewalt im Namen Gottes* erzählen oder diese

sogar fordern. Im Fokus der gegenwärtigen Kritik stehen deshalb vor allem Passagen, welche die Entstehung und Durchsetzung des Monotheismus in der „Sprache der Gewalt“ (Jan Assmann) erzählen und damit ein gefährliches Potenzial bergen.

Die Gewalt zur Durchsetzung der Ausschließlichkeitsforderung (2. Mose 20,3; 5. Mose 5,7) kann zum einen (nach innen) gegen das Volk Israel als Gottes Bundespartner gerichtet sein: etwa in 5. Mose 13 (Tötungsgebote bei Abfall von Gott), 2. Mose 32 (das Massaker der Leviten) oder 1. Kön 18 (Elia tötet 450 Baalspriester). Sie kann sich zum anderen (nach außen) gegen die „kanaanäischen“ Vorbewohner des verheißenen Landes wenden, so in den Landnahmeerzählungen (Jos 6-11; vgl. 5. Mose 7; 20), in denen die „Vernichtungsweihe“ (der so genannte „Bann“, hebräisch: *ḥērem*) als Maßstab des Gesetzesgehorsams dient (vgl. Jos 11,15).

Diese Texte müssen ausgelegt werden a) durch eine Einordnung in ihren historischen Kontext, b) durch die Berücksichtigung innerbiblischer Diskussionen und c) durch ein wirkungsgeschichtliches Verständnis.

a) Die genannten Texte entspringen einer bestimmten theologischen Strömung seit dem späten 7. Jh. v. Chr., dem sog. Deuteronomismus. Herkunft, sozialer Kontext und Funktion der Texte können historisch erklärt werden:

- Diese Erzählungen beschreiben etwas, das nicht geschehen ist. Sie wollen eine theologische Position beziehen.
- Sie wurden aus der Opferrolle eines unter die Räder der Großmächte gekommenen „Israel“ heraus formuliert und sollten zum einen der Bearbeitung erlittener Gewalt und

zum anderen der Identitätssicherung durch Abgrenzung dienen.

- Die Verfasser haben ihre Sprache der altorientalischen (vor allem assyrischen) Herrscherideologie und Kriegspropaganda entliehen und wollten möglicherweise eine Art Gegenpropaganda schaffen. Diese religionsgeschichtliche Erkenntnis spricht im Übrigen gegen die These eines weniger gewalttätigen Polytheismus‘.

Trotz all dieser Erklärungen bergen diese Texte ein Gefahrenpotenzial, weil sie als Handlungsanweisungen (miss)verstanden werden können – und in der Wirkungsgeschichte tatsächlich wurden.

Es ist zu betonen, dass derlei Gewalttexte für uns Christinnen und Christen heute keine normative Geltung haben. Ihren Forderungen muss ganz entschieden widersprochen werden.

b) Die Sachkritik gegenüber dieser Textgruppe kann im Alten Testament selbst ihren Anfang nehmen. Denn der Kanon gibt seiner Leserschaft „hermeneutische Lesehilfen“ (Jörg Jeremias) an die Hand, indem z.B. mit 1. Mose 1-9 der Bibel ein Prolog vorangestellt ist. Hier wird geschildert, wie Gott seine Gewalt selbst begrenzt und menschliche Gewalt reguliert. Die priester-schriftliche Fassung der Urgeschichte beschreibt, wie eine nach Gottes Willen friedliche Welt (1. Mose 1,1 – 2,3: universaler Vegetarismus) von Menschen und Tieren durch illegitime Gewalt (hebr. *ḥāmās*) verdorben wird. Dies provoziert eine göttliche Gegengewalt, die allerdings von Anfang an inkonsequent ist: Noah und seine Familie sowie Repräsentanten der Tierwelt sollen die Sintflut überleben. Nach der Katastrophe erträgt Gott die weiterhin gewalttätigen Geschöpfe, aber er reguliert die Gewalt durch eine Ordnung (Noachitische Gebote), die vor allem auf den



Lebensschutz für den als Bild Gottes geschaffenen Menschen zielt (1. Mose 9,5-6). Gott selbst verpflichtet sich in einem ewigen Bund mit der Erde und den Lebewesen, niemals wieder die Erde durch eine Sintflut zu vernichten (1. Mose 9,7-17). Während die altorientalischen Vergleichstexte Vernichtungsabsicht und Rettungswillen auf verschiedene Gottheiten verteilen, trägt in 1. Mose 6-9 der eine und einzige Gott diese Spannung in sich selbst aus: Die göttliche Gewalt verändert nicht den Menschen, sondern Gott selbst wandelt sich und beschränkt seine Handlungsmöglichkeiten.

Im Lichte dieser „Lesehilfe“ können im weiteren Verlauf des Alten Testaments diejenigen Traditionen stark gemacht werden, die von einer Begrenzung und Überwindung göttlicher (vgl. Jes 54,7-10; Hos 11,1-9; Jona) und zwischenmenschlicher (vgl. Jes 2,1-4; Ps 46,10) Gewalt erzählen, die Gott als „Liebhaber des Lebens“ (Weish 12,1) bezeichnen und – im Rückgriff auf die Schöpfungsgeschichte – ein friedliches Zusammenleben von allen Geschöpfen als zentrales Hoffnungsgut verstehen (Jes 2,1-4; 11,1-9; 65,17-25 u.ö.).

Darüber hinaus ist kanonhermeneutisch die besondere Gestalt der christlichen Bibel als zweiteilige Einheit aus Altem und Neuem Testament in Anschlag zu bringen. Denn in ihr erhellen sich beide Testamente wechselseitig. Dabei erscheint einerseits das Alte Testament als „Wahrheitsraum des Neuen“ (Frank Crüsemann). Andererseits lesen Christinnen und Christen das Alte Testament im Horizont des Handelns Gottes in Jesus Christus; sie rechnen damit, dass in biblischen Texten zu Tage tritt, „was Christum treibet“ (Martin Luther): Da sich in Christus die Allmacht Gottes in seiner Ohnmacht zeigt, sind biblische Texte konsequent in ihrer Gewaltdimension zu entkräften.

c) Für den heutigen Umgang mit gewalthaltigen Texten in der Bibel ist schließlich von Bedeutung, dass neben der historischen Erklärung der Texte deren Wirkungsgeschichte eine wesentliche Rolle für die Auslegung spielt, sei es bewusst oder unbewusst. In diesem „Kontinuum der Geschichte“ (Rainer Kessler) zeichnet sich beginnend im Alten Testament selbst, dann in seiner doppelten Nachgeschichte einerseits in den Auslegungswerken des rabbinischen Judentums und andererseits im Neuen Testament, dann insbesondere seit der Zeit der Aufklärung eine weitgehende Pazifizierung des biblischen Gottesbildes ab. Wenn man die Gewalt innerhalb der Menschheitsgeschichte in all ihren Facetten statistisch betrachtet, lässt sich eine entsprechende Tendenz des Gewaltrückgangs konstatieren (Steven Pinker). Die Rezeption der biblischen Texte vollzieht sich mithin im Horizont bestimmter kultureller und politischer Verhältnisse, die die Bibelrezeption mitprägen, so wie diese umgekehrt Kultur und Politik beeinflusst. In diesem Dialog kann und sollte die christliche Bibel ihr Friedenspotenzial entfalten.

#### *6.4 Einübung von Gewaltbegrenzung in Lebensvollzügen der Kirche*

Angesichts globaler Gewaltausbrüche im 20. Jahrhundert hat sich in programmatischer Weise die Friedensbewegung als eine feste Größe in den Kirchen Mitteleuropas etabliert.

In der wissenschaftlichen ethischen Diskussion sind solche Ansätze zum Standard geworden, die für psychische und strukturelle Gewalt im Alltag sensibilisieren. Daran orientiert sich das Handeln der Kirche in ihren verschiedenen Arbeitsgebieten.

Der Gottesdienst und die Feier der christlichen Sakramente üben im Leben der Gemeinde ein gewaltfreies Zusammenleben ein. Sie erleichtern dem und der Einzelnen eine versöhnt-friedfertige

Haltung. In wiederholbarer Weise stellen sich der Gottesdienstteilnehmer und die -teilnehmerin unter die Macht Gottes, die zugleich alle menschliche Macht relativiert. Sie vertrauen auch gegen den äußeren Augenschein und gewinnen dadurch eine veränderte Sicht auf die gewaltanfällige Wirklichkeit. Dadurch kann die erhoffte Zukunft bereits als gegenwärtig wirklich verstanden werden, was zu einem friedfertigen Verhalten in der Gegenwart motiviert.

Taufe und Abendmahl sind unaufgebar mit der Person Jesu Christi verbunden und thematisieren insofern in sich die Spannung von Allmacht und Ohnmacht Gottes. Wer die Wirksamkeit der Taufe gelten lässt, erkennt die Macht göttlichen Wirkens als lebensbestimmend an.

Im Abendmahl wird die Gemeinschaft fundamental Gleicher vor Gott symbolisch dargestellt. Diejenigen, die Brot und Wein teilen, werden zugleich auf die soziale Verantwortung für Gottes Schöpfung verwiesen.

Beide Rituale sind mit dem Thema Tod verbunden (Röm 6,3-6; 1. Kor 11,23-34). Sie stellen sich bewusst der Frage nach dem Tod als äußerstem Ausdruck von zerstörerischer Gewalt. Indem sie den Tod als erlittenen Gewaltakt im Lichte des Sterbens und der Auferstehung Christi thematisieren, weisen sie der Gewalt einen symbolischen Ort zu. Von hier aus können Gewaltdynamiken kritisch analysiert werden.

Das gottesdienstliche Sündenbekenntnis etwa vergegenwärtigt den Mitfeiernden ihre anthropologische Verfasstheit als (in Gewalt verstrickte) Sünder und Gerechtfertigte zugleich. Indem sie sich an Gott wenden, erkennen sie an, dass sie auf Gottes lebensschaffendes, erbarmendes, vergebendes Handeln angewiesen sind. In der Bitte um Vergebung wird deutlich, dass die

Mitfeiernden ihre Macht als begrenzt verstehen und ihr Dasein als von Gott geschenkt begreifen.

Die kirchliche Verkündigung geschieht in einer theologisch-wissenschaftlichen Tradition. In der Predigt erinnert sie im Horizont der biblischen Überlieferung an den Charakter des Christentums als Liebesreligion: Das heißt, sie bezieht sich auf Gott, der Liebe ist, und auf das antwortende Liebeshandeln der Christinnen und Christen.

Das gleiche gilt für kirchliche Verlautbarungen, die Menschen ebenfalls in die Lage versetzen sollen, Gewalt in ihrer Vermeidbarkeit einzuschätzen, Einspruch zu erheben und Alternativen zu finden.

In den vor Ort präsenten Kirchengemeinden kooperieren Christinnen und Christen auf vielfältige Weise miteinander.

Zum christlichen Glauben gehört wesentlich die helfende Zuwendung zu Menschen, gerade auch zu solchen, die unter Gewalt leiden. Insofern sich diakonisches Handeln ausnahmslos an alle Menschen, ungeachtet ihres Glaubens, ihres Geschlechts, ihrer Herkunft oder ihrer sozialen Position in der Gesellschaft richtet (Lk 10,25-37: Der barmherzige Samariter) und im Kontext der Kirche auf institutionelle Dauer gestellt ist, zeigt sich, dass es sich bei den christlichen Kirchen um eine „entgegenkommende Lebensform“ (Jürgen Habermas) handelt.

Seelsorge und Beratung sind genuin kirchliche Handlungsfelder, in denen Gewalterfahrungen Einzelner angesichts der Wirklichkeit Gottes thematisiert werden.

Der rechtlich besonders geschützte Raum der Seelsorge ermöglicht, dass Gewalterfahrungen frei zur Sprache kommen können. Das gilt sowohl für Ohnmachtserfahrungen wie für die Erkenntnis von Schuld. Es können neue Handlungsmöglichkeiten erarbeitet

werden. Ein umso größerer Skandal ist es, wenn gerade dieser besonders geschützte Rahmen missbraucht wird und kirchliche Beauftragte selbst gewalttätig werden. Es zeigt, dass nicht nur für Einzelne, sondern auch für Institutionen wie die christlichen Kirchen immer wieder die Notwendigkeit besteht, sich mit der Gefahr missbräuchlicher Gewaltausübung auseinander zu setzen.

Dezidiert öffentliche Formen christlicher Kultur zeigen sich zum Beispiel in Gedenkveranstaltungen an Volkstrauertagen oder in Versöhnungsliturgien an neuralgischen Orten der Geschichte (Coventry). Heilungsgottesdienste, Segnung und Salbung, so genannte „Riskante Liturgien“ (Gottesdienste bei Katastrophen) sowie kirchliches Handeln in gewaltaffinen Gesellschaftsbereichen (Militär- und Polizeiseelsorge) thematisieren die Spannungen in Gewaltphänomenen. Sie helfen, Einseitigkeiten aufzulösen und Menschen alternative Handlungsoptionen zur Gewalt aufzuzeigen.

Die wissenschaftliche Theologie befragt historische Entscheidungen und Lehrbildungen der Kirchen daraufhin, ob sie die Verkündigung des Evangeliums gefördert oder behindert haben, dies gerade auch im Blick auf den Umgang mit Gewalt.

Kirchlicher Auftrag bleibt es, um Vergebung zu bitten für Verdunkelungen des Evangeliums und Ausübung bzw. Beförderung von Gewalt in Vergangenheit und Gegenwart. Hier muss sich die Sensibilität unserer Kirche für die eigene Verstrickung in die Spannung von Gewalt und Gewaltlosigkeit zeigen. Weil Menschen aus dem Bereich der Gewalt nicht einfach heraustreten können, bedarf es der stetigen Übung in Gewaltverzicht. Dazu gehören insbesondere Aufklärung und Prävention, Schutz der Betroffenen sowie Hilfs- und Unterstützungsleistungen.

## 7 Resümee

Gewalt zwischen Menschen ist unvermeidbar. Sie kann konstruktive und destruktive Anteile haben. Gott wirkt auf die Destruktivität gewalttätigen Handelns ein, indem er sich auf die Seite derer, die Gewalt erleiden, stellt: Seine Allmacht zeigt sich in seiner Ohnmacht am Kreuz. In der Nachfolge des Gekreuzigten orientieren sich Christinnen und Christen an der Gewaltbegrenzung von Konflikten. Flankiert wird dieses Verhalten von politischen Entwicklungen, die auch die politische Gewalt begrenzen, indem sich der jeweilige Staat rechtsstaatlichen Regeln und einer Gewaltenteilung unterwirft. Damit schützt er die Rechte der Einzelnen und wahrt auch die Entfaltungsrechte religiöser Institutionen. So entsteht eine Dynamik wechselseitiger Beförderung christlicher und politischer Gewaltbegrenzung. Dabei ist der Staat auf Gestaltungsmöglichkeiten nicht-staatlicher Lebensformen angewiesen. Die Kirche entfaltet ihre friedensförderlichen Handlungsvollzüge bis ins politische Gemeinwesen hinein. Sie hält die Hoffnung wach, dass einmal alle Gewalt überwunden sein wird.