

Ingeborg Gabriel

„Der böse Andere“

Vorurteile, Feindbilder, Gewalt – Analyse und Möglichkeiten ihrer Überwindung

Die Aktualität des Themas, das uns an diesem Studientag beschäftigte, zeigt sich angesichts wieder zunehmender Gewalttaten und Feindbildprojektionen in unserer näheren und fernerer Umgebung: Ausschreitungen gegen Ausländer und Bürgerkriege unter ethnischen und religiösen Vorzeichen in Europa, aber auch weltweit. So stellte das Internationale Komitee vom Roten Kreuz seinen Jahresbericht 1993 unter den Titel „Chaos und Barbarei“ und konstatierte, daß sowohl die Zahl der Konflikte als auch die dabei eingesetzte Gewalt weltweit zugenommen haben. Auch in den privaten Lebensbereichen nimmt allen Anzeichen nach die Gewaltbereitschaft zu: Menschen verlieren die Fähigkeit, miteinander zu reden, Kompromisse zu schließen, einander wohlwollend zu begegnen.

Vorurteile – Feindbilder – Gewalt

Vorurteile, Feindbilder, Gewalt stellen drei Steigerungsstufen ein und derselben Sache dar: einzelne Menschen oder Gruppen werden in ihrer Würde nicht anerkannt, sondern abgewertet. Dies kann bis zu einer Haltung gehen, die dem anderen das Menschsein oder wenigstens das volle Menschsein abspricht.

Zuerst zum Thema *Vorurteile*: Vorurteile stellen eine negative Einschätzung von und Einstellung gegenüber Personen, Personengruppen dar, die der Realität nicht entspricht, d.h. den Betroffenen unrecht tut. Es werden ihnen stereotyp Eigenschaften zugeschrieben, die sie so nicht haben. Vorurteile erweisen sich über die Zeit hin als konstant und äußerst schwer zu ändern. Dies gilt bereits für die individuellen Vorurteile, die wir gegen bestimmte Personen haben. Noch mehr aber trifft es im Falle kollektiver Vorurteile zu, d.h. solcher, die wir als Teil einer Gruppe, zu der wir gehören, gegen die Mitglieder einer anderen Gruppe haben.

Doch warum ist dies so? Vorurteile werden durch Sozialisationsprozesse tradiert und sind Teil unserer Gruppenidentität. Durch sie grenzen wir uns gegenüber anderen Gruppen ab, die als schlechter angesehen werden als wir (soziale Außenseiter, Roma, andere Nationalitäten), was automatisch bedeutet, daß wir besser sind, d.h. sie steigern das Selbstwertgefühl. Ihre Grundlage bildet die Tatsache, daß uns die soziale Wirklichkeit nicht objektiv vorgegeben ist, sondern wir sie in unseren Köpfen strukturieren. Wir sehen die Welt und ihre Realität immer durch eine Brille, die unsere affektiven Beziehungen und damit auch unser Handeln prägt. Dieses Weltbild ist Teil unseres Selbstverständnisses. Es enthält positive Werte, aber auch „Unwerte“, wie z.B. Vorurteile und Feindbilder.

Diese werden jeder Gesellschaft zuerst durch die Erziehung im Elternhaus vermittelt. Diese Primärsozialisation, die für das weitere Leben prägend bleibt, geschieht in einer pluralistischen Gesellschaft ihrerseits innerhalb eines gesellschaftlich-kulturellen Umfelds, das auch andere Werte kennt. Diese wer-

den uns teils über die Medien vermittelt, teils sind sie in unserem schulischen und beruflichen Umfeld vorhanden und werden von uns dort übernommen. Auf diese Weise kommt es zu komplexen Wechselbeziehungen. So bringen z.B. Kinder die Wertvorstellungen, die sie in der Familie lernen (z.B. gegenüber Behinderten, Ausländern) in der Schule ein. Gleiches gilt für die Lehrer. In der Schule wird so die Erziehung fortgesetzt. Familiär geprägte Vorurteile können korrigiert werden, aber es können auch neue Vorurteile vermittelt werden (z.B. in totalitären Regimen). Ähnliche Wechselbeziehungen bestehen zwischen Kirche und Gesellschaft. Was in der Kirche gedacht und gelebt wird, hat Auswirkungen auf die Gesellschaft und umgekehrt. Wenn es z.B. gelingt, im kirchlichen Bereich Klassenschranken abzubauen, soziale Randgruppen zu integrieren usw., dann hat dies auch Auswirkungen auf die weitere Gesellschaft.

Unsere gesellschaftliche Realität kann so als ein spannender Prozeß gesehen werden, in dem wir Wertvorstellungen von einer Gruppe zur anderen weitergeben und einander gegenseitig beeinflussen, sei es zum Guten oder zum Schlechten. Als ChristInnen haben wir die Verantwortung übernommen, auf allen Ebenen der Gesellschaft einen humanen Einfluß im Geiste des Evangeliums auszuüben. Dies gilt vor allem auch für den Abbau von Vorurteilen und ihre unmenschlichen Konsequenzen.

Denn Vorurteile führen zur gesellschaftlichen Diskriminierung. Ein Beispiel: die negative oder Minderbewertung von Frauen ist ein kulturell weltweit verbreitetes und geschichtlich durchgängiges Faktum. Dieses Vorurteil haben nicht nur Männer gegen Frauen, sondern es wird auch von den Betroffenen selbst internalisiert. Als besonders krasses Beispiel kann eine Studie aus Ägypten gelten, wonach 86% der Frauen es für richtig und notwendig halten, daß Männer das Recht haben, ihre Frauen zu schlagen. Ein etwa ebenso hoher Prozentsatz sprach sich für die weibliche Beschneidung aus, die lebenslange negative Folgen für das Wohlbefinden der Frauen hat.

Im Kampf gegen Vorurteile kommt dem gemeinschaftlichen Engagement große Bedeutung zu. Denn aufgrund der starken Resistenz von Vorurteilen ist es schwer, ihnen als einzelner Widerstand zu leisten und die Nachteile, die damit verbunden sind, in Kauf zu nehmen. In diesem gemeinsamen Einsatz kommt der kirchlichen Gemeinschaft eine große Rolle zu.

Der Übergang von Vorurteilen zu *Feindbildern* ist fließend. Feindbilder lassen sich als stereotype Beurteilungen von Menschen oder Menschengruppen definieren, denen *extrem* negative Eigenschaften kollektiv zugeschrieben werden und die aufgrund dieser Eigenschaften als Bedrohung der eigenen Person und Gruppe erfahren werden. Durch sie wird eine scharfe Trennlinie zwischen dem Binnenbereich des „Wir“ und dem Außenbereich „die Anderen“ (= Feinde) gezogen. Feindbilder lassen ebenso wie Vorurteile keinen Raum für eine differenzierte Beurteilung.

Dabei besteht eine komplexe Wechselwirkung zwischen der Realität und unserer Wahrnehmung der Realität. Wenn ich einen Menschen feindselig behandle, wird er meist feindselig reagieren. Wenn ich in ihm einen Feind sehe, kann er zum Feind werden. Das Gleiche gilt in umgekehrter Richtung. D.h. Feinde gibt es nicht nur, sie werden gemacht und ihre Existenz wird in Feindbildern fixiert. Dies gilt individuell ebenso wie kollektiv.

Der kulturalanthropologische Befund zeigt uns, daß es die Trennung zwischen Innen- und Außenbereich in allen Gesellschaften gibt. So hat M. Eliade' gezeigt, daß für jede Gruppe die eigene Welt das Zentrum bildet. Symbole

dafür sind, daß die (eigene) Stadt am kosmischen Berg als Mitte der Welt erbaut ist oder ein Weltenbaum das Zentrum des eigenen Kults bildet. Mit dem Wort „Mensch“ werden in Stammessprachen oftmals nur die Angehörigen des eigenen Stammes bezeichnet;¹ Menschen mit anderer Sprache werden – so bei den Griechen – als Barbaren abgewertet, d.h. jene, die wirr sprechen.

Wenn die eigene Gruppe und ihre Kultur im Zentrum steht, bedeutet dies, daß die Anderen zuerst als Feinde gesehen werden. Dies zeigt sich auch daran, daß viele Sprachen für Fremde und Feinde nur ein Wort kennen (z.B. lat. *hostis*, griech. *xenos*, althochdeutsch *Gast*). In der weiteren Geschichte treten religiöse oder weltanschauliche Trennungen an die Stelle der ethnischen. So gab es für das Mittelalter einen *orbis christianus*, d.h. eine christliche Welt, der die Welt der Heiden und Ketzer gegenüberstand. Auch für die Ideologien unserer Zeit (Kommunismus, Nationalismus, Kapitalismus) stellt, wer nicht zur eigenen Gruppe gehört, *eo ipso* einen Feind dar. Dementsprechend gehören zu ihren Merkmalen stark *emotionalisierte Feindbilder*. Ihr Zweck ist, den Wert der eigenen Person zu erhöhen, Zusammenhalt in der Gruppe zu schaffen und ein Zugehörigkeitsgefühl zu vermitteln. Weitere Merkmale sind eine vereinfachende Trennung zwischen Gut und Böse, wobei alles Gute bei „uns“ und alles Böse bei den „Anderen“ liegt. Dementsprechend werden die gleichen Sachverhalte im uns selbst betreffenden Fall in beschönigende Worte gekleidet, im gegenteiligen Fall aber mit abqualifizierenden Worten beschrieben (z.B. sie rüsten zum Krieg; wir rüsten, um uns zu verteidigen usw.). Heute nach dem Ende des Ost-West-Konflikts werden nationale Feindbilder unter Rückgriff auf die Geschichte wiederbelebt. Auch unsere Gesellschaft kennt Feindbilder: Dies sind in einer neokapitalistischen Wirtschaft immer mehr auch jene wirtschaftlichen Randgruppen, denen der Erfolg versagt ist, die es zu nichts gebracht haben. Die Spaltung der „Welt“ in „wir“ und die „anderen“ hat somit sehr tiefe Wurzeln in der menschlichen Psyche und ihre Überwindung stellt eine dementsprechend schwierige Aufgabe dar. Darüber hinaus tragen Feindbilder den Keim der Gewalt bereits in sich: Wenn das Böse im „Feind“ verkörpert ist, dann stellt seine Schädigung und Tötung ein gutes Werk dar.

Damit komme ich zum dritten Begriff, der uns beschäftigt hat, zur *Gewalt*. Der Begriff ist im Deutschen mehrdeutig: Wir kennen Gewalt als Naturgewalt (*vis maior*), aber auch als legitime Macht/Autorität (Staatsgewalt/Gewaltenteilung). Im Alltagssprachlichen Gebrauch verwenden wir heute Gewalt im negativen Sinn. Sie kann definiert werden als „bewußter, zerstörerischer und ungerechtfertigter Gebrauch von Macht in sozialen Beziehungen, die dem *anderen ein Übel androht oder zufügt*“.²

Gewalt gefährdet das menschliche Zusammenleben in allen seinen Dimensionen: der privaten, der gesellschaftlichen und der staatlichen und zwischenstaatlichen. Dabei ist zwischen gerechtfertigter und ungerechtfertigter Gewalt zu unterscheiden. Nur letztere ist in unserem umgangssprachlichen Ausdruck Gewalt im eigentlichen Sinn. In jedem Fall stellt uns Gewalt vor ein grundlegendes Dilemma: Gewalt fordert Gegengewalt heraus. Denn, was

¹ M. Eliade, *Die Symbolik des Zentrums*; ders., *Ewige Bilder und Sinnbilder. Über die religiös-magische Symbolik*, Frankfurt 1986, 29-64.

² Geertz Clifford, *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt 1987.

³ I. Gabriel, *Gewalt in Europa*, Regensburg 1995, 41.

könnte ohne Gewalt gegen Gewalt getan werden (Cicero). Zugleich ist uns jedoch bewußt, daß jede Art von Gewalt ein Übel darstellt, da sie das Leben von Menschen vermindert oder zerstört. Auch dann, wenn wir z.B. davon überzeugt sind, daß ein militärischer Gegenschlag notwendig und gerechtfertigt ist, werden wir uns nicht darüber freuen: auch gerechtfertigte Gewaltanwendung bleibt ein Übel.

Die Menschen haben sich immer die Frage nach dem Woher und den Folgen von Gewalt gestellt. So erzählt bereits die Genesis (Gen 3) vom Brudermord Kains an Abel. In der Genesis wird als Ursache der Sintflut angegeben, daß die Erde voll Gewalttat war (Gen 6,5). Gewalt von Menschen gegen Menschen ist theologisch gesprochen die Folge der Ursünde: der Trennung der Menschen von Gott. Psychologische Erklärungsmodelle sehen Gewalt und Aggression als Folge gesellschaftlicher Sozialisation, die aufgrund von Frustration und als Ergebnis kollektiver Lernprozesse oder als Folge von individueller und kollektiver Regression entstehen.⁴

Einen komplexeren Ansatz, auf den ich etwas ausführlicher eingehen möchte, legt E. Fromm vor. Er führt dabei die Theorie S. Freuds weiter, der in seinem späteren Werk Gewalt als Folge eines Todestribs im Menschen ansah. Zugleich wendet er sich gegen die einflußreiche Theorie des Ethologen und Nobelpreisträgers K. Lorenz, der in seinem Buch „Das sogenannte Böse“ (1963) seine in der vergleichenden Verhaltensforschung (Ethologie) gewonnenen Ergebnisse von Tieren (Gänse, Fische) direkt auf das menschliche Verhalten übertrug. Aggression wird hier als eine Energie gesehen, die das Überleben des Individuums und der Gattung sichert: „Die Aggression ist ein Instinkt wie jeder andere und unter natürlichen Bedingungen auch ebenso lebens- und arterhaltend.“ Lorenz unterscheidet dabei nicht zwischen menschlichem und tierischem Verhalten und übersieht, daß ersteres durch moralische Entscheidungen geformt wird.

Seine Theorie ist überdies politisch mißbrauchbar, da mit ihr Gewalt und Aggression als „natürlich“ gerechtfertigt werden können.

E. Fromm unterscheidet seinerseits *zwei völlig verschiedene Arten menschlicher Aggression*: Eine gutartige, die dem Leben dient, die er als Aggression bezeichnet, und die jenen Instinkt darstellt, den Menschen und andere Lebewesen gemeinsam haben und der daher auch kulturell weitgehend konstant ist. Dieser Instinkt ist beim Menschen *defensiv* ausgerichtet. Die zweite Art kommt nur beim Menschen vor. E. Fromm bezeichnet sie als *Destruktivität*. Sie besteht in der Leidenschaft „zu zerstören und absolute Kontrolle über ein Lebewesen zu haben.“⁵ Diese Leidenschaft zu zerstören stellt sich nach Fromm dann ein, wenn *existentielle Bedürfnisse* (nicht physiologische) des Menschen nicht befriedigt werden. Diese sind das Bedürfnis nach Orientierung und „Devotion“, nach Verwurzelung, nach Einheit mit sich selbst (Identität) und den anderen (Geborgenheit), sowie das Bestreben, etwas zu bewirken bzw. nach Erregung und Stimulation.⁶ „Der Mensch strebt nach Spannung und Erregung; wenn er auf höherer Ebene keine Befriedigung findet, schafft er sich selbst das Drama der Zerstörung.“⁷ Ob existentielle Bedürfnisse konstruktiv oder destruktiv befriedigt werden, hängt vom Charakter des einzelnen ab. Wesentlich ist hier, ob er gelernt hat, seine exi-

⁴ Vgl. I. Gabriel, Gewalt, 45ff.

⁵ E. Fromm, Anatomie 12.

⁶ Vgl. E. Fromm, Anatomie 259-273.

⁷ E. Fromm, Anatomie 25.

stentiellen Bedürfnisse in konstruktiver Weise zu befriedigen. Denn sie geben dem menschlichen Leben Sinn, sie ermöglichen „das Äußerste an Intensität und Kraft zu erleben, was unter den gegebenen Verhältnissen möglich ist (oder, was er für möglich hält)“.⁸ Dies kann in der Form konstruktiver Arbeit für eine Sache oder für andere geschehen. Werden Energien destruktiv eingesetzt, dann kann dies zu extremen Formen der Gewalt führen, wie Fromm am Beispiel Hitlers und Stalins meisterhaft zeigt. Gewalt gründet dabei in der „Leidenschaft, absolute Herrschaft über ein Wesen auszuüben und so die eigene Ohnmacht in Allmacht zu verwandeln“.⁹ Seine Analyse stellt unsere Gesellschaften vor wichtige Fragen: Werden in ihnen die nicht-materiellen Bedürfnisse ausreichend befriedigt? Wird in ihnen ein konstruktiver, lebensfördernder Umgang mit den eigenen Energien, der sich auf wirklich lebenswerte Ziele richtet, gelehrt?

Eine weitere bekannte These zur Entstehung von Gewalt legt der Kulturanthropologe René Girard¹⁰ vor. Er meint, daß die Menschen in einer fundamentalen Konkurrenzsituation zueinander stehen. Um die daraus resultierende Gewalt, die die ganze Gesellschaft bedroht, einzudämmen, wird periodisch ein Sündenbock ausgewählt, auf den die Aggression der Gemeinschaft übertragen wird. Diese „Sündenbockmechanismus“ muß periodisch wiederholt werden, um Frieden zu erhalten. Die Gesellschaft beruht nach Girard somit auf der Ausstoßung, Stigmatisierung bzw. Diskriminierung gewisser Menschen und Gruppen. Vorurteile und Feindbilder und die damit verbundene Gewalt wären demnach nicht eine Randerscheinung, sondern für die Existenz der Gruppe zur Sicherung ihrer inneren Kohärenz bzw. Identität notwendig.

Gewalt im Alten und Neuen Testament: eine Problemanzeige und Wege zu ihrer Überwindung

In seinem vor einigen Jahren erschienenen Buch¹¹ behauptet der Sozialpsychologe F. Bugge, daß die Gewalttexte des Alten und Neuen Testaments mit einer humanen Weltsicht unvereinbar sind und man daher heute redlicherweise nicht mehr Christ sein kann. An den Anfang stellt er ein wahrlich erschreckendes Zitat aus dem Buch Deuteronomium: „Meine Pfeile mache ich (Jahwe) trunken von Blut, während mein Schwert sich ins Fleisch frißt – trunken vom Blut Erschlagener und Gefangener.“ (Dtn 32,42). Die Gewalttexte des Alten Testaments und auch des Neuen Testaments stellen in der Tat ein Ärgernis dar: Gewalt wird hier in einer Weise dargestellt und auch mit Gott in Verbindung gebracht, die für uns zutiefst anstößig ist. In der Geschichte dienen sowohl die Kriegstexte des Alten Testaments als auch die gegen Abtrünnige und Juden gerichteten Texte des Neuen Testaments immer wieder der Rechtfertigung von Gewalt. Wie also sollen wir mit diesen Texten umgehen?

Zuerst müssen wir sie begreifen als Zeugnis eines dramatisch-geschichtlichen Ringens, worin Menschen, angestoßen durch geschichtliche Gotteserfahrungen, unter vielen Rückfällen ihre wunsch- und angstmotivierten

⁸ E. Fromm, *Anatomie* 26.

⁹ E. Fromm, *Anatomie* 326f.

¹⁰ Vgl. R. Girard, *Das Ende der Gewalt*, Freiburg 1983; ders., *Der Sündenbock*, Zürich 1988.

¹¹ F. Bugge, *Denn sie wissen nicht, was sie glauben. Oder warum man redlicherweise nicht mehr Christ sein kann*, Hamburg 1992.

Gewaltprojektionen aus ihrem Gottesbild und damit aus ihrem Verhalten ausscheiden.¹² Die Gewalt ist wunschmotiviert, insofern der Mensch eine ursprüngliche Neigung zur Gewalt hat. Sie ist angstmotiviert angesichts der realen Gefährdetheit menschlichen Lebens. Dieses menschliche Bedürfnis nach Gewalt wird nun in Gott hineinprojiziert: Gott selbst wird zu einem Gott der Gewalt. Erst die vielfältigen Gotteserfahrungen in der Geschichte führen dazu, daß diese Gewaltphantasien und Projektionen in Frage gestellt und aus dem Gottesbild ausgeschieden werden. Dies ist ein Prozeß mit vielen Rückschlägen, der von den vielen Kriegen Jahwes, die das Alte Testament kennt, über die revolutionären Einsichten der Gottesknechtlieder bis hin zu Jesus Christus führt. Das Gebot der Feindesliebe und die Bergpredigt stellen gleichsam den unüberbietbaren Abschluß dieses Prozesses dar: Gewalt als Mittel zur Regelung zwischenmenschlicher Beziehungen wird endgültig abgelehnt und der Verzicht auf Gewalt wird zum eigentlichen Merkmal der Jünger Jesu, denen die Aufforderung gilt, vollkommen zu sein wie ihr Vater im Himmel (Mt 5,48). Dieser Vater Jesu Christi aber ist kein Gott der Kriege und der Gewalt, sondern jener, der sich um jeden Menschen, auch den „bösen Anderen“ sorgt.

Wie aber sollen Feindschaft und Gewalt überwunden werden? Es lassen sich zwei Schritte einer biblischen Strategie nennen:

1) Die Aufdeckung von Gewalt. Die Anerkennung von Gewalt als Gewalt stellt den ersten Schritt ihrer Überwindung dar. R. Girard sieht das Besondere der biblischen Bücher darin, daß sie im Unterschied zu vielen anderen religiösen Texten, Gewalt als Gewalt benennen, ohne sie zu glorifizieren. Ein Beispiel ist die Erzählung von Kain und Abel (Gen 4,1-16). Den Kontext bildet der Sündenfall, an den die Erzählung vom feindlichen Brüderpaar anschließt. Kain bringt wie Abel sein Opfer an Gott dar, aber sein Opfer wird nicht angenommen. Daraufhin erschlägt Kain seinen Bruder Abel. Das Neue der biblischen Erzählung gegenüber anderen Erzählungen ähnlicher Art (z.B. der Erzählung von Romulus und Remus als Gründungssage Roms) sieht Girard darin, daß Gott auf der Seite Abels, d.h. des Ermordeten steht. Er identifiziert sich nicht mit dem Gewalttäter, sondern mit dem Opfer. Die Heilsgeschichte gründet dementsprechend in Abel, dem ungerecht Getöteten. Daß Gott auf der Seite der Opfer und nicht der Mächtigen und Gewalttätigen steht, ist ein Grundzug biblischen Denkens, der die gesamte Bibel durchzieht und durch den Gewalt moralisch verurteilt wird.

2) Die Überwindung der Gewalt durch den Verzicht auf Gegengewalt, durch Aufsichnehmen der Folgen der Gewalt, ohne Rachephantasien im Vertrauen auf Gott. Erster bedeutsamer Ausdruck dieser neuen Idee sind die Gottesknechtlieder (aus dem 5. Jh. v. Chr.). Der Gesandte Gottes soll den „Völkern das Recht bringen“, aber nicht auf militärischem Weg, sondern ohne Gewalt. „Er schreit nicht und lärmt nicht und läßt seine Stimme nicht auf der Straße erschallen. Das zerknickte Rohr zerbricht er nicht und den glimmenden Docht löscht er nicht aus; ja, er bringt wirklich das Recht.“ (Jes 42,2f).

Hier wird wirklich Neues verheißen, das sich ankündigt, gegen alle „Realitätserfahrung“. Gerechtigkeit soll geschaffen werden, nicht durch gewaltsames Eingreifen, sondern durch das Auf-sich-nehmen des Unrechts. Leiden wird hier zum freiwilligen Sühneleiden. Gewalt wird nicht mit Gewalt

¹² Vgl. zum folgenden G. Baudler, Töten oder lieben. Gewalt und Gewaltlosigkeit in Religion und Christentum, München 1994.

begegnet, sondern sie wird ertragen. Der Gottesknecht als Repräsentant seines Volkes trägt die Schuld anderer. Von den Menschen wird er verkannt, aber von Gott gerechtfertigt (Jes 53,4-6). Diese Stelle wurde von den frühen Christen immer wieder herangezogen, um den Tod Jesu zu deuten. Der Verzicht auf Gewalt (s. auch Mt 26,53) wird hier zu einem Wagnis, das im Vertrauen auf Gott angenommen wird. Die zentrale Rolle, die dem Gewaltverzicht im Denken Jesu zukommt, findet ihren Ausdruck auch in den Seligpreisungen der Bergpredigt: Das Gottesreich wird jenen verheißen, die sanftmütig, d.h. ohne Gewalt vorgehen und jenen, die Frieden stiften (Mt 5,5.9). Die Bereitschaft zur Feindesliebe und zur Überwindung des Unrechts durch Liebe prägen auch die weiteren Abschnitte der Bergpredigt. Es geht um eine zeichenhaft-eschatologische Verwirklichung des universalen Friedens unter Hintansetzung der eigenen Lebensmöglichkeiten. Auch Paulus mahnt, „das Böse durch das Gute zu überwinden“ (Röm 12,21).

Von der Mitte des Neuen Testaments her ist eine Rechtfertigung von Gewalt und Feindschaft daher nicht mehr möglich, und es ist bitter, sich eingestehen zu müssen, daß diese zentrale Botschaft Jesu im Denken der Gläubigen und der Kirche durch die Jahrhunderte bisher eine so geringe Rolle gespielt hat. Das Ringen um eine Kultur der Gewaltlosigkeit durch Bewußtseinsänderung scheint daher eine der vordringlichen Aufgaben für die Zukunft zu sein, um unsere Treue gegenüber dem Evangelium glaubwürdig zu zeigen.

Einführende und zitierte Literatur

- G. Baudler, Töten oder lieben. Gewalt und Gewaltlosigkeit in Religion und Christentum, München 1994.
- M. Eliade, Ewige Bilder und Sinnbilder. Über magisch-religiöse Symbolik, Frankfurt 1986.
- E. Fromm, Anatomie der menschlichen Destruktivität, Hamburg 1992.
- I. Gabriel, Gewalt in Europa. Ursachen - Hintergründe - Auswege, Regensburg 1995.
- R. Girard, Das Ende der Gewalt. Analyse eines Menschheitsverhängnisses, Freiburg 1983 (Original 1978).
- Ders., Der Sündenbock, Zürich 1988.
- B. Häring, Die Heilkraft der Gewaltfreiheit, Düsseldorf 1986.
- H. Goss-Mayr, Wie Feinde Freunde werden. Mein Leben mit Jean Goss für Gewaltlosigkeit, Gerechtigkeit und Versöhnung, Freiburg 1996.
- N. Lohfink/R. Pesch, Weltgestaltung und Gewaltlosigkeit. Ethische Aspekte des Alten und Neuen Testaments in ihrer Einheit und ihrem Gegensatz, Düsseldorf 1978.
- R. Schwager, Brauchen wir einen Sündenbock. Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften, Thaur 1994.

*Zusammenfassung der Referate,
gehalten am 23. Oktober 1997 in
der Cusanus-Akademie in Brixen*