

In L. Charbonnier & D. Korsch (Eds.),
Der verborgene Sinn. Religiöse Dimensionen des Alltags,
Wilhelm Gräb zum 21. August 2008,
Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht 2008, 179-184.

Gewalt

Heinz Streib

Dass Theologie die Augen vor der Gewalt nicht verschließen darf, klingt wie eine Selbstverständlichkeit. Auch wenn nach wie vor zahlreiche Arbeiten in der Theologie vorgelegt werden, die dem Thema Gewalt Aufmerksamkeit widmen, sehe ich dennoch keine Veranlassung für beruhigtes Zurücklehnen. Beunruhigend sind nicht allein die alarmierenden Analysen und Statistiken zur Gewalt. Hinzu kommt der spezielle Blick einer Theologie, die sich – „schräg“ und „von unten“ – auf den „Alltag“ einer von Individuen und Gruppen „gelebten“ Religion der Gegenwart beziehen und dabei „empirisch“ vorgehen möchte. Offenkundig ist der Mangel an Studien und Analysen zur Gewalt, die dem Profil einer empirisch-hermeneutischen Religionstheologie der Gegenwart in praktisch-theologischer Absicht entsprechen. Kritik soll konstruktiv werden; darum sollen im Folgenden über das Markieren von Desideraten hinaus Perspektiven erkennbar werden, wie sich empirische (und zugleich) praktische Theologie bei der Analyse und Überwindung von Gewalt profilieren kann.

Brennpunkt: Neue Kriege

Bei der Frage nach der Gewalt auf der Ebene, auf der die „neuen Kriege“ entstehen, der Ebene nicht legalisierter Gewalt von ethnischen, politischen oder religiösen Gruppen, stehen die Religionsgemeinschaften nicht mit reiner Weste da. Hier ist die Frage, ob Religion als Quelle von Gewalt oder als Quelle von Frieden auf den Plan tritt. Empirische Theologie kann es nicht der Politikwissenschaft (z.B. Rittberger/Hasenclever: 2005)

[Text eingeben]

allein überlassen, diese Frage zu untersuchen, auch wenn dabei Hervorragendes geleistet wird, vielmehr muss sie ihre Wahrnehmung schärfen und sich dabei auch selbst „ins Feld“ aufmachen (vgl. Schäfer: 2006). Die Beteiligung von Religionsgemeinschaften als Akteure der Gewaltentstehung und Gewalteskalation einerseits sowie das Engagement und die Ethik religiöser Friedensstifter andererseits können und sollen empirisch-theologischer Untersuchungsgegenstand werden.¹ Und bei solcher Analyse rücken Motivstrukturen und Einstellungsmuster ins Zentrum der Aufmerksamkeit – für beide Seiten: die Akteure, die Gewalt fördern und rechtfertigen, sowie für die Friedensstifter. Hierbei sollten die motivationalen Schemata in ihrer spezifischen Relevanz für Gewaltentstehung und -minderung feldspezifisch identifiziert werden. Aus dem Ertrag solcher empirisch-hermeneutischer Analysen können eine empirisch fundierte Friedensethik – als Alltagsethik der Friedensstifter – entstehen sowie praktisch-theologische Perspektiven zur kritisch-konstruktiven Begleitung von Menschen, die sich in Gewaltprävention und Deeskalation *mit religiöser Motivation* engagieren. Die andere Seite betrachtend: Wäre es nicht auch Aufgabe empirischer Theologie, die religiösen Einstellungen zu identifizieren, die zu Gewalt und neuen Kriegen führ(t)en?

Brennpunkt: Gewalt von Jugendlichen

Fassungslosigkeit und Empörung lösen Nachrichten und Fernsehbilder von brutaler Gewalt von Jugendlichen aus. Dies lässt sich für Wahlkämpfe instrumentalisieren, Forderungen nach einer Verschärfung des Jugendstrafrechts sollen „tough on crime“-Emotionen in Wählergunst kanalisieren – auch wenn sie kriminologischen Expertisen widersprechen.² Mit solchen Parolen aber ist die Gefahr verbunden, dass die Perplexität kanalisiert wird, die uns wachrütteln könnte. Der Skandal liegt im Alltag.

Jeder fünfte deutsche Jugendliche der neunten Jahrgangsstufe gibt an, im Laufe des zurückliegenden Jahres eine Körperverletzung begangen zu haben, unter männlichen Jugendlichen mit Migrationshintergrund etwa jeder Dritte.³ Dies sind bereits in der Grundauszählung alarmierende Ergebnisse. Die Sensation dieser Schülerbefragung sehe ich jedoch in einem anderen Detail: Für

eine Ursachenermittlung der jugendlichen Gewaltbereitschaft konnten neben *Schulstufe* und *Gewalterfahrungen* in der eigenen Familie als Schlüsselfaktoren vor allem *Männlichkeitsnormen* als die stärksten Prädiktoren ermittelt werden. Jugendliche mit Männlichkeitsnormen in Kopf haben eine mindestens viermal höhere Wahrscheinlichkeit, Gewaltdelikte zu begehen. Wenn man diese drei Prädiktoren in Rechnung stellt, so führt dies bei fast allen nichtdeutschen Gruppen dazu, dass deren erhöhtes Gewalttrisiko in der Statistik vollkommen verschwindet.

Wie der Einfluss der Variable *Männlichkeitsnormen* zeigt, ist die Einbeziehung von Werten und Einstellungen in die Untersuchung äußerst aufschlussreich. Gewalt entsteht im Kopf. Und die Welt der Einstellungen, Werte, Alltagsmythen, die Welt der biographisch eingravierten Erfahrungen und im Milieu verfestigten Interpretationsmuster stellen das Bedingungsfeld dar, das nicht im Dunkel bleiben darf, wenn es um die Analyse der Gewaltentstehung geht.

Analytische Annäherung: Gewaltgenerative Schemata

Bei der Entwicklung von Gewalt und Gewaltbereitschaft sind spezifische Schemata im Spiel. Hinter den *Männlichkeitsnormen*, die in die Analyse der Gewaltbereitschaft von Jugendlichen einbezogen wurden und dabei als überaus starker Prädiktor aufgetreten sind, verbirgt sich ein Bündel von Schemata, zu dem das Wegdrängen von Gefühlen der Schwäche und des Mitleids ebenso gehört wie Respekt gebietende männliche Machtansprüche und die gewohnheitsmäßige Legitimierung des Faustrechts.

Im Blick auf den anderen oben erwähnten Brennpunkt der Gewalt und weitere Felder muss ein größeres Spektrum an gewaltgenerativen Schemata bedacht werden: das Schema *Auge-um-Auge*, das Schema *Sündenbock*,⁴ das Schema *Ver-Teufelung* sowie das dann nahe liegende Schema *Exorzismus*⁵. Freilich „funktionieren“ diese Schemata nur im Verbund mit anderen, die Dynamik zwischen Eigenem und Fremdem betreffenden, Schemata: Das Schema *Dualisierung* konstruiert ein dualistisches Aufteilen von Eigenem und Fremdem, von Wir und den Anderen; *Ent-Individualisierung* bewirkt, dass das Gesicht des Ande-

[Text eingeben]

ren verschwindet, der Andere stereotypisiert wird. Zur Behauptung des Eigenen gehören auch *unhinterfragbare Wahrheitsansprüche*,⁶ was Herkunftsmythen ebenso angeht wie heilige Texte, die – auch das gehört unabdingbar dazu – im „hermeneutischen“ Schema der *Wort-Wörtlichkeit* gelesen werden.

In dieser Zusammenstellung von gewaltgenerativen Schemata, die hier nicht weiter entfaltet werden kann, steckt ein Modell. Die spezifische Kombination von Schemata sowie die Zentralität einzelner Schemata mögen je verschieden sein, deutlich dürfte jedoch sein, dass je mehr solcher Schemata zusammenkommen, desto gewaltträchtiger dürfte sich das Alltagsbewusstsein von Menschen und Gruppen entwickeln.⁷ Gewalt ist eine Spirale. In der Verdichtung solcher Schemata, besonders wenn aus diesen Schemata ein fester Habitus, ein (Lebens-) Stil wird, liegt der Sprengsatz Gewalt.

Die Provokation in dieser Zusammenstellung von gewaltgenerativen Schemata besteht jedoch nicht zuletzt darin, dass sie – wenn auch mit Unterschieden – mit *Religion* zu tun haben, in Religion beheimatet sind. Auch wenn es uns Experten der Reflexion über Religion schwer fällt und wir das am liebsten verdrängen wollen: Auge-um-Auge, Sündenbock, Verteufelung, Exorzismus, aber auch quasi-„hermeneutische“ Schemata wie wortwörtliches Verstehen, rigoristische Gesetzlichkeit und Absolutheitsansprüche sind eben auch dies: *religiöse* Schemata. Allzu einfach – und allzu schön – wäre es, wir könnten gewaltgenerative Einflüsse allein als *Fremdfaktoren* verstehen und den Bezirk der Religion schadlos halten.

Gegenmodelle

Ist die „seelische Krankheit“ Friedlosigkeit heilbar? Unter diesem Titel hat H.-E. Richter im November 2007 im Institut für Friedenpädagogik in Tübingen einen Vortrag gehalten und darin C.F. Weizsäckers Rede von „Friedlosigkeit als seelischer Krankheit“ aufgegriffen. Erstaunlich ist, wie stark der Mediziner und Psychoanalytiker die Rolle von Religion als Friedenspotential herausstellt:

„Die Heilung braucht ... einen fundamentalen Bewusstseinswandel, und dieser kann nur aus einer Erneuerung, aus einer Reform von innen heraus

kommen, aus einer Besinnung auf eine gemeinsame grenzenlose Wertewelt, die den Kern *aller* Religionen bildet“ (Richter: 2007).

Es ist also – nicht zuletzt – an der Religion, ihre Potentiale für die Minimierung von Gewalt zu zeigen, und eine der prominenten Aufgaben empirisch-hermeneutischer Religionstheologie der Gegenwart in praktisch-theologischer Absicht ist es darum, Gegenmodelle zur Gewalt zu profilieren. Die Friedenspädagogik, die K.E. Nipkow (2007) jüngst vorgelegt hat, arbeitet Gegenmodelle unserer eigenen kulturellen Tradition heraus und entfaltet das pädagogische Profil der praktischen Arbeit an der Minimierung von Gewalt. In Nipkows Auflistung von Wegen zur Eindämmung von Gewalt und Förderung des Friedens werden Vorschläge wie „Konfliktlösung durch Ausdehnung der Familiensemantik“ ebenso diskutiert wie „Erziehung zum Abbau gefährlicher maskuliner Ideologie und aggressiven männlichen Verhaltens“. Besonders hervorheben möchte ich seinen Vorschlag zur Überwindung der „unheilvollen zweistelligen Logik“, zum „Widerstand gegen kognitive Vereinfachungen“, bzw. zur „Förderung postformalen Denkens“, wofür Nipkow ausdrücklich an kognitiv-strukturelle Modelle anschließt.

Schemata der Minimierung von Gewalt

Ich möchte dies im Rahmen meiner oben skizzierten Modellierung von Schemata weiterdenken, die eng an religionssoziologische und religionspsychologische Perspektiven anschließt und darum sowohl für empirische Forschung, als auch für prägnante Inszenierung von Lernwegen und Heilungsschritten anregend sein kann. Ich formuliere also in Begriffen von ‚Schema‘ und ‚Stil‘.⁸ Die Gegenmodelle zu den gewaltgenerativen Schemata freilich scheinen auf verschiedenen Niveaus zu liegen: Schemata wie demokratische Konfliktlösung, altruistische Reziprozität und Ausdehnung der Familiensemantik könnte man unter Toleranz subsumieren. Und damit wäre schon viel gewonnen.

Entscheidend, und näher am Puls der *religiösen* Gewaltprävention, sind jedoch Schemata, die das Verhältnis von Eigenem und Fremdem anders verstehen – und dabei auf einem höheren Niveau der Gewalt diametral entgegenstehen. Freilich – aber das liegt in der Natur der Sache – ist ihre Beschreibung nicht so

[Text eingeben]

einfach, mit Sicherheit sind sie nicht so grobschlächtig wie die Schemata der Gewaltentstehung; denn hier geht es um Hermeneutik – und deren Radikalisierung in: Ästhetik! In E. Levinas' Entfaltung der ethischen Bedeutung der Wahrnehmung des Gesichts des Anderen ist ein Schema entworfen, das sämtlichen gewaltgenerativen Schemata widerstreitet. An B. Waldenfels (1990) anschließend kann man noch einen Schritt weitergehen und die Bedeutung des Fremden als kreative Herausforderung, als „Anspruch“ und „Stachel“ verstehen:

„Das Fremde macht sich ... bemerkbar als ein Überschuß, der aller Fremdbetrachtung und Fremdbehandlung vorausgeht und über sie hinausgeht. Nicht nur die Reduktion von Fremdem auf Eigenes, auch der Versuch einer Synthese zwischen beiden gehört zu den Gewaltakten, die den Anspruch des Fremden zum verstummen bringen.“ (Waldenfels: 1999, 50).

Daraus ergibt sich ein Schema, das man als *Xenosophie* bezeichnen kann.⁹ Und wer dies übernehmen kann, hat Gewalt weit hinter sich gelassen. Genau dies haben wir als Subskala „Xenosophie / Inter-religiöser Dialog“ in unsere *Faith Style Scale* (Streib/Hood: 2008) aufgenommen und damit ein Instrument für empirische Forschung vorbereitet und eine religionspädagogische Perspektive eröffnet (Streib: 2005). Xenosophie widerstreitet der Gewalt aufs Äußerste. Die Bibel freilich weiß auch da um einen Komparativ, einen Fluchtpunkt, an dem das Menschenmögliche an seine Grenzen stößt: Feindesliebe. Phantastisch, wenn dies als Schema in Gebrauch käme und zum Habitus würde!

Literatur

- BAIER, D./PFEIFFER, C. (2007), Gewalttätigkeit bei deutschen und nichtdeutschen Jugendlichen - Befunde der Schülerbefragung 2005 und Folgerungen für die Prävention, KFN-Forschungsbericht Nr. 100, Hannover.
- DÜNKEL, F./GEBAUER, D./GENG, B. Gewalterfahrungen, gesellschaftliche Orientierungen und Risikofaktoren von Jugendlichen in der Universitäts- und Hansestadt Greifswald, online at: <http://www.rsf.uni-greifswald.de/>, accessed: 2008-01-13.
- GIRARD, R. (1987), Das Heilige und die Gewalt, Zürich.
- GIRARD, R. (1998), Der Sündenbock, Zürich.
- HEINZ, W. (2006), Kriminelle Jugendliche - gefährlich oder gefährdet? Konstanz.
- NAKAMURA, Y. (2000). Xenosophie, Darmstadt.
- NIPKOW, K. E. (2007), Der schwere Weg zum Frieden. Geschichte und Theorie der Friedenspädagogik von Erasmus bis zur Gegenwart, Gütersloh.
- RICHTER, H.-E. Ist die 'seelische Krankheit' 'Friedlosigkeit' heilbar? online at: <http://friedenspaedagogik.de>, accessed: 2007-11-20.
- RITTBERGER, V./HASENCLEVER, A. (2005). Religionen in Konflikten - Religiöser Glaube als Quelle von Gewalt und Frieden, in: M. ZIMMER (Ed.), Religion und Politik im Zeichen von Krieg und Versöhnung, Tübingen, 136-156.
- SCHÄFER, H. (2005), Identität als Netzwerk. Ein Theorieentwurf am Beispiel religiöser Bewegungen im Bürgerkrieg Guatemalas, Berliner Journal für Soziologie 15, 259-282.
- SCHÄFER, H. (2006), »Die« Pfingstbewegung in Lateinamerika...? Zur Untersuchung des Verhältnisses zwischen religiöser Praxis und gesellschaftlichen Strukturen, Zeitschrift für Religionswissenschaft 14, 53-82.
- STREIB, H. (2001), Faith Development Theory Revisited: The Religious Styles Perspective, International Journal for the Psychology of Religion 11, 143-158.
- STREIB, H. (2005). Wie finden interreligiöse Lernprozesse bei Kindern und Jugendlichen statt? Skizze einer xenosophischen Religionsdidaktik, in: P. SCHREINER/U. SIEG/V. ELSNBAST (Eds.), Handbuch interreligiöses Lernen, Gütersloh, 230-243.
- STREIB, H./HOOD, R. W. (2008), The Faith Style Scale: Construction and Initial Validation of a Quantitative Measure for Individual Differences in Faith Orientations, (under review).
- WALDENFELS, B. (1990), Der Stachel des Fremden, Frankfurt/M.
- WALDENFELS, B. (1999). Der Anspruch des Fremden, in: R. BREUNINGER (Ed.), Andersheit - Fremdheit - Toleranz, Ulm, 31-51.

[Text eingeben]

Anmerkungen

¹ Als ein Schritt in diese Richtung führen wir gegenwärtig an der Universität Bielefeld ein empirisches Forschungsprojekt zur Ethik religiöser Friedensstifter in Bosnien-Herzegovina durch.

² Ignoriert werden dabei kriminologische Expertisen, dass erstens die Gewaltkriminalität von Jugendlichen seit 1990 Jahren konstant geblieben oder einen leicht Rückgang verzeichnet (Dünkel/Gebauer/Geng: 2007; Heinz: 2006) und zweitens Sanktionsverschärfungen nicht abschreckend wirken und Tatwiederholung nicht minimieren, viel eher die kriminelle Karriere verlängern.

³ Dies berichten Baier und Pfeiffer (2007) aus einer Befragung des Kriminologischen Forschungsverbunds Niedersachsen, in der 14.301 Jugendliche der neunten Jahrgangsstufe in neuen Gebieten der Bundesrepublik befragt wurden.

⁴ Vgl. die Arbeiten von R. Girard (1987; 1998), die zugleich die weiter unten explizierte Verbindung der gewaltgenerativen Schemata zur Religion deutlich machen.

⁵ H. Schäfer (2006) hat in seiner Analyse der Neopfingstlerischen etablierten Gruppen (NPERG) herausgearbeitet, dass das Exorzismus-Schema dort ein zentrales Handlungsschema ist und im politischen Handeln bestimmter Akteure durchaus auch das Austreiben linker Gewalt durch Napalm legitimiert.

⁶ Vgl. dazu das Schema *Truth of Texts and Teachings (ttt)*, das wir als Subskala in der Faith Style Scale (FSS) entwickelt und validiert haben (Streib/Hood: 2008).

⁷ Das Schema-Modell könnte sich als tragfähig erweisen für empirische Analysen der Gewaltentstehung: etwa bei Jugendlichen, aber auch in ethnischen Gruppierungen und fundamentalistischen Bewegungen. Weiterführend – auch im Blick auf die empirische Analyse – ist es hier, von einem Modell der „Identität als Netzwerk“ (Schäfer: 2005) auszugehen.

⁸ Dies Vorgehen entspricht auch dem an Fowler anschließenden Modell religiöser Stile, das ich entfaltet und z.B. auch in seiner Bedeutung für inter-religiöse Lernschritte expliziert habe (Streib: 2001; 2005).

⁹ Vgl. dazu die lesenswerte Arbeit von Nakamura (2000).