

ULRICH LINCOLN

# Prekäre Geschöpflichkeit

*Religion in  
Philosophy and Theology*

---

**Mohr Siebeck**

# Religion in Philosophy and Theology

Editors

HELEN DE CRUZ (St. Louis, MO) · ASLE EIKREM (Oslo)

THOMAS RENTSCH (Dresden) · HARTMUT VON SASS (Berlin)

HEIKO SCHULZ (Frankfurt a. M.) · JUDITH WOLFE (St Andrews)

107





Ulrich Lincoln

# Prekäre Geschöpflichkeit

Beiträge zum theologischen Gewaltdiskurs

Mohr Siebeck

*Ulrich Lincoln*, geboren 1963; Studium der Ev. Theologie in Heidelberg, Bethel, Glasgow und Washington D.C.; Promotion über Handlungstheorie bei Kierkegaard; 2010–2016 Pfarrer in London; seit 2016 Propst in der Ev.-luth. Landeskirche Braunschweig.

ISBN 978-3-16-160113-2/eISBN 978-3-16-160114-9

DOI 10.1628/978-3-16-160114-9

ISSN 1616-346X/eISSN 2568-7425 (Religion in Philosophy and Theology)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2021 Mohr Siebeck Tübingen. [www.mohrsiebeck.com](http://www.mohrsiebeck.com)

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für die Verbreitung, Vervielfältigung, Übersetzung und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Laupp & Göbel in Gomaringen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Nädele in Nehren gebunden.

Printed in Germany.

Für Anne und Keisha



## Vorwort

Bücher sind Zeitmaschinen: Man braucht Zeit, sie zu lesen, man braucht Zeit, sie zu schreiben. Und die Bücher selbst brauchen die richtige Zeit, in die sie hineinpassen – oder auch nicht. Ob das vorliegende Buch in die Zeit passt, in der es erscheint, vermag ich nicht zu beurteilen. Immerhin erscheint es in einer Zeit, die seit über einem Jahr durch eine weltweite Pandemie bestimmt ist, eine Bedrohung, die nahezu keinen Bereich des Lebens unberührt gelassen hat. Doch von dieser Pandemie ist in dem Buch an keiner Stelle die Rede. Muss dies erklärt oder gar gerechtfertigt werden?

Nein. Wissenschaftliche Untersuchungen müssen nicht dem Anspruch genügen, immer brandaktuell zu sein. Sie dürfen sich etwas mehr Zeit lassen, glücklicherweise. Der Gegenstand dieses Buches ist nicht die Pandemie, aber dennoch so etwas wie ein uralter Virus. Menschliche Gewalt ist ein Übertragungsmechanismus der besonderen Art, lebensgefährlich allzumal. Diesen Mechanismus und diese Gefahr möchte ich besser verstehen, und vor allem möchte ich als christlicher Theologe beides besser verstehen. Aus diesem Verstehen-Wollen ist der folgende Text entstanden.

Ich habe herzlich zu danken: Den Herausgebern der Reihe *Religion in Philosophy and Theology* für ihre Bereitschaft, das Manuskript in die Reihe aufzunehmen; dem Verlag Mohr Siebeck und seinen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern für die professionelle Unterstützung auf dem Weg zur Veröffentlichung; und der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Braunschweig für einen Zuschuss zu den Druckkosten.

Vor allem aber danke ich meiner Familie, die es mir ermöglicht hat, für ein solch unerquickliches Thema so viel Zeit aufzuwenden, Zeit, die man auch anders hätte verbringen können. Bücher sind Zeitmaschinen. Aber diese Maschinen brauchen Freiheit. Für diese Freiheit danke ich den Beiden, denen dieses Buch gewidmet ist.

Wolfsburg-Vorsfelde, im Februar 2021

Ulrich Lincoln





# Inhaltsverzeichnis

Vorwort .....	VII
Einleitung: Gewalt, Geschichte und Glauben .....	1
Kapitel I Orientierung .....	15
1. <i>Gewalt als fundamentaltheologisches Thema</i> .....	15
1.1. Gewalt theologisch denken? .....	15
1.2. Wie Gewalt zum Thema wird (I): Die neue Stellung der Religion	21
1.3. Wie Gewalt zum Thema wird (II): Das philosophische Gespräch mit der Moderne .....	26
1.4. Wie Gewalt zum Thema wird (III): Der Horizont des Glaubens	29
2. <i>Der gegenwärtige Gewaltdiskurs und die Theologie. Eine Orientierung</i> .....	45
2.1. Erkenntnisse aus der Gewaltforschung .....	45
2.1.1. Macht und Monopol: Die historische Situierung des Gewaltbegriffs .....	45
2.1.2. Methodische Grundfragen der Gewaltforschung .....	52
2.1.3. Gewalt, Subjekt und Sinn: Ein phänomenologischer Gewaltbegriff .....	57
2.2. Theologische Gewaltforschung? .....	61
2.2.1. Der Begriff der religiösen Gewalt .....	62
2.2.2. Der Begriff der mythischen Gewalt .....	70
2.2.3. Der Gewaltbegriff in der Systematischen Theologie .....	75
3. <i>Die Bibel: Texte und Lektüren der Gewalt</i> .....	83
3.1. Biblische Texte und Überlieferungen: Gottesgeschichte im Horizont der Gewalt .....	83
3.1.1. Gewalt als Erfahrungshorizont der biblischen Überlieferung .....	85
3.1.2. Die Realität der Gewalt .....	95
3.1.3. Das Subjekt der Gewalterfahrung .....	98
3.2. Lektüren biblischer Gewalt: Eine kleine Typologie .....	100
3.2.1. Legitimierungslektüren .....	101

3.2.2. Überwindungslektüren . . . . .	104
3.2.3. Religionskritische Lektüren . . . . .	108
3.2.4. Nachahmungs- und Nachfolgelektüren . . . . .	112
3.3. Abschließende Anmerkungen zu einer gewalttheoretischen Hermeneutik biblischer Texte . . . . .	119
4. <i>Zusammenfassung: Anfangsfragen – und neue Fragen</i> . . . . .	123
Kapitel II Theologische Topologie der Gewalt.	
Der dogmatische Diskurs . . . . .	125
1. <i>Ordnung</i> . . . . .	125
1.1. Zivilisation und Rationalität: Ordnung und Gewalt in der Moderne . . . . .	127
1.2. Die theologische Einräumung von Gewalt I: Gesetz und Evangelium . . . . .	137
1.3. Die theologische Einräumung von Gewalt II: Die Zwei-Reiche- Lehre . . . . .	140
1.4. Plurale Ordnung und Gewaltmonopol: Eilert Herms' transzendente Reformulierung der Zwei-Reiche-Lehre . . . . .	148
1.5. Primat der Verletzlichkeit: Zur Dialektik von Glauben, Gesetz und Gewalt . . . . .	153
2. <i>Recht</i> . . . . .	160
2.1. Das theologische Konzept der rechtserhaltenden Gewalt . . . . .	161
2.2. Die Gewalt des Rechts: Walter Benjamins Einspruch . . . . .	170
2.3. Menschenrechte: Normatives Fundament oder Abschattung von Gewalt? . . . . .	179
2.4. Verletzlichkeit als Rechtlosigkeit . . . . .	185
3. <i>Sünde</i> . . . . .	190
3.1. Die Sündenlehre als dogmatische Annäherung an die Gewalterfahrung . . . . .	190
3.1.1. Dogmatischer und politischer Sündenbegriff . . . . .	191
3.1.2. Zur Relevanz der Sündentheologie . . . . .	198
3.1.3. Sünde und Gewalt im Römerbrief . . . . .	200
3.1.4. Im Gespräch mit den Humanwissenschaften über die Sünde . . . . .	203
3.2. Sünde als Gewalt . . . . .	204
3.2.1. Anthropologie: Begierde oder Verletzlichkeit? . . . . .	204
3.2.2. Topologie der Verletzlichkeit . . . . .	208
3.2.3. Identitätsgewalt . . . . .	210
3.3. Gewalt als Sünde . . . . .	212
3.3.1. Die Macht der Sünde . . . . .	214

3.3.2. Geschöpflichkeit und Weltverlust .....	216
3.3.3. Zeugenschaft .....	224
4. <i>Opfer</i> .....	225
4.1. Vom Sündenbock zum Wort vom Kreuz .....	228
4.1.1. Ritual, Sündenbock und Trauma: Disparate Deutungsformen des Opfers .....	228
4.1.2. Das Opfer in der Theologie .....	238
4.1.3. Folgerungen für das theologische Gewaltverständnis .....	244
4.2. Zur ethischen Struktur des Opfers .....	248
4.2.1. „Viktimologie“? Noch einmal zu den Ambivalenzen der Sorge um die Opfer .....	248
4.2.2. Opfer und Krieg .....	251
4.2.3. Opfer als Gabe des Todes? .....	254
4.3. Martyrium: Theologische Reflexion christlicher Gewalterfahrung .....	261
4.3.1. Zum Begriff des Martyriums .....	261
4.3.2. Vom religiösen Heroenkult zur christlichen Gewalterfahrung .....	270
5. <i>Zusammenfassung: Anthropologische Geländeerkundungen</i> .....	276
 Kapitel III Zwischenbetrachtung: Mythos und Ressentiment – zum geschichtlichen Ort des theologischen Gewaltdenkens	
1. <i>Mythos und Theologie</i> .....	281
2. <i>Ressentiment und Christentum</i> .....	290
 Kapitel IV Christliche Gewalterfahrung bei Søren Kierkegaard. Der religionsphilosophische Diskurs .....	
1. <i>Reflexion der Gewalt im Werk Kierkegaards</i> .....	301
1.1. Kierkegaards Negativismus .....	301
1.2. Gewalt als Thema im Werk Kierkegaards. Eine Orientierung ...	306
1.2.1. „Furcht und Zittern“: Der Einbruch des Gewaltthemas	306
1.2.2. Gewalt und Kommunikation: Die Theorie der indirekten Mitteilung .....	316
a) Die Verletzlichkeit des Anderen und das objektive Denken .....	319
b) „Sich selbst wegschaffen“: Selbstgewalt als Mittel gegen Kommunikationsgewalt .....	323
c) Ärger: Die Aggressionspotentiale christlicher Kommunikation .....	328

1.2.3. Die Bedeutung der Gewalt in Kierkegaards Interpretation der gesellschaftlichen Dynamik des bürgerlichen Zeitalters	332
a) Die Analyse der Gegenwart	333
b) Die gesellschaftliche Dynamik der Gewaltphänomene	336
1.2.4. Fortsetzungen des Kierkegaard'schen Gewaltdiskurses in späteren Texten	344
1.3. Zwischenergebnis: Die religiöse Dimension subjektiver Gewalterfahrung und ihrer geschichtlichen Dynamik	346
2. „ <i>Hat ein Mensch das Recht, sich für die Wahrheit totschiagen zu lassen?</i> “	350
2.1. Entstehung und Kontexte der Schrift	350
2.2. Form und Aufbau	352
2.3. Systematische Vertiefungen	361
2.3.1. Das Bild der Gewalt	361
2.3.2. Macht und Ohnmacht des Gewaltopfers	366
2.3.3. Verantwortung	373
2.3.4. Die Gleichheit der Sünder	380
2.3.5. Opfer und Martyrium	383
3. <i>Zusammenfassung: Phänomenologie christlicher Gewalterfahrung – theologische Konsequenzen aus Kierkegaard</i>	390
 Kapitel V Das Andere der Gewalt.	
Der fundamentaltheologische Diskurs	397
1. <i>Nicht-Gewalt (non-violence): Annäherungen an einen Grenzbegriff</i>	399
1.1. Gewaltfreiheit oder Gewaltblindheit?	401
Exkurs: Theologische Gewaltblindheit. Zur aktuellen friedensethischen Debatte in der Evangelischen Kirche in Deutschland	411
1.2. Nicht-Gewalt in der Gewalt: Zur philosophischen Rekonstruktion eines Grenzbegriffs bei Judith Butler	417
1.3. Theologische Perspektiven der Nicht-Gewalt: Buße als epistemische Gewaltkritik	423
2. <i>Zeugenschaft der Gewalterfahrung</i>	430
2.1. Drei Diskurse zur Zeugenschaft	431
2.1.1. Zeugenschaft und forensische Erkenntnistheorie	431
2.1.2. Zeugenschaft und politische Ethik	436
2.1.3. Zeugenschaft und Theologie	440
2.2. Brüchige Zeugenschaft: Der Logos der Theologie angesichts der Gewalterfahrung	445

2.2.1. Ricœurs ontologische Hermeneutik der Zeugenschaft . . . .	446
2.2.2. Gebrochene Zeugenschaft und geschöpfliche Selbst- Bezeugung . . . . .	450
2.2.3. „Memoria passionis“: Kirche als Raum des Gewaltgedächtnisses? . . . . .	452
3. <i>Das Wort und das Bild vom Kreuz: Von der theologica crucis zur Schöpfungstheologie als Horizont des theologischen Gewaltdiskurses</i> . . . . .	457
4. <i>Zusammenfassung: Die Bezeugung prekärer Geschöpflichkeit</i> . . . .	470
Epilog . . . . .	473
Siglen . . . . .	477
Literaturverzeichnis . . . . .	479
Namensregister . . . . .	501
Sachregister . . . . .	503



## Einleitung: Gewalt, Geschichte und Glauben

*„Wer hat dich so geschlagen?“*  
(Paul Gerhard, 1647)

Im Jahr 1947 erschien in Frankreich eine Schrift des Philosophen Maurice Merleau-Ponty mit dem Titel „Humanismus und Terror“. In diesem Essay setzt Merleau-Ponty sich polemisch mit der Kritik Arthur Koestlers an der stalinistischen Gewaltherrschaft auseinander, die dieser am Beispiel der Moskauer Schauprozesse der 1930er Jahre ausgeführt hatte. Merleau-Ponty argumentiert, dass die von Koestler und anderen Kritikern der UDSSR behaupteten Alternativen falsch sind: Die Alternative zwischen gewaltsamer und gewaltloser Politik, aber auch die Wahl zwischen objektivem Geschichtsverlauf und subjektiver Entscheidung des Individuums existieren nicht, zumindest nicht für den Marxismus, und können tatsächlich niemals existieren. Denn geschichtliches Handeln ist niemals ohne Gewalt denkbar, argumentiert Merleau-Ponty: „Wir sind, was wir den Anderen antun.“<sup>1</sup> Und die theoretische Alternative zwischen Geschichte und Individuum verkennt ebenfalls die epochale Einsicht des Marxismus, der diese beiden Pole aus dem abstrakten Gegensatz in eine lebendige Beziehung setzt: „Der Marxismus ist weder die Negation der Subjektivität und der menschlichen Tätigkeit noch der wissenschaftliche Materialismus [...] er ist vielmehr eine Theorie der konkreten, nämlich der in die geschichtliche Situation verwickelten Subjektivität und Aktivität.“<sup>2</sup> Diese Theorie zielt in der Sicht des Philosophen letztlich auf eine „Logik des menschlichen Zusammenlebens.“<sup>3</sup> Eine spezifische Geschichtsphilosophie ist hier ebenso vorausgesetzt wie ein bestimmtes philosophisches Verständnis menschlicher Subjektivität. Das mit Hilfe dieser Voraussetzungen zu lösende Rätsel aber ist die menschliche Gewalt.

Diesem Rätsel denkt auch die hier vorliegende Untersuchung nach, und zwar aus theologischer Sicht. Die Theologie aber muss zunächst noch warten. Am Anfang steht das Rätsel. Es wird auch der Theologie ihren Einsatz weisen. Der Hinweis auf Merleau-Pontys Buch kann als Einstieg in die Spu-

---

<sup>1</sup> MERLEAU-PONTY, MAURICE, *Humanismus und Terror*, Frankfurt/M.: Anton Hain 1990, 153.

<sup>2</sup> MERLEAU-PONTY, *Humanismus*, 65 f.

<sup>3</sup> MERLEAU-PONTY, *Humanismus*, 198.



rensuche dienen, weil es das Rätsel der menschlichen Gewalt in starker Verdichtung präsentiert. Der Text erschien zu einem Zeitpunkt, der als ein Schnittpunkt der europäischen Gewaltgeschichte erkennbar wird: zwei Jahre nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs und der Ermordung der europäischen Juden durch die deutschen Nationalsozialisten, zu Beginn der neuen Konfrontation zwischen den USA und der UDSSR, in der Endzeit des Kolonialismus, und kurz vor der letzten Phase des stalinistischen Terrors. Das Buch enthält einige Apologien der sowjetischen Säuberungen und der marxistischen Geschichtsphilosophie, die sich in der Rückschau heutiger Leser und Leserinnen als höchst fragwürdig ausnehmen. Aber es formuliert auch in eindrücklicher Weise ein fundamentales Thema der Gegenwart: Das Verhältnis von geschichtlicher Gewalt und menschlicher Subjektivität. Merleau-Ponty sah in dieser Konstellation die politische und philosophische Leitfrage der europäischen Moderne nach den ungeheuren Erfahrungen von Gewalt und Zerstörung und in der Erwartung eines möglichen neuen Krieges zwischen den hegemonialen Blöcken.<sup>4</sup>

Das Verhältnis von geschichtlicher Gewalt und Subjektivität steht auch heute noch im Zentrum des Nachdenkens über menschliche Gewalt. Allerdings nicht im Sinne eines Paradigmas für eine Theorie der Gewalt. Mit dieser Verhältnisbestimmung verbindet sich eher ein Hinweis auf eine Konstellation und eine Frage, die von allen Theorieansätzen auf unterschiedliche Weise zu berücksichtigen und zu beantworten ist. In dem interdisziplinären Feld, das man Gewaltforschung nennt, liegt heute eine nahezu unüberschaubare Vielzahl von Theoriemodellen vor, mit Erklärungen aus historischer, soziologischer, kulturtheoretischer, juristischer, psychologischer, verhaltensbiologischer, evolutionsgeschichtlicher, postkolonialer, religionsgeschichtlicher oder philosophischer Sicht.<sup>5</sup> Bei den meisten dieser Interpretationsansätze spielt der Begriff der Subjektivität in einem philosophischen Sinne keine Rolle bzw. er wird schlicht vorausgesetzt. Denn bei allen Interpretationen bleibt selbstverständlich „der“ Mensch, generisch gesprochen, der Ort, an dem Gewalt erfahren wird, als Individuum wie als soziale Gruppe. Gewalt ist ebenso wie der Schmerz unvertretbar individuell, persönlich und gerade deshalb sozial kommunizierbar. Sie wird von menschli-

---

<sup>4</sup> In seinen späteren philosophischen Werken streift Merleau-Ponty die marxistische Denkform ab und entwickelt stattdessen die Husserl'sche Phänomenologie weiter in Richtung einer leiblich-sozialen Philosophie der Intersubjektivität. Die Frage nach der Logik des Zusammenlebens bleibt aber immer wirksam und bestimmt sein Denken nachhaltig, vgl. STAUDIGL, MICHAEL, *Phänomenologie der Gewalt* (Phaenomenologica 215), Cham u.a.: Springer 2015, 105–115 (fortan zitiert als PhG; zu den Abkürzungen siehe das Verzeichnis der Siglen im Anhang).

<sup>5</sup> Vgl. HEITMEYER, WILHELM/HAGAN, JOHN (Hg.), *Internationales Handbuch der Gewaltforschung*, Wiesbaden: Springer VS 2002.

chen Opfern erlitten und von menschlichen Tätern ausgeführt. Die Erfahrung von Gewalt ist ebenso subjektiv wie sozial, weil kein Mensch ohne diese Erfahrung ist. Und auch wenn Instrumente, Waffen, Medien, Strukturen, Funktionen, psycho-soziale, politische und biologische Bedingungen oder emergente Strukturen große Bedeutung für das Spiel der Gewalt haben, so führen alle Erklärungen am Ende doch wieder auf die Menschen zurück, die diese Gewalt erleben und ausüben. Wenn von Gewalt die Rede ist, dann ist von Tätern und Opfern zu sprechen und von einer Geschichte, in der Menschen miteinander verbunden sind und aufeinander einwirken – „wir sind, was wir dem Anderen antun.“ Damit ist noch nicht behauptet, dass der Gewaltbegriff auf personale Beziehungen und Ereignisse beschränkt werden müsse. Wie gesagt, es geht um Konstellationen, nicht um Theorieformen. Der Hinweis auf Subjektivität bezeichnet lediglich den Ort, an dem Gewalt erfahren wird. Und das trifft auch noch für die Begriffe der strukturellen, symbolischen, kulturellen oder epistemischen Gewalt zu. Denn auch für diese Kategorien, mit denen Formen indirekter Gewaltbeziehungen in den Blick gerückt werden, gibt es konkrete Opfer und konkrete Kausalketten, d.h. Verantwortliche.<sup>6</sup>

Es gibt keine Gewalt ohne Menschen, und deshalb auch keine Gewalt ohne Geschichte. Und in der Tat, Geschichte ist immer schon als Gewaltgeschichte der Täter und Opfer geschrieben worden. Seit Homers *Ilias* und Herodots *Historien* wird menschliche Geschichte als Abfolge von Siegen und Niederlagen erzählt, und das Lied der Helden singt im Rhythmus von Krieg und Frieden und neuem Krieg. Gleichzeitig geht der größte Teil der tatsächlich erlebten, alltäglichen Gewalt in dieser Form der Geschichtsschreibung, die vom erhöhten Standpunkt des Feldherrn erfolgt, nahezu unter.

Dass und wie alle Menschen auch zu Zeiten des inneren äußeren Friedens ‚irgendwie‘ mit Gewalt in Berührung kommen, ist den Historikern und Historikerinnen ebenso selbstverständlich wie denen, deren Handlungen sie betrachten [...] Gewalt als alltägliche Praxis und Erfahrung bedarf daher offenbar keiner besonderen Erwähnung mehr. Freilich gibt es keine Kinderaufzucht ohne elterliche oder obrigkeitliche Gewalt, kein historisches Gemeinwesen ohne Autorität, die mit Gewalt gewappnet war oder ist.<sup>7</sup>

Die Selbstverständlichkeit von Alltags- wie Herrschaftsgewalt führt dazu, dass die subjektive Erfahrung von Gewalt oft nicht in den Blick der Geschichtsschreibung gerät. „Beachtet wird Gewalt aber vor allem, wenn ihr

---

<sup>6</sup> Vgl. BRUNNER, CLAUDIA, Epistemische Gewalt. Wissen und Herrschaft in der kolonialen Moderne, Bielefeld: transcript Verlag 2020, 277–298 zur Verhältnisbestimmung der unterschiedlichen Beschreibungsebenen (Mikro-, Meso- und Makroebene). Zur methodischen Differenz zwischen weiten und engen Gewaltbegriffen s.u. Kap. I.2.1.2.

<sup>7</sup> LINDENBERGER, THOMAS/LÜTKE, ALF, Einleitung: Physische Gewalt und Kontinuität der Moderne, in: Dies. (Hg.), Physische Gewalt: Studien zur Geschichte der Neuzeit, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1995, 16.

Gebrauch als illegitim und willkürlich erscheint. Gewalt wird dann zum ‚Exzess‘ und zur Ausnahme.“<sup>8</sup> Zwischen Selbstverständlichkeit und Ausnahme, zwischen Ohrfeige und Genozid, zwischen Hassmail und Schauprozess, zwischen Hunger und Schützengraben: In diesen Spektren ist das Phänomen der Gewalt zu entdecken. So wird deutlich, dass dieses Phänomen jeden Menschen betrifft, auch den Betrachter und Theoretiker in sicherer Entfernung.

Doch die Frage nach der menschlichen Gewalt ist keine akademische Frage. Sie entsteht aus der Not von Schmerz und Schuld, aus der Verzweiflung des geschichtlichen Existierens. Das war Merleau-Pontys Doppelfrage im Jahr 1947: Gibt es eine finale Rettung aus der Gewaltgeschichte, der wir gerade erst entkommen schienen und die uns doch tatsächlich niemals losgelassen hat? Und kann diese Rettung ihrerseits frei von Gewalt sein? Der französische Philosoph gab als Antwort auf diese zwei Fragen ein Ja und ein Nein. Sein Ja ruhte in einem Glauben an eine Geschichtsphilosophie, die dem Proletariat die geschichtliche Mission zuschrieb, die Überwindung aller menschlichen Gewalt herbeizuführen, notfalls mit den gewaltsamen Mitteln der Diktatur. Möglicherweise würde ein doppelter Skeptizismus an dieser Stelle eine menschenfreundlichere Politik vertreten. Dies zumindest scheint der Konsens auch unter heutigen Theoretikern der Gewalt zu sein. Die Geschichtsphilosophie hat ausgedient, und damit auch alle absoluten Ziele der Geschichte, für die zu sterben und zu töten Menschen aufgefordert werden können. Das hat jedoch nichts daran geändert, dass weiterhin grausame Kriege an unzähligen Orten der Welt geführt werden, aus denen es kaum Rettung zu geben scheint. Konflikte warten nicht auf Geschichtsphilosophien. Doch von „Not“ und „Rettung“ reden moderne Gewalttheorien in der Regel nicht. Human- und Sozialwissenschaften scheuen sich vor solchen beinahe apokalyptischen Vokabeln, die ein allzu scharfes Entweder-Oder in den Diskurs projizieren. Das wissenschaftliche Begreifen kann diese Vokabeln an ihren Gegenständen entdecken und einordnen, aber nicht selber anwenden.<sup>9</sup>

Dies ist der Punkt, an dem die Religion den Diskursraum betritt, in meinem Fall vermittelt durch die wissenschaftliche Theologie, dem Reflexionsmedium des christlichen Glaubens. Dieser Glaube spricht ausdrücklich von Not und Rettung aus der Gewaltgeschichte. Ja, er redet vom Ende der Geschichte, oder genauer: von einer neuen Geschichte, die nur erwartet, nicht

<sup>8</sup> LINDENBERGER/LÜTKE, *Physische Gewalt*, 17.

<sup>9</sup> Freilich gibt es auch Formen der Geschichtswissenschaft, die das imaginative Nacherleben der Gewalterlebnisse in das Zentrum ihrer historischen Darstellungen stellen und damit das Notvoll-Bedrängende der Gewaltgeschichte zum Gegenstand der Darstellung machen, vgl. SOFSKY, WOLFGANG, *Traktat über die Gewalt*, Frankfurt/M.: S. Fischer 1996; BARBEROWSKI, JÖRG, *Räume der Gewalt*, Frankfurt/M.: S. Fischer 2015.

vollbracht werden kann: „Dein Reich komme“, heißt es im Gebet, das Jesus seine Jünger lehrt (Mt 6, 10a). Dass dieses Reich eine soziale Ordnung ohne Gewalt sei, die sich ohne Gewaltanwendung einstellen möge: Dieses doppelte Ja auf Merleau-Pontys Fragen kann allerdings nicht nur gegenüber den Einsichten der Gewaltforschung, sondern auch schon vor dem Hintergrund der biblischen Überlieferung nicht ohne weiteres aufrechterhalten werden. Doch für den Glauben ist mit dieser Gebetsbitte ohnehin weniger ein bestimmtes Geschichtsbild formuliert, sondern vor allem das Vertrauen, dass die Menschen mit ihrer notvollen Gewaltgeschichte nicht alleine sind. Darin beruft er sich auf die Verkündigung Jesu von Nazareth, der den Menschen die Nähe des Gottesreiches zusprach und diese Nähe in seinem Handeln erfahrbar werden ließ. Deshalb führt der Glaube mit Jesus in eine Gegenwart, die von dieser Nähe berührt wird. Und er betet mit Jesus um Rettung: „Erlöse uns von dem Bösen“ (Mt 6, 13b). Nicht der Enthusiasmus einer Welt ohne Gewalt ist der Erfahrungsboden dieser Vaterunser-Bitte, sondern die notvolle Verzweigung von Menschen, die wissen, was es bedeutet, Gewalthandlungen anderer Menschen nicht nur zu erleiden, sondern darin auch der Übermacht der Gewalt ohnmächtig ausgeliefert zu sein. Dies wird unterstrichen durch die Worte, die dieser letzten Vaterunser-Bitte unmittelbar vorausgehen. Die furchtbare Erfahrung, dass Menschen einander ausgeliefert sind und damit immer wieder in die Situation geraten, füreinander Täter und Opfer zu werden, wird ebenfalls vor Gott gebracht: „... und führe uns nicht in Versuchung“ (Mt 6, 13a). Wir sehen, dass der christliche Glauben sich nicht notwendigerweise mit einem bestimmten apokalyptischen Geschichts- und Erlösungsbild verbindet. Nicht nur als eine Herauslösung aus der Gewaltgeschichte kann das eschatologische Rettungshandeln Gottes verstanden werden, sondern auch als eine Bewahrung in dieser Geschichte.

Auf diese Weise formuliert die christliche Theologie einen eigenen Beitrag zum Verhältnis von Subjektivität und Gewaltgeschichte. Diesen Beitrag auszuführen und zu begründen, ist die Absicht der hier vorgelegten Studie. Damit ist noch nicht gesagt, in welcher Theorieform diese Ausführung erfolgen wird. Dies muss vielmehr selbst erst noch im Zuge der Ausführung geklärt werden. Ob hier vorrangig kulturtheoretische, soziologische oder psychologische Maßstäbe angelegt und theologisch weitergedacht werden, ist noch offen. Ebenso prinzipiell offen wie die Frage, ob eine theologische Erörterung menschlicher Gewalt und Gewaltgeschichte ihrerseits eine Theorie der Rettung aus oder der Bewahrung in der Gewalt sein muss. Wie wir gerade gesehen haben, ist die Alternative zwischen Rettung und Bewahrung nicht entschieden – sofern es sich dabei tatsächlich um eine Alternative handelt. Dass aber der Glaube an das Evangelium als dem Heilshandeln Gottes sich so oder so zu der Wirklichkeit geschichtlicher Gewalt, die von Menschen erlebt wird, verhalten muss, wird in den Vaterunser-Bitten spürbar.

Für die Theologie ist die Gewalt ein heikles Thema. Die christlichen Apologeten in der Moderne wissen, dass der Vorwurf der Gewaltsamkeit ihrer Religion im Mittelpunkt vieler Angriffe der alten wie neuen Religionskritiker steht. Die von Jan Assmann vor einigen Jahren angestoßene und von philosophischen Scharfschützen wie Peter Sloterdijk gerne verschärfte Debatte über die angebliche Gewaltaffinität des biblischen Monotheismus ist nur das letzte Beispiel einer Kritik, die im Namen des Humanismus dem Christentum den Spiegel des eigenen Terrors vorhält. Diese Kritik ist auch eine Reaktion auf das wieder erstarkte Auftauchen der Religionen in der politischen Debatte. Denn dieses Auftauchen nimmt oft genug die Form von politischer wie häuslicher Gewalt an. Was für einen Autor im Jahre 1947 undenkbar schien, ist längst eingetreten: die Verbindung des historischen Terrors nicht mit den Henkern der politischen Revolutionen von 1793 oder 1917, sondern mit religiösen Partisanen, die nicht für vergangene Kreuzzüge und Hexenverbrennungen verantwortlich sind, sondern in der Gegenwart der Moderne für ihren Gott töten und sterben. „Das mag ein Wechsel sein“ (EG 27, 5) – in der Tat, auch der Hegelianer Merleau-Ponty hätte sich so eine Ironie der Geschichte wahrscheinlich kaum erdenken können.

Doch die Aktualität der Debatten um den religiösen Terrorismus bedeutet nicht, dass Theologie in der Gewaltfrage nur noch Apologie sein kann. Im Gegenteil, mir scheint, dass eine Konzentration auf die apologetischen Fragen in der Gefahr steht, die eigentliche Relevanz des Gewaltthemas für die christliche Theologie zu verdecken. Denn der apologetische Impuls tendiert dazu, Gewalt und Glauben streng auseinander zu halten, um den Glauben von der Gewalt freizusprechen, zumindest was das „Wesen“, die „Wahrheit“, das „eigentlich Gemeinte“ oder die Hoffnung des christlichen Glaubens angeht. Genau damit aber wird die theologische Bedeutung der Gewaltfrage abgewiesen und abgewehrt: Welche Rolle spielt menschliche Gewalt für den Glauben, insbesondere bezogen auf die Konstellation von Geschichte und Subjektivität? Ist die Gewalt nur ein schlechter Zufall oder ein individuelles Versagen, das dem Glauben in seinem wahren Wesen fremd ist, oder trifft auch für die Praxis des christlichen Lebens zu, was der Philosoph feststellt: „Wir sind, was wir dem Anderen antun“? Es könnte sein, dass die Theologie erst lernen muss, den letzten Satz zu bejahen. Dann wird sie aber auch lernen, ihn als einen theologischen Satz zu bejahen. Das bedeutet, dass Glaube und Gewalt nicht kategorisch voneinander zu trennen, sondern tatsächlich zusammenzudenken sind und nur zusammen verstanden werden können. Unter welchen Voraussetzungen dieses möglich und notwendig ist, davon handelt die vorliegende Untersuchung.

So wird die Gewaltthematik zum Anlass für eine theologische Selbstverständigung des Glaubens angesichts geschichtlicher Gewalt. Hierzu spreche ich von einem theologischen Gewaltdiskurs. Dass dieser nicht neu ist, sondern vielmehr sich seit Beginn der christlichen Theologie in zahlreichen dog-

matischen, ethischen und praktischen Diskursen sedimentiert hat, ist zwar eine Binsenweisheit. So kann sicherlich Augustins *de civitate Dei* als ein klassisches Zeugnis theologischen Nachdenkens über den Zusammenhang von Glaube und Gewaltgeschichte gelten.<sup>10</sup> Augustin stellt politische Geschichte ungeschützt als Geschichte menschlicher Gewalt und Herrschsucht dar, ordnet sie aber zugleich in einen eschatologischen Gesamtzusammenhang ein, der auch als eine christliche Geschichtsphilosophie verstanden worden ist. Doch gegenüber der Wucht und der schieren Größe dieser heilsgeschichtlichen Konzeption ist die christliche Interpretation konkreter Gewalt und ihrer Erfahrungsformen immer wieder zurückgetreten. Daher bedarf es in der Gegenwart einer erneuten Rekonstruktion jenes Diskurses. Und dies nicht zuletzt auch deshalb, weil vom theologischen Gewaltgespräch dasselbe gilt wie vom historischen: Die Selbstverständlichkeiten versperren den Blick auf die Phänomene, d.h. auf die Täter, Opfer und Strukturen. Dabei mag die analytische Fokussierung auf die Gewaltfrage und den Gewaltbegriff teilweise wie eine Engführung solcher Debatten erscheinen, in denen die Systematische Theologie immer schon mit dem Gewaltphänomen zu tun hatte, etwa bei den Begriffen Mythos, Sünde, Geschichte, Freiheit oder des Bösen. Doch ich unternehme diese Engführung in der Hoffnung, jene Begriffe und Debatten gelegentlich schärfen zu können, indem ich sie auf die Frage nach dem Gewaltbegriff lenke.

Der theologische Gewaltdiskurs in der Moderne erscheint wie ein Torso, dem die Glieder fehlen. Deshalb gilt, dass die Theologie sich die Frage nach der eigenen Gewalt heute zu großen Teilen von anderen Wissenschaften geben lassen muss. Denn zwar hat der Schock von 9/11 zu manchen neuen Untersuchungen über die Realität der Gewalt in den Texten der biblischen Überlieferung und in der Kirchengeschichte geführt. Doch was die Gewalt selbst sei, *wie* sie für Täter und Opfer ist, und welche Begriffe adäquat sind, um dieses So-Sein auszudrücken, darüber gibt es in der Theologie nur wenig Austausch. Auch hier gilt das Gesetz der Selbstverständlichkeit: Was Gewalt ist, scheint für die Theologie oft schon genauso evident zu sein wie der Wunsch, den christlichen Glauben von diesem Phänomen freizuhalten. Beides jedoch, Begriff und Wunsch, stellen Voraussetzungen des gegenwärtigen theologischen Gewaltdiskurses dar, die ihrerseits erst noch zu klären sind. Deshalb ist es notwendig und unvermeidbar, dass dieser Diskurs sich sein Thema und seinen Anfang von anderen Wissenschaften geben lässt, damit er mit deren Hilfe bei seinen eigenen Voraussetzungen anfangen kann – und damit bei seinem eigenen Anfang. Ein theologischer Gewaltdiskurs muss die

---

<sup>10</sup> AUGUSTINUS, *de civitate Dei*, hg. v. Carl Johann Perl, Salzburg: Otto Müller Verlag 1951; besonders die Bücher I–III enthalten zahlreiche Passagen, in denen Augustin auf Gewalt als geschichtliche Grunderfahrung verweist, summarisch in III, 1: „Hungersnot, Krankheit, Krieg, Plünderung, Gefangenschaft, Niedermetzelung und dergleichen.“

höchst heterogenen Debatten der sozialwissenschaftlichen und philosophischen Gewaltforschung konstruktiv aufnehmen, um sich seinen eigenen Reim darauf machen zu können.

Die theologische Selbstverständigung des Glaubens gegenüber dem Verhältnis von Gewaltgeschichte und Subjektivität schließt auch eine Reflexion auf die christliche Kirche mit ein. Immer schon war es vor allem die theologische Ethik, die sich zu staatlicher und zwischenstaatlicher Gewalt äußerte und damit Orientierung für kirchliches Handeln vermittelte. Allerdings geht mit dieser Aufgabenbeschreibung nicht nur eine thematische Beschränkung des theologischen Nachdenkens einher, das die Alltagsgewalt ebenso ausblendet wie die kontingenten historischen Voraussetzungen staatlicher Gewalt. Es besteht auch die Gefahr einer Funktionalisierung des Diskurses. Nicht zuletzt die verdienstvolle Publikationsoffensive der Evangelischen Studiengemeinschaft (FEST) zur Friedensethik ist ein Beispiel dafür, wie eine breit angelegte interdisziplinäre Arbeit auf ein vorausgesetztes Leitbild (des sog. gerechten Friedens) ausgerichtet wird.<sup>11</sup> Was nicht in dieses Leitbild passt, kommt nicht mehr in den Blick. Für eine umfassende, innovative und womöglich kontroverse Grundlagendiskussion zum spezifisch theologischen Gewaltverständnis, die auch die sozialphilosophischen Debatten zur Gewaltfrage rezipiert, bleibt dann nur verhältnismäßig wenig Raum. Die vorliegende Untersuchung ist ausdrücklich keine ethische Studie, sondern befasst sich mit dem Gewaltbegriff in fundamentaltheologischer Absicht. Ethische Debatten werden dabei auch berührt, bilden aber nicht den Fokus der Erkenntnisbemühung. Die Fundamentaltheologie formuliert Voraussetzungen der materialen Dogmatik und Ethik, und sie tut dies im Gespräch mit anderen Wissenschaften. Sie trägt damit zugleich zur kritischen Selbstaufklärung der Kirche, ihres eigenen Gewaltverständnisses und Gewaltpotentials bei. Dass eine neue Debatte zum Gewaltbegriff gerade in der Gegenwart nötig ist, zeigen nicht zuletzt die Diskussionen über sexuellen Missbrauch in kirchlichen Einrichtungen und über die systemisch-strukturellen Voraussetzungen, die den Missbrauch möglich gemacht haben.<sup>12</sup>

Vertreter einer starken Ekklesiologie sehen die Kirche als geschichtliche Agentin des geschichtlichen Prozesses der Versöhnung und der Überwindung geschichtlicher Gewalt.<sup>13</sup> Die Frage, ob die Kirche in eschatologischer Per-

---

<sup>11</sup> JÄGER, SARAH/WERKNER, INES-JACQUELINE (Hg.), *Gerechter Frieden*, Wiesbaden: Springer 2018–2020.

<sup>12</sup> Theologische Begriffe und soziale Systeme (Organisationen) sind nicht dasselbe. Es könnte aber sein, dass die furchtbaren Missbrauchseignisse von der Organisation Kirche nur dann verstanden werden, wenn neben dem Handeln und Versagen der Organisation auch über tief verankerte theologische Grundannahmen nachgedacht wird.

<sup>13</sup> MILBANK, JOHN, *Being Reconciled. Ontology and Pardon*, London: Routledge 2003, 41–43.

spektive Teil einer Erlösungs- oder einer Bewahrungsordnung ist, geht über den Themenkreis dieser Studie hinaus. Doch zielt unser Akzent darauf, die Wirklichkeit der menschlichen Gewalterfahrung in ihrer ganzen Breite und Tiefe vor Augen zu führen. Die dogmatische Lehre von der Kirche muss sich dieser Wirklichkeit stellen, wenn sie nicht zu einer geschichtsphilosophischen Ideologie im frommen Gewand werden will.

Freilich, neben der theologischen Selbstverständigung und Selbstaufklärung gibt es noch eine weitere Form der Relevanz. Und das ist das Gespräch mit dem säkularen Humanismus. Damit ist nicht dasselbe gemeint wie die eben erwähnte Debatte um Assmanns Monotheismus-Thesen. Dort handelt es sich um eine sehr einseitige und einspurige Diskussion, in der jemand die christliche Tradition mit einem Verdacht (Assmann) oder Vorwurf (Sloterdijk) konfrontiert, zu der diese sich äußern muss. Das Gespräch des christlichen Glaubens mit dem Humanismus hingegen ist ein Gespräch über ein Problem, das für beide Seiten gleichermaßen bedrängend ist. Und dies genau ist die Gewalt. Die Geschichte der europäischen Moderne enthüllt, dass der breite Lavastrom menschlicher Gewalt sich gleichermaßen den tektonischen Dynamiken religiöser wie säkularer Kräfte verdankt. Charles Taylor hat die moderne Erfahrung der Gewalt als eine Herausforderung geschildert, zu dem sich sowohl der Humanismus wie der Glaube verhalten müssen, ob sie wollen oder nicht.<sup>14</sup> Beide Seiten geben im Laufe der Moderne je verschiedene Antworten auf das gemeinsame Thema, und aus den jeweiligen Antworten entwickeln sich weitere Repliken und Lösungsvorschläge. „Both sides have the virus, and must fight against it.“ (SA, 709) Kein klarer Sieger kann aus diesem diskursiven Wettstreit am Ende hervorgehen, auch deshalb nicht, weil das Ende noch gar nicht erreicht ist. Der Wettstreit selber aber macht einen wesentlichen Teil des Gesprächs zwischen säkularem Humanismus und christlichem Glauben aus, inklusive zahlreicher gegenseitiger Missverständnisse. Und Taylor stellt klar, dass die Verstehbarkeit und intellektuelle Glaubwürdigkeit des (westlichen) Christentums im Zuge der andauernden Modernitätsdynamik insgesamt zu einem erheblichen Teil daran hängt, wie weit das Christentum die Frage der Gewalt im Gespräch mit dem säkularen Bewusstsein durcharbeitet. Die theologische Klärung des eigenen Gewaltverständnisses muss daher zugleich so kommuniziert werden, dass klar wird: Der Zusammenhang von Gewaltgeschichte und Subjektivität ist das gemeinsame Schicksal von säkularen und gläubigen Menschen, und auch der christliche Glaube an den rettenden Gott, der den Menschen ihre Würde schenkt, kann sich dieser Gegebenheit nicht entziehen. Der Glaube muss sich selbst *mit* der Gewalt denken. Auch dies ist nicht unbedingt das Programm einer

---

<sup>14</sup> TAYLOR, CHARLES, *A Secular Age*, Cambridge/MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007, 676–710 (fortan zitiert als SA).



apologetischen Theologie, jedoch einer dialogfähigen und selbstkritischen Theologie.

Die damit skizzierte Absicht der vorliegenden Untersuchung möchte ich in einem nautischen Bild zusammenfassen: Es geht darum, das Schiff des theologischen Gewaltdiskurses von den liebgewordenen Ankerplätzen der Apologetik und Ethik hinauslotsen auf das offene Meer eines erneuten Nachdenkens über die bedrückende Erfahrung der Gewalt in der menschlichen Geschichte. Solches Nachdenken kann ein Baustein für eine Theologie des Politischen sein: eine fundamentaltheologische Selbstverständigung des Glaubens über seinen eigenen politischen Charakter und Sinn. Unter diesen Horizont stellt sich die Studie. Die theologischen Interpretationen der Gewaltphänomene sollen in diese Richtung weisen, insofern der Umgang mit Gewalt ein zentraler Gegenstand des politischen Denkens ist, und damit auch eines theologischen Denkens, das seinen eigenen Bezug auf das Politische klären will. Die angesprochene Lotsenarbeit geschieht, sofern sie sich als theologisches Denken versteht, aus der befreienden Zusage des Evangeliums heraus, zugleich aber auch immer „mit Furcht und Zittern“ (Phil 2, 12). Denn die Gewalt ist ein Thema, das die Diskursteilnehmer niemals in der sicheren Distanz belässt. Für jeden Interpreten und jede Interpretin, die menschliche Gewalterfahrungen kommentiert, gilt der Satz des Propheten Nathan an David: „Du bist der Mann“ (2Sam 12, 7). Dieses „Du“ schließt persönliche und existenzielle Bestimmungen des Interpreten ebenso ein wie weitergehende epistemische und soziale Voraussetzungen. Hierzu gehört in meinem Fall u.a. die Tatsache, dass die folgenden Überlegungen aus einer europäischen, männlichen, deutschen und evangelischen Perspektive entstanden sind. Gerade im Hinblick auf das Gewaltthema ist es wichtig, die Perspektivität des eigenen Denkens zu benennen.<sup>15</sup> Die Geschichten und Erfahrungen der Gewalt zwingen jeden, der sich ihnen aussetzt, zu einer umfassenden Kritik und Reflexion des eigenen Standortes. Der theologische Diskurs ist niemals davor geschützt, selbst gewaltsam zu werden.

Die folgende Untersuchung versucht, sich dem Rätsel der menschlichen Gewalt im theologischen Interesse anzunähern, indem sie drei Diskurse zur Gewalt miteinander verbindet: Einen dogmatischen, einen religionsphilosophischen und einen fundamentaltheologischen Diskurs. Der Gang der Argumentation sei hier kurz skizziert:

Kapitel I. will die Leser im Thema einleitend orientieren. Hierzu werden unterschiedliche Richtungen des Themas erkundet. Gewalt wird zum Thema in der gegenseitigen Verschränkung von Religionen, europäischer Moderne und christlicher Überlieferung. In einem zweiten Schritt wird der Stand der

---

<sup>15</sup> BRUNNER, *Epistemische Gewalt*, 37–76 macht auf die Tatsache aufmerksam, dass der Gewaltdiskurs der Moderne einen eurozentrischen und kolonialen Blick voraussetzt.

## Namensregister<sup>1</sup>

- Adorno, Theodor W. 73 f., 226, 232,  
280–290, 298, 302–304, 314, 347, 348.
- Agamben, Giorgio 34, 71, 81, 131, 134,  
135, 174, 175, 177, 186–188, 436.
- Améry, Jean 365, 370, 397.
- Arendt, Hannah 34, 49 f., 71, 76, 79 f., 158,  
185 f., 222, 223, 474.
- Aristoteles 175, 437.
- Assmann, Aleida 19, 235, 313, 433.
- Assmann, Jan 6, 9, 15, 22, 63, 65, 66, 68,  
76, 87, 96, 108–111, 266, 269, 287.
- Augustin, Aurelius 7, 80, 89, 101, 115,  
126, 140, 191 f., 197, 202, 204 f., 207, 208,  
210 f., 213, 214.
- Barberowski, Jörg 4, 56, 130, 151, 397.
- Barth, Karl 102, 145, 159, 166, 268, 315,  
441–443, 445, 463.
- Bataille, George 27, 327.
- Bauman, Zygmunt 34, 48, 151, 474.
- Beck, Ulrich 22, 24, 25, 57, 66.
- Benjamin, Walter 48 f., 71, 72, 160,  
170–179, 232, 286, 327, 422.
- Blumenberg, Hans 75, 284, 285, 286.
- Boff, Leonhardo 119, 196.
- Bonhoeffer, Dietrich 115, 119, 139, 164,  
166, 185, 253, 268, 271, 374 f.
- Brahms, Renke 415–417.
- Burkert, Walter 227, 228 f., 231.
- Butler, Judith 12, 17, 32, 132, 157, 158,  
173 f., 181–185, 187, 207, 211, 363, 403,  
417–429.
- Cassirer, Ernst 287.
- Dalferth, Ingolf Ulrich 92, 93, 100 f.,  
121, 191, 197 f., 207, 213, 222, 225, 238,  
241–244, 324, 458, 467, 469.
- Derrida, Jacques 20, 33, 52, 159, 176, 436,  
254–261, 312, 326, 375, 378, 403, 433,  
436–439, 455.
- Descartes, René 115, 353, 392, 443 f., 447.
- Elias, Norbert 51, 130.
- Fanon, Franz 33.
- Fischer, Johannes 165, 414 f., 415–417.
- Foucault, Michel 17, 131, 184, 369, 423.
- Freud, Sigmund 55, 73, 174, 206, 230, 290,  
297.
- Gadamer, Hans-Georg 122.
- Galtung, Johan 52 f., 79, 193, 406, 408.
- Gandhi, Mahatma 116, 406 f.
- Girard, René 26–29, 36, 73 f., 79, 81, 85 f.,  
86, 104, 206, 214, 229–233, 239, 240,  
249 f., 256, 292, 362, 410, 412, 465 f.
- Görgarten, Friedrich 139, 147, 286, 289,  
315.
- Goltermann, Svenja 20, 57, 166, 233–237.
- Habermas, Jürgen 78 f., 135 f., 284, 286,  
290, 316, 453, 454.
- Hauerwas, Stanley 116, 252 f., 409.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 156,  
286, 302, 307, 309, 311, 320 f., 322, 325,  
335, 348, 364, 419, 447, 463.
- Heidegger, Martin 236, 255, 302, 372, 378,  
439, 448 f.
- Hermes, Eilert 77 f., 82, 98, 145, 148–153,  
165, 253.
- Hobbes, Thomas 48, 51, 99, 127–129, 132,  
135, 137, 146, 149, 166, 195, 202, 337,  
372, 373.
- Horkheimer, Max 73 f., 226, 232, 280–290,  
298.
- Huber, Wolfgang 102, 145, 147, 160, 163,  
164, 166, 170, 175 f., 180, 375, 400, 406.
- Husserl, Edmund 2, 38, 58, 60, 208, 212,  
217, 219, 243, 448, 458.
- James, William 252.

<sup>1</sup> Seitenangaben in *kursiv* beziehen sich auf Fußnoten.

- Jaspers, Karl 27, 300.  
 Joas, Hans 19, 36, 48, 178, 179f., 236f.  
 Jünger, Eberhard 463f.
- Kant, Immanuel 80f., 113, 167, 173, 197,  
 211, 250, 320, 402, 427, 448.  
 Kierkegaard, Søren 18, 120f., 165, 208f.,  
 215, 217–222, 224, 257–261, 300,  
 301–395, 398, 422, 424–427, 451, 454,  
 457, 460, 468f., 471.  
 King, Martin Luther Jr. 116, 406.
- Levi, Primo 365, 432.  
 Lévinas, Emmanuel 58, 159, 184,  
 255–261, 314, 376–378, 393, 419, 421,  
 427, 439, 449.  
 Liebsch, Burkhard 16, 20, 32, 48, 59, 128,  
 136, 158–160, 167, 178, 181, 182, 184,  
 207, 211, 212, 223, 260, 298, 316, 322,  
 327, 377, 378, 393f., 397, 400, 403f., 412,  
 419, 438f., 444, 449f., 454, 475.  
 Lienemann, Wolfgang 36–38, 78f., 101f.,  
 103, 106, 116, 143, 400, 405.  
 Locke, John 103f., 166.  
 Löwith, Karl 307, 328.  
 Luhmann, Niklas 132f.  
 Luther, Martin 42f., 80f., 91, 101f., 103,  
 104, 113f., 137–148, 149, 154, 156, 192–  
 196, 202, 222, 242, 424, 428–430, 451.
- Marcuse, Herbert 174, 297.  
 Mbembe, Achille 33, 34, 130, 187, 205,  
 285, 370.  
 Meireis, Torsten 35, 37, 51, 79f., 84, 92, 96,  
 102, 104, 137, 166f., 169, 178.  
 Merleau-Ponty, Maurice 1–6, 20, 59, 117,  
 156, 182, 212, 280, 474.  
 Metz, Johann Baptist 32, 33, 158, 249,  
 452–457.  
 Milbank, John 8, 80–82, 188, 197, 224f.,  
 405.  
 Moltmann, Jürgen 40, 43f., 156, 461–463,  
 467.
- Niebuhr, Reinhold 67, 406f.  
 Nietzsche, Friedrich 27, 71, 111, 284,  
 290–300, 326, 338, 349, 463.
- Palaver, Wolfgang 36, 78–80, 206, 229.  
 Pannenberg, Wolfhart 165, 191, 198, 199,  
 205, 211, 214, 429.
- Peterson, Erik 263, 267f.
- Rahner, Karl 261, 267f., 271f., 275, 445f.  
 Reemtsma, Jan Philipp 46, 47f., 168, 221,  
 314, 316.  
 Reuter, Hans-Richard 47, 67, 160–170,  
 180, 226, 232.  
 Ricœur, Paul 12, 52, 198, 204, 213, 240,  
 269, 393, 400f., 402, 403f., 410, 438,  
 444, 446–450, 451, 454, 468, 469, 471,  
 475.
- Sacks, Jonathan 107f.  
 Schmitt, Carl 72, 109, 134f., 137, 139, 177,  
 195f., 286f., 289, 315, 372f.  
 Schwager, Raymund 36, 85–88, 98, 206,  
 465–467.  
 Schwartz, Regina M. 95, 107f., 211f.  
 Sebald, W.G. 19.  
 Sloterdijk, Peter 6, 9, 22, 66, 110–112,  
 206, 280, 290–300.  
 Sölle, Dorothee 40, 44, 196, 205, 225,  
 242.  
 Sofsky, Wolfgang 4, 33, 55–57, 115, 130,  
 131, 186, 209, 397.  
 Sontag, Susan 81.  
 Sorel, Georges 71f., 174, 286f., 338, 406.  
 Staudigl, Michael 2, 16, 17, 20, 32, 34, 44f.,  
 51f., 58–61, 69, 117, 120, 153, 207–210,  
 212, 217, 221, 232, 378, 401, 412.
- Taylor, Charles 9, 26–29, 130f., 211, 250.  
 Theißen, Gerd 90, 92, 105, 200–202, 404.  
 Theißen, Henning 442–444.  
 Theunissen, Michael 2218–2220, 301f.  
 Thielicke, Helmut 76f., 103.  
 Thomas, Günter 138, 263, 443f.  
 Tillich, Paul 157, 198, 205, 208, 213, 216,  
 286–289.  
 Tödt, Heinz Eduard 34f., 163.
- von Sass, Hartmut 402.
- Waldenfels, Bernhard 18–20, 29, 126, 129,  
 131, 133, 134, 146.  
 Weber, Max 46, 55, 73, 76f., 80, 81, 144,  
 156, 195, 253, 374, 404.  
 Wieviorka, Michel 23–25, 47, 50, 57f., 62,  
 64, 68, 69, 232f., 266.
- Yoder, John Howard 116, 409f.

## Sachregister<sup>2</sup>

- Aggression 82, 228, 297, 298, 330, 343.  
Aggressivität 29, 82 f., 105, 136, 229, 250, 292 f., 330, 357, 464 f.  
Alterität 43, 254–260, 394, 455, 475.  
Anerkennung 78, 98, 107, 157 f., 182–184, 236–238, 240, 250, 320–322, 337, 419, 421, 439, 444, 459, 474.  
Anthropologie 194 f., 204–208, 213, 215, 220, 229–232, 277, 291, 300, 397.  
Anthropologisch 50, 58, 97, 106 f., 128, 132–136, 155, 276 f., 279 f., 313, 350–355, 362, 410, 420, 424, 464, 465, 468 f.  
Antisemitismus 34, 237, 274, 297, 343 f., 348 f.  
Apokalyptik, apokalyptisch 5, 69 f., 72, 86, 97, 109, 111 f., 113 f., 117, 191, 469.  
Attentat 24, 50, 58, 265, 369.
- Bild 26 f., 39–41, 70–72, 113 f., 185, 188 f., 213, 220, 241 f., 266, 286, 287, 303, 353, 355, 357, 361–366, 378, 381 f., 384–385, 392, 459–461, 467.  
Bilderverbot 108 f., 447.  
Begierde / Begehren 204–208.  
Begierde, mimetische 206, 229–232, 465.  
Das Böse 5, 62, 66, 80 f., 100, 141, 191 f., 197 f., 199, 207, 208, 213, 219, 223, 446, 469.  
Buße, Bußtheologie 249, 420, 423–430, 456, 470.
- Dialog, dialogisch 150, 378, 419, 437 f.
- Ekklesiologie 8 f., 143, 442, 267, 331, 384, 409, 442 f., 452–457.  
Entfremdung 208, 219, 223, 303.  
*epoché* 38, 60, 209, 271.  
Erfahrung 3, 16, 85–95, 134, 136, 143–145, 154, 199, 216–223, 365, 400, 426, 451, 474.
- Erfahrungsbegriff 18 f., 38 f., 44 f., 56 f., 80, 203 f., 212, 405, 458 f., 471.
  - Gewalterfahrung 9, 11, 32 f., 38, 41, 44, 58–61, 69, 70, 98–100, 120, 132, 153–160, 196, 217, 247 f., 271–276, 311 f., 346–349, 390–395, 400, 430 f.
  - Grunderfahrung 7, 183, 245, 290.
- Erinnerung 97, 99, 135, 235, 273, 276, 293, 452–456, 470, 475.  
Ethik 8, 35–38, 81 f., 119, 144, 145, 157–160, 184 f., 248–261, 292, 298, 371, 373–380, 382, 404–406, 411–417, 419 f., 427 f., 436–439, 447, 463, 475.  
– Friedensethik 8, 35, 146, 161–170, 406–409, 411–417.  
– Rechtsethik 162, 165 f.  
Evangelium 5, 10, 19, 28, 92 f., 101, 121, 122, 137–140, 153–155, 159, 200 f., 269, 270, 398, 416 f., 423, 461.
- Feind 67, 115, 159, 195 f., 400.  
Feindesliebe 34, 38 f., 91 f., 106, 399 f., 402, 404, 427 f.  
Frieden 3, 34, 66, 97, 102 f., 106, 141, 153, 160 f., 178, 194, 387, 400, 409, 428.  
– Gerechter Frieden, *siehe* Friedensethik  
Friedensforschung 193, 407–410.  
Friedenskirchen 115 f., 155, 399, 404.
- Gabe 107, 154, 211, 225, 240–243, 245, 247, 254–261, 312, 326, 377.  
Gastlichkeit 159, 212, 475.  
Gebot 34, 38, 90, 92, 115, 126, 138 f., 143, 148, 297, 402, 403, 404 f., 419 f., 428.  
Gedächtnis, *siehe* Erinnerung  
Geschichte, *siehe* *Gewaltgeschichte*  
Geschichtsschreibung, Geschichtswissenschaft 3 f., 114 f., 263 f., 389, 440.  
Geschöpflichkeit, *siehe* *Schöpfung*

<sup>2</sup> Seitenangaben in *kursiv* beziehen sich auf Fußnoten

- Gesetz 83, 90, 103, 127, 137–140, 145 f., 153–160, 173 f., 188, 193, 204, 250, 373, 402, 410, 412, 417, 423, 428 f., 463 f.
- Gewalt
- Epistemische Gewalt 3, 36, 46, 49, 50, 53, 54 f., 79, 115, 153, 407–409, 415, 420–422, 423–430.– Rechtserhaltende Gewalt 51, 102, 161–179, 411.
  - Religiöse Gewalt 6, 22–26, 29, 62–70, 103, 108–112, 211, 267, 286, 314 f., 346, 349, 364 f., 391.
  - Symbolische Gewalt, kulturelle Gewalt 3, 53–55, 66, 79, 134, 201, 217, 221, 248, 253.
  - Sakrale Gewalt 26–28, 37, 229, 239, 245.
  - Sakrifizielle Gewalt 231 f., 251–254.
  - Sexualisierte Gewalt, sexueller Missbrauch 8, 30, 31, 37, 107, 134, 216, 248, 434, 435, 474.
  - Strukturelle Gewalt 3, 30, 31 f., 52 f., 78–80, 81, 90 f., 97 f., 107, 119, 134, 150, 169, 186, 193, 196, 242, 257–259, 288, 340, 470.
- Gewalterfahrung, *siehe* Erfahrung
- Gewaltforschung 20, 36, 45–61, 62, 193, 206, 209, 243, 398, 430.
- Gewaltfreiheit, Gewaltlosigkeit, Gewaltverzicht, Nicht-Gewalt 24, 27, 31, 32, 34–39, 43, 48, 78 f., 94, 95, 106, 116, 119, 143, 153, 156, 168, 231, 298, 318, 338, 399–430.
- Gewaltgeschichte 2–9, 19, 30 f., 83, 93, 122, 145, 179 f., 280, 290, 299, 343, 381, 395, 413, 417, 420, 450, 452, 466, 469, 471.
- Gewaltmonopol 17, 25, 37, 45–52, 77, 99, 103, 128, 131 f., 136, 148–153, 162, 186, 289, 310, 340, 342, 346, 388, 407–409, 415.
- Glauben 4–7, 9 f., 25, 26–28, 30–34, 39 f., 44 f., 83, 122, 138, 144, 153–160, 197, 203, 205, 221–223, 268 f., 274 f., 296, 299, 308, 311, 315 f., 357, 391, 410, 437 f., 444, 448, 450, 452, 459, 468 f., 473.
- Gott 5, 19, 33, 43, 65, 85, 87, 92 f., 98–100, 122, 126, 139, 141 f., 154, 176, 189, 200, 220 f., 241–245, 293 f., 313, 393, 412 f., 434, 444 f., 453, 458–469.
- Handlung, Handlungsbegriff 24, 30, 38, 58, 67, 69, 77 f., 130, 131, 150, 155, 164 f., 221, 309 f., 326 f., 347, 413, 422.
- Handlungstheorie 80, 131, 137, 268, 337 f., 366–368, 397.
- Hass 15, 270, 292, 348, 420.
- Heilig, Heiligkeit 28, 71, 87, 173 f., 178.
- Hermeneutik 25, 84, 93, 99–101, 119–123, 203–203, 213, 298, 389, 399, 440, 446–450, 462.
- Holocaust, *siehe* Shoa
- Horizont 85–95, 226.
- Identität 23, 54, 95, 107, 109, 210–212, 235, 444, 475.
- Kirche 8 f., 38, 119, 138, 155, 194, 248 f., 263, 267, 321 f., 389, 399, 409, 411–417, 442 f., 452–456, 475.
- Körper 30, 46, 47, 54, 55, 87, 90, 104, 128, 183 f., 226, 234, 264, 277, 370 f.
- Kolonialismus 2, 10, 33 f., 49, 50, 54, 74, 104, 115, 128, 166, 187, 205, 281, 408, 421.
- Kommunikation 39, 43, 65, 116, 133, 168 f., 215, 270, 315, 316–332, 337, 358, 364, 377, 385, 394, 431, 443, 445, 470 f.
- Kreuz Jesu 26 f., 39–43, 122, 154, 185, 188, 241 f., 251, 274, 354, 361–366, 413 f., 430, 442 f., 445 f.
- Wort vom Kreuz 39, 41 f., 242–248, 413, 457–469.
  - Kreuzestheologie 42 f., 245, 247, 277, 415, 461–465.
  - Kreuzzüge 30 f., 113 f., 261, 265, 339,
- Krieg 3, 19, 24, 37, 47, 87 f., 113–115, 128, 171, 195, 227, 233 f., 251–254, 258, 332, 339, 377, 386, 389, 402, 407.– Gerechter Krieg 101 f., 115, 161, 163, 166, 178.
- Kultur 24, 28, 40, 55, 70, 73 f., 78 f., 89, 100 f., 103, 106, 133, 157, 201, 204, 206, 225, 228–231, 283, 288, 290 f., 307, 320, 322 f., 334, 388, 453.
- Kulturtheorie, Kulturwissenschaft 70, 82, 232, 239, 266 f.
- Leib, Leiblichkeit 40 f., 44, 55, 56, 59 f., 80, 117, 183, 202, 208, 212, 217, 221, 264, 270–272, 312, 328, 329 f., 458.
- Leiden 5, 40, 43, 59, 117 f., 154–160, 183, 201, 234 f., 237, 248, 249, 262, 312, 332, 336, 342 f., 347, 371, 388, 442, 453–455, 461–463.
- Liebe 28, 35, 92, 104, 156, 231, 256, 297, 321, 323–328, 353 f., 400, 406, 409, 461 f., 456 f.

- Macht
- Politische Macht 17, 45–52, 53–55, 68, 71, 76–78, 88, 96, 102, 127 f., 131 f., 136, 141–143, 145 f., 152, 167, 186, 193, 237, 246, 265 f., 369 f., 422.
  - Verletzungsmacht 50, 184, 207, 208, 368 f., 420, 427.
- Martyrium, Märtyrer 24, 40, 50, 58, 116–119, 155, 235, 261–276, 287, 331, 345, 357 f., 359–361, 369, 379, 383–389, 434, 440, 445.
- Medialität, Medium 17, 25, 42, 47, 65, 70, 96, 132 f., 212, 217, 224, 264, 266 f., 271, 284, 317, 325 f., 361–364, 405, 460 f.
- Menschenrechte 162–164, 179–186, 257.
- Metaphysik 27, 29, 80, 94, 147, 191 f., 198, 202, 250, 292 f., 307 f., 354, 376 f., 463 f.
- Mimesis, mimetisch 73 f., 85, 104 f., 206, 229–232, 250, 362, 410, 412, 465 f.
- Moderne, Modernität 9, 20, 21, 24–29, 36, 40, 46–48, 63 f., 70–74, 94, 127–137, 146, 148, 151 f., 186, 205, 215, 230, 233, 237 f., 249 f., 251, 272 f., 280–300, 310, 333 f., 348, 388 f., 403 f., 440, 451, 453, 463, 474.
- Monotheismus 6, 66, 99, 107, 108–112, 269, 287, 253.
- Mythos 27, 49, 70–75, 99, 128, 172 f., 177, 232, 250, 252, 281–290, 303, 314, 338, 347, 401, 408, 412, 414 f.
- Nachfolge 40, 112–119, 143, 266, 330, 361, 364, 382, 404, 410.
- Negative Sozialität 12, 59, 110, 132, 158, 183, 185, 217, 304, 438.
- Negativismus 301–304, 439, 449 f.
- Nihilismus 58, 218, 219, 292.
- Ontologie 35, 42, 158, 183 f., 196, 359, 374, 377, 392 f., 400, 402–404, 424, 446–450.
- Opfer 5, 26 f., 41–43, 57 f., 68, 96, 118, 134, 143 f., 206, 215 f., 223, 224, 225–276, 283, 293, 302 f., 310–312, 347, 355 f., 362 f., 366–373, 375 f., 380 f., 383–389, 392 f., 428, 432, 434 f., 452, 455 f., 465, 470, 474.
- Ordnung 17, 32, 36, 45, 54 f., 59 f., 77 f., 94, 125–160, 168 f., 192 f., 221, 230, 233, 289, 330 f., 371 f., 408, 469.
- Parlament, Parlamentarismus 72, 177, 286, 372.
- Passivität: *siehe* Leiden
- Pazifismus 81, 115 f., 143, 155, 252 f., 374, 399, 402, 404–406, 409, 416.
- Phänomenologie 18 f., 38, 44 f., 55 f., 57–61, 185, 212, 217 f., 238, 243, 246 f., 271, 302, 278, 390–395, 401, 458, 471.
- Politik, politisch 22, 23–25, 43, 46, 48–50, 62, 66, 76, 109, 128, 137–140, 141 f., 146–160, 164 f., 167, 183, 186, 191–197, 222 f., 235 f., 245, 260, 264 f., 286–289, 330 f., 341, 348, 372 f., 376, 385 f., 387 f., 408, 416 f., 436–439.
- Politische Theologie 190, 196, 205, 267, 406, 407, 409, 452–457, 475.
- Prekär 59, 184, 190, 221, 418, 424, 438 f., 450–452, 468, 471.
- Psychologie 25, 44, 82, 105, 198, 290–300, 397.
- Rache 16, 85, 86 f., 95, 97, 103, 111, 129, 143, 290, 293–296, 381.
- Rassismus 82, 196, 209 f., 273 f.
- Rationalität, Vernunft 25, 27, 31, 39, 46–51, 67, 71, 74 f., 127–137, 150, 171, 213, 232, 281–286, 303, 307, 316, 348, 365, 392, 405 f., 412, 413 f., 446, 454.
- Recht 17, 32, 45 f., 48 f., 51, 66, 78, 82, 87, 102, 106, 129., 134 f., 160–190, 237, 249, 307, 310, 348, 372 f., 440.
- Rechtsethik, *siehe* Ethik
- Reflexion 18 f., 160, 176 f., 262, 269, 318 f., 333–335, 339, 382, 386, 424–428, 474.
- Religion 21–26, 32, 62–70, 307 f., 315, 391, 415.
- Religionskritik 6, 108–112, 226, 290–300, 349.
- Religionsphilosophie 300, 304, 391, 395, 428.
- Ressentiment 111, 290–300, 348 f.
- Revolution 27, 71, 171, 295, 333–344, 386–388.
- Sakral, *siehe* Heilig
- Schöpfung 43, 94, 97, 124, 126, 141 f., 189 f., 216–224, 376, 393–395, 398, 423–426, 446, 450–452, 467–471.
- Schöpfungstheologie 107, 276, 393–395, 428, 469, 471.
- Schwert 87, 114, 141 f., 144.
- Selbst 218–223, 282 f., 326 f., 378, 392 f., 418 f., 424–426, 446–452, 468 f.
- Sensibilität 20, 60, 158 f., 347, 377 f., 453.

- Sexualität, *siehe* sexualisierte Gewalt 205, 423.
- Shoa 31, 33 f., 48, 56, 78, 236 f., 261, 273 f., 431–439.
- Sklaverei 87, 91 f., 104, 179, 187.
- Sinn 23 f., 44, 5–56, 57–61, 69, 137, 208 f., 217–222, 253, 267, 270, 378, 401.
- Sozialphilosophie 276, 421, 431.
- Sozialwissenschaft 20, 47, 55, 78 f., 236 f., 286.
- Souveränität 27, 128, 134 f., 147, 152, 163, 177, 186, 188 f., 195, 266, 273, 275, 287, 289, 308, 326 f., 347, 369–373, 421.
- Sprache 39, 45 f., 63, 66, 75, 88, 92 f., 169, 199, 213, 246, 286, 316 f., 348, 388, 394, 425, 442 f.
- Sprechakt 65, 210, 262, 363, 420, 431, 437 f.
- Staat, staatliche Gewalt 8, 23 f., 35–37, 46–52, 57, 64, 91, 101 f., 127–131, 138, 142, 145, 147, 148–153, 162, 173, 179, 185 f., 192–195, 262, 289, 310, 335, 341 f., 388, 402, 408 f., 415.
- Stalinismus 16, 130, 473.
- Streik 71, 171 f., 406, 422.
- Subjekt, Subjektivität 1–3, 12, 24, 45, 56, 58–61, 132, 144 f., 184, 208, 211, 212, 217–223, 236–238, 268–271, 277, 302, 318–323, 349, 389, 390–395, 426.
- Sünde 35, 138, 140 f., 190–225, 358 f., 380–383, 425 f.
- Sündenbock-Mechanismus 27 f., 73, 104, 230 f., 250, 465.
- Täter 25, 44, 64–67, 96 f., 114 f., 144, 159, 207, 216, 236, 249, 312 f., 347, 358 f., 370 f., 375, 381, 393, 397, 421.
- Taufe 226, 429 f.
- Terrorismus 25, 47 f., 66, 67, 109, 314 f.
- Tod 50, 186, 240–243, 254–261, 266, 272–276, 389, 437 f., 444 f., 459, 463 f.
- Trauma 183, 218–223, 233–235, 312 f., 431–436, 474 f.
- Trinität 241 f., 461–465, 467 f.
- Verantwortung 102, 144, 155 f., 159, 197, 216, 253 f., 255–259, 342, 354–356, 367, 371–380, 393, 406, 426–428, 451.
- Vergewaltigung 16 f., 86, 315, 432.
- Verletzlichkeit 59 f., 132, 153–160, 184 f., 185–190, 207–210, 216 f., 221 f., 314, 322 f., 418, 419–423, 424, 451 f., 468.
- Verletzung 19, 46, 49, 53, 59 f., 80, 159, 183, 206 f., 208, 217, 318.
- Verletzungsmacht 50, 368 f., 369, 420 f., 427.
- Vernunft, *siehe* Rationalität
- Vertrauen 12, 46, 105, 166 f., 175, 221, 222, 432 f., 434 f.
- Verzweiflung 218–223, 302, 323.
- Viktimologie 233 f., 248–250.
- Wahrheit 34, 66 f., 98, 108 f., 150, 210, 268–271, 280, 319, 355 f., 358–360, 378–380, 384, 431, 433–436, 439, 442, 450 f.
- Weltverhältnis, Weltbezug 44, 56, 58, 69, 130 f., 144, 194, 209, 216–222, 276 f., 392, 439.
- Weltverlust 216–223, 438.
- Widerfahrnis 44, 59, 64, 133, 154, 224, 245, 260, 298, 327.
- Widerstand, Widerstehen 12, 116, 157 f., 158, 398, 422, 430.
- Wort Gottes 93, 99, 138 f., 139, 145, 442, 468 f., 471.
- Zeugnis 40, 42, 101, 122, 224 f., 262–269, 365 f., 394, 409, 431–452, 456 f., 467 f., 470.
- Selbstbezeugung 268 f., 347, 394, 448–451, 457.
- Zeuge 43, 59, 117, 207, 221, 224 f., 262–269, 384, 394, 430–452, 461.
- Zivilisation 48, 73, 74, 127–137, 166, 226, 283, 290, 297, 407.
- Zwei-Reiche-Lehre 140–153, 404.