

Hansjörg Schmid

Prophetische Intervention als Konflikteskalation

Theologische Sozialethik im Dialog mit sozialwissenschaftlicher Konfliktforschung¹

Zusammenfassung

Im Umgang mit sozialen Konflikten wird aus religiöser Sicht häufig der Aspekt der Versöhnung im Sinne einer harmonischen Überwindung von Gegensätzen in den Vordergrund gestellt. Konfliktsoziologische Forschungen im Anschluss an Georg Simmel legen allerdings einen Fokus auf die positive Kraft des Konflikts selbst nahe. Vor diesem Hintergrund fokussiert sich der Beitrag auf Dynamiken der Konflikteskalation und bringt diese anhand des biblischen Hoseabuchs mit prophetischer Intervention in Verbindung. Anstatt Konfliktgegenstände auszublenden, geht es darum, Konflikte durch eskalierende Maßnahmen zu steigern. Angesichts der Ambivalenz von Eskalation werden Kriterien herausgearbeitet, die eine produktive Entwicklung von Konflikten gewährleisten können. Eine konflikttheoretisch fundierte Lektüre von Hoseatexten zeigt auf, wie auch dort Momente der Eskalation den Umgang mit sozialen, ethischen und die Gottesbeziehung betreffenden Konflikten prägen. Mit Hilfe einer öffentlichen Konflikttheologie werden schließlich die beiden Perspektiven zusammengeführt. Auf diese Weise fungiert theologische Sozialethik als diskursiver Ort an den Kontaktzonen zwischen Theologie und Sozialwissenschaften. Hosea gibt so den Anstoß, verschiedene Konfliktdimensionen in der Gesellschaft im Licht der Beziehung zwischen Gott und Menschen zu deuten. Dabei leistet gerade die daran ersichtliche innere Konfliktstruktur von Religion einen Beitrag dazu, Konflikte nicht zu negieren, sondern konstruktiv zu bearbeiten.

Abstract

In dealing with social conflicts, the aspect of reconciliation in the sense of a harmonious overcoming of opposites is often placed in the foreground from a religious perspective. However, research in the sociology of conflict following Georg Simmel suggests a focus on the positive potential of conflict in itself. Against this background, the article focuses on the dynamics of conflict escalation and relates them to prophetic intervention on the basis of the biblical book of Hosea. Instead of fading out the objects of conflict, the aim is to increase conflicts through escalating measures. In view of the ambivalence of escalation, criteria are worked out that can guarantee a productive development of conflicts. A reading of Hosea texts grounded in conflict theory shows how moments of escalation also shape the handling of social, ethical and God-related conflicts there. Finally, the two perspectives are brought together with the help of a public conflict theology. In

1 Diese Publikation wurde vom Schweizerischen Nationalfonds (SNF) gefördert (Projekt Nr. 179070 *Vom Konfliktobjekt zum Konfliktsubjekt – Gesellschaftliche Islamdiskurse aus sozial-wissenschaftlicher und theologisch-sozialethischer Perspektive*).

this way, theological social ethics functions as a discursive space at the contact zones between theology and the social sciences. Hosea thus provides the impetus to interpret various conflict dimensions in society in the light of the relationship between God and human beings. It is precisely the inner conflict structure of religion evident here that makes a contribution to not negating conflicts, but to dealing with them constructively.

Die Forschung der letzten Jahrzehnte hat herausgestellt, dass Frieden weit mehr als die Abwesenheit von Krieg und Gewalt bedeutet. Im Sinne eines positiven Friedens geht es um die gerechte Gestaltung der Gesellschaft und damit um mehr als die Überwindung oder Prävention von kriegerischen Auseinandersetzungen. Somit erweist sich Frieden nicht nur oder in erster Linie als Gegenstand einer Bereichsethik, sondern als Grundsatzfrage theologischer Sozialethik. Daher hat Markus Vogt (2015, 21) eine „stärkere Einbindung der Friedensethik in die sozialetische Grundlagenreflexion“ angeregt. Frieden steht im engen Zusammenhang mit der Frage von Konflikten, deren Austragung und Bewältigung. Dieses Spannungsfeld kommt bereits bei Georg Simmel (2013 [1908], 284) zum Ausdruck, der Konflikte als „die Abhülfsbewegung gegen den auseinanderführenden Dualismus, und ein[en] Weg, um zu irgend einer Art von Einheit [...] zu gelangen“ bezeichnet. Damit verbindet der Konflikt gegenläufige Kräfte und stellt ein Grundmoment der Sozialisierung dar. Simmel hebt hervor, dass der Konflikt „auf den Frieden ausgeht“, indem er „Gegeneinander“ und „Füreinander“ in einer Beziehungsform miteinander verbindet (ebd.). Daraus resultiert, dass Gesellschaft wesentlich Konflikt bedeutet. Von daher lautet die sozialetische Frage, wie, unter welchen Bedingungen und in welchem Rahmen angemessen mit Konflikten umgegangen werden kann, ohne sie auszublenden oder zu unterdrücken. Im Hinblick auf divergierende und eskalierende Momente von Konflikten stellt sich diese Frage in verschärfter Form.

Auch wenn Konflikte ambivalent bleiben, vertritt die an Simmel anknüpfende Konfliktsoziologie ein grundsätzlich positives Konfliktverständnis (vgl. Coser 1972; Dahrendorf 1972). Theologische Entsprechungen hierzu finden sich in der Befreiungstheologie, in der Konflikt, Ruhelosigkeit und Eskalation als Motor für Veränderung gesehen werden, wobei Versöhnung „über die Anerkennung des Konfliktes [geht]“ (Hernández Pico 1996, 1246). Ansonsten wird aus christlicher Sicht im Hinblick auf den Umgang mit Konflikten stärker auf das Paradigma der Versöhnung gesetzt (vgl. Vögele 2002). Der Sozialethiker Theodor Herr (1991) spricht etwa in seiner kritischen Auseinandersetzung mit der Befreiungstheologie programmatisch von „Versöhnung statt Konflikt“.

Dies hat zur Folge, dass Konflikt einseitig negativ verstanden und sein positives Moment vernachlässigt wird. Simmel (vgl. 2013 [1908], 285, 293) versteht Konflikt hingegen als zugleich divergierende und konvergierende Bewegung. Obwohl er Versöhnung ebenfalls als eine Möglichkeit der Konflikttransformation ansieht (vgl. Simmel 2013 [1908], 376–382), ist für ihn der divergierende und eskalierende Aspekt ein konstitutiver Teil sozialer Beziehungen. Daher stellt sich im Anschluss an Simmel die Frage, welche Funktion Divergenz und Eskalation im Rahmen eines grundsätzlich positiv verstandenen Konflikts zukommt.

Im Sinne einer Grundlagenreflexion wird in diesem Beitrag nicht ein spezifischer Konflikt empirisch untersucht, sondern ein theoretischer Zugang verfolgt. Dabei liegt der Fokus auf innergesellschaftlichen Konflikten, die sich nicht nur auf die Verteilung von Gütern beziehen, sondern die gerade im Rahmen hochgradig diverser Gesellschaften vielfach Konflikte um Zugehörigkeit und Anerkennung darstellen (vgl. Honneth 1992). In demokratischen Systemen besteht die Chance, auch diese vielfach polarisierenden Konflikte als „gehegte Konflikte“ (Dubiel 1995) auszutragen, anstatt sie unbegrenzt ausufern und eskalieren zu lassen. Im Rückgriff auf ein positives Konfliktverständnis geht es in einem solchen Rahmen um ein Zulassen von Konflikten, die gerade erst den gesellschaftlichen Zusammenhalt herstellen:

„Konflikte zu unterdrücken, führt zu einer unkontrollierten Entladung und einem destruktiven Umgang. Konflikte nur als negative Ereignisse wahrzunehmen oder gar passiv und ohnmächtig zu beobachten, erschwert es enorm, die positive Funktion von Konflikten zu erkennen. Konflikte sind es, die die offene Gesellschaft zusammenhalten.“ (El Mafaalani 2018, 157–158)

Angesichts wachsender gesellschaftlicher Polarisierungen etwa im Zusammenhang mit Identitätspolitik und identitären Bewegungen hat die Frage von Konflikt und Eskalation an Aktualität gewonnen (vgl. Ramsbotham 2017). Aus der Sicht radikaldemokratischer Theorien erweisen sich populistische Positionen als Indiz für zu wenig kontrovers geführte Debatten und wirken sich durch die verbindende Differenz zwischen verschiedenen Positionen in stark polarisierten Diskussionen positiv auf die Demokratie aus (vgl. Westphal 2020, 164). Deren Inklusionsfähigkeit kann demnach durch die Eskalation von Konflikten erhöht werden (vgl. Mouffe 2013, 116). Ob dadurch nicht weitreichende Schäden entstehen, bleibt jedoch in hohem Masse umstritten (vgl. Westphal

2020, 160–162). Daher bedürfen gerade die Kriterien und erforderlichen Grenzen der Konflikteskalation einer weiteren Klärung.

Angesichts eines verbreiteten Fokus auf Versöhnung und Konfliktbewältigung einerseits und einer stärkeren Beachtung von Differenzen und Auseinandersetzungen andererseits drängt sich Konflikteskalation als Gesprächsthema für einen Dialog zwischen theologischer Sozialethik und Sozialwissenschaften geradezu auf. So soll zunächst der Fokus auf Konflikteskalation aus verschiedenen Perspektiven der Friedens- und Konfliktforschung gerichtet werden (1.). Dabei geht es insbesondere um die Frage, inwiefern eine Eskalation auch zu einer gelingenden Konflikttransformation beitragen kann. Anschließend wird Konflikteskalation aus einer theologischen Perspektive in den Blick genommen, wobei die „prophetische Intervention“ (Lis/Kern 2020) als Inbegriff von Eskalation verstanden werden soll. Dazu werden beispielhaft Texte des biblischen Propheten Hosea herangezogen und mit einem Konfliktfokus ausgelegt (2.). Schließlich wird anhand der Thematik der Konflikteskalation aus einer Metaperspektive auf das Verhältnis von theologischer Sozialethik und Sozialwissenschaften geblickt. Zu diesem Zweck werden verschiedene Ansätze und Positionen Öffentlicher Theologie als Möglichkeit einer interdisziplinären Verknüpfung herangezogen (3.). Öffentliche Theologie weist Bezüge zur Katholischen Soziallehre auf (vgl. Day/Kim 2017, 2) und ist aufgrund ihres gesamtgesellschaftlichen Artikulationsanspruchs besonders um Interdisziplinarität bemüht. So soll aufgezeigt werden, auf welche Weise Konflikt als zentrales Thema theologischer Sozialethik angesehen werden kann, was in einem abschließenden Fazit gebündelt wird (4.).

1 Eskalation im Rahmen von konstruktiven Konflikten

Ein zentraler Aspekt von Konflikten ist ihre Prozessform (vgl. Giegel 1998, 16–17). Ein Konflikt lässt sich als dynamisches Geschehen auffassen, das verschiedene Phasen durchläuft. Dabei spielt die Intensität des Konflikts eine wichtige Rolle. So kann der Konflikt entweder eskalieren oder deeskalieren. Sowohl Eskalation als auch Deeskalation sind dabei nicht eindeutig vorhersagbar, sondern vielmehr „complex and unpredictable“ (Ramsbotham u. a. 2016, 14). Eine verbreitete Grundannahme lautet, dass Eskalation mit einer Entwicklung bis hin zur Vernichtung negativ und umgekehrt Deeskalation als Gegenbewegung hin zum Frieden positiv zu bewerten ist (vgl. Ramsbotham u. a. 2016, 16; Rupesinghe 1995). Von daher

ergibt sich die Aufgabe einer „Konflikt­dämpfung“ (Giegel 1998, 19) oder „Konflikt­transformation“ (Schmid 2020), weshalb auch von „transforming de-escalation“ (Bar-Siman-Tov 2004, 93) gesprochen wird. Indem aber jegliche Eskalation als zu vermeidend gekennzeichnet wird, lässt sich das nur schwer mit einem funktionalen und potenziell positiven Konflikt­verständnis überein bringen. Wenn die spannungsverstärkende Ver­laufsdynamik von Konflikten als grundsätzlich negativ gekennzeichnet wird, dann besteht die Positivität von Konflikten letztlich nur noch in ihrer Überwindung. Allerdings ist gemäß Simmel ein gewisses Maß an Spannung und Eskalation auch für die Entstehung von Konflikten konstitutiv.

Die am stärksten systematisch entfaltete und auch breit rezipierte Forschungsposition zu dieser Frage stammt vom Konfliktforscher Friedrich Glasl (vgl. 2013), der Fragen des Konflikt­verständnisses, der Konflikt­dynamik und der Konflikt­transformation ein umfangreiches Handbuch gewidmet hat. Glasl (vgl. 2013, 54–59) bezieht sich selbst auf Simmel und führt konfliktsoziologische Ansätze in einer stark systematisierenden Form weiter. Jedoch wird Glasl für sein negatives Konflikt­verständnis kritisiert: „His description of conflict escalation is also in purely negative terms: escalation is to be avoided.“ (Sørensen/Johansen 2016, 87) Es ist daher zunächst ein genauerer Blick auf Glasls Position zur Konflikteskalation zu werfen und zu prüfen, inwiefern diese Kritik zutreffend ist. Glasl (vgl. 2013, 85) entwirft ein Modell des Konflikt­verlaufs mit neun sich graduell unterscheidenden Stufen, welche von Verhärtung und Polemik bis hin zur totalen Konfrontation und Vernichtung reichen. Dabei beruht der Ansatz Glasls auf zwei Säulen: einerseits Eskalation mit letztendlicher Gefahr einer „Selbstdestruktion“ (ebd.) und andererseits Beratung durch Dritte im Konfliktgeschehen. Dieser Weg der vermittelnden oder schlichtenden Intervention steht in der konfliktsoziologischen Tradition des Fokus auf dritte Parteien und ihre Rolle in Auseinandersetzungen (vgl. Aubert 1972, 192–194; Dahrendorf 1972, 43). Ein solches Eingreifen von außen vermag nach Glasl den Konflikt in die eine oder andere Richtung zu lenken, wobei es auch die Handlungsfähigkeit der Konfliktakteure einschränken kann. Möglichkeiten einer konstruktiven Konfliktbearbeitung bestehen nach Glasl am ehesten bei den ersten Stufen, die von einer Mischung von kooperativen und kompetitiven Einstellungen geprägt sind (Glasl 2013, 30). Im weiteren Verlauf der Konflikteskalation ist eine solche konstruktive Perspektive laut Glasl nicht mehr gegeben.

Glasl beschränkt sich nicht auf Deeskalation, sondern sieht im Fall von „kalten“ Konflikten auch die Möglichkeit einer eskalierenden Intervention.

Diese beruht auf der Einsicht, „dass es im Interesse einer dauerhaften Konfliktlösung sehr nützlich sein kann, den Konflikt ‚aufzutauen‘, d. h., durch eskalierende Maßnahmen noch zu steigern“ (Glasl 2013, 317). Die eskalierende Intervention verstärkt Gegensätze und Störungen, „um auf diese Art gesellschaftliche Veränderungen zu ermöglichen“ (ebd.). Glasl bezeichnet dies als „offenlegende Konfliktstrategie“ (ebd.). Eine derartige Intervention wird allerdings von Glasl nicht grundsätzlich favorisiert, sondern an verschiedene Kriterien rückgebunden: Abwendung von größerem Schaden, Lernmöglichkeiten, Gefährdung von Vertrauen und Glaubwürdigkeit (Glasl 2013, 318). Auch was die Mittel der Eskalation betrifft, sieht Glasl wiederum wenig Spielraum für eine konstruktive Auseinandersetzung, die allenfalls im Bereich von „Debatte“ und „Polemik“ (Glasl 2013, 305) stattfinden kann.

Ansonsten stellt Glasl in der Tat die negative Dynamik der Eskalation in den Vordergrund. Dieser müssen gegenläufige „Bewusstseinsanstrengungen“ entgegengesetzt werden: „Sie [die Konfliktbehandlung, H. S.] erfordert den Entschluss, gegen den Strom schwimmen zu wollen. Sie muss dem Konflikt eine Energie zuführen, die nicht aus dem Konfliktprozess selbst stammt.“ (Glasl 2013, 308) Somit erweist sich Intervention als eine konfliktexterne Kraft, die der Negativität der Eskalation etwas Positives zuzuführen vermag. Glasl (2013, 309) betont schließlich, „dass eine Vielzahl von Mechanismen wirkt, die den Konflikt intensivieren, wenn ihnen nicht bewusst entgegengetreten wird“. Die Kenntnis dieser Mechanismen und der Eskalationsdynamik bereitet darauf vor, entsprechende Gegenkräfte zu konzipieren und zur Geltung zu bringen. Damit steht also doch die Vermeidung von Eskalation im Vordergrund.

Es wird deutlich, dass Glasl zumindest in begrenztem Ausmaß die Möglichkeit einer eskalierenden Konfliktintervention vorsieht, weshalb die Kritik von Sørensen und Johansen deutlich abzuschwächen ist. Auch andere Ansätze, die auf Glasl aufbauen, sehen die – entsprechend der Eskalationsstufe mögliche – Intervention nicht als Schritt zur Eskalation, sondern als Beitrag zur Deeskalation (vgl. Fisher/Keashly 1991, 37). Von daher soll auf weitere Positionen der Friedens- und Konfliktforschung geblickt werden, die stärker den konstruktiven Charakter von Konflikten betonen. Auch wenn sich dort keine derart ausgefeilte Systematik der Eskalationsdynamik findet, geben die im Folgenden skizzierten Positionen doch Anhaltspunkte dafür, wie sich Glasls Konzept der eskalierenden Intervention erweitern und präzisieren lässt:

Johan Galtung (1958/1973, 98) spricht von „positive escalation“. Erst die Eskalation führt laut Galtung dazu, den Konflikt an der Wurzel anzupacken und in struktureller Hinsicht zu bearbeiten, was er anhand von Gandhi illustriert: „But it may also be that the confrontation will awaken him, stirring his sluggish conscience as Gandhi said so that topdog and underdog blend together in a Gandhian type process, jointly fighting the ‘antagonism’, the exploitative, penetrating, segmenting, fragmenting, and marginalizing structure.“ (Galtung 1958/1973, 99)² Im Sinne von Galtungs (vgl. 2007, 136) Konfliktdreieck, wird auf diese Weise eine Reinterpretation von strukturellen Gegensätzen möglich, welchen er hier mit drastischen Worten eine über die Akteure hinausgehende Verantwortung für den Konflikt zuweist. Ob es angesichts der Macht- und Kräfteasymmetrien – Galtung spricht von „topdog“ und „underdog“ – zu einem gemeinsamen Ansatz zwischen den Konfliktparteien kommt oder ob die Eskalation weiter abdriftet, scheint jedoch nicht sichergestellt.

Während Galtung den Blick auf die Kritik ungerechter Strukturen und deren Überwindung richtet, hebt John Paul Lederach die Potentiale der Eskalation hinsichtlich des Bewusstwerdens einer gemeinsamen Grundlage hervor: „The escalation of conflict creates opportunity to establish and sustain this base.“ (Lederach 2003, 46) Hier sieht er aber auch die Chance, die Eskalationsdynamik kritisch wahrzunehmen und zugrundeliegende Muster zu erkennen, die destruktive Entwicklungen hervorrufen.

Louis Kriesberg (2015, 13) nimmt programmatisch „constructive escalation strategies“ und „constructive conflicts“ (Kriesberg/Dayton 2017, 23) in den Blick, welche auf Überzeugungskraft sowie einer Aussicht auf Erfolg und Nutzen statt auf Zwang und Bedrohung bauen. Für Kriesberg sind Konflikte weder ganz konstruktiv noch ganz destruktiv, sondern im dynamischen Verlauf des Konflikts ergeben sich „varying degrees of constructiveness and destructiveness“ (Kriesberg/Dayton 2017, 24), wobei etwa die Beendigung von Zusammenarbeit oder ökonomische Sanktionen als konstruktive Eskalation fungieren können (vgl. Kriesberg/Dayton 2017, 147). Entscheidend ist dann der Konsens der Konfliktparteien hinsichtlich des konstruktiven Potentials: „Conflicts ending with considerable mutual benefit are generally regarded as constructive.“ (Kriesberg/Dayton 2017, 255) Auf der anderen Seite steht

2 Zu diesen viel zitierten Formulierungen Gandhis vgl. Finkelstein 2012, 51–52.

die Gefahr, dass Konflikte durch einen Metakonflikt überlagert werden, was Ausdruck einer destruktiven Eskalation wäre (vgl. Kriesberg/Dayton 2017, 320). Dabei sind unterschiedliche Faktoren dafür verantwortlich, in welche Richtung sich die Konfliktodynamik entwickelt (vgl. Kriesberg/Dayton 2017, 176). An anderer Stelle verweist Kriesberg darauf, dass sich die Zukunftsperspektiven der Konfliktparteien entscheidend auf die Dynamik des Konflikts auswirken: „Even when a conflict is being waged and escalated, attention to future coexistence can affect the way the struggle is conducted.“ (Kriesberg 1998, 188) Damit tritt die zeitliche Dimension des Konfliktgeschehens in den Vordergrund.

Die bereits mit ihrer Kritik an Glasl zitierten Majken Jul Sørensen und Jørgen Johansen heben ebenfalls die Notwendigkeit der Konflikteskalation hervor: „Escalation is often necessary in order to transform the underlying conflict.“ (Sørensen/Johansen 2016, 102) Dabei orientieren sie sich an Modellen gewaltlosen Widerstands: „For nonviolent activists, the purpose of the escalation is to achieve their stated goals, whether bringing down a dictator, liberating a country from a foreign occupation, creating a new state or power arrangement, changing a law, or swaying public opinion.“ (Sørensen/Johansen 2016, 89) Sie verweisen darauf, dass Eskalation nicht von einer Partei allein zu steuern ist, und führen unterschiedliche Methoden der Eskalation an: quantitative Steigerung des Konflikts, innovative Interventionen, Herstellung eines Dilemmas für die gegnerische Partei, Provokation und Beharrlichkeit (vgl. Sørensen/Johansen 2016, 91–96). Diese Methoden können einzeln oder in Kombination angewandt werden und durch eine Eskalation zur Konflikttransformation beitragen.

Alle diese Autoren sind bemüht, Eskalation und Konstruktivität von Konflikten nicht als Gegensätze zu betrachten. Zusammenfassend können folgende Funktionen der konstruktiven Konflikteskalation festgehalten werden:

1. Sichtbarmachung des destruktiven Potentials und daraus resultierende Lernmöglichkeiten,
2. Verstärkung des Fokus auf Wurzeln, Strukturen und Gegensätze, die dem Konflikt zugrunde liegen,
3. Perspektivenwechsel von der Gegenwart hin zur Zukunft und zu einer zukünftigen Gestaltung des Zusammenlebens.

Jeder Konflikt bleibt jedoch ambivalent. Hinzu kommt, dass der Konflikt „Sache eines wechselnden, aus spezifischen gesellschaftlichen

Konstellationen sich ergebenden Deutungsprozesses“ (Giegel 1998, 15) ist. Wahrnehmungen eines Konflikts können sich von Konfliktpartei zu Konfliktpartei stark voneinander unterscheiden. Aufgrund von Machtasymmetrien und des perspektivischen sowie diskursiven Charakters von Konflikten müssen Kriterien für deren konstruktiven Charakter von Einzelfällen her entwickelt werden. Im Anschluss an Glasl und die weiteren Positionen zur konstruktiven Eskalation lassen sich die folgenden allgemeinen Kriterien formulieren:

1. Bewahrung der Handlungsfähigkeit (*agency*) und Vermeidung eines Eskalationsautomatismus,
2. Schadensvermeidung und angestrebter Nutzen für alle Beteiligte (*win-win*),
3. Eingrenzung des Konfliktverhaltens im Sinne von Gewaltlosigkeit,
4. Erhalt von Vertrauen und Glaubwürdigkeit als Grundlage der Interaktion der Konfliktparteien.

Konstruktive Eskalation gibt einerseits den Freiraum dafür, dass sich gegensätzliche Positionen im gesellschaftlichen und im politischen Raum entfalten können, bleibt aber auf einen bestimmten Rahmen angewiesen, welcher jedoch im Rahmen eines „agonistic pluralism“ (Mouffe 2013, XII) nicht allein auf Konsens begrenzt ist. Die genannten Kriterien bieten einen solchen Rahmen dafür, dass die positiven Funktionen der Konflikteskalation zur Geltung kommen können, ohne dass dabei die Gefahren und Schäden überwiegen.

2 Prophetische Intervention und Konflikteskalation

Vor dem Horizont der dargestellten Erkenntnisse aus der Friedens- und Konfliktforschung sollen nun theologische Positionen in den Blick genommen werden. Während Versöhnung mehr mit Deeskalation in Verbindung gebracht wird (vgl. Saunders 2009, 15), ist biblische Prophetie ein naheliegender Referenzpunkt für das Thema Konflikt. Diesen Aspekt hebt auch Matthias Möhring-Hesse hervor: „Durch Prophetie wird der Streit in der ‚Sache‘ verschärft – und eben nicht geschlichtet. Sie ist deshalb eine [...] konfliktverschärfende Veranstaltung.“ (Möhring-Hesse 2013, 344) Gerade die Gerichtsprophetie arbeitet mit einer Konfliktverschärfung in der Gestalt eines Prozesses mit Gerichts- und Heilsperspektiven. Klaus Koch (1979, 568) spricht von einer „radikalen Protesthaltung“

der Propheten, was verdeutlicht, dass diese wesentlich zur Konflikteskalation beitragen. Die sozioethische Rezeption der biblischen Propheten hat jedoch den Aspekt der Konfliktverschärfung nicht berücksichtigt, sondern erfolgte in erster Linie im Zusammenhang mit Gesellschaftskritik. In diesem Sinne wurde zuletzt vor allem Amos über die Rezeption von Michael Walzer thematisiert, der die Propheten als „poets of social justice, utopian visionaries“ (Walzer 2012, 72) und „political figure“ (Walzer 2012, 75) im öffentlichen Raum sieht.

Im Folgenden wird der Blick auf Hosea gerichtet, da dort verschiedene Aspekte und Dynamiken des Konflikts eine zentrale Rolle spielen. Einerseits geht es bei Hosea um die gleichermaßen ambivalente und umkämpfte Beziehung zwischen dem Propheten und seinem Volk (vgl. Sharp 2010, 65), die als Konfliktgeschichte dargestellt wird: „Ihr Hauptadressat ist Israel, die Öffentlichkeit des gesamten YHWH-Volkes.“ (Gross 1991, 29) Dabei verkündet Hosea eine Unheilsbotschaft mit „uneingeschränkte(r) Schärfe“ (Jeremias 1996, 35), so dass man von „Prophetie als Verschärfung des Gotteswillens“ (Jeremias 1996, 115) sprechen kann. Georg Fischer (2012, 103) stellt die „Konfrontationen“ angesichts der Liebe in den Mittelpunkt und spricht von „Gottes Gegnerschaft zu Israel“ (Fischer 2012, 104). Andererseits hat dieser Konflikt auch eine innergöttliche Dimension, weshalb von einem „Ringens zweier Kräfte in Gott“ (Oeming 2018, 272) und einem „conflict within God Himself, between His wrath over evil done and His love which looks back to the beginnings of Israel’s history“ (Ellison 1969, 114) gesprochen werden kann (Hos 11,8; 14,5).

Die Verkündigung Hoseas lässt nur im gesellschaftlichen Kontext des Nordreichs im 8. Jahrhundert v. Chr. verstehen, was gegenüber heute einen „Verfremdungseffekt“ (Lesch 2018, 240) bewirkt. Die biblischen Prophetenbücher haben allerdings über eine historische Interpretation hinaus eine Vielfalt von Lektüren erfahren, darunter feministische, materialistische, postkoloniale und postmoderne (vgl. Sharp 2016). Hier wird eine konflikttheoretisch ausgerichtete synchrone Lektüre des Hoseabuches als Zugang gewählt, ohne damit die komplexe Entstehungsgeschichte des Textes zu leugnen (vgl. Oeming 2018, 261). Dabei wird zunächst die Konfliktkonstellation skizziert, bevor besonders auf Momente der Eskalation sowie auf die Rolle des Propheten geblickt wird.³

3 Dabei zitiere ich jeweils die Übersetzung von Jeremias 1983.

Das Konfliktszenario bei Hosea ist dadurch geprägt, dass Gottesbeziehung und Weltverhältnis aufs Engste miteinander verknüpft sind. Was in der Welt geschieht, ist direkt mit dem Gottesverhältnis verbunden und wirkt sich unmittelbar darauf aus. Dabei geht es um verschiedene Aspekte des Zusammenlebens, die von sozialen Fragen über den Kult bis hin zur nationalen und internationalen Politik reichen. Es handelt sich somit um ein ganzheitliches Wirklichkeitsverständnis, welches gerade nicht zwischen göttlichen und menschlichen bzw. religiösen und säkularen Sphären trennt.

Das Volk Israel ist einerseits mit äußeren Feinden konfrontiert, wobei die Hinwendung nach Assur und auch nach Ägypten als Abfall gekennzeichnet wird (Hos 5,13–15; 7,8–12; 8,8–10). Andererseits werden die führenden Schichten der Gesellschaft und ihr Verhalten kritisiert – so die Priester (Hos 4,4–19; 6,1–6; 8,4–6; 9,1; 19,1–8; 13,1–3) und die politischen Führer (Hos 5,1–2.11–13; 7,3–16; 8,1–4.7–10; 10,13–15; 13,10–14,1). Sozialethische Fragen spielen für Hosea ebenfalls eine zentrale Rolle: So geht es um „Gerechtigkeit und Recht“ (Hos 2,21), Fluch und Betrug (Hos 4,2; 7,1), Missachtung der Gesetze (Hos 8,1,12) sowie Herrschafts- und Königskritik (Hos 8,5). Könige, Beamten und Priester tragen dabei die Verantwortung für die verschiedenen Missstände.

Neben dem politisch-sozialen Bereich wird der kultische Bereich thematisiert, indem Götzenkult und Opfer kritisiert werden (Hos 6,6). Hintergrund dafür bildet die Konkurrenzsituation unterschiedlicher Kulte: „Mit dieser Entfaltung seiner Theologie im polemischen Gespräch mit dem kanaänischen Mythos und Kultus hat Hosea ein grundlegendes Beispiel für das Gespräch des Glaubens mit der zeitgenössischen Weltanschauung geliefert.“ (Wolff 1961, XIX) Eine zentrale Rolle spielt dabei die Abgrenzung gegenüber dem Baalkult (vgl. 2,4–15) im Sinne einer innerisraelitischen Grenzziehung (vgl. Jeremias 1996, 87). Das Hoseabuch kann insgesamt als „metaphor for insider/outsider tension around boundaries having to do with the identity of Israel“ (Sharp 2010, 51), wobei es um normative Kriterien für Zugehörigkeit und umgekehrt Abfall davon geht. Die Hinwendung zu anderen Göttern (Hos 3,1) ist für Hosea „die Wurzel moralischen Versagens und gesellschaftlichen Zerfalls“ (Blenkinsopp 1998, 95). Als Gegengewicht wird an heilsgeschichtliche Traditionen sowie an die zweite Tafel des Dekalogs erinnert (Hos 4,2).

Die verschiedenen Übertretungen des Volkes im sozialen und kultischen Bereich führen zu einer Konflikteskalation, welche die Beziehungsebene mit einschließt. So wird die grundlegende Beziehung zwischen

Gott und seinem Volk in Frage gestellt bzw. abgebrochen. Zunächst wird die Barmherzigkeit Gottes widerrufen (Hos 1,6) und sodann auch das Bundesverhältnis zwischen Gott und seinem Volk umgekehrt: „Da sprach er: Nenne seinen Namen ‚Nicht-mein-Volk‘, denn ihr seid nicht mein Volk und ich bin nicht ‚Ich-bin‘ für euch.“ (Hos 1,9) Unmittelbar danach kommt es aber wieder zu einer Umkehrung mit der Benennung als „Kinder Gottes“, „mein Volk“ und „Erbarmen“ (Hos 2,1.3). Kurz darauf wird ein neuer Bundesschluss verkündet (Hos 2,20) und der Beziehungsabbruch unter Aufgriff der genannten Namen und Bezeichnungen widerrufen (Hos 2,25). Im weiteren Textverlauf wird jedoch wieder ein Kommunikationsabbruch gegenüber Gott festgestellt – „keiner unter ihnen ruft mich an“ (Hos 7,7) – und ein Bundesbruch konstatiert (Hos 8,1), trotz der vordergründigen Anredeformen „mein Gott“ (Hos 8,2). In Hos 13,4–6 erfolgt eine weitere Relecture der Gottesbeziehung mit Erinnerung an das erste Gebot des Dekalogs und an den von Gott geführten Weg durch die Wüste – in der Form eines kritischen Rückgriffs auf Tradition (vgl. Hofheinz 2011, 158). Kurz darauf wird allerdings Gottes Mitleid in Frage gestellt: „Rücksicht (*nôham*) ist vor meinen Augen verborgen.“ (Hos 13,14) Nachdem das Volk von falschen Vergötzen absieht, wird die Beziehung wiederhergestellt (Hos 14,5–6).

Eine wichtige Rolle spielen auch räumliche Bewegungen. So spricht Gott zunächst: „Ich will mich wieder an meine Stätte zurückziehen.“ (Hos 5,15) Abwesenheit tritt hier somit an die Stelle von Anwesenheit. Hingegen kommt in Hos 6,3 wiederum die Gewissheit der Rückkehr zum Ausdruck. Auch das Volk bewegt sich von Gott weg (vgl. Hos 7,13; 11,2), es kehrt nicht um zu Gott (Hos 7,19), vollzieht dann aber wieder eine Hinwendung zu Gott im Sinne von Umkehr (Hos 3,5; 5,15; 6,1). Schließlich wird das Volk auch für sein Weggehen getadelt: „denn du hast dich hurerisch von deinem Gott abgewandt“ (Hos 9,1).

Ein weiteres Moment in der Kommunikation Gottes mit seinem Volk sind Drohungen und Strafankündigungen – etwa in allgemeiner Form (Hos 1,4; 2,15), als Anklage (Hos 4,1), als Ansage von Verderben (Hos 7,13), als Unheilsankündigung (Hos 8,1) oder Drohung einer Rückkehr nach Ägypten (Hos 8,13), wodurch eine zentrale Befreiungstat Gottes rückgängig gemacht würde. An vielen Stellen werden Zerstörungen durchgeführt oder angekündigt: von Weinbergen und Feigenplantagen (Hos 2,14), des Landes (Hos 9,6), von Städten und Palästen (Hos 8,14), von Neugeborenen (Hos 9,16), Altären und Kultstätten (Hos 10,2), Samaria (Hos 10,7), Israel selbst (Hos 13,9) sowie den Bewohnern, Kindern und

schwangeren Frauen Samarias (Hos 14,1). Hierbei ist auch Gewalt Teil der Beziehung Gottes zu seinem Volk. Claassens (2016, 335) spricht von einem „legacy of violence in prophetic texts“, welche im Hoseabuch in unterschiedlicher Form zum Tragen kommt.

Versucht man diese Momente der Eskalation dem Modell Glasls zuzuordnen, so entsprechen die Beziehungsabbrüche mindestens der Stufe 2 „Polarisierung“. Weitere Momente der Eskalation sind jedoch eher höheren Eskalationsstufen zuzuordnen, insbesondere der Stufe 6 „Drohstrategien“ und der Stufe 7 „Vernichtungen“ – je nachdem, ob die Gewaltanwendungen als real oder eher als fiktional verstanden werden. Entsprechend zur Heilszusage und Versöhnung am Ende des ersten Teils des Hoseabuchs in Hos 2,20–25 steht auch ganz am Ende zunächst ein Aufruf zur Umkehr (Hos 14,2–3). Danach widerruft Gott seinen Zorn und adressiert eine neue Zusage an Israel (Hos 14,5–8). Dabei ergibt sich die Heilsbotschaft bei Hosea nicht als Folge der Umkehr des Volkes, sondern wird allein durch Gott selbst begründet (Hos 2,8.16; 3,5).

Dem Propheten kommt eine mehrfache Rolle in Bezug auf den Konflikt in der dargestellten Dynamik zu: In symbolischen Handlungen bringt er die Botschaft Gottes an sein Volk zum Ausdruck. Er stößt Konflikte an und verweist auf Perspektiven der Konflikttransformation. Laut einer Passage des Hoseabuchs geschieht eine weitere Konfliktverschärfung durch die Propheten, welche Gottes Strafe vollziehen: „Eure Liebe ist wie eine Wolke am Morgen und wie der Tau, der bald vergeht. Darum habe ich durch die Propheten zugeschlagen, habe sie durch die Worte meines Mundes umgebracht.“ (Hos 6,4–5) Schließlich wird der Prophet vom Volk verstoßen (Hos 9,7) und erfährt damit Ablehnung. Er ist einerseits Instrument Gottes, befindet sich aber auch in einer kommunikativen Mittlerfunktion zwischen Gott und dem Volk und kann so als eine Art dritte Kraft im Konflikt wirken, wobei diese sich nicht auf eine vermittelnd-schlichtende Funktion begrenzen lässt, sondern auch eine eskalierende Intervention im Sinne von Glasls (2013, 317) „offenlegende(r) Konfliktstrategie“ umfasst.

Rückblickend zeigt sich aus heutiger Sicht vor allem bei zwei Aspekten eine große Fremdheit: Zunächst überrascht die enge Verknüpfung von sozialen, politischen und religiösen Konfliktdimensionen, wobei diese ein Echo in zeitgenössischen befreiungstheologischen Entwürfen findet (vgl. Tombs 2017). Sodann spielt Eskalation unter Androhung oder gar Anwendung von Gewalt eine zentrale Rolle, was heutige Lesende im Hinblick auf das Gottesbild verstören kann. Im Sinne fiktional verstandener

rhetorischer Drohungen könnten diese Eskalationen einen Beitrag zu einer Wende leisten (vgl. Baumann 2013). Dies ist verbunden mit der Frage nach dem Verhältnis von Heils- und Unheilsbotschaft, wobei erstere übergeordnet erscheint (vgl. Irsigler 2021, 1202) und infolge einer „Gerichtswiderrufung“ (Oeming 2018, 263) den Aspekten von Zorn und Gewalt eine Perspektive zu geben vermag. Damit spielt Eskalation im Hoseabuch als Teil von einem „prophetisch-therapeutischen Redeprozess“ (Irsigler 2021, 613) zwar eine wichtige Rolle, ist aber kein Selbstzweck.

3 Theologische Sozialethik als öffentliche Konflikttheologie an den Kontaktzonen

Es wurde deutlich, dass das Hoseabuch komplexe Prozesse von Drohung und Verheißung sowie von Konflikten und deren Transformation thematisiert. Marianne Heimbach-Steins hebt die hermeneutische Herausforderung hervor, prophetische Literatur in ihren Sozialkritik überschreitenden Dimensionen zu rezipieren: „Die Frage, ob und wie der vermutete ‚Überschuss‘ des Prophetischen, der in diesem Modell utopisch bleibt, theologisch-ethisch in irgendeiner konstruktiven Weise zugeordnet, fruchtbar gemacht werden kann, muss an dieser Stelle zunächst offen bleiben.“ (Heimbach-Steins 2004, 107–108) Matthias Möhring-Hesse schließt an seine Herausstellung des eskalierenden Charakters von Prophetie an:

„Grundsätzlich hat eine theologische Sozialethik wenig Interesse an einer durch Prophetie angetriebenen Verschärfung sozialer Konflikte – und schon gar kein Interesse daran, als ‚prophetische Sozialethik‘ an einer solchen Konfliktverschärfung mitzuwirken.“ (Möhring-Hesse 2013, 344)

Er vertritt ein diskursives Konsensparadigma als Rahmen für die Sozialethik, die jedoch eine Dienstfunktion für eine ebenfalls daran gebundene prophetische Kirche ausüben könne. Angesichts der Befunde zur Konflikteskalation trägt eine solche Position den konstruktiven Dimensionen von Konflikten allerdings nicht ausreichend Rechnung.

Von daher soll zunächst auf einer Metaebene auf die Frage geblickt werden, wie die theologische Sozialethik Erkenntnisse der sozialwissenschaftlichen Konfliktforschung und biblisch-theologische Perspektiven miteinander verknüpfen kann. Ethische Reflexionselemente finden sich in beiden Feldern: So bleibt die Friedens- und Konfliktforschung nicht

dabei stehen, unterschiedliche Konfliktodynamiken zu analysieren, sondern zeigt auch im normativen Sinne Rahmenbedingungen gelingender Konfliktbewältigung auf. Dies wurde anhand der Kriterien für konstruktive Konflikte deutlich. Bei aller Fremdheit und Kontextgebundenheit stellt auch das Hoseabuch in rhetorisch aufgeladener Gestalt ein ethisches Orientierungsangebot bereit, indem eine von Gottes Gebot bestimmte Lebensweise kritisch dem gelebten Ethos gegenübergestellt wird (vgl. Hofheinz 2011, 182). Dies ermöglicht eine Auseinandersetzung mit Lebenserfahrungen, ohne dass die Texte einen direkt normativen Charakter haben müssen (vgl. Lesch 2018, 227).

In der Friedens- und Konfliktforschung wird ein liberales Paradigma mit seinem Universalitätsanspruch auf der Basis von Säkularität zunehmend hinterfragt und als hegemonial kritisiert (vgl. Kadayifci-Orellana 2015, 432–434). Dieses Paradigma ist von einer klaren Grenzziehung zwischen Konflikt und Frieden, liberal und illiberal, öffentlich und privat geprägt. Als Gegenbewegung dazu werden lokale Kulturen und religiöse Traditionen sowie auch Funktionsträger von Religionsgemeinschaften verstärkt berücksichtigt (vgl. Ramsbotham u. a. 2016, 31–32), wobei auch „nonscientific ways of knowing such as dreams or intuition and revelation recorded in their sacred texts as valid source of knowledge“ (Kadayifci-Orellana 2015, 433) angeführt werden. Anstelle des liberalen Paradigmas werden kritische oder poststrukturalistische Paradigmen ins Gespräch gebracht (vgl. Ramsbotham u. a. 2016, 476–483).

Wie kann die theologische Sozialethik an das sich daraus ergebende Gesprächsangebot anknüpfen? Um eine Rezeption sozialwissenschaftlicher Konfliktforschung mit theologischen Perspektiven zu verbinden, soll theologische Sozialethik als öffentliche Konflikttheologie verstanden werden. Öffentliche Theologie stützt sich auf die Grundprinzipien der Zweisprachigkeit, Sachgemäßheit und Interdisziplinarität (vgl. Bedford-Strohm 2008; Höhne 2015), wodurch eine biblisch-religiöse Sprache und eine säkulare Sprache ineinander übersetzbar werden. Allerdings wurde dieses allzu harmonische Übersetzungsparadigma und die damit verbundene Trennung von Religiösem und Säkularem bereits vielfach kritisch hinterfragt (vgl. Cady 2014, 307; Linde 2009, 153–159), zumal jede Übersetzung immer einen Verlust bedeutet (vgl. Wabel 2016, 169). Wenn jedoch hier das Paradigma des Konflikts stärker berücksichtigt wird, entsteht Raum für Spannungen zwischen unterschiedlichen religiösen und säkularen Entwürfen sowie deren Eigenlogiken. Dafür sind drei Argumente ausschlaggebend:

1. Historisch betrachtet bilden vielfach politische Auseinandersetzungen den Entstehungskontext öffentlicher Theologie (vgl. Smit 2015, 134–135), wobei auch die Frage von Konflikt und Versöhnung eine zentrale Rolle spielte (vgl. Tombs 2017).
2. Außerdem macht die sozialwissenschaftliche Forschung deutlich, dass soziale Konflikte von weltanschaulichen Perspektiven sowie von Fragen nach Identität und Anerkennung geprägt sind. Wenn konflikthafte Dimensionen im Zusammenhang mit Religion gesellschaftlich wirksam sind, kann dies auch aus einer theologischen Reflexion nicht ausgeklammert werden (vgl. Höhne 2015, 69–70). Umgekehrt kann die Konflikthaftigkeit von Religionen durch Übersetzung gerade nicht ausgetragen werden (vgl. Skillen 1994, 40).
3. Schließlich wirkt sich die Konfliktstruktur einer von Prophetie geprägten Theologie auch auf ihre gesellschaftliche Praxis aus. Somit liegt es nahe, Konflikt nicht nur als Gegenstand der Sozialethik zu betrachten, sondern auch als methodisches Paradigma zu berücksichtigen.

Anstatt ihr eine Übersetzungsfunktion zuzuweisen, kann theologische Sozialethik als diskursiver Ort an den von Konflikten und Missverstehen geprägten Kontaktzonen zwischen theologischen und sozialwissenschaftlichen Entwürfen verstanden werden (vgl. Cady 2014). In Entwürfen postkolonialer Theorie werden Kontaktzonen als Sphären der Vermischung, der Abgrenzung und der Selbstverständigung verstanden, welche hybride Positionen hervorbringen (vgl. Holdenried 2017). Zudem muss dort die Gesprächsfähigkeit gegenüber unterschiedlichen Teilöffentlichkeiten und Erwartungsträgern in Politik, öffentlichen Institutionen und Religionsgemeinschaften erst unter Beweis gestellt werden (vgl. Tracy 2015). Dabei sind jedoch keine klaren Grenzziehungen zwischen säkularer und religiöser Sphäre sowie zwischen verschiedenen Disziplinen möglich (vgl. Day/Kim 2017, 16–17).

So verstanden bedeutet theologische Sozialethik im Unterschied zu verschiedenen Konzepten öffentlicher Theologie nicht in erster Linie Übersetzung, sondern Kontakt und Begegnung. Die Begegnung mit der Friedens- und Konfliktforschung trägt deren Bedürfnis nach unterschiedlichen weltanschaulichen Konzepten Rechnung und hilft gleichzeitig, Anschlussfähigkeit für gesellschaftliche Debatten herzustellen. In so einem Paradigma ist auch Raum für die Begegnung mit prophetischen Texten, auch wenn diese nur begrenzt auf heutige Kontexte hin übersetzt werden können. Hosea liefert zunächst ein Beispiel für

Eskalation und Deeskalation in einem bestimmten historischen Kontext und angesichts der Frage, wie mit bestimmten gesellschaftspolitischen Herausforderungen umgegangen werden soll (vgl. West 2016, 777). Dabei können in einer sozialetischen Rezeption entsprechend zu den unterschiedlichen Identifikationsangeboten des Textes auch wechselnde Identifikationen stattfinden – mit der Gesamtheit der Adressatschaft, aber auch mit bestimmten angesprochenen Gruppen oder gar dem Propheten in seiner Vermittlungsrolle. Hosea ermöglicht so „das Ausprobieren von Handlungsperspektiven durch die Darstellung von Konflikt und Optionen“ (Lesch 2018, 235). Der Text kann nicht ein bestimmtes Konflikthandeln vorgeben, aber durchaus Anstöße für die Entwicklung eines solchen geben.

Die prophetische Intervention macht den Konflikt sichtbar, verbalisiert und steigert ihn. Dies geschieht primär in der Form einer Mahnrede verbunden mit einer Rückerinnerung an Normen (vgl. Ernst 2009, 60–61) und unter Einbeziehung von Affekt und Emotion (vgl. West 2016, 763–764). Aus einem religiösen Selbstverständnis heraus lässt sich das Hoseabuch als Ressource dafür verstehen, die verschiedene Konfliktdimensionen in der Gesellschaft im Licht der Beziehung zwischen Gott und Menschen zu deuten. Gemäß Hosea ist ein sozialetischer Konflikt immer auch ein Beziehungskonflikt mit Gott, so wie die orientierenden Normen in dieser Beziehung verankert sind. Die Pointe dieser Verknüpfung besteht darin, dass Konflikte für die Religion nicht etwas Äußeres sind, sondern „das Potential für Konflikte [...] in diese selbst eingezeichnet“ (Dalferth 2011, 14) ist. Dabei umfasst die innere Konfliktstruktur von Religion Gegensätze wie Licht und Dunkel, Zorn und Barmherzigkeit, Drohung und Verheißung. Das Hoseabuch zeigt so einen exemplarischen Weg auf, Konflikte gerade nicht zu negieren, sondern eben zu bearbeiten und damit les- und deutbar zu machen.

4 Fazit

Die Frage der Konflikteskalation bleibt aus sozialwissenschaftlicher wie aus theologisch-sozialetischer Sicht eine Herausforderung. Konflikttheoretische Positionen zeigen, dass Eskalation eine positive Funktion erfüllen kann. Das Verhindern eines Eskalationsautomatismus, Schadensvermeidung, die Eingrenzung des Konfliktverhaltens sowie der Erhalt von Vertrauen und Glaubwürdigkeit stellen Kriterien für eine

konstruktive Konfliktodynamik dar, die so als „gehegte“ Eskalation verstanden werden kann. Prophetisch-biblische Texte weisen einen engen Bezug zu Konflikt und Konflikteskalation auf. Am Beispiel des Propheten Hosea konnte aufgezeigt werden, wie dort die Gottesbeziehung, innergöttliche und gesellschaftliche Konfliktdimensionen miteinander verknüpft sind. Dabei spielt die konfliktverschärfende prophetische Intervention eine zentrale Rolle, wobei sie in einen größeren Rahmen von Heilszusagen eingeordnet ist. Eskalation erweist sich dabei als Schritt der Klärung und Neuorientierung und damit auch als Prävention gegen weitere Gewalt. Sowohl aus konflikttheoretischer als auch aus biblisch-prophetischer Perspektive kann Konflikteskalation somit als Teil von prozesshaft gedachter Versöhnung fungieren (vgl. Schmid 2020, 56–57). In diesem Sinne führt Versöhnung Gegensätze zusammen, indem sie sie anerkennt, ohne sie aufzulösen (vgl. Ramsbotham u. a. 2016, 287–288; Tömbis 217, 120). Damit käme der Konflikteskalation eine wichtige, aber dennoch nicht letztgültige Funktion zu.

Im Hinblick auf Konvergenzen wie auch auf Widersprüche zwischen sozialwissenschaftlichen und theologischen Zugängen bedarf es eines konzeptionellen Rahmens, welcher sowohl inhaltlich als auch methodisch für Konflikt und Konflikteskalation offen ist. Eine als Konflikttheologie verstandene Öffentliche Theologie, die sich den komplexen Beziehungen zwischen sozialwissenschaftlichen und theologischen Deutungen sowie zwischen unterschiedlichen gesellschaftlichen Akteuren aussetzt, bietet dafür der theologischen Sozialethik einen geeigneten konzeptionellen Rahmen. Daraus ergibt sich die Perspektive, Fragen des Konflikts und der Konflikteskalation weiter auf gesellschaftliche, aber auch auf innerkirchliche Anwendungskontexte hin zu entfalten. Von hier aus kann weiter über die Rolle der theologischen Sozialethik nachgedacht werden: Wie kann sie gehegte Eskalationen anstoßen und begleiten? Wie kann sie die sozialen Zusammenhänge von Konfliktodynamiken zunächst verstehen und dann auch ethisch reflektieren? Und wie lässt sich die Unmittelbarkeit der Verknüpfung von Gottes- und Weltkonflikt bei Hosea dabei heute fruchtbar machen?

Literaturverzeichnis

- Aubert, Vilhelm** (1972): Interessenkonflikt und Wertkonflikt. Zwei Typen des Konflikts und der Konfliktlösung. In: Bühl, Walter L. (Hg.): *Konflikt und Konfliktstrategie. Ansätze zur einer soziologischen Konflikttheorie*. München: Nymphenburger Verl.-Handlung, 178–205.
- Bar-Siman-Tov, Yaacov** (Hg.) (2004): *From Conflict Resolution to Reconciliation*. Oxford: Oxford University Press.
- Baumann, Gerlinde** (2013): Gewalt im AT. Grundlinien der Forschung – hermeneutische Linien – Anregungen. In: Fischer, Irmtraud (Hg.): *Macht – Gewalt – Krieg im Alten Testament*. Freiburg i. Br.: Herder, 29–52.
- Bedford-Strohm, Heinrich** (2008): Poverty and Public Theology: Advocacy of the Church in Pluralistic Society. In: *International Journal of Public Theology* 2 (2), 144–162.
- Blenkinsopp, Joseph** (1998): *Geschichte der Prophetie in Israel. Von den Anfängen bis zum hellenistischen Zeitalter*. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Cady, Linell E.** (2014): Public Theology and the Postsecular Turn. In: *International Journal of Public Theology* 8 (3), 292–312.
- Claassens, L. Juliana** (2016): God and Violence in the Prophets. In: Sharp, Carolyn S. (Hg.): *The Oxford Handbook of the Prophets*. Oxford: Oxford University Press, 334–349.
- Coser, Lewis A.** (1972): *Theorie sozialer Konflikte*. Neuwied: Sammlung Luchterhand.
- Dahrendorf, Ralf** (1972): *Konflikt und Freiheit. Auf dem Weg zur Dienstklassengesellschaft*. München: Piper.
- Dalferth, Ingolf U.** (2011): Religionen und Konflikte. Konfliktthermeneutische Vorüberlegungen. In: Dalferth, Ingolf U.; Schulz, Heiko (Hg.): *Religion und Konflikt: Grundlagen und Fallanalysen*. Tübingen: Mohr Siebeck, 9–22.
- Day, Katie; Kim, Sebastian** (2017): Introduction. In: Kim, Sebastian; Day, Katie (Hg.): *A Companion to Public Theology*. Leiden: Brill, 1–21.
- Dubiel, Helmut** (1995): Gehegte Konflikte. In: *Merkur* 49, 1096–1106.
- El Mafaalani, Aladin** (2018): Warum gelungene Integration zu mehr Konflikten führt. Köln: Kiepenheuer & Witsch.
- Ellison, Henry Leopold** (1969): *The Prophets of Israel from Ahijah to Hosea*. London: The Paternoster Press.
- Ernst, Stephan** (2009): *Grundfragen theologischer Ethik. Eine Einführung*. München: Kösel.
- Finkelstein, Norman G.** (2012): *What Gandhi Says. About Nonviolence, Resistance and Courage*. New York: OR Books.
- Fischer, Georg** (2012): *Theologien des Alten Testaments*. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk.
- Fisher, Ronald J.; Keashly, Loreleigh** (1991): The Potential Complementarity of Mediation and Consultation within a Contingency Model of Third Party Intervention. In: *Journal of Peace Research* 28 (1), 29–42.
- Galtung, Johan** (1958/1973): *Theories of Conflict. Definitions, Dimensions, Negotiations, Formations*. Columbia University, University of Hawai'i.

- Galtung, Johan** (2007): Frieden mit friedlichen Mitteln. Friede, Konflikt, Entwicklung und Kultur. Münster: Agenda.
- Giegel, Hans-Joachim** (1998): Gesellschaftstheorie und Konfliktsoziologie. In: Ders. (Hg.): Konflikt in modernen Gesellschaften. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 9–28.
- Glasl, Friedrich** (2013): Konfliktmanagement. Ein Handbuch für Führungskräfte, Beraterinnen und Berater. 11. Aufl. Bern: Haupt.
- Gross, Walter** (1991): Prophetie gegen Institution im alten Israel? Warnung vor vermeintlichen Gegensätzen: Theologische Quartalschrift 171, 15–30.
- Heimbach-Steins, Marianne** (2004): Universalitätsanspruch und prophetischer Auftrag – Korrektive christlicher Ethik. In: Lob-Hüdepohl, Andreas (Hg.), Ethik im Konflikt der Überzeugungen. Freiburg i. Ü.: Academic Press, 95–118.
- Hernández Pico, Juan** (1996): Revolution, Gewalt und Frieden. In: Ellacuría, Ignacio; Sobrino, Jon (Hg.): Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung. Band 2. Luzern: Edition Exodus, 1245–1267.
- Herr, Theodor** (1991): Versöhnung statt Konflikt. Sozialethische Anmerkungen zu einer Theologie der Versöhnung. Würzburg: Creator.
- Hofheinz, Marco** (2011): „Dreireden“ – Explorationen zur ethischen Valenz prophetischer Rede. In: Hofheinz, Marco; Mathwig, Frank; Zeindler, Matthias (Hg.): Wie kommt die Bibel in die Ethik? Studien zu einer Grundfrage theologischer Ethik. Zürich: TVZ, 127–184.
- Höhne, Florian** (2015): Öffentliche Theologie. Begriffsgeschichte und Grundfragen. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Holdenried, Michaela** (2017): Kontaktzone ('contact zone'). In: Göttliche, Dirk; Dunker, Axel; Dürbeck, Gabriele (Hg.): Handbuch Postkolonialismus und Literatur. Stuttgart: J. B. Metzler Verlag, 175–177.
- Honneth, Axel** (1992): Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Irsigler, Hubert** (2021): Gottesbilder des Alten Testaments. Von Israels Anfängen bis zum Ende der exilischen Epoche. Freiburg i. B.: Herder.
- Jeremias, Jörg** (1983): Der Prophet Hosea (ATD 24/1). Neukirchen: Neukirchner Verlag.
- Jeremias, Jörg** (1996): Hosea und Amos. Studien zu den Anfängen des Dodekapropheten. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Kadayıfci-Orellana, S. Ayşe** (2015): Peacebuilding in the Muslim World. In: Appleby, R. Scott; Omer, Atalia; Little, David (Hg.): The Oxford Handbook of Religion, Conflict, and Peacebuilding. Oxford: Oxford University Press, 430–469.
- Koch, Klaus** (1979): Die Entstehung der sozialen Kritik bei den Propheten. In: Neumann, Peter H. A. (Hg.): Das Prophetenverständnis in der deutschsprachigen Forschung seit Heinrich Ewald. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 565–593.
- Kriesberg, Louis** (1998): Coexistence and the Reconciliation of Communal Conflicts. In: Weiner, Eugene (Hg.): The Handbook of Interethnic Coexistence. New York: Continuum, 182–198.
- Kriesberg, Louis** (2015): Realizing Peace. A Constructive Conflict Approach. Oxford: Oxford University Press.

- Kriesberg, Louis; Dayton, Bruce W.** (2017): *Constructive Conflicts. From Escalation to Resolution*. 5. Ed. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Lederach, John Paul** (2003): *The Little Book of Conflict Transformation*. New York: Good Books.
- Lesch, Walter** (2018): Ethische Potenziale der Bibel jenseits von Vorschriften. In: Breitsamter, Christof; Goertz, Stephan (Hg.): *Bibel und Moral – ethische und exegetische Zugänge*. Freiburg i. Br.: Herder, 226–243.
- Linde, Gesche** (2009): „Religiös“ oder „säkular“? Zu einer problematischen Unterscheidung bei Jürgen Habermas. In: Wenzel, Knut; Schmidt, Thomas M. (Hg.): *Moderne Religion? Theologische und religionsphilosophische Reaktionen auf Jürgen Habermas*. Freiburg i. Br.: Herder, 153–202.
- Lis, Julia; Kern, Benedikt** (2020): Dem Rad in die Speichen fallen: Klimakatastrophe und ziviler Ungehorsam. In: *Neue Wege* 6.20, online unter: <<https://www.neuewege.ch/dem-rad-die-speichen-fallen-klima-katastrophe-und-ziviler-ungehorsam>>, abgerufen 09. 07. 2021.
- Möhring-Hesse, Matthias** (2013): „Was soll sein Gestammel, sein Papperlapapp ...“ (Jes 28,10). Theologische Sozialethik als prophetische Kritik. In: *ThQ* 193, 336–357.
- Mouffe, Chantal** (2013): *Agonistics. Thinking the World Politically*. London: Verso.
- Oeming, Manfred** (2018): Die Liebe Gottes im Hoseabuch. In: Oeming, Manfred (Hg.): *Ahava. Die Liebe Gottes im Alten Testament*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 258–278.
- Ramsbotham, Oliver** (2017): *When Conflict Resolution Fails*. Cambridge: Polity.
- Ramsbotham, Oliver; Woodhouse, Tom; Miall, Hugh** (2016): *Contemporary Conflict Resolution*. 4. Ed. Malden: John Wiley.
- Rupesinghe, Kumar (Hg.)** (1995): *Conflict Transformation*. New York: St. Martin's Press.
- Saunders, Harold H.** (2009): Dialogue as a Process for Transforming Relationships. In: Bercovitch, Jacob; Kremenjuk, Victor; Zartman, I. William (Hg.): *The SAGE Handbook of Conflict Resolution*. New York: Sage (online).
- Schmid, Hansjörg** (2020): Konflikttransformation. Interreligiöse Reflexionen zu einem Paradigma der Friedensforschung. In: Bernhardt, Reinhold; Schmid, Hansjörg (Hg.): *Konflikttransformation als Weg zum Frieden. Christliche und islamische Perspektiven*. Zürich: TVZ, 39–64.
- Sharp, Carolyn S.** (2010): Hewn by the Prophet: An Analysis of Violence and Sexual Transgression in Hosea: With Reference to the Homiletical Aesthetic of Jeremiah Wright. In: O'Brien, Julia M.; Franke, Chris (Hg.): *The Aesthetics of Violence in the Prophets*. New York: T & T Clark, 50–71.
- Sharp, Carolyn S.** (Hg.) (2016): *The Oxford Handbook of the Prophets*. Oxford: Oxford University Press.
- Simmel, Georg** (2013 [1908]): Der Streit. In: Ders.: *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Berlin: Suhrkamp, 284–382.
- Skillen, James W.** (1994): *Recharging the American Experiment. Principled pluralism for Genuine Civic Community*. Grand Rapids: Baker Books.
- Smit, Dirk J.** (2015): Das Paradigma öffentlicher Theologie. In: Höhne, Florian; Oorschot, Frederike von (Hg.): *Grundtexte Öffentliche Theologie*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 127–141.

- Sørensen, Majken Jul; Johansen, Søren** (2016): Nonviolent conflict escalation. In: Conflict Resolution Quarterly 34 (1), 83–108.
- Tombs, David** (2017): Public Theology and Reconciliation. In: Kim, Sebastian; Day, Katie (Hg.): A Companion to Public Theology. Leiden: Brill, 119–149.
- Tracy, David** (2015): Eine Verteidigung des öffentlichen Charakters von Theologie. In: Höhne, Florian; Oorschot, Frederike von (Hg.): Grundtexte Öffentliche Theologie. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 37–50.
- Vögele, Wolfgang** (2002): Versöhnung, Mediation und zivile Konfliktbearbeitung: theologische Überlegungen zu neuen Entwicklungen in der Rechts- und Friedensethik. In: Reuter, Hans-Richard; Bedford-Strohm, Heinrich; Kuhlmann, Helga; Lütcke, Karl-Heinrich (Hg.): Freiheit verantworten. Festschrift für Wolfgang Huber zum 60. Geburtstag. Gütersloh: Chr. Kaiser, 328–339.
- Vogt, Markus** (2015): Friedensethik als Impuls für sozialetische Grundlagenreflexion. In: Bock, Veronika; Frühbauer, Johannes J.; Küppers, Arnd; Sturm, Cornelius (Hg.): Christliche Friedensethik vor den Herausforderungen des 21. Jahrhunderts. Baden-Baden: Nomos, 17–30.
- Wabel, Thomas** (2016): „Der Mensch hat zwei Beine und zwei Überzeugungen“ – Öffentliche Theologie im Raum sozialer Verkörperung. In: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie 58 (2), 149–175.
- Walzer, Michael** (2012): In God's Shadow. Politics in the Hebrew Bible. New Haven: Yale University Press.
- West, Traci C.** (2016): The Prophets an Ethics. In: Sharp, Carolyn S. (Hg.): The Oxford Handbook of the Prophets. Oxford: Oxford University Press, 769–794.
- Westphal, Manon** (2020): Populismus in der politischen Theorie. In: Panreck, Isabelle-Christine (Hg.): Populismus – Staat – Demokratie. Ein interdisziplinäres Streitgespräch. Wiesbaden: Springer VS, 157–175.
- Wolff, Hans Walter** (1961): Hosea. Neukirchen-Vluy: Neukirchener.

Über den Autor

Hansjörg Schmid, Prof. Dr. theol., Direktor des Schweizerischen Zentrums für Islam und Gesellschaft (SZIG), Professor für Interreligiöse Ethik an der Universität Fribourg. Email: hansjoerg.schmid@unifr.ch.