

ALOIS HALBMAYR

Um Gott streiten

Religion und Konflikt im Zeitalter der Globalisierung

Mit dem Terroranschlag vom 11. September 2001 hat die Frage nach dem Verhältnis von Religion und Gewalt auf entsetzliche Weise wieder Aktualität erlangt. Stimmt der oft erhobene Verdacht, dass die vielen internationalen Konfliktherde letztlich religiöse Auseinandersetzungen sind? Trifft die umstrittene Prognose Huntingtons vom „Kampf der Kulturen“ zu? Oder wird nicht eher der spirituelle Kern und die kulturelle Funktion von Religion verkannt? Alois Halbmayer, Universitätsassistent am Institut für Systematische und Ökumenische Theologie in Salzburg, geht diesen zukunftsentscheidenden Fragen nach und fordert im Dialog der Kulturen und Religionen eine rigorose Aufmerksamkeit auf das je eigene Gewaltpotenzial. (Redaktion)

1. Religion als bedeutender Faktor politischer Krisen

Das vom Heidelberger Institut für Internationale Konfliktforschung jährlich erstellte Konfliktbarometer weist für die letzten Jahre eine konstant hohe Anzahl kriegerischer Auseinandersetzungen aus, die nach wie vor in erster Linie um Territorien, Autonomie und nationale Macht beziehungsweise Selbstbestimmung geführt werden.¹ Mit präzisiertem Datenmaterial ausgestattet, enthalten sich die Berichte eines klaren Urteils, ob und in welcher Weise daran auch die Religionen beteiligt sind. Weit aus weniger zurückhaltend vermittelt die mediale Berichterstattung vielfach den Eindruck, als seien Religionen wesentlich an Entstehung und Eskalation von Krisen und gewalttätigen Konflikten beteiligt. Entgegen ihrem Selbstbild als Friedensstifter, als Überwinder von Gewalt und Hass finden sie sich oft tief in das Konfliktgeschehen involviert, unabhängig davon, ob sich ihre Rolle auf

ein unscheinbares Wirken im Hintergrund beschränkt oder auf unmittelbare Weise erfolgt. Ich nenne nur einige Beispiele:

- Auf dem Schauplatz der internationalen Krisen dominiert schon seit Jahren der mit unverminderter Heftigkeit ausgetragene Konflikt zwischen *Israel* und den *Palästinensern*, der nicht nur als ein Kampf um politische Partizipation, um das Recht auf Eigenstaatlichkeit und die gerechte Aufteilung der knappen Ressourcen verstanden wird, sondern auch als eine Auseinandersetzung zwischen Moslems und Juden, in der beide Seiten ihre Ansprüche häufig mit religiösen Argumenten untermauern.
- Völlig anders gelagert, doch ebenfalls in den Kontext zweier unterschiedlicher Religionen eingebettet, schwelt seit Jahrzehnten ein Konflikt zwischen *Indien* und *Pakistan* um die Region Kaschmir, die 1947 zwischen diesen beiden Ländern im Verhältnis zwei zu eins geteilt wurde und im indischen

¹ Diese sind abrufbar unter: <http://www.hiik.de/de/konfliktbarometer.htm>.

Teil eine starke moslemische Bevölkerungsmehrheit schuf, die zur Zeit ca. 80% beträgt. Das moslemische Pakistan (77% Sunniten, 20% Schiiten, kleine christliche Minderheit) versteht sich seit seiner Staatsgründung als Schutzmacht der getrennten, von hinduistischen Extremisten bedrohten Glaubensbrüder.² Dieser Konflikt, im übrigen eine Hinterlassenschaft des europäischen Kolonialismus, hat bereits zu zwei Kriegen geführt (ohne am Grenzverlauf etwas zu ändern) und sich in jüngster Zeit dadurch zugespitzt, dass in Indien ein Parteienbündnis unter Führung der fundamentalistischen Hindu-partei Bharatiya Janata (BJP) mit Ministerpräsident Vajpayee die Regierung stellt und bewusst die religiöse Karte zieht.³

- In unmittelbarer Nachbarschaft, auf *Sri Lanka* (was übersetzt etwa „glückliches“ beziehungsweise „erhabenes Land“ heißt) sind die buddhistischen Singhalesen (ca. 74%) mit den um ihre Rechte kämpfenden hinduistischen Tamilen (ca. 18%) seit Jahren in einen blutigen, ökonomisch ruinösen Bürgerkrieg verwickelt, der vor allem von Seiten der Singhalesen mit religiösen Argumenten ideologisch untermauert wird.
- Auch ein kurzer Blick auf *Afrika*, den vergessenen Kontinent, zeigt ein ähn-

liches Bild. In dem hierzulande kaum wahrgenommenen Konflikt zwischen Christen und Muslimen im Norden Nigerias spielt die Religion ebenfalls eine entscheidende Rolle. Zusehends versucht in den moslemisch dominierten nördlichen Bundesstaaten ein Teil der politisch dominierenden Klasse die Scharia als staatlich gültiges und sanktioniertes Gesetz einzuführen, was auf erbitterten Widerstand der Christen stößt, die landesweit ca. 50% der 120 Mill. Einwohner stellen.⁴ Mehrere tausend Menschen sind diesen gewaltsamen Auseinandersetzungen bereits zum Opfer gefallen. Ähnlich die Situation in dem seit mehr als 20 Jahren abseits der Weltöffentlichkeit im Süden des Sudans tobenden Vertreibungs- und Vernichtungskrieg des moslemisch-arabisch dominierten Nordens gegen die schwarzafrikanisch christlich-animistische Bevölkerung des südlichen Teils (v.a. der Nuba-Kultur; 25% Animisten, 11% Christen).

- Doch auch *Europa* ist von dieser religiösen Codierung der politischen und sozialen Konflikte nicht ausgenommen, wie die jüngsten Kriege am Balkan zwischen orthodoxen Serben, katholischen Kroaten und moslemischen Bosniern und Albaner auf bedrückende Weise zeigen. Im mittlerweile abgeflauten Nordirlandkonflikt

² Vgl. P. Mishra, Mord in Indien. Der gärende Hindu-Nationalismus und die Pogrome von Gujarat, in: Lettre International, Heft 58 (Sommer 2002) 26–30.

³ Gerade dieser Konflikt bestätigt, dass eine einfache Gegenüberstellung (gewalttätiges Christentum versus friedvoller Hinduismus oder Buddhismus) der differenzierten Problemlage nicht gerecht wird. Wer den Hinduismus allein auf die Ahimsa (Gewaltlosigkeit) reduziert, kann das in ihm ebenfalls vorhandene Gewaltpotenzial nicht erkennen und damit auch keine erfolgreiche Strategie seiner Bearbeitung entwickeln. Zum Pantheon des Hinduismus zählt auch Kali, die Göttin der Zerstörung und des Kampfes (vgl. E. Schleberger, Die indische Götterwelt. Gestalt, Ausdruck und Sinnbild. Ein Handbuch der hinduistischen Ikonographie, Darmstadt 1986).

⁴ Ungeachtet der Proteste vieler christlicher Kirchen haben inzwischen zwölf Bundesstaaten im Norden Nigerias die Scharia eingeführt. Offiziell gilt sie in den mehrheitlich von muslimischen Haussa bewohnten Gebieten nur für die muslimische Bevölkerung, doch wird sie zusehends auch auf andere Bevölkerungsgruppen angewandt.

ging der Riss nicht durch die unterschiedlichen Religionsgemeinschaften, sondern lediglich durch verschiedene Konfessionen.⁵

Trotz dieser beunruhigenden Entwicklungen haben wir uns in den so genannten westlichen Gesellschaften längst daran gewöhnt, die Religion als eine Privatsache zu betrachten, die durch ihre Trennung vom Öffentlich-Politischen in eine Nischenexistenz gedrängt und einer verfassungsmäßigen Kontrolle unterworfen wurde. Umso tiefer saß der Schock, als sich die ungeheure Potenz des Religiösen in den Terroranschlägen des 11. Septembers 2001 auf höchst dramatische Weise wieder in Erinnerung gerufen hatte. Der Einsturz des World Trade Centers, den Milliarden von Menschen am Bildschirm mitverfolgen konnten, löste weltweit Entsetzen und Fassungslosigkeit aus. Kommentatoren sprachen vom Beginn einer neuen Zeitrechnung, vom Ende einer Weltordnung und dem Anbruch einer neuen Epoche, deren Konturen sich

noch nicht abzeichnen würden. Dieser moderne „apokalyptische“ Angriff hat Fragestellungen an die Oberfläche gespült, die für uns als beantwortet galten, in Wirklichkeit aber nach wie vor der Auseinandersetzung bedürfen. Jede Zeit und jede Gesellschaft muss sich den vielfältigen Facetten des Religiösen stellen und die Fragen klären nach den Darstellungsformen der Transzendenz, nach seiner Macht und seiner Einbettung in den säkularen Kontext, nach dem inhärenten Gewaltpotenzial und seiner Bearbeitung sowie nach den unabgeholten Verheißungen auf eine friedvolle Zukunft.⁶

2. Ein Kampf der Religionen und Kulturen?

Eine prominente Stimme im Chor dieser neuen Aufmerksamkeit auf den religiösen Faktor ist der amerikanische Politikwissenschaftler Samuel P. Huntington, der Anfang der 1990er Jahre in der einflussreichen politikwissenschaftlichen Zeitschrift *Foreign Affairs* seinen

⁵ In diesen Konflikt mitten im demokratischen Europa kam erst Bewegung durch einen externen Mediator, den ehemaligen amerikanischen Senator George Mitchell, auf dessen Vermittlung das Karfreitagsabkommen von 10. April 1998 zustandegekommen ist. Die zahlreichen kirchlichen Initiativen der letzten 30 Jahre führten zu keinem merkbaren Durchbruch.

⁶ Vgl. dazu die Überlegungen von Jürgen Habermas in seiner Friedenspreisrede vom 15. Okt. 2001 in der Frankfurter Paulskirche, wo er zum Verhältnis von religiöser Tradition und neuzeitlicher Säkularisierung formuliert: „Die Suche nach Gründen, die auf allgemeine Akzeptabilität abzielen, würde nur dann nicht zu einem unfairen Ausschluss der Religion aus der Öffentlichkeit führen, und die säkulare Gesellschaft nur dann nicht von wichtigen Ressourcen der Sinnstiftung abschneiden, wenn sich auch die säkulare Seite einen Sinn für die Artikulationskraft religiöser Sprachen bewahrte. (...) Säkulare Sprachen, die das, was einmal gemeint war, bloß eliminieren, hinterlassen Irritationen. Als sich Sünde in Schuld, das Vergehen gegen göttliche Gebote in den Verstoß gegen menschliche Gesetze verwandelte, ging etwas verloren.“ Man muss den Optimismus, den Habermas aus der neuzeitlichen Säkularisierungsgeschichte gewinnt, nicht unbedingt teilen, doch das entscheidende Problem bringt er auf den Punkt: „Die postsäkulare Gesellschaft setzt die Arbeit, die die Religion am Mythos vollbracht hat, an der Religion selbst fort. Freilich nicht in der hybriden Absicht einer feindlichen Übernahme, sondern aus dem Interesse, im eigenen Haus der schleichenden Entropie der knappen Ressource Sinn entgegenzuwirken. Der demokratisch aufgeklärte Commonsense muss auch die mediale Vergleichgültigung und plappernde Trivialisierung aller Gewichtsunterschiede fürchten. Moralische Empfindungen, die bisher nur in religiöser Sprache einen hinreichend differenzierten Ausdruck besitzen, können allgemeine Resonanz finden, sobald sich für ein fast schon Vergessenes, aber implizit Vermisstes eine rettende Formulierung einstellt. Eine Säkularisierung, die nicht vernichtet, vollzieht sich im Modus der Übersetzung. Das ist es, was der Westen als die weltweit säkularisierende Macht aus seiner eigenen Geschichte lernen kann“ (zitiert nach der Dokumentation der Frankfurter Rundschau vom 16.10.2001).

Vorschlag für eine Neuinterpretation der Weltpolitik nach dem Ende des Kalten Krieges vorgelegt hat.⁷ Das nachgezeichnete Buch, das in der deutschsprachigen Ausgabe den programmatischen Titel *Kampf der Kulturen*⁸ trägt, bekräftigt die These, dass in Zukunft weniger politische, ideologische oder ökonomische, sondern vielmehr kulturelle beziehungsweise zivilisatorische Konflikte die neue Welt(un)ordnung bestimmen werden. Die deutlich beobachtbare „Revitalisierung der Religion in weiten Teilen der Welt“⁹ bestätige den fundamentalen Wechsel vom ideologischen zum kulturellen beziehungsweise zivilisatorischen Paradigma, das auf einer tieferen Ebene der menschlichen Selbstidentifikation verwurzelt ist und daher auch eine ganz andere Wirkung entfalten kann. Die entscheidenden Bruchlinien verlaufen in Hinkunft nicht mehr entsprechend den klassischen ideologischen Grenzen der bipolaren Welt, sondern entlang den kulturellen Identitäten, die „heute, nach dem Kalten Krieg, die Muster von Kohärenz, Desintegration und Konflikt“¹⁰ entscheidend prägen. Da für Huntington Kulturen beziehungsweise Kulturkreise in ihrem inneren Kern durch das religiöse Paradigma bestimmt sind, kommt den Religionen sowohl bei der Entstehung als auch bei der Bewältigung zukünftiger Konflikte eine zentrale Bedeutung zu.

Wo die integrativen Kräfte der Religionen schwinden, sinken die Chancen der von ihnen geprägten Gesellschaften, den zukünftigen kulturellen Konflikten gewachsen zu sein. Dementsprechend sieht Huntington die Zukunft der Alten Welt nicht unbedingt rosig, weil in Europa „die westliche Kultur auch durch die Schwächung ihres zentralen Elements, des Christentums, unterminiert werden“¹¹ könnte.

Da Religionen ihrem Selbstverständnis entsprechend auf Universalisierung drängen, hat sich diese Dynamik auch den sie ausbildenden Kulturen beziehungsweise Kulturkreisen eingeschrieben, die jetzt, im postideologischen, globalisierten Zeitalter in verstärkte Austauschbeziehungen treten.¹² Ein Zusammenprall dieser unterschiedlichen Kulturkreise ist nur dann zu verhindern, wenn die Kernstaaten, um die sich in der Regel die jeweiligen Kulturkreise gruppieren, auf Interventionen außerhalb der eigenen Einflussphären verzichten. Doch muss dieser Verzicht von einem Perspektivenwechsel gegenüber den eigenen kulturellen Traditionen begleitet werden, der die universalistischen Aspekte hintanstellt zugunsten einer Suche nach dem, „was den meisten Hochkulturen gemeinsam ist. Der konstruktive Weg in einer multikulturellen Welt besteht darin, auf Universalismus zu verzichten, Verschiedenheit

⁷ S. P. Huntington, *Clash of Civilizations?*, in: *Foreign Affairs*, Bd. 72 (3/1993) 22–49.

⁸ S. P. Huntington, *Der Kampf der Kulturen. The Clash of Civilizations. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*, München/Wien 1996. Das Buch ist die Übersetzung der amerikanischen Originalausgabe von 1996 (Titel: *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York 1996), in der Huntington die These seines Artikels ausführlich begründet. Das Fragezeichen im Titel des Zeitschriftenartikels ist sowohl in der amerikanischen als auch in der deutschen Buchausgabe verschwunden; darin widerspiegelt sich bereits die einsetzende Rezeptionsgeschichte.

⁹ Huntington, *Kampf der Kulturen* (s. Anm. 8), 25.

¹⁰ Huntington, a.a.O., 19.

¹¹ Huntington, a.a.O., 501.

¹² Zur Definition, Einteilung und Merkmale der Kulturkreise vgl. Huntington, a.a.O., 57–62. Huntington spricht von 5–7 Kulturkreisen (sinischer, japanischer, hinduistischer, islamischer, westlicher, lateinamerikanischer, afrikanischer Kulturkreis).

zu akzeptieren und nach Gemeinsamkeiten zu suchen.“¹³

Huntingtons vieldiskutierten Thesen, die hier nur in aller Kürze dargestellt wurden, kann man von einer theologischen Warte her aus mehreren Gründen – ich nenne nur die beiden grundlegenden – nicht ausweichen. Huntingtons unterbestimmter Religionsbegriff drängt die Sphäre des Glaubens wieder in eine numinose, absolute Unbedingtheit, die sich der Rationalität und dem argumentativen Diskurs mit einem Verweis auf das kulturell und religiös Vorgegebene entzieht. Zum anderen erweist sich aber auch sein Verständnis von *civilization* (das im Deutschen mit Kultur nur unzureichend wiedergegeben wird) als hochproblematisch, weil es den inneren und äußeren Reichtum der Kulturen, ihre Fähigkeiten der Differenzierung und Öffnung nicht erkennen kann und aus ideologischen Gründen die Grenzen dort zieht, wo sie in der Regel nicht verlaufen, zwischen den Kulturen.¹⁴

Doch auch von theologischer Seite scheint der Befund einer latenten Konfliktneigung der religiösen Systeme seine Bestätigung zu finden. Noch vor Huntington hat der Tübinger Theologe Hans Küng mit einer ähnlichen Diagnose die Forderung nach einem neuen Paradigma der Verständigung und Friedenssicherung erhoben. Seine These, die er im *Projekt Weltethos*¹⁵ ausführlich begründet, lässt sich in aller Kürze so zusammenfassen: Unsere krisenhafte Welt braucht, um überhaupt überleben zu können, ein gemeinsames Ethos. Dieses gemeinsame Ethos aller Religio-

nen und Kulturen ist die Voraussetzung für den Frieden zwischen den Völkern und Kulturen. Ein derartiger Weltfrieden lässt sich aber nur gewinnen, wenn auch die Religionen untereinander Frieden schließen. Frieden unter den Religionen ist nur möglich durch Dialog zwischen den Religionen. Programmatisch formuliert: „Kein Überleben ohne Weltethos. Kein Weltfriede ohne Religionsfriede. Kein Religionsfriede ohne Religionsdialog.“¹⁶ In der Frage, wie dieser notwendige Friede zwischen den Religionen hergestellt werden könne, schlägt Küng in die gleiche Kerbe wie Huntington auf der Ebene der Kulturen: Nur eine Abrüstung universalistischer Ansprüche und ein Zurückdrängen der jeweiligen Unterschiede könne die Menschheit in ein friedlicheres Zeitalter führen: „Nicht um die Herausarbeitung der Unterschiede und Widersprüche, der Unvereinbarkeiten und Exklusivitäten der großen Weltreligionen (...) geht es, sondern um das, was sie trotz allem verbindet.“¹⁷ In Diagnose und Zielsetzung stimmen Huntington und Küng überein, in der Frage nach den sinnvollen Wegen schlagen beide unterschiedliche Richtungen ein, die sich immer wieder kreuzen und vielfach parallel verlaufen. Denn zwischen einer selbst auferlegten Zurückhaltung beziehungsweise Separation der westlichen, dominanten Kultur und der Verpflichtung auf ein gemeinsames, verbindliches Weltethos bestehen große Kongruenzen, insofern beide dem Spezifischen der eigenen Tradition beziehungsweise Kultur keine besonders relevante Bedeutung zumessen.

¹³ Huntington, a.a.O., 525f.

¹⁴ Vgl. D. Senghaas, *Zivilisierung wider Willen. Der Konflikt der Kulturen mit sich selbst*, Frankfurt 1998.

¹⁵ H. Küng, *Projekt Weltethos*, München 1990.

¹⁶ So die ersten Sätze von H. Küng, *Projekt Weltethos* (s. Anm. 15), 13.

¹⁷ H. Küng, a.a.O., 80.

3. Sekundärphänomen und Erinnerungsform

So plausibel dieser empirische Befund und die ihn begleitenden Theorien über die konfliktiven Gehalte der Religionen oder Kulturen auch klingen mögen, genaueren historischen und politikwissenschaftlichen Analysen halten sie nicht stand, sie widerstreiten auch zentralen theologischen Erkenntnissen. Die Ursachen-, Entwicklungs- und Verlaufsgeschichte der zahlreichen Konflikte mit religiöser Färbung dokumentiert in der Regel das umgekehrte Phänomen.¹⁸ Das religiöse Element spielt zu Beginn einer konfliktträchtigen Situation meist überhaupt keine oder nur eine marginale Rolle, verdichtet sich aber mit zunehmender Eskalation zu einem verständlichen und präzisen Sprachmuster, um die bedrohte Identität bewahren und artikulieren zu können. Im Vergleich der einzelnen Krisenherde zeigen sich erstaunlich ähnliche, teilweise sogar identische Konfliktstrukturen, die aus vergleichbaren sozio-ökonomischen Problemlagen resultieren.

Würden sie umgekehrt von religiös-kulturellen Bruchlinien bestimmt sein, müsste man sehr unterschiedliche Verlaufsmuster beobachten können, je nachdem, welche Religionen und Kulturen daran beteiligt sind. „Bruchlinien auf der Mikroebene“, formuliert Dieter Senghaas, „sind also eine Realität, aber

sie werden nicht deshalb zu kulturellen, weil sich Protestanten, Buddhisten, Muslime einerseits und Katholiken, Hindus, Christen andererseits gegeneinander positionieren.

Bruchlinien sind durch sozio-ökonomische Probleme vorgezeichnet, aus denen strukturbedingt systematische Diskriminierung und Privilegierung resultieren. Verteilungskonflikte machen den Kern des Konfliktgeschehens aus. In diesen Auseinandersetzungen geht es um Bildungschancen, Aufwärtsmobilität, qualifizierte berufliche Positionen, Status, Einkommen, politische Teilhabe, nicht um Art oder Intensität und schon gar nicht um den jeweiligen Inhalt von Gläubigkeit. Gläubigkeit wird erst dann zum Fluchtpunkt, zur Ressource in der Not, wenn anderweitige aussichtsvolle Lebensperspektiven ausscheiden. Dann gleitet ein Verteilungskonflikt über in einen Identitätskonflikt, der aber im Grunde immer noch ein Verteilungskonflikt bleibt.“¹⁹

Die Religionen haben in ihrer wechselvollen Geschichte ein beinahe unerschöpfliches Reservoir an Metaphern und Erzählungen für die Artikulation konkreter Leiden entwickelt. Aus der Not, „aus der Tiefe“ (Ps 130,1) ertönt der Ruf nach Gott, nach Rettung und Erlösung. In den Erfahrungen äußerster Bedrängnis, wenn Menschen bereits alles verloren haben, sind Religionen oft das Einzige, das man nicht auch noch

¹⁸ Vgl. dazu insbesondere die Arbeiten von D. Senghaas, *Wohin driftet die Welt?*, Frankfurt 1994; *ders.*, (Hg.) *Den Frieden denken. Si vis pacem, para pacem*, Frankfurt 1995; *ders.*, (Hg.), *Frieden machen*, Frankfurt 1997; *ders.*, *Zivilisierung wider Willen* (s. Anm. 14).

¹⁹ D. Senghaas, *Zivilisierung*, 144f. Für den Verlauf eines Konfliktes, so Senghaas, mache es keine großen Unterschiede, ob diesseits oder jenseits einer Bruchlinie islamische, christliche, buddhistische oder hinduistische Orientierungen dominieren. Die Kulturgehalte erscheinen austauschbar: „Katholizismus und Protestantismus (Nordirland), Buddhismus und Hinduismus (Sri Lanka) – die Orientierungen unterscheiden sich zwar; eingebaut in eine Dynamik, die sich im Verlauf des Konflikts kulturell auflädt und aus dieser Fixierung kaum noch zu entkommen vermag, wird ‚Kultur‘ (man könnte ohne weiteres auch ‚Religion‘ hinzufügen; A.H.) auswechselbar. Die Dynamik des Konflikts wird nicht durch spezifische Kulturgehalte bestimmt“ (143). Vgl. E.-O. Czerniack, *Glaukenspiele? Der Faktor Religion in politischen Auseinandersetzungen*, in: K. Hofmeister/L. Bauerrochse (Hg.), *Die Zukunft der Religion. Spurensicherung an der Schwelle zum 21. Jahrhundert*, Würzburg 1999, 169–180.

wegnehmen kann. Daher darf es nicht verwundern, wenn in solchen Situationen die abgrenzenden, apokalyptischen Anteile der Religion aktiviert und betont werden. Not und Unterdrückung, Marginalisierung und Ausgrenzung sind der beste Nährboden, die Religion als Verbündete im Kampf um Identität und Anerkennung zu gewinnen. Diese ethnopolitischen Rückbezüge auf Religion sind heute sicherlich am spektakulärsten im Bereich des Islam beobachtbar, doch keineswegs darauf beschränkt. In wachsendem Ausmaß etablieren sie sich auch im Umkreis hinduistisch, buddhistisch und christlich-orthodox geprägter Gesellschaften. Der heute verstärkt beobachtbare Rückbezug auf die Quellen der eigenen Religion erweist sich als „ein potenzieller Aktivposten im politischen Machtkampf innerhalb der betroffenen Gesellschaften“²⁰. Diese politische Instrumentalisierung der Religion korreliert in der Regel mit einer Erwählungstheologie, die der eigenen Identität eine Vorrangstellung einräumt und die auf Verständigung und Ausgleich zielenden Anteile in den Hintergrund drängt.²¹ Das religiöse Element präsentiert sich nicht nur als mit der politischen Macht verbündet, sondern als geteilte Kraft, in der die prophetische Dimension unerdrückt ist und die Differenz über alle fundamentale Einheit hinweg das letzte Wort behält.

4. Religion als Erinnerung an grundlegende Differenzierungen

Diese Verbindung von Religion und Politik, wie wir sie in den sich modernisie-

renden Gesellschaften derzeit beobachten können, hat die westliche Moderne im Zuge der neuzeitlichen Säkularisierung unwiderruflich aufgelöst.²² Eine Rückkehr zu vormodernen Konzepten politischer Theologie ist weder möglich noch in irgendeiner Form auch wünschenswert. Sie ist sogar aus einer fundamentalen theologischen Einsicht heraus verbaut.

Die christliche Religion versteht sich nicht allein als ein *Weg nach draußen* (Peter Strasser), als eine Kommunikationsform der göttlichen Transzendenz, sondern mit der gleichen Bewegung auch als eine Gemeinschaft, die Fragen offen hält und sich um die grundlegende Differenz zwischen dem transzendenten Gott beziehungsweise Göttlichen und seinen konkreten Darstellungsformen in unserer Wirklichkeit kümmert. Diese Differenz ist konstitutiv für den religiösen Erkenntnisakt, lässt sich weder durch den Rückgriff auf Offenbarung noch durch die Verkündigung religiöser Gebote überspringen. Denn mit dem Wort *Gott* kommt unsere Sprache an eine unüberwindliche Grenze. Gott als der ganz Andere, der uns näher ist als wir uns selbst, lässt sich nicht mit unserem Denken, Wünschen und Hoffen in seiner Vollgestalt erkennen. Auch im innigsten Bemühen um Teilhabe und Erkenntnis bleibt er der, den niemand je gesehen hat (Joh 1,18). Unser menschliches Vermögen, all unser Reden und Denken über ihn bleibt unterhalb dieser unsichtbaren Grenze, weshalb Menschsein auch „die Unfähigkeit bedeutet, das Transzendente adäquat zu befördern“²³. Dennoch müssen wir von Gott sprechen, wenn

²⁰ D. Senghaas, *Wohin driftet die Welt?* 104.

²¹ Vgl. H. Lutterbach/J. Manemann (Hg.), *Religion und Terror. Stimmen zum 11. September aus Christentum, Islam und Judentum*, Münster 2002.

²² Vgl. G. Marramao, *Die Säkularisierung der westlichen Welt*, Frankfurt 1996.

²³ R. Schreiter, *Weltethos – eine Illusion?*, in: ThPQ 149 (2001), 167–178, 176.

wir ihn verkünden als das Heil der Welt, als Schöpfer, der „das, was nicht ist, ins Dasein ruft“ (Röm 3,17) und seine Welt erhält und vollendet. Diese unhintergehbare, nicht auflösbare Differenz zwischen Gott und dem, was wir Menschen uns von ihm vorstellen, ist die Form der göttlichen Wahrheit selbst, die gleichsam zwischen den einzelnen Bildern und Perspektiven liegt, in jener Leerstelle, in der die Differenzen zwischen den verschiedenen Glaubensformen und Glaubensgestalten diese Wahrheit bekennen und manifestieren.²⁴ Wir können mit dieser Pluralität des Gottesverständnisses natürlich hadern und sie als Ärgernis empfinden, wir können daraus aber auch die Gelassenheit gewinnen, die Wahrheit der Offenbarung Gottes als ein eschatologisches Geschehen zu begreifen, das sich auf vielerlei Weise zeigt und vermittelt. Damit ist keiner Beliebigkeit das Wort geredet, denn das, was wir unter Gott verstehen, ist nicht austauschbar, weil über deren Wahrheit „keine Glaubensgemeinschaft selbst, sondern allein die Wirklichkeit Gottes“²⁵ entscheidet. Dieser garstig breite Graben zwischen der unendlichen Fülle Gottes und dem bescheidenen Erkannten ist im religiösen Vollzug vielfach nur schwer auszuhalten. Daher rühren der starke Wunsch und die hartnäckigen Versuche, auch im religiösen Verhältnis Eindeutigkeit herzustellen. Die Bibel hat deshalb einige Stoppschilder aufgestellt, wenn sie davon spricht, dass wir den Schatz des Glaubens in „zerbrechlichen Gefäßen“

tragen (2 Kor 4,7), dass Stückwerk unser Erkennen ist, dass wir jetzt, in dieser Welt, in einen Spiegel schauen und „nur rätselhafte Umrisse“ sehen (1 Kor 13,12). Die vollkommene Erkenntnis ist unter den Bedingungen dieser Welt nicht zu erreichen, sie bleibt ein eschatologisches Ereignis. Die dem Glauben angemessene Form ist daher die Suchbewegung, die auf dem „feste(n) Fundament, das Gott gelegt hat“ (2 Tim 2,19), sich offen und engagiert auf die Prozesse der Nachfolge einlässt.²⁶

Diese grundlegende Differenzierung ermöglicht es, sich nun der Frage zuzuwenden, auf welche Weise die Religionen, insbesondere die eigene, christliche, in den vielfältigen Konflikten ihr Friedenspotenzial aktivieren und überzeugende Perspektiven der Versöhnung und des Dialogs entwickeln können.

4.1 *Das eigene Gewaltpotenzial erkennen und bezähmen*

Wenn also Religionen nicht am Ursprung eines Konfliktes stehen, sondern religiöse Auseinandersetzungen sich als dessen Epiphänomene erweisen, bleibt immer noch die Frage offen, warum sich das religiöse Vokabular so hervorragend für die Ausformulierung von Gewalt, Hass und Krieg eignet? Liegt es an der unsäglichen „frommen Raserei, den bessern Gott zu haben“?²⁷ Die Verweise auf den (religiösen) Fundamentalismus, den Extremismus, oder auf eine falsch verstandene Interpretation mögen plausibel klingen, in der Sache

²⁴ Vgl. I. U. Dalferth, „Was Gott ist, bestimme ich!“ Theologie im Zeitalter der „Cafeteria-Religion“, in: *Ders.*, *Gedeutete Gegenwart. Zur Wahrnehmung Gottes in den Erfahrungen der Zeit*, Tübingen 1997, 10–35; *ders.*, *Wirklichkeit Gottes und christlicher Glaube*, a.a.O., 99–132.

²⁵ Dalferth, *Was Gott ist*, 27.

²⁶ Das ist dann auch ekklesiologisch zu entfalten; vgl. dazu etwa: B. Nitsche, *Wahrheitsanspruch und Gewalt. Überlegungen zur Rechenschaft des christlichen Glaubens in den Zeiten des Terrors*, in: *ThPQ* 150 (2002), 63–72.

²⁷ So Gotthold Ephraim Lessing, *Nathan der Weise* (Zweiter Aufzug, Fünfter Auftritt).

können sie nicht unbedingt überzeugen, weil sie die Ursachen gleichsam auslagern, an das Andere, Uneigentliche delegieren. M.E. liegen diese jedoch im Wesen und Selbstverständnis der religiösen Verhältnisse selbst begründet. In allen großen Religionen der Welt geht es nicht um Vorläufiges, Äußerliches oder Sekundäres, sondern um das Ganze, um das, was dem Leben im Letzten Sinn, Halt und Orientierung verleiht. Das wird, wie bereits gezeigt, in den existenziell äußerst bedrohlichen Situationen deutlich, in ganz anderer Weise aber auch am gegenüberliegenden Ende der Skala, in den seltenen Erfahrungen des vollkommenen Glücks. In dieser Spannweite ist das ganze religiöse Leben enthalten.

Wenn Menschen aus einer religiösen Motivationslage ihr Leben buchstäblich aufs Spiel setzen, Hab und Gut riskieren, weil sie einen unbedingten Anspruch verspüren, kann dies die Aufmerksamkeit für die Zwischentöne, für die Alternativen jenseits des Entweder-Oder trüben und zu einer lärmenden Eindeutigkeit führen, die auch den Tod unzähliger Unschuldiger in Kauf nimmt. Der vermeintliche Wille Gottes (dessen wir uns ja nur ganz selten sicher sein können) schlägt dann um in ein sicheres Wissen, das sich nicht mehr um hermeneutische Fragen kümmert. Wer will denn gegen Gottes klaren und authentisch vernehmbaren Auftrag ernsthaft etwas einwenden können? Der Ägypter Mohamed Atta, der als Terrorpilot den Boeing-Flug 011 der American Airlines in den Nordturm des WTC gesteuert hatte, lässt in seinem Testament, das in seiner am Flughafen zurückgebliebenen Tasche gefunden wurde, keinerlei Zweifel daran, dass seine bevorstehende Tat gottgemäß sei: „Das

Ende steht bevor, und das Himmelsversprechen ist zum Greifen nahe. Öffne dein Herz, heiße den Tod im Namen Gottes willkommen. Und das Letzte, was zu tun ist, ist stets die Erinnerung an Gott, und die letzten Worte sollten sein, dass es keinen Gott außer Allah gibt und dass Mohammed sein Prophet ist. Danach werde ich Gott im Himmel antreffen. (...) Gib nicht den Anschein, verwirrt zu sein, sondern sei stark und glücklich mit geöffnetem Herzen und Zuversicht, denn du tust Arbeit, die Gott gefällig ist und die er segnet.“²⁸ Diese apokalyptisch aufgeladene Variante des Gottdenkens will von einer Differenz zwischen Gott und Welt nichts wissen, sie begreift sich als verlängerten, direkten Arm des göttlichen Willens. Doch das ist nur die eine mögliche Konsequenz.

Die andere, nicht minder bedeutsame, geht den entgegengesetzten Weg. Auch sie weiß sich einem unbedingten Anspruch verpflichtet, doch öffnet sie den Blick auf die Differenz Gottes und der Welt. Sie greift nicht zur Keule der Gewalt, sondern zu ihrem exakten Gegenteil, zum Opfer. Diese Tradition der Gewaltlosigkeit im Namen der Religion ist nie zur dominierenden historischen Kraft geworden, missverstanden als christlicher Masochismus blieb sie immer im Schatten der ersteren Variante. Dennoch ist ihre Quelle nie versiegt, hat sie in ihren untergründigen Strömungen unzähligen Menschen Hoffnung und Kraft geschenkt. Nach Gen 1–11 vermag der Mensch die unaufhörliche Expansion der Gewaltverhältnisse aus sich heraus nicht einzudämmen. Daher experimentiert die biblische Überlieferung immer wieder mit der Möglichkeit, durch die Übernahme der Last von innen her, gleichsam im gewaltlosen

²⁸ Zitiert nach dem Text im Spiegel vom 1. Oktober 2001 (Der Spiegel 40/2001, 36–38), 32f.

Leiden den gordischen Knoten zu durchschlagen. Der leidende Gottesknecht (Jes 52,13–53,12) unterbricht die Logik der Gewalt, indem er sich ihr radikal verweigert. Nicht umsonst ist das Vierte Gottesknechtslied zur prägenden Metapher für Jesu heilsbedeutsame Treue zur Botschaft von der grenzenlosen Liebe Gottes geworden. Denn das Kreuz, das Jesus allein auf sich genommen hat, „lässt – bildhaft ausgedrückt – zu, dass die Gewalt ihre ganze Kraft auf Jesus entlädt, bis sie selbst ohne Kraft zurückbleibt“²⁹. Das Opfer ist kein Selbstzweck, keine Kapitulation vor der eigenen Schwäche, sondern eine „Macht, die aus der Ohnmacht kommt“, der Ausgangspunkt einer heilenden Veränderungspraxis.³⁰ Mit der Kategorie des Opfers (*sacrificium*) hat die Theologie eine Sprachform geschaffen, die auf schonungslose Weise die herrschenden Gewaltverhältnisse offen legt, sie zugleich unterbricht und transformiert in Erfahrungen der Umkehr und Heilung.

In der zweiten Bedeutung von Opfer (*victima*) reflektiert die Bibel in unzähligen Geschichten schonungslos das Problem der menschlichen wie göttlichen Gewalt. Die Trauer über die Unausweichlichkeit der Gewaltverhältnisse, in die Menschen hineingeworfen sind, wird selbst in einer ihrer dichtesten Erzählungen, der Exodustradition, lebendig gehalten und reflektiert. Nach einer rabbinischen Auslegung des Exodusge-

schehens wird das Loblied der Engel nach dem Durchzug aus dem Roten Meer untersagt, jenes des Volkes Israel aber erlaubt.³¹ Israel dankt für seine Rettung, nicht für den Tod der Ägypter. Die Engel, würden sie einen Hymnus singen, priesen das Geschehene von einer höheren, gültigeren Perspektive her. Das wäre eine Theorie im eigentlichen Sinne des Wortes, eine höhere Schau, die den Tod der Anderen für die Rettung der Eigenen akzeptierte. Doch soll keine Metaebene eingenommen werden, die das als gut beschriebe. Der Widerspruch bleibt somit in Gott festgemacht. „Gott selbst ist in der rabbinischen Auslegung der Garant gegen die Verwechslung der von ihm erschaffenen und erhaltenen Welt mit einer ‚heilen‘ Welt. Gottes Trauer über den Untergang der Ägypter, ohne den Israel nicht gerettet werden konnte, weist die vorfindliche Welt als nicht erlöste aus.“³² Obwohl die Bibel die Welt konsequent aus der Perspektive der Opfer betrachtet, hebt sie dennoch die Teilung der Menschheit in Gut und Böse auf, indem sie die Logik der Dualität zwischen Opfer und Täter unterläuft. Im Täter wird die zerstörte Menschlichkeit, seine eigene Not entdeckt, ohne sich mit dessen destruktiven Anteilen zu identifizieren oder von ihrer unerhörten Abgründigkeit etwas zu nehmen. Der erste Mensch, dessen Leben nach dem Paradies beginnt, Kain, ist ein Mörder, „doch ebenso wichtig ist die Umkehrung: *der Mörder bleibt Mensch*“³³.

²⁹ J. Sobrino, Die Erlösung der Gewalt, in: Conc 33 (1997), 486–494, 493. Auch die Kreuzestheologie hat in der Christentumsgeschichte dunkle Seiten entwickelt. Dazu zählen mindestens die Ausprägung des Antijudaismus wie eine Apotheose der Schwachheit zum Wert an sich. Sein verdecktes Ressentiment verschleierte diese gewalttätige Logik, die dadurch umso mehr durchbricht.

³⁰ Vgl. dazu H.-J. Sander, nicht verleugnen. Die befremdende Ohnmacht Jesu, Würzburg 2001, bes. 37–80. Zur Unterscheidung von *sacrificium* und *victima* vgl. 47ff.

³¹ Vgl. Midrasch Schemot Rabba zu Ex 15,1.

³² J. Ebach, „Herr, warum handelst du böse an diesem Volk?“ Klage vor Gott und Anklage Gottes in der Erfahrung des Scheiterns, in: Conc 26 (1990), 430–436, 435.

³³ J. Ebach, Das Erbe der Gewalt. Eine biblische Realität und ihre Wirkungsgeschichte, Gütersloh 1980, 46.

Somit könnte ein wichtiger, deeskalierender Beitrag der Religionen zur Lösung der verschiedenen gewaltsamen Konflikte darin liegen, die Logik der Gewalt aufzuzeigen und praktische Modelle zu entwickeln, wie sie durchbrochen werden kann. Das wird ihnen umso besser gelingen, je mehr sie ihre eigene, leidige Gewaltgeschichte nicht verleugnen, sondern sich ihr offen stellen und lernen, „von den Stärken der anderen her die eigenen religiösen Schwächen zu betrachten“³⁴, den Weg der Umkehr bei sich selbst zu beginnen. Das Schuldbekenntnis des Papstes vom ersten Fastensonntag des Heiligen Jahres 2000 für „die Gewalt, die einige im Dienst der Wahrheit angewandt haben“³⁵, ist daher ein erster, verheißungsvoller Schritt, dem hoffentlich weitere mutige folgen, die auch die strukturelle Komponente in den Blick nehmen.

4.2 *Dialog der Kulturen und Religionen*

Im postideologischen, globalisierten Zeitalter müssen wir uns, darin ist Huntington zuzustimmen, zweifellos darauf einstellen, dass Fragen der Religion und Kultur an Bedeutung gewinnen werden. Allein durch die wachsenden Migrationsbewegungen wird es in unserem politischen Gemeinwesen zwangsläufig zu vermehrten, heftigen Auseinandersetzungen kommen über die konkrete Grenzziehung zwischen der staatlich sanktionierten Religionsfreiheit auf der einen und den unterschiedlichen kulturellen Normen und

Verhaltensmustern der neuen Mitbürgerinnen auf der anderen Seite. Ob eine muslimische Lehrerin im Unterricht ein Kopftuch tragen darf, ob das traditionelle Kreuz im Klassenzimmer die Religionsfreiheit von mehrheitlich nichtchristlichen Schülern gefährden könnte, ob der Bau einer Moschee an einem bestimmten Ort angebracht erscheint, für all diese Fragen liegen die richtigen Antworten nicht parat. Sie sind jeweils nur unter Abwägung aller Argumente, unter Beteiligung der Betroffenen und meist ad experimentum zu treffen. Für diese konkrete Grenzziehung hilft das Feststellen von Gemeinsamkeiten im Prinzipiellen, wie im *Projekt Weltethos* empfohlen, nicht weiter, sondern nur ein offener Austausch darüber, welche konkreten Geltungsansprüche in den verschiedenen Religionen und kulturellen Traditionen jeweils erhoben werden und welche Werte und Normen ihnen zugrunde liegen. Bei allen Vorzügen von Küngs Versuch, die nicht hoch genug eingeschätzt werden können (er bringt die Religionen an einen Tisch, bietet eine gemeinsame Sprache an, betont die Wichtigkeit von gemeinsamen Äußerungen), bleibt die entscheidende Frage unbeantwortet: Was ändert sich wirklich am normativen Gehalt der einzelnen sittlichen Weisungen, wenn diese auch von anderen Religionen bekräftigt werden?³⁶ Das Tötungsverbot, das in jeder sogenannten Weltreligion zum festen Bestandteil ihres Ethos gehört, wird wohl auch dann nicht befolgt werden, wenn sich alle gemeinsam dazu

³⁴ H.-J. Sander, Die Wahrheiten des Glaubens und die Macht von Religionen. Dogmatik im Kontext eines Konkurrenzproblems, in: SaThZ 6 (2002), 157–162, 162.

³⁵ Kathpress Nr. 61 v. 13./14. März 2000, 4.

³⁶ Zur Kritik an Küng vgl. insbesondere: G. Neuhaus, Kein Weltfrieden ohne christlichen Absolutheitsanspruch. Eine religionstheologische Auseinandersetzung mit Hans Küngs „Projekt Weltethos“ (QD 175), Freiburg 1999; R. Spaemann, Weltethos als „Projekt“, in: Merkur 50 (1996), 893–904; F. Noichl, Das „Projekt Weltethos“ aus moraltheologischer Sicht, in: Jahrbuch für Religionswissenschaft und Theologie der Religionen 2 (1994), 7–43; R. Schreiter, Weltethos – eine Illusion? (s. Anm. 23).

bekennen. Umstritten ist ja nicht das Verbot an sich, sondern die Dimension seiner Gültigkeit. Die Konzentration auf die Bedeutung der Unterschiede zwingt hingegen zur Reflexion auf den eigenen Standpunkt, zur Analyse der vorgegebenen Kontextualität und offenbart die innere Pluralität der eigenen Traditionszusammenhänge.

Damit erweist sich Huntingtons These vom Kampf der Kulturen als ein ideologisches Versatzstück, das die eigentlichen Bruch- und Konfliktlinien elegant verdeckt. Denn diese entstehen und verlaufen nach wie vor in erster Linie *innerhalb* der jeweiligen kulturellen Sphären, nicht an ihren schwer bestimmbaren Außengrenzen. Die These vom Kampf der Kulturen setzt voraus, dass Zivilisationen, kulturelle Einflussfelder und religiöse Identitäten „fest umschriebene Grenzen, Handlungsträger und Hierarchien“³⁷ besitzen und von einer relativen Homogenität geprägt sind. Doch die Auffassungen über zentrale Fragen des menschlichen Zusammenlebens sind in Gesellschaften derselben Kulturkreise ebenso umstritten und mitunter sogar noch kontroversieller als zwischen den Gesellschaften unterschiedlicher Kulturkreise. Der indische Software-Ingenieur hat vielleicht mit dem amerikanischen Kollegen weit aus mehr Gemeinsamkeiten als mit dem Straßenverkäufer von nebenan. Huntingtons These vom Zusammenprall

und Konflikt der Kulturen ist daher ein Alternativkonzept entgegenzusetzen, das den entscheidenden Bruchlinien Rechnung trägt: Es lautet nicht Aufrüstung und Abschottung (*the west against the rest*), sondern Selbstreflexion und Dialog.³⁸ Ein solches Unterfangen wird, wenn es vom aufrichtigen Bemühen getragen ist, sehr schnell zu den entscheidenden Fragen nach Entwicklung und Partizipation, nach ökonomischer Gerechtigkeit und politischer Freiheit vorstoßen. In diesem Prozess führt aber kein Weg am besseren Kennenlernen der anderen Religionen und Kulturen vorbei, das ein tieferes Verständnis der jeweiligen Gesellschaften ermöglicht, Zusammenhänge zu erkennen und die eigenen Vorurteile aufzubrechen vermag.³⁹

Daher liegt eine zentrale Aufgabe der Religionen im unermüdlichen Bemühen, diesen Austausch und Dialog auf theoretischer und praktischer Ebene zu fördern. Das ist natürlich ein riskantes, mühsames, auch von vielen Rückschlägen bedrohtes Unternehmen, das viel Geduld und Ausdauer erfordert. Diese Prozesse der Begegnung, des Austausches bedürfen der ständigen Reflexion und Begleitung. Denn die Frage, wie die näherrückenden Kulturen und Traditionen einander so begegnen können, dass sowohl die lokale Identität gewahrt als auch die Öffnung auf den globalen Kontext, die notwendige Pluralität gewähr-

³⁷ O. Kallscheuer, Der Einfluss der Religionen aus politikwissenschaftlicher Sicht. Realität – Chancen – Gefahren, in: H. Schmidinger (Hg.), *Religiosität am Ende der Moderne. Krise oder Aufbruch?*, Innsbruck 1999, 124–162, 151. Für Kallscheuer ist dies einer der Hauptkritikpunkte an Huntington.

³⁸ Vgl. H. Müller, *Das Zusammenleben der Kulturen. Ein Gegenentwurf zu Huntington*, Frankfurt 1998.

³⁹ In Bezug auf den Islam könnte das etwa heißen, sich nicht allein auf den Fundamentalismus (den es natürlich gibt) zu konzentrieren, sondern die Aufmerksamkeit auch auf die vielfältigen Bewegungen zu lenken, die in den islamischen Ländern selbst bestehen und von westlichen Gesellschaften weder ausreichend wahrgenommen noch ansatzweise unterstützt werden. Viele islamische Gesellschaften erweisen sich auf den zweiten Blick als in sich selbst hoch differenziert und lebendig, mit einflussreichen Gruppen, die sich um eine aufgeklärte Religiosität, um die Entwicklung von Demokratie und Menschenrechte bemühen, aber durch die autoritären Regime praktisch keine Artikulationsmöglichkeit besitzen.

leistet ist,⁴⁰ kann die herrschende ökonomische Globalisierung nicht leisten. Ihre Fähigkeit „beschränkt sich darauf, grenzüberschreitende Kapitaltransaktionen durchzuführen, Gruppen und Völker aber beim Aufeinanderprallen sich selbst zu überlassen.“⁴¹ Die Religionen können hier ihr Potenzial entsprechend einbringen, weil sie in aller Regel in den verschiedenen Welten beheimatet sind; sie kennen das Regionale, verlieren aber auch das Universale nicht aus den Augen, sie „verfügen über Ressourcen und Zukunftsbilder für eine allumfassende Einheit der Menschen“⁴², ohne ihre Verwurzelung in einem spezifischen sozio-kulturellen Umfeld aufzugeben.

4.3 Von der Toleranz zur Akzeptanz

All das wird jedoch nur dann die Aussicht auf Erfolg öffnen, wenn in den unübersichtlichen Verirrungen moderner Konfliktlagen wieder eine Kategorie ihre Rehabilitierung beziehungsweise ihre Neuinterpretation erfährt, die von mehreren Seiten unter Druck geraten ist: die Toleranz. An sie wird vermehrt die Frage herangetragen, ob in ihr nicht implizit Superioritätsansprüche transportiert, eine Beziehung des Ungleichgewichts festgeschrieben werde, in der die Tolerierenden die Überlegenen und die tolerierten Individuen oder Gruppen die Unterlegenen sind. Jederzeit

könne aus der Position der Großzügigkeit heraus auf Enthaltung verzichtet, die Duldung zurückgenommen werden. Gefordert sei jedoch ein Toleranzverständnis, das dieses hierarchische Beziehungsverhältnis überwinde und eine Begegnung auf gleicher Ebene ermögliche, was mit dem Begriff Akzeptanz am besten ausgedrückt werde.⁴³ Diese vor allem in der Aufklärung intensiv diskutierte Forderung sieht in der Toleranz „eigentlich nur eine vorübergehende Gesinnung“, die letztlich zur Anerkennung führen müsse, denn: „Duldung heißt beleidigen“.⁴⁴ Toleranz bedeutet nach einer schönen Formulierung von Michael Walzer die „Zivilisierung der Differenz“⁴⁵ und gibt damit den zentralen Punkt des klassischen wie des modernen Toleranzdenkens wieder: Es zielt nicht auf Harmonie oder Einheit, sondern auf die Achtung der Vielheit und auf die Frage nach einem friedlichen Zusammenleben trotz divergierender Überzeugungen, Haltungen und Wertorientierungen.⁴⁶ Man kann aus verschiedenen Motiven eine tolerante Haltung einnehmen. Ein wesentliches, der religiösen Problemlage des 16. und 17. Jahrhunderts entsprungenes Motiv empfiehlt Toleranz aus pragmatischen Gründen, um des lieben Friedens willen, ohne jedoch auf den erkenntnistheoretischen Überlegenheitsanspruch der eigenen Position zu verzichten. Eine weitere Haltung rührt

⁴⁰ Vgl. C. Sedmak, Lokale Theologie und globale Kirche. Eine erkenntnistheoretische Grundlegung in praktischer Absicht, Freiburg 2000.

⁴¹ F. Wilfred, Religionen im Angesicht der Globalisierung, in: Concilium 37 (2001), 559–566, 564.

⁴² Wilfred, Religionen, 564.

⁴³ Im Englischen wird zwischen *tolerance* (im Sinne von Tugend beziehungsweise Haltung) und *toleration* (bezogen auf die konkrete Handlung) unterschieden (vgl. D. Heyd [ed.], *Toleration. An elusive Virtue*, Princeton 1996). Heyd spricht von einem notwendigen Wahrnehmungswechsel, (*perceptual shift*), der die Aufmerksamkeit nicht mehr auf die zu tolerierende Tat, sondern auf die Würde des Menschen, der diese Tat ausführt, richtet (11–17).

⁴⁴ J. W. v. Goethe, *Maximen und Reflexionen* (dtv-Gesamtausgabe 21), München 1963, 103.

⁴⁵ So der Untertitel in: M. Walzer, *Über Toleranz. Von der Zivilisierung der Differenz*, Hamburg 1998.

⁴⁶ Vgl. dazu: H. Schmidinger, *Toleranz. Geschichte einer europäischen Idee in Quellen*, Darmstadt 2002.

aus einer Gleichgültigkeit oder aus einem ethischen Stoizismus, der die Rechte anderer aus prinzipiellen Überlegungen respektiert, ohne sich näher damit auseinanderzusetzen. Doch die Haltung der Toleranz kann auch getragen sein von einer unbändigen Neugierde beziehungsweise Offenheit, den Anderen, Fremden kennenzulernen, dem Neuen zu begegnen und so die Differenz als Voraussetzung für die persönliche Entfaltung wie als wünschenswerter Ausdruck von Weite und Vielfalt der Schöpfung begreifen. Alle Formen der Toleranz leben von der grundsätzlichen Bereitschaft zum eigenen Verzicht zugunsten anderer, vom Bemühen, Entscheidungen des anderen zu akzeptieren, obwohl man sie für problematisch oder falsch hält. In diesem Sinne ist die Toleranz ein unverzichtbarer Wert im Zusammenleben der Menschen, ohne den sich keine Gesellschaft, keine Kultur gedeihlich entwickeln kann.

Doch in der Forderung nach Toleranz können sich auch „Indizien für Verschleierungstaktiken des Verzichts auf Politik beziehungsweise für deren Ohnmacht“⁴⁷ zeigen, so dass eine Handlungsalternative umso attraktiver erscheint, je mehr an Klarheit sie verspricht: die Gewalt. Sie kann, mit entsprechender Legitimation ausgestattet, Konflikte entscheiden, ohne sich auf die Suche nach Argumenten und Kompromissen begeben zu müssen. Ein bestimmtes Verständnis von Toleranz kann daher die Gefahr erhöhen, die Lebendigkeit des Lebens zu reduzieren, Gewaltverhältnisse zu prolongieren

oder neu zu erzeugen, weil sie Konflikten aus dem Weg geht, wo es notwendig wäre, in sie hineinzugehen. Daher muss mit der Toleranz auch der feste Wille verknüpft sein, Konflikten nicht auszuweichen, sondern, wo es geboten ist, sich ihnen zu stellen und ihre produktive Funktion zu begreifen. Das impliziert eine gewisse Öffentlichkeit und klare Standpunkte beziehungsweise Prinzipien, weil Toleranz nicht unendlich strapazierbar ist, sondern fester Grenzen bedarf, um sie nicht selbst auszuhöhlen. Die äußerste Grenze des Toleranzanspruchs liegt „dort, wo Menschenrechte durch andere verletzt werden“⁴⁸. Da ist dann nicht mehr Toleranz, sondern Widerspruch geboten. Doch diesseits dieser unverrückbaren Linie gibt es eine große Bandbreite, die unterschiedlichen Interessenslagen zu vermitteln und Modelle gelungener Koexistenz zu entwickeln. So liegt in unseren globalisierten, multikulturellen Gesellschaften gegenwärtig wohl eine der großen Herausforderungen in der Suche nach einem akzeptablen Gleichgewicht zwischen den legitimen Bedürfnissen des Einzelnen und den sozialen Erfordernissen der Gesellschaft. Die zunehmende Isolierung der Individuen und das Abdrängen von religiösen, kulturellen und sozialen Minderheiten in den Raum des Privaten auf der einen, sowie der Rückzug und die Aushöhlung der staatlichen Verantwortung auf der anderen Seite unterminieren den notwendigen sozialen Zusammenhalt, ohne den jede Forderung nach Toleranz Makulatur bleibt. Die Religio-

⁴⁷ W. Heitmeyer/R. Dollase (Hg.), *Bedrängte Toleranz. Ethnisch-kulturelle Konflikte, religiöse Differenzen und die Gefahren politisierter Gewalt*, Frankfurt 1996, 26. Zum Problem der „repressiven Toleranz“ als verdecktes Interesse an der Stabilisierung herrschender (Unterdrückungs)Verhältnisse vgl. H. Marcuse, *Repressive Toleranz*, in: R. P. Wolff/B. Moore/H. Marcuse, *Kritik der reinen Toleranz*, Frankfurt 1966, 91–128.

⁴⁸ D. Witschen, *Toleranz als Menschen-Tugend. Zu einem Grundelement eines Menschenrechtsethos*, in: TThZ 110 (2001) 133–144, 144.

nen können durch die Kraft ihrer Botschaften, durch das Eingedenken ihrer eigenen, schuldhaften Intoleranzgeschichte und durch ihre oftmals exzellente Infrastruktur diese Einübung in den schwierigen und immer neuen Prozess des Ausgleichens und Suchens entscheidend mitgestalten und prägen, vielleicht sogar darin vorangehen. Denn Menschen, die sich in Gruppen und Bewegungen engagieren, sind nicht nur selbstsicherer und zuversichtlicher, sie sind auch toleranter und besser vorbereitet, die wachsenden Herausforderungen des globalisierten Zeitalters anzu-

nehmen. Das große, hehre Ziel der Toleranz in die kleinen Münzen des Alltags zu wechseln, verbunden mit einer permanenten Suche nach Ausgleich und Gerechtigkeit, bleibt nicht nur eine täglich einzulösende Aufgabe aller Kulturen, Gesellschaften und der Religionen, sondern auch jedes einzelnen. Das ist natürlich der anstrengendere, offenere Weg als der, der aus dem selbstsicheren Besitz der Wahrheit resultiert oder sich nur um das Eigene kümmert. Doch zu dieser anstrengenden Form gibt es in Wirklichkeit keine Alternative, wo immer wir auch leben.