

# Politik und Religion

Herausgegeben von

Manfred Brocker (Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt)  
und Mathias Hildebrandt (Universität Erlangen-Nürnberg)

In allen Gesellschaften spielte der Zusammenhang von Politik und Religion eine wichtige, häufig eine zentrale Rolle. Auch die Entwicklung der modernen westlichen Gesellschaften ist ohne die Auseinandersetzung mit den traditionellen religiösen Ordnungskonzepten und Wertvorstellungen nicht denkbar. Heute gewinnen im Westen – und weltweit – religiöse Orientierungen und Differenzen erneut einen zunehmenden gesellschaftlichen und politischen Einfluss zurück. Die Buchreihe „Politik und Religion“ trägt dieser aktuellen Tendenz Rechnung. Sie stellt für die Sozialwissenschaften in Deutschland, insbesondere aber für die Politikwissenschaft, ein Publikationsforum bereit, um relevante Forschungsergebnisse zum Zusammenhang von Politik und Religion der wissenschaftlichen Öffentlichkeit vorzustellen und weitere Forschungsarbeiten auf diesem Gebiet anzuregen. Sie ist deshalb offen für verschiedene disziplinäre und interdisziplinäre, theoretisch-methodologische und interkulturell-vergleichende Ansätze und fördert Arbeiten, die sich systematisch und umfassend mit wissenschaftlich ergebnisreichen Fragestellungen zum Verhältnis von Politik und Religion befassen. Die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit „Politik und Religion“ soll damit in ihrer ganzen Breite dokumentiert werden, ohne dass die Herausgeber dabei mit den jeweilig bezogenen Positionen übereinstimmen müssen.

MKnd 8223  
A 316  
Manfred Brocker  
Mathias Hildebrandt (Hrsg.)

000113

# Friedensstiftende Religionen?

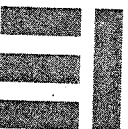
Religion und die Deeskalation politischer Konflikte

2. Aufl. von 2004  
Lefebvre : 326 Pf

- Cases in Sweden  
n. 301 Pf - Jochims 2009

- Gertrude : 23,321

8279834



VS VERLAG FÜR SOZIALWISSENSCHAFTEN

01/09

Bibliografische Information Der Deutschen Nationalbibliothek  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der  
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über  
<<http://dnb.d-nb.de>> abrufbar.

## Vorwort

Der vorliegende Band ist die fünfte Publikation des Arbeitskreises „Politik und Religion“ der Deutschen Vereinigung für Politische Wissenschaft. Der Arbeitskreis versteht sich als interdisziplinäres Dialogforum, das die Frage nach dem Verhältnis von Politik und Religion einer grundsätzlichen Bestimmung zuführen will. Der erste Tagungszyklus des Arbeitskreises befasste sich mit dem ambivalenten Prozess der Säkularisierung in modernen westlichen Gesellschaften. Die Ergebnisse wurden in zwei Bänden publiziert: „Säkularisierung und Resakralisierung – Ideengeschichtliche und theoretische Perspektiven“ (2001) sowie „Religion – Staat – Politik. Zur Rolle der Religion in der nationalen und internationalen Politik“ (2003).

Der zweite Tagungszyklus widmete sich dem Thema „Politik und Religion im interkulturellen Vergleich“. Eröffnet wurde er mit einer Konferenz zum Thema „Unfriedliche Religionen? Das politische Gewalt- und Konfliktpotenzial von Religionen“. Auf der folgenden Jahrestagung ging der Arbeitskreis der Frage nach, ob Religionen nicht auch zur Konflikteskalation und Friedensstiftung beitragen können. Die Konferenz fand vom 30. Juli bis zum 1. August 2004 im Kloster Banz statt. Der vorliegende Band versammelt die überarbeiteten Vorträge dieser Konferenz. Inhaltlich abgerundet wird er durch Aufsätze von Mathias Heidebrandt, Bernhard Moltmann und Rolf Schieder. Die Beiträge des Bandes befassten sich im Wesentlichen mit den historischen Ausformungen und politischen Chancen interreligiöser Dialoge, den theologischen, philosophischen und politischen theoretischen Aspekten friedensstiftender Religionen sowie, im dritten Teil, in empirischen Beispielen des Konflikt schlichtenden bzw. -deeskalierenden Engagements religiöser Akteure.

Wir danken allen Referentinnen und Referenten der Konferenz sowie den Autorinnen und Autoren dieses Bandes für ihre Mitwirkung. Danken möchte wir ferner auch der Hanns Seidel-Stiftung, München und den Mitarbeitern des Klosters Banz für ihre Unterstützung. Unser Dank gilt schließlich Barbara Matzner, Patrizia Rottmann und Sarah Nowak vom Lehrstuhl für Politische Theorie und Philosophie der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt für ihre kompetente Hilfe bei der Erstellung und Überarbeitung des Druckmanuskripts.

Die Herausgeber, im Frühjahr 2007

1. Auflage 2008

Alle Rechte vorbehalten

© VS Verlag für Sozialwissenschaften | GWV Fachverlage GmbH, Wiesbaden 2008

Lektorat: Frank Schindler

Der VS Verlag für Sozialwissenschaften ist ein Unternehmen von Springer Science+Business Media.  
[www.vs-verlag.de](http://www.vs-verlag.de)



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

Die Wiedergabe von Gebrauchsnamen, Handelsnamen, Warenbezeichnungen usw. in diesem Werk berechtigt auch ohne besondere Kennzeichnung nicht zu der Annahme, dass solche Namen im Sinne der Warenzeichen- und Markenschutz-Gesetzgebung als frei zu betrachten wären und daher von jedermann benutzt werden dürfen.

Unschlaggestaltung: Kunkel/opka Medienentwicklung, Heidelberg  
Gedruckt auf säurefreiem und chlorfrei gebleichtem Papier

ISBN 978-3-531-15724-5

<i>Kerstin Kellermann</i> Christus – Stein des Anstoßes. Über „kulturelle Friedfertigkeiten“ jenseits von Siegerlogiken in Religion und Politik	138
<i>Mark Arenhövel</i> Über das Befriedigungspotential der Religion in den „postsäkularen Gesellschaften“	158
<i>Andreas Hasenclever</i> Merkmale gewaltresistenter Glaubensgemeinschaften – Überlegungen zum Schutz religiöser Überlieferung vor politischer Vereinnahmung	179
<b>III. Empirische Fallbeispiele</b>	
<i>Henrique Otten</i> Friedensgedanken zwischen Tradition und Aufbruch im Katholizismus des frühen 20. Jahrhunderts. Krieg und Frieden aus der Sicht des Moralthologen Joseph Mausbach und in der Zeitschrift „Die Schlidgenossen“	205
<i>Bernhard Molmann</i> Irritationen des Friedens. Die nordirischen Kirchen auf der Suche nach ihrer Rolle als Friedensstifter	246
<i>Sabine Kirtenbach</i> Die Rolle der Kirchen bei der Konfliktregulierung in Zentralamerika – Modell für andere Regionen?	269
<i>Thomas Scheffler</i> Dialog und Dialog. Frieden und Frieden: Zur Ambivalenz von interreligiösem Dialog und Friedensarbeit im Nahen Osten	284
<i>Markus A. Weingardt</i> Das Friedenspotential von Religionen in politischen Konflikten. Beispiele erfolgreicher religionsbasierter Konfliktintervention	299
<b>Herausgeber, Autorinnen und Autoren</b>	328

## Einleitung: Friedensstiftende Religionen? Religion und die Deeskalation politischer Konflikte

*Manfred Brocker*

Dass das Thema „Religion“ in den Sozialwissenschaften lange Zeit als obsolet galt, weil man sich zu Unrecht einem unlinearen Modell der Modernisierung und Säkularisierung verschrieben hatte, kann inzwischen selbst als Topos der sozialwissenschaftlichen Forschung gelten. Dass mit dem neu erwachten Interesse an der Religion zugleich aber stets die Erwartung verbunden zu sein scheint, einem Konflikt auslösenden Faktor ersten Ranges auf der Spur zu sein, zeigt der Blick auf jüngst erschienene Publikationen: Da ist von der „Macht der Religionen“<sup>1</sup> die Rede, von „Glaubenskonflikten in der Weltpolitik“ (Röhrich 2004), von „Unfriedlichen Religionen“ (Hildebrandt/Brocker 2005), dem „Kampf für Gott (Armstrong 2004) oder vom „Terror im Namen Gottes“ (Jürgensmeyer 2003).

Die in diesem Zusammenhang bekannteste Veröffentlichung dürfte zweifellos das Buch „Clash of Civilizations“ von Samuel P. Huntington aus dem Jahr 1996 sein. Darin vertrat der Autor, einer der profiliertesten amerikanischen Politikwissenschaftler, die Auffassung, dass materielle und ideologische Faktoren für die politischen Auseinandersetzungen zwischen den Staaten nach dem Ende der Ost-West-Konfrontation an Bedeutung verlieren und sich die Konflikte der Zukunft stattdessen entlang der Grenzen von acht Großräumen entwickeln würden: die er religiös-kulturell definierte. Entsprechend werde der Anteil interreligiöser Konflikte – insbesondere zwischen christlich und muslimisch geprägten Gesellschaften bzw. Staatenbünden – am globalen Kriegsvorkommen steigen. Auch wenn Huntington mit seiner Prognose offenbar nicht Recht hatte,<sup>1</sup> trug er maßgeblich zur Wahrnehmung der Religion als eines zentralen Konflikt auslösenden Momentes der aktuellen Weltpolitik – und damit zur exponentiell wachsenden Zahl von Publikationen zur „Gefährlichkeit der Religionen“ – bei. Die Anschläge vom 11. September 2001, bei denen islamistische Terroristen das Wort

<sup>1</sup> Empirische Studien vermochten seine These – zumindest bislang – nicht zu stützen; vgl. Russett/Oneal 2001: 239-269; Henderson/Tucker 2001; Fox 2001; Chiozza 2002; Müller 2003; Tuschinsky 2004 sowie Hasenclever i. d. B.

Trade Center in New York und das Pentagon in Washington DC durch gekaperte Passagierflugzeuge in Schutt und Asche legten, taten ein Übriges, diese neue Sicht zu verfestigen.

So ist für den gegenwärtigen Wissenschafts- und Alltags-Diskurs der Konnex von Religion und Krieg bzw. Terror kennzeichnend. Nahezu überall, wo Religion thematisiert wird, geht es vor allem um religiöse Konflikte, in denen sich Andersgläubige gegenüberstehen, ob nun in Bosnien-Herzegowina, im Kosovo oder in Nigeria, ob in Irland, Indonesien oder im Sudan, zu schweigen von der komplexen Konfliktlandschaft des Nahen Ostens, die vorschnell auf einen rein religiösen Nenner gebracht wird.

Fast scheint angesichts dieser einseitigen Fokussierung der Hinweis auf Lateinamerika (Kolumbien, El Salvador, Guatemala und Nicaragua), Schwarzafrika (Angola, Mozambique, Westsahara etc.), den Zusammenbruch der Sowjetunion oder den Widerstand der Kurden in der Türkei notwendig, um deutlich zu machen, dass gesellschaftliche Auseinandersetzungen bis hin zu Bürgerkriegen eine Vielzahl *nicht*-religiöser Ursachen haben können.

Damit soll nun das Faktum religiöser begründeter Auseinandersetzungen in der Gegenwart keineswegs negiert werden. Ohne Zweifel können Religionen dort gegenüber anderen religiösen Gruppen erheben, wo sie einen Monopolaspruch gesellschaftlichen Vorrang anstreben, wo sie staatliche Macht oder Rungen zu politischen Zwecken instrumentalisiert werden etc. (vgl. Hildebrandt 2005; Brocker 2003; 2004a).

Hier soll das Augenmerk jedoch auf den gegenteiligen Effekt gelegt werden: Haben Religionen nicht auch friedensstiftendes Potential? Können sie folglich zur Konfliktvermeidung oder Deeskalation beitragen? Immerhin betrachten sich so gut wie alle Religionen als friedfertig und halten mannigfaltige diesseitige und jenseitige Friedensvisionen bereit. Schon archaische Ausprägungen von Religiosität haben stets beide Seiten des „Nuninosen“ zum Ausdruck gebracht: das Schreckliche und Zerstörerische, aber auch das Heilende und Versöhnende. Religiosität kennt den Fanatismus, aber sie kann ebenso Impulse zur Versöhnung und zum Brückenbau über trennende Abgründe geben (Müller 2003, 57/6; Appleby 2000). Welche politischen Konsequenzen sind damit verbunden? Können die theologischen bzw. religionsphilosophischen Dispositionen der verschiedenen Glaubenslehren zum aktiven Engagement für den Frieden beitragen?

Mit Fragen wie diesen betritt der vorliegende Band weitgehend Neuland. Denn sozialwissenschaftliche, insbesondere auch empirisch-quantitative Studien zur Konflikt deeskalierenden Wirkung von Religionen (mit einer anspruchsvollen theoretischen Grundlage jedenfalls) liegen bislang so gut wie keine vor – auch wenn es eine Vielzahl an theologischen bzw. religionsphilosophischen

## Einleitung

Arbeiten mit meist allgemein gehaltenen Reflexionen zum Thema und gut gemeinten Ratschlägen gibt. Bislang wurden nicht einmal aussagekräftige quantitative Indikatoren für das friedensstiftende Engagement religiöser Akteure politischen Konflikten entwickelt. Auch wenn der vorliegende Band nicht a bestehenden Lücken schließen kann, so bereitet er doch, wie die Herausgeber hoffen, solche Studien vor, indem er die Thematik breiter als bislang üblich beleuchtet und mit einer Fülle von historischen und aktuellem Material aufwert. Insofern bietet er eine erste Bestandsaufnahme über den Beitrag religiöser Akteure zur Nicht- oder gar zur De-Eskalation und Befriedung von gesellschaftlichen oder politischen Auseinandersetzungen.

Der Band gliedert sich in drei Teile: (I) Zunächst werden auf einer ideengeschichtlichen Ebene die theologischen Voraussetzungen der unterschiedlichen Religionen im Hinblick auf ihr Konflikt lösendes und friedensstiftendes Potential untersucht und danach gefragt, inwieweit die verschiedenen Religionen historisch einen Dialog mit konkurrierenden Glaubenslehren gesucht haben und welche Lösungsvorschläge hierbei unterbreitet wurden. (II) Hernach wird auf einer theoretischen Ebene die Dialog- und Relativierungsfähigkeit der Religion betrachtet und ihre Fähigkeit geprüft, eigene Positionen zu moderneren oder gar aufzugeben, um die Konfrontation mit dem religiös-politischen Gegner zu entschärfen. (III) Auf einer empirischen Ebene schließlich werden konkrete religiös-politische Konfliktlösungen im Hinblick auf die Strategien der Befriedung und die Rolle religiöser Akteure betrachtet.

### 1. „Religionsdialoge“ in Geschichte und Gegenwart

Der erste, ideenhistorische Teil widmet sich vor allem dem Phänomen der „Religionsdialoge“. Er adressiert damit Konflikte, die von den Religionen zunächst selbst ausgingen, sei es aufgrund eines von ihnen erhobenen Absolutheitsanspruchs, sei es aufgrund einer sich durch räumliche Nähe verschärfenden Konkurrenzsituation. Dass solche Art des kritischen Gesprächs keine Erfindung der Moderne ist, sondern auf eine lange Tradition zurückblicken kann, zeigen die ersten drei Beiträge des Bandes. *Mathias Hildebrandt* geht in seinem Artikel „Mittelalterliche Religionsdialoge – Auf der Suche nach einer interreligiösen Hermeneutik“ bis in die Spätantike zurück und wartet mit einer Reihe interessanter Funde auf. So zeigt er, dass sich bereits das aufsteigende Christentum die Literaturgattung des Religionsdialogs sowohl als Mittel der Auseinandersetzung mit anderen Glaubenslehren als auch der Kritik an eigenen häretischen Strömungen bediente. Ihr Zweck war dabei vorgegeben: die christlichen Glaubenssätze gegen die Widerstände der paganen Umwelt und konkurrierender Religionen z

verteidigen und sie als katholische Orthodoxie gegenüber Abweichlern durchzusetzen. Am Ende obsiegte in der Regel der eigene Standpunkt, und der Antagonist konnte geschlagen bzw. für die Kirche gewonnen werden. Bei den spätantiken Religionsdialogen handelt es sich vermutlich überwiegend um fiktive oder fingierte Texte, auch wenn für die damalige Zeit intensive Auseinandersetzungen zwischen Vertretern des Judentums, des Christentums (nicht zuletzt christlicher Häresien), der antiken Philosophie und der römischen *religio civilis* keine Seltenheit waren. Allerdings dürften diese Dispute kaum in jener stilisierten Form abgelaufen sein und mit derart eindeutigen Ergebnissen geendet haben, wie es in den überlieferten Quellen der Fall ist.

Die Religionsdialoge des Mittelalters fanden in einem anderen „Klima“ statt. Durch die Entstehung und Ausbreitung des Islam erwuchs für das Christentum in Europa eine neue Herausforderung, die es anzunehmen galt. Theologischer Inhalt der Religionsdialoge war nun unter anderem die Frage, ob Jesus Christus der Messias ist sowie die Lehre von der Trinität – Überzeugungen, die weder Juden noch Moslems teilen. Die von christlichen Autoren verfassten Schriften sollten hier die „Wahrheit“ und „Vernunftkonformität“ beider Positionen erweisen.

Doch aufschlussreich, so *Hildebrand*, sind die mittelalterlichen Religionsdialoge ohnehin weniger inhaltlich, als vielmehr hinsichtlich ihrer Methode. Vor dem Hintergrund konfliktreicher, teilweise kriegerischer Begegnungen mit der fremden Kultur und Religion des Islam, die als Bedrohung des eigenen Glaubens, Autoren mit rationalen Argumenten, die eigene Theologie als wahr zu erweisen und dadurch zugleich ihre soziale und politische Ordnung zu verteidigen. Im Ansatz entwickelten sie dazu eine „interreligiöse Hemmenutik“, die ein „Hinein-denken“ in fremde Glaubensüberzeugungen und Lebensweisen ermöglichen sollte. Das Ausloten von Verständigungsmöglichkeiten sollte Differenzen überbrücken helfen. Der Vernunftoptimismus der Dialoge – der auf der Überzeugung gründete, letztlich jeden Gegner umstimmen und zum Christentum bekehren zu können – lässt diese Form der friedlichen Auseinandersetzung explizit als Alternative zur militärischen Bekämpfung des Islam durch die Kreuzzüge erscheinen. Ohne schon die Position des Gegners im Sinne späterer Toleranzschriften oder des Pluralismusgedankens anzuerkennen, wird er immerhin als Gesprächspartner ernst genommen, der durch vernünftige Argumente gewonnen und nicht durch nackte Gewalt zur Konversion gezwungen oder ausgelöscht werden soll.

In der frühen Neuzeit veränderten sich die Koordinaten solcher Religionsdialoge noch einmal grundlegend. Durch die Reformation zerfiel die religiöse wie politisch-soziale Einheit des christlichen Abendlandes. Jetzt standen sich Christen mit konkurrierenden Wahrheitsansprüchen gegenüber, trafen als „Zwinglianer“, „Calvinisten“, „Lutheraner“ und „Katholiken“ aufeinander. In den Religi-

onskriegen wurde diese Rivalität blutig ausgetragen. Auch in dieser Situation erwies sich der Dialog als Mittel der Konfliktbewältigung und Friedensbewahrung, wie *Thomas Fuchs* in seinem Beitrag „Reformatorsche Auseinandersetzungen in der Stadt – Das Religionsgespräch der Reformationszeit als Konfliktlösungsstrategie“ anhand von Beispielen zeigt. So hatte in Hessen-Kassel Landgraf Moritz 1605 versucht, den Calvinismus als Landesreligion einzuführen. Die lutherischen Teile der Bevölkerung hatten sich diesem Ansinnen widersetzt. Ein Bürgerkrieg drohte. Als die Visitatoren des Landesherren das Vorhaben mit theologischen Argumenten vor den Bürgern rechtfertigen wollten, schun sie unbeabsichtigt eine Konstellation, in der allein der Diskurs, nicht aber militärische Macht oder militärischer Zwang den Ausschlag geben konnte. Am Ende wurde ein Teil des Fürstentums calvinistisch, ein anderer blieb lutherisch.

Allerdings begünstigten mehrere Faktoren die friedliche, diskursive Lösung solcher Konflikte zwischen protestantischen Konfessionen. Zum einen war es gemeinsame Frontstellung gegen die katholische Kirche und die Kräfte der Gegenreformation, die bei allen theologischen und politischen Differenzen ein Bewusstsein von Gemeinsamkeit schuf. Zum anderen verstanden alle reformatorischen Strömungen das Christentum vor allem als eine Religion des Wortes, wonach allein die Bibellektüre und das Gespräch unter Gleichen über dessen Bedeutung Auskunft geben konnte. Die Betonung des Dialogs anstelle von Amtsautorität und Hierarchie erleichterte die gewaltlose Konfliktaustragung mittels diskursiver Praktiken. Da allerdings auch hier alle Seiten an der Vorstellung der einen Wahrheit festhielten, in deren Besitz sie sich jeweils wähnten, blieben wirklich *konversative* Lösungen ausgeschlossen: In politischer wie sozialer Hinsicht war allein ein *modus vivendi* erreichbar.

Von einer zentralen Voraussetzung der Religionsdialoge handelt *Uwe Voigt* Beitrag „Allen alles auf allseitige Weise lehren“ (Johann Amos Comenius). Das Menschenrecht auf Bildung als Bedingung und Inhalt eines interreligiösen Dialogs“. Voigt weist zu Recht darauf hin, dass Wissen und Kenntnisse über die eigene wie die fremde(n) Religion(en) notwendig sind, um überhaupt in einem fruchtbaren Gespräch eintreten zu können. Nicht zuletzt aus diesem Grund hat schon im 17. Jahrhundert Johann Amos Comenius der *Bildung* einen zentralen Platz in seinem philosophischen Werk eingeräumt. Während des Dreißigjährigen Krieges entwickelte er unter Rückgriff auf neuplatonische und christlich-chilastische Traditionsbestände die Vorstellung vom Menschen als einem „eigänzungsbedürftigen Teil“, der der Einsicht in das Wesen des „Ganzen“ bedürftig um zu einem Verständnis seiner selbst, der Welt und Gottes, und damit zu Frieden und Eintracht, gelangen zu können. Diese Einsicht könne, so Comenius, nur durch die universelle Kommunikation zwischen den Menschen gewonnen werden, durch das Zusammenführen des vorhandenen Wissens, durch wechselsei-

ges Lehren und Lernen – für ihn der Inbegriff eines kooperativen Prozesses, an dessen Ende die Einsicht in das Wesen der Gesamtwirklichkeit („Pansophie“) steht. Voraussetzung sei dafür die umfassende Bildung aller. Daraus lässt sich nach *Vogt* mit Comenius die Forderung nach einem Menschenrecht auf Bildung ableiten, dessen weltweite Durchsetzung die Erfolgchancen interkultureller bzw. interreligiöser Dialoge wie die interkulturelle Verständigung insgesamt deutlich verbessern könne.

Der hieraus sprechende Optimismus, mit dem auch die Philosophen des Mittelalters und der frühen Neuzeit den Gedanken des informierten Gesprächs zwischen den Religionen als Weg der Friedensstiftung und Kooperation betrachteten, ist in der Gegenwart allerdings nur noch selten anzutreffen. Selbst wer sich nicht der Prognose Huntington anschließt, wonach in Zukunft ein „Kampf der Kulturen“ das Weltgeschehen prägen werde, wird doch im Aufkommen des Fundamentalismus eine deutliche Verschlechterung der Chancen für einen umfassen interreligiösen Dialog sehen müssen. Dass man jedenfalls mit gewaltbereiten Fundamentalisten und fundamentalistischen Terroristen in kein Gespräch eintreten kann, macht *Reinhard W. Sommerschmidt* in einer Analyse des „Testaments“ der Attentäter des 11. September 2001 überaus deutlich. In seinem Beitrag „Dialog der Religionen? Das Modell Eric Voegelins: ‚The Christian idea of mankind‘ oder ‚Gnostizismus als Wesen von Modernität?‘“ zeigt er im Anschluss an Voegelin, dass „Hybris“ und „Revolte“ das Bewusstsein der Terroristen prägten. Eine solche Haltung führe, so *Sommerschmidt*, zur Ausformung einer schizoïden Persönlichkeit, einer Spaltung in ein „weltliches“ und ein „göttliches“. Ich. Ersteres leidet unter der *conditio humana* und begehrt gegen seine Bedingtheit und Sterblichkeit auf. Letzteres verfällt dagegen dem Wahn, diese „Zerrissenheit“ aufheben und Erlösung bringen zu können: durch die Zerstörung der vermeintlich defizitären Ordnung der „alten Welt“ und die Schaffung einer „neuen“, in der alles „Schlechte“, „Unwürdige“ und „Böse“ beseitigt ist. Eine solche Bewusstseinshaltung, die schon bei spätantiken Gnostikern zu finden sei, spreche auch aus der „Letzten Verfügung“ des Selbstmordattentäters Mohammed Atta. Durch die Vernichtung der „ungläubigen“ westlichen Zivilisation solle der Weg für den Aufbau einer gottgefälligeren, friedlichen Welt geebnet werden. Aus dieser Haltung erwuchs die Bereitschaft, das eigene wie fremdes Leben einzusetzen. Letztlich ging es den Terroristen dabei um Selbsterlösung und Selbsttranszendenz. Als „Martyrer“ wollten sie Unsterblichkeit erlangen und in ein jenseitiges Paradies eingehen. Dass der Erwähltheitsglaube und die Allmachtphantasien religiöser Terroristen keinerlei Raum für Verständigung lässt, ist unmittelbar einsehbar. Gleichwohl muss an dieser Stelle darauf hingewiesen werden, dass von den Gewalttaten einzelner religiös motivierter Terroristen und der Gesprächsverweigerung religiöser Fundamentalisten nicht auf die grundsätz-

liche Unfriedlichkeit oder Dialogunfähigkeit der Weltreligionen, insbesondere des Islam, geschlossen werden darf.

## 2. Theoretische Ansätze

Ob und inwieweit nicht alle Weltreligionen ein friedensstiftendes Potential entwickeln können, diese Frage wird im zweiten Teil des vorliegenden Bandes erörtert. Den Anfang macht *Peter Koslowski* mit seinem Beitrag über den „Dialog der Weltreligionen und die Philosophie der Offenbarungen“. Nach *Koslowski* ist Religion der zentrale Versuch des Menschen, die Kontingenzen seines Daseins zu bewältigen. Zwei Grundkategorien der Religion – und zwar offenbar aller Weltreligionen – seien hierfür wesentlich: „Retribution“ und „Offenbarung“. Religion befriedigt das Bedürfnis des Menschen nach „Rückgabe“ vorerhaltener Güter und nach Vergeltung für erlittenes Unrecht. Ihren Anspruch, dass diese Hoffnung fundiert ist, gründet sie auf eine Offenbarung durch Gott oder göttlich inspirierte Stifter. Alle drei abrahamitischen Religionen, also Judentum, Christentum und Islam, kennen das Totengericht, das Menschen für begangenes Unrecht bestraft und für erlittenes Unrecht entschädigt. Alle drei verurteilen zugleich den Selbstmord und die Tötung Unschuldiger, weil der Mensch nicht sich selbst, sondern allein Gott gehört und daher weder sein Leben noch das anderer als Mittel für welch höheren Zwecke auch immer einsetzen darf. Die Attentäter des 11. September 2001 verkehrten insofern die Logik der Retribution in ihr Gegenteil und verletzten die Ethik ihrer Religion, als sie zum Zweck des „heiligen Krieges“ das Mittel der Tötung von Nichtkombattanten wie die Selbsttötung rechtfertigten.

In welchem Verhältnis stehen davon abgesehen die verschiedenen Offenbarungsreligionen mit ihrem Absolutheitsanspruch, je wahre Voraussetzung und damit wahre Theorie der Gesamtwirklichkeit zu sein, zueinander? Erkennbar widersprechen sich in Teilen ihre Aussagen – beispielsweise im Hinblick auf die Person Christi. Die Tatsache, dass Gott über lange historische Zeiträume die Koexistenz kontradiktorischer Glaubenslehren zulasse, stelle eine theologische wie philosophische Herausforderung dar, der sich laut *Koslowski* die Religionen selbst stellen müssten. Versuche einer Lösung des Dilemmas von außen – etwa mittels synkretistischer Verschmelzung oder Überhöhung durch eine Theosophie – seien dagegen kaum Ziel führend, weil die Offenbarungsreligionen damit die Geschlossenheit ihrer Lehre zugunsten eines Kunstgebildes aufgäben. Hilfreicher sei vielmehr, so *Koslowski*, die Einsicht in die nicht auszuschließende Möglichkeit, dass Gott an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten Menschen Offenbarungen zuteil werden ließ. Sich diesen Gedanken zu verschließen,

widersprüche der Freiheit Gottes, ja bedeutete letztlich, Gott Vorschriften machen zu wollen, wie er sich zu offenbaren habe. Allein schon aus diesem Grund müssten Gläubige anderer Religionen und deren Anhängern mit Respekt begegnen und zum friedlichen Miteinander bereit sein.

Einen Weg der Friedensstiftung ignoris solcher religionsphilosophischen Reflexion schlägt die so genannte „Zivilreligion“ ein, die den innerstaatlichen Konsens, die Integration religiös-pluralistischer Gesellschaften über den Rückbezug auf ein gemeinsames Wertefundament, gemeinsame Ordnungs- und Wertstellungen und eine gemeinsame staatliche Aufgabe herstellen will. Gemeint ist mit „Zivilreligion“ – der Begriff wurde von Robert Bellah in Anlehnung an Rousseau geprägt und am Beispiel der USA erläutert<sup>2</sup> – jenes Ensemble an Routsätzen, Symbolen und Ritualen (wie gemeinsame Fahnenreide, die feierliche Amtseinführung des Präsidenten, das Staatsmotto „In God We Trust“), das die Bürger an das politische Gemeinwesen bindet und dieses Gemeinwesen in seinen Institutionen und Repräsentanten selbst in letzter Instanz als religiös legitimiert erscheinen lässt. Es benennt und anerkennt öffentlich den Grund, der normativ festzulegen erlaubt, was prinzipiell menschlicher Dispositionsfreiheit entzogen sein soll (Lübbe 1981: 56), und stellt Geschichte und Schicksal der eigenen Nation in einen öffentlich vermittelten Sinnbezug. Zivilreligion ist ein „Ordnungs-glaube“, der zu den unterschiedlichen „Heilsglauben“ der verschiedenen Religionen hinzutritt, mit ihnen aber nicht identisch ist (Marty 1986).

Der Frage, ob „Zivilreligionen als Friedensstifter“ fungieren können, geht Rolf Schieder in seinem gleichnamigen Beitrag nach – und er beantwortet sie negativ. Zwar hätten die westlichen Nationalstaaten, als sie nach der konfessionellen Spaltung Europas zunehmend die Rolle von „Pastoralmächtigen“ übernommen, durchaus disziplinierende und also auch pazifizierende Wirkungen nach innen entfalten können. Doch sei das Konfliktpotential der (insbesondere: amerikanischen) Zivilreligion, die zur Zeit unter dem Banner der „westlichen Werte“ einen Krieg gegen den islamistischen Terror führe, zu hoch, um noch friedensstiftend wirken zu können. Anstelle von Zivilreligion mit der ihr immanenten Gefährd. für staatspolitische Zwecke instrumentalisiert zu werden, müsse, so Schieder im Anschluss an Michel Foucault, ein offener politischer Diskurs über Wahrheit, Freiheit und Gouvernamentalität geführt werden, denn er biete die beste Gewähr für den Frieden. Die Glaubwürdigkeit der amerikanischen Zivilreligion jedenfalls sei unter der Administration George W. Bushs nachhaltig erschüttert worden, weil in ihrem Namen, im Namen von Freiheit und Demokratie, letztlich eine primär den ökonomischen Interessen Amerikas dienende Außenpo-

litik betrieben worden sei. Diese Wahrheit auszusprechen, so Schieder, mit einer an die europäischen Verbündeten der USA gerichteten Mahnung, diene dem Frieden mehr als ängstliche Bündnistreue.

Auch Kerstin Kellermann setzt in ihrem Beitrag „Christus – Stein des Anstoßes. Über kulturelle Friedfertigkeiten“ jenseits von Siegerlogiken in Religion und Politik“ nicht auf die friedensstiftende Kraft der Zivilreligion. Sie rückt die spezifische Liebesethik des Christentums in den Mittelpunkt, das sie als die potentielle Friedensreligion schlechthin ansieht.

Aufgabe konsequenter Friedensarbeit sei es, so Kellermann, das christliche Verständnis menschenwürdigen Lebens und „wahrhaftiger Lebensführung“ gegen die Imperative seelenloser Leistungsgesellschaften und „Konsumtentdemokratien“, gegen die Postulate von „absoluten Herrschaftsansprüchen“ und „egozentrischen Siegerationalitäten“ in Anschlag zu bringen. Kellermann plädiert für eine „sozial engagierte Spiritualität“, worunter sie eine „religiös-existenteille Lebensgrundhaltung und erkenntniswillige Religiosität im Sinne einer individuellen Sinnträgerschaft“ versteht. Hierdurch soll es gelingen, „Räume für eine dialogisch-schöpferische Gemeinschaftlichkeit“ zu eröffnen und befriedende Impulse für eine „Menschwerdung des Menschen“ zu geben, die in „konzentrischen Kreisen in den familiären, lokalen, regionalen und globalen Schicksalsgemeinschaften“ fortwirken. Erforderlich hierfür sei allerdings, das Spannungsverhältnis zwischen der ursprünglich christlichen Friedensbotschaft und den Konflikt provozierenden Absolutheitsansprüchen eines „klerikalisierten Christentums“ aufzulösen. In der „bedingungslos gelebten Liebe“ könne dies gelingen. Beispielfhaft verwirklicht sieht die Autorin ein solches Leben der „in-voreingenommenen Friedenswilligkeit“ bei Albert Schweitzer, Jean Vanier und Desmond Tutu. Sie hätten erkannt, dass „der Friede die höchste Verwirklichung einer Seinsgerechtigkeit ist, welche sich in allen Dimensionen des Lebens dem freien Wirken der Liebe verdankt“.

Nach diesen eher theologischen bzw. religionsphilosophischen Betrachtungen wenden sich Mark Arenhövel und Andreas Hasenclaver der Frage nach der friedensstiftenden Kraft der Religion(en) aus politikwissenschaftlicher Perspektive zu. In seinem Beitrag „Über das Befriedigungspotential der Religion in den ‚postsäkularen‘ Gesellschaften“ „problematisiert Mark Arenhövel zunächst die inzwischen gängige Charakterisierung der Gegenwart als „postsäkular“. Einerseits sei die Vorstellung einer durchgängigen Säkularisierung der westlichen Welt schon immer falsch gewesen, andererseits ließe sich in der Gegenwart keine generelle Zunahme des Interesses an Religion konstatieren, die die Rede von einer „postsäkularen“ Epoche rechtfertigte. Was sich vielmehr verändert habe, sei allenfalls die öffentliche Wahrnehmung und Sichtbarkeit religiöser Phänomene.

Unabhängig davon jedoch, wie man die gegenwärtige Epoche kennzeichnen sollte, stelle uns die in westlichen Gesellschaften stark gewachsene Pluralität der Religionen und Weltanschauungen – mit ihren radikal verschiedenen Weltansichten und Heilsbotschaften – vor besondere Probleme: Wie können die Ansprüche von „Glauben“ und „Wissen“, von (konkurrierenden) religiösen Wahrheitssprüchen und der wissenschaftstheoretischen Einsicht in die Vorläufigkeit aller Erkenntnis, von religiöser Moralbegründung und der demokratischen Rechtsneuse im (weltanschaulich neutralen) Verfassungsstaat zu einem fairen Ausgleich gebracht werden? Diese Frage diskutiert *Arenhövel* im Anschluss an Jürgen Habermas' Rede zur Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels vom Herbst 2001 (Habermas 2001). Die Lösung sieht Habermas nicht in einer strikten Trennung von Religion und Politik, wie sie etwa vom zeitgenössischen Liberalismus gefordert wird, sondern in einer Öffentlichkeit, deren Diskurs sich nach beiden Seiten, zum Glauben wie zum Wissen hin öffnet. Während der Liberalismus die Privatisierung der Religion fordert und Gläubigen die Pflicht auferlegt, in öffentlichen Diskurs religiös begründete Positionen in eine säkulare Sprache zu übersetzen, damit sie kommunizierbar und überprüfbar werden, und so verhindert werden kann, dass Gesetzgebung und Rechtsprechung von partikularen, nicht-universalisierbaren Überzeugungen beeinflusst werden, die den innerstaatlichen Frieden gefährden würden (vgl. Brocker 2004b), zielt Habermas' „osmotisches Verhältnis“ darauf, dass auch die säkulare Sprache „einen Sinn für die Artikulationskraft religiöser Sprachen bewahrt oder wieder entdeckt“. „Säkulare Sprachen“, so Habermas, „die das, was einmal gemeint war, bloß eliminieren, hinterlassen Irritationen. Als sich Sünde in Schuld, das Vergessen gegen göttliche Gebote in den Verstoß gegen menschliche Gesetze verdandelt, ging etwas verloren“ (Habermas 2001: 24).

Auch wenn *Arenhövel* Schwachstellen in Teilen der Habermasschen Argumentation aufdeckt, so stimmt er doch dessen Folgerung zu, dass man Gläubige wie Nichtgläubige am politischen Diskurs beteiligen soll – nicht zuletzt, weil gerade dies den innerstaatlichen Frieden dient. *Arenhövel* interpretiert dies aber als „Nötigung“ der Gläubigen zur öffentlichen Diskussion, in der die Möglichkeit der Anbindung ihrer Glaubensinhalte an lebbar gesellschaftliche Praktiken auf den Prüfstand gestellt werde. „Das Befriedungspotenzial des Reflexivwerdens religiöser Imprägnierungen“ liege, so *Arenhövel*, in der „Sichtbarmachung, Öffentlichkeit in der öffentlichen Inszenierung von Konflikten, die sich aus den in die Öffentlichkeit drängenden religiösen Bekenntnissen und Symbolen ergeben“.

Dass Religionen jedoch – zumindest in kriegerischen Auseinandersetzungen – kaum je der primäre Konfliktgegenstand sind, sondern meist erst dann dazu werden, wenn sie aus politischen oder ökonomischen Gründen entsprechend instrumentalisiert werden, zeigt *Andreas Hasenclever* in seinem empirisch aus-

gerichteten Aufsatz „Merkmale gewaltresistenter Glaubensgemeinschaften – Überlegungen zum Schutz religiöser Überlieferung vor politischer Vereinnahmung“. Danach lagen sowohl zwischen- als auch innerstaatlichen Kriegen in der Regel Macht- und Interessens rivalitäten zugrunde, kaum dagegen religiöse Differenzen. So gut wie alle empirischen Studien, die Hasenclever auswertet, zeigen die überragende Bedeutung politischer und wirtschaftlicher Faktoren für die Gewaltanfälligkeit von Staaten. Das Bürgerkriegsrisiko etwa wächst in direkter Abhängigkeit von Wirtschaftskrise und Staatsverfall. Deshalb betonen die ausgewerteten Studien regelmäßig die Notwendigkeit ökonomischer und politischer Reformen als Friedensstrategien, die die Anreize für Gewaltstrategien bei organisationsfähigen (Gegen-) Eliten senken sollen.

Gleichwohl entdeckt *Hasenclever* Hinweise darauf, dass Religionen den Verlauf politischer Konflikte beeinflussen können. Dabei stellt er folgenden Zusammenhang her: Konflikt verschärfend wirken Religionen dort, wo gewaltbereite Eliten die religiöse Überlieferung für ihre Zwecke instrumentalisieren – etwa um Massenloyalität zu erzeugen. Sind brutale Machtdicinen dagegen in der Lage, mit kleinen, gut bewaffneten Verbänden ganze Regionen zu terrorisieren, werden Religion und Glaubensgemeinschaften für sie irrelevant. Gewalt hemmend wirken Religionen dort, wo es religiösen Gemeinschaften gelingt, die Binnenkomplexität ihrer Überlieferungen zu schützen und vor der Vereinnahmung durch gewaltbereite Eliten zu bewahren. Dies vermögen sie umso besser, je höher die religiöse Bildung ihrer Mitglieder ist, je autonomer die Glaubensgemeinschaften gegenüber Staat und Gesellschaft sind und je stärker sie transnational vernetzt sind.

Zudem verweist *Hasenclever* auf eine Reihe von Fallstudien, die zeigen, dass das friedensstiftende Engagement religiöser Akteure in politischen Konflikten positive Auswirkungen auf den Konfliktverlauf hatte. So entstanden aus den großen Glaubensgemeinschaften heraus immer wieder politische Bewegungen, die auf der Grundlage ihrer Traditionen und Lehren mit friedlichen Mitteln gegen Krieg, Unterdrückung und Unrecht vorgingen – und dadurch gesellschaftliche Spannungen mildern konnten.

Darüber hinaus erwiesen sich Glaubensgemeinschaften als wichtige Akteure bei der Beendigung bereits eskalierter blutiger Auseinandersetzungen und in der Phase der Friedenskonsolidierung nach deren Beendigung, indem sie etwa die Vertrauensbildung zwischen den Konfliktparteien förderten, indem sie ein neutrales Verhandlungsforum boten oder aufgrund ihrer gesellschaftlichen Präsenz die unparteiische Überwachung von Friedensvereinbarungen garantieren konnten. *Hasenclever* bezieht sich in diesem Zusammenhang insbesondere auf die katholische Laienorganisation Sant' Egidio, die als glaubwürdiger Vermittler zwischen den Rebellen und der Regierung in Mosambik 1990 maßgeblich zur



Beendigung des Bürgerkrieges beitragen konnte und auch andernorts erfolgreich Konflikt schlichtend wirkte.

### 3. Empirische Fallbeispiele

Weitere exemplarische Analysen über das friedensstiftende Engagement religiöser Gruppen bietet der dritte Teil des vorliegenden Bandes. Den Anfang macht *Henrique Oten*. Unter dem Titel „Friedensgedanken zwischen Tradition und Aufbruch im Katholizismus des frühen 20. Jahrhunderts. Krieg und Frieden aus der Sicht des Moraltheologen Joseph Mausbach und in der Zeitschrift „Die Schildgenossen““ untersucht er die Friedensbemühungen deutscher Katholiken vor und nach dem Ersten Weltkrieg. Er zeigt, dass religiös begründete Positionen, hier: Friedenstfördernde Interpretationen des katholischen Glaubens, in belizistisch aufgeheizten politischen Debatten Begründungen für mäßige oder sogar kriegskritische Haltungen liefern können. *Oten* führt eine Vielzahl von Belegen aus den Schriften des Münsteraner Moraltheologen Josef Mausbach und der Quickbornbewegung an, die deutlich machen, dass neben kriegsapolgetischen auch kriegskritische Stimmen aus dem Kreis des deutschen Katholizismus der damaligen Zeit zu vernehmen waren. So mahnte Mausbach, einer der Väter der Weimarer Reichsverfassung, am Ende des Ersten Weltkrieges, die „Friedenseinigung der Völker als das pflichtmäßig von allen geistigen und politischen Mächten anzustrebende Ziel“ (Mausbach 1918: 115) anzusehen. Hatte er – wie andere Theologen – vier Jahre zuvor noch dem Krieg eine ethnische Dimension zugesprochen, sah er es jetzt als seine Aufgabe an, die Kirche an die Seite jenerlichen Beilegung von internationalen Streitigkeiten schafften wollten. Damit zeichnen sich nach *Oten* die Züge eines spezifisch katholischen Versöhnungsgedankens ab. Dieser Strömung – die auch in der Zeitschrift „Die Schildgenossen“ der katholischen Jugendbewegung der 1920er Jahre in Teilen vertreten wurde – folgten Aufrufe zur Ausbildung einer der internationalen Friedensstiftung verpflichteten deutschen geistigen Führungselite. Wirkung zeitigen die Appelle allerdings, so schließt *Oten* lakonisch, in der Zwischenkriegszeit kaum.

Natürlich lässt sich darüber streiten, ob die Kirchen überhaupt unter den gegebenen historischen Bedingungen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts stärker auf die politische Entwicklung in Deutschland hätten Einfluss nehmen können. Dass sie aber sehr viel deutlicher und vernemlicher zur Pazifizierung und Humanisierung der deutschen Innen- wie Außenpolitik hätten aufufen müssen, wird sicher niemand bestreiten.

Wie aber verhalten sich die Kirchen gegenwärtig in einer Auseinandersetzung, in der der Glaube selbst von den Kontrahenten zur Identitätsbildung und Legitimierung herangezogen wird? In seinem Aufsatz „Irritationen des Friedens. Die nordirischen Kirchen auf der Suche nach ihrer Rolle als Friedensstifter“ richtet *Bernhard Molmann* den Blick auf Nordirland, wo seit Jahrzehnten ein blutiger Konflikt zwischen katholischen und protestantischen Gruppen schwelt. Nach dem weltweit gelobten Karfreitagsabkommen vom 10. April 1998, das die Basis für neue Institutionen und regelmäßige Wahlen legte, schien der Friedensprozess in Nordirland an Dynamik zu gewinnen. Doch die hohen Erwartungen wurden schon bald enttäuscht: Die politischen Parteien konnten sich nicht auf eine Kooperation verständigen, die Polarisierung zwischen den Lagern nahm wieder zu, und – auch wenn die Intensität der Verhandlungen gemessen an der Zahl der politisch motivierten Morde zurückging – die Summe der Gewaltakte insgesamt wuchs seither beträchtlich. Sie gehen weiterhin auf das kontoparitätlicher Organisationen, aber auch auf das mit ihnen zum Teil eng verbundene krimineller Vereinigungen – ein Umstand, der, so *Molmann*, die Folge des weitgehenden Verlustes eines kontrollfähigen staatlichen Gewaltmonopols sei.

Welche Rolle können nun die Kirchen in einem solchen Umfeld für den Friedensprozess spielen? Als gesellschaftlich stark verankerte intermediäre Institutionen wäfen ihre Chancen angesichts des bestehenden politischen Vakuums beträchtlich. Doch ihre direkten und indirekten Verflechtungen mit den Konfliktparteiern schließen ein stärkeres Friedensengagement noch immer weitgehend aus. So äußern sich Kirchenvvertreter seit 1998 nur zögerlich zum Friedensprozess, erklären mitunter, dass Schritte der Versöhnung mehr Wunden aufreißten als heilen könnten. Dementsprechend operieren sie nicht an der Front der Initiative, sondern agieren in der Sorge um die Belange ihrer Klientel eher als Bedenkenträger. Forderungen, sich den eigenen Verstrickungen in die Gewalttaten der Vergangenheit zu stellen, fanden kein positives Echo. Von einer aktiven kirchenübergreifenden Zusammenarbeit bei der Gestaltung des Friedensprozesses könne, so *Molmann*, weiterhin keine Rede sein. „Ökumene“ sei für die Akteure auf beiden Seiten nach wie vor ein Reizwort. Auch wenn es in ansößigen Kontrast zur christlichen Friedensbotschaft stehe, bleibe ihre Bereitschaft einer eigenen friedensbezogenen Positionierung gering.

Besser ist es dagegen um die christlichen Kirchen als Friedensstifter in Mittelamerika bestellt, wie *Sabine Kurtenbach* in ihrem Beitrag: „Die Rolle der Kirchen bei der Konfliktregulierung in Zentralamerika – Modell für andere Regionen?“ zeigt. Dort hatten Laienprediger und Geistliche in den 1970er und 1980er Jahren wesentlichen Anteil an der Beendigung der Bürgerkriege in El Salvador, Guatemala und Nicaragua, auch wenn ihre diesbezüglichen Verdienste

