

### Das Friedenspotenzial von Religion

Dingel, Irene (Ed.); Tietz, Christiane (Ed.)

Veröffentlichungsversion / Published Version

Sammelwerk / collection

**Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:**

Dingel, I., & Tietz, C. (Hrsg.). (2009). *Das Friedenspotenzial von Religion* (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, 78). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. <https://doi.org/10.13109/9783666100918>

**Nutzungsbedingungen:**

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

**Terms of use:**

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

# Das Friedenspotenzial von Religion

Herausgegeben von  
Irene Dingel und Christiane Tietz

Vandenhoeck & Ruprecht



**V&R**

Veröffentlichungen des  
Instituts für Europäische Geschichte Mainz

Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte

Herausgegeben von Irene Dingel

Beiheft 78

Vandenhoeck & Ruprecht

# Das Friedenspotenzial von Religion

Herausgegeben von  
Irene Dingel und Christiane Tietz

Vandenhoeck & Ruprecht

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

© 2009, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Theaterstraße 13,  
D-37073 Göttingen

Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.  
Die Beiträge sind als Open-Access-Publikation im Sinne der Creative-Commons-Lizenz  
BY-NC-ND International 4.0 (»Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine  
Bearbeitung«) unter dem DOI 10.13109/9783666100918 abzurufen. Um eine Kopie dieser  
Lizenz zu sehen, besuchen Sie <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.

Jede Verwendung in anderen als den durch diese Lizenz erlaubten  
Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Zustimmung des Verlages.

Satz und Redaktion: Vanessa Brabsche

**Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | [www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com](http://www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com)**

ISSN 2197-1056  
ISBN 978-3-666-10091-8

# Inhalt

Vorwort .....	VII
Armin Kohnle, Heidelberg Konfliktbereinigung und Gewaltprävention: Die europäischen Religionsfrieden in der frühen Neuzeit .....	1
Klaus von Stosch, Paderborn Das Friedenspotenzial der östlichen Religionen .....	21
Christiane Tietz, Mainz Das Friedenspotenzial des Christentums .....	35
Peter Steinacker, Darmstadt Was heißt Toleranz für die Begegnung der Religionen in einer postsäkularen Gesellschaft? Absolutheitsanspruch und Akzeptanz als Basis von Konvivenz .....	53
Irfan Omar, Milwaukee/USA Jihad und Gewalt im Koran. Zum Friedenspotenzial des Koran und in der Islamischen Tradition .....	71
Andreas Hasenclever und Alexander De Juan, Tübingen Kriegstreiber und Friedensengel – Die ambivalente Rolle von Religionen in politischen Konflikten .....	101
Autorenverzeichnis .....	119
Register .....	121



## Vorwort

In den letzten Jahren hat sich das öffentliche und wissenschaftliche Interesse am Gewalt- und Konfliktpotenzial von Religion verdichtet. Angesichts der politischen Ereignisse der letzten Jahre scheint es ausgemacht, dass religiöse Überzeugungen Konflikte fördern und Gewalt nach sich ziehen. Gründlichere Analysen zeigen jedoch, dass Religion für sich genommen nur selten selber den Ausbruch von machtpolitisch oder ökonomisch ausgetragenen Konflikten bewirkt. Wohl aber kann sie in ihren jeweiligen Lebenskontexten vorhandene ökonomische und machtpolitische Gegenschaften verstärken und zwar – wie die Geschichte zeigt – mit nachhaltigen Auswirkungen.

Dass Religion auch friedensfördernd zu sein vermag, ist in jüngerer Zeit deutlich weniger in den Blick genommen worden. Die Beiträge dieses Bandes widmen sich diesem vernachlässigten Thema, indem sie nach jenen Elementen von Religion fragen, die als friedensfördernd angesehen werden können und dazu geeignet sind, entsprechende Potenziale freizusetzen. Dies geschieht aus der Perspektive unterschiedlicher wissenschaftlicher Disziplinen (Geschichts-, Politik- und Religionswissenschaft sowie Theologie) und im Hinblick auf verschiedene, in Europa präsen-te Religionen. Der im Titel des Tagungsbandes gewählte Begriff des »Potenzials« soll darauf hinweisen, dass eine Beschäftigung mit den friedensförderlichen Aspekten von Religionen nur möglich ist im Bewusstsein dafür, dass diese dem Frieden dienlichen Aspekte in den Religionen nur zu oft nicht wirksam geworden sind. Das Gewaltpotenzial von Religion als Gefährdung der religiösen Beiträge zum Frieden ist also stets mit zu reflektieren. Die in diesem Band versammelten Aufsätze versuchen einen Beitrag zu diesem kritisch-kontrastierenden Gespräch zu leisten. Sie sind hervorgegangen aus einer als Kooperation des Instituts für Europäische Geschichte (Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte) und der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Mainz veranstalteten gleichnamigen Tagung im Juli 2007. Finanziell unterstützt wurde sie durch die Freunde der Universität Mainz e.V. und den Verein zur Förderung der Evangelischen Theologie an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz, denen an dieser Stelle für ihre großzügige Förderung aufrichtig gedankt sei. Viele haben sich um das Entstehen des jetzt vorliegenden Ban-

des verdient gemacht, von denen an dieser Stelle vor allem Frau Esther Verwold für die Mühe der Registererstellung genannt werden soll. Auch ihr gebührt ein herzlicher Dank.

Mainz, im April 2009

Irene Dingel

Christiane Tietz

Armin Kohnle (Heidelberg)

## Konfliktbereinigung und Gewaltprävention: Die europäischen Religionsfrieden in der frühen Neuzeit

### 1. Das Problem des Religionsfriedens in der frühen Neuzeit

Die frühe Neuzeit war eine Epoche religiös motivierter Gewalt, zugleich aber ein Laboratorium für die Erprobung von Friedensrezepten.<sup>1</sup> Die in der aktuellen Diskussion besonders intensiv thematisierte religiöse Gewalt<sup>2</sup> begegnet in den europäischen Ländern in unterschiedlicher Intensität und nicht immer in der mehr oder weniger reinen Form des Religionskriegs,<sup>3</sup> wie er in der 2. Hälfte des 16. Jahrhunderts in Frankreich ausgetragen wurde,<sup>4</sup> sondern meist in einer Mischung aus religiös und politisch motivierter Gewalt. Dabei kam es ebenso vor, dass politische Gründe zur Kaschierung

---

<sup>1</sup> Der am 6. Juli 2007 in Mainz gehaltene Vortrag wurde für den Druck überarbeitet und mit Belegen versehen. Dabei wurde der Vortragsstil beibehalten. Die folgenden Überlegungen verdanken vieles der Untersuchung von Eike WOLGAST, Religionsfrieden als politisches Problem der frühen Neuzeit, in: *Historische Zeitschrift* (= HZ) 282 (2006), S. 59–96.

<sup>2</sup> Die seit den Anschlägen von 2001 geradezu überbordende Literatur zu religiös motivierter Gewalt und zur Gewalt als Teil auch der christlichen Tradition kann hier nicht annähernd vollständig erfasst werden. Vgl. an neueren Titeln: Adel Theodor KHOURY/Ekkehard GRUNDMANN/Hans-Peter MÜLLER (Hrsg.), *Krieg und Gewalt in den Weltreligionen. Fakten und Hintergründe*, Freiburg [u. a.] 2003; Wolfgang RATZMANN (Hrsg.), *Religion – Christentum – Gewalt. Einblicke und Perspektiven*, Leipzig 2004; Georg BAUDLER, *Gewalt in den Weltreligionen*, München 2005; Mathias HILDEBRANDT/Manfred BROCKER (Hrsg.), *Unfriedliche Religionen? Das politische Gewalt- und Konfliktpotential von Religionen*, Wiesbaden 2005; Jan ASSMANN, *Monotheismus und die Sprache der Gewalt*, Wien 2007; Reinhard HEMPELMANN/Johannes KANDEL (Hrsg.), *Religionen und Gewalt. Konflikt- und Friedenspotentiale in den Weltreligionen*, Göttingen 2006; Arnold ANGENENDT, *Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert*, Münster 2008; Friedrich SCHWEITZER (Hrsg.), *Religion, Politik und Gewalt. Kongressband des XII. Europäischen Kongresses für Theologie, 18.–22. September 2005 in Berlin, Gütersloh 2006*; Mathias HILDEBRANDT, *Religion – Friede oder Gewalt? Evangelischer Hochschuldialog an der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg im November 2005*, hrsg. v. Franziska GNÄNDINGER, Münster 2008. Das in den genannten Bänden eher beiläufig behandelte Friedenspotenzial der Religionen thematisiert: Manfred BROCKER/Mathias HILDEBRANDT (Hrsg.), *Friedensstiftende Religionen? Religion und die Deeskalation politischer Konflikte*, Wiesbaden 2008. Kirchenhistorische Thematiken spielen in der aktuellen Diskussion eher eine untergeordnete Rolle, die Religionsfrieden wurden in diesen Zusammenhang bisher nicht explizit einbezogen.

<sup>3</sup> Johannes BURKHARDT, Art. Religionskrieg, in: *Theologische Realenzyklopädie* (= TRE) 28 (1997), S. 681–687. Zu den Religionskriegen der frühen Neuzeit vgl. jetzt die grundlegende Aufsatzsammlung: Franz BRENDLE/Anton SCHINDLING (Hrsg.), *Religionskriege im Alten Reich und in Alteuropa*, Münster 2006 sowie von französischer Seite: David El KENZ/Claire GANTET, *Guerres et paix de religion en Europe aux 16e–17e siècles*, Paris 2003.

religiöser Motive vorgeschoben wurden (so zum Beispiel im Schmalkaldischen Krieg 1546/47<sup>5</sup>), wie umgekehrt das religiöse Motiv als Deckmantel politisch motivierter Gewalt dienen konnte (im Dreißigjährigen Krieg ließen sich viele Beispiele dafür finden<sup>6</sup>). Religiöse Gewalt war in der europäischen Geschichte der frühen Neuzeit,<sup>7</sup> wenn man von Judenverfolgungen und den jahrhundertelangen Auseinandersetzungen mit den Osmanen absieht, Gewalt zwischen den christlichen Konfessionen. Und auch die Versuche der Friedensstiftung, wie sie in den frühneuzeitlichen Religionsfrieden ihren sichtbarsten Ausdruck fanden, waren ausschließlich auf die christlichen Bekenntnisse bezogen. Einen Religionsfrieden zwischen Christen und Nichtchristen gab es in der frühen Neuzeit nicht.

Die vielfältigen Bemühungen des 16. und 17. Jahrhunderts, die friedliche Koexistenz der in der Reformationszeit entstandenen Konfessionen innerhalb eines politischen Gemeinwesens sicherzustellen, waren seit jeher ein zentrales Thema der reformationsgeschichtlichen und frühneuzeitlichen Forschung.<sup>8</sup> Bis vor wenigen Jahren fehlte aber ein Bewusstsein für die europäische Dimension der Problematik, die in aller Regel im Rahmen der nationalen Reformationsgeschichten untersucht und kaum einmal grenzenüberschreitend behandelt wurde. Neue Impulse kamen von der französischen Forschung, die 1998 aus Anlass des 400. Jahrestags des Edikts von Nantes auf den Zusammenhang dieses Friedens, der die französischen konfessionellen Bürgerkriege beendete, mit anderen Religionsfrieden in den europäischen Ländern hinwies und erste Schritte zu einer systematisierenden Untersuchung des Phänomens unternahm.<sup>9</sup> Im deutschsprachigen Raum bo-

---

4 Zu den französischen Religionskriegen vgl. Rainer BABEL, *Kreuzzug, Martyrium, Bürgerkrieg: Kriegserfahrungen in den französischen Religionskriegen*, in: BRENDLE/SCHINDLING, *Religionskriege*, S. 107–117.

5 Zum Schmalkaldischen Krieg als Religionskrieg vgl. Gabriele HAUG-MORITZ, *Der Schmalkaldische Krieg (1546/47) – ein kaiserlicher Religionskrieg?*, in: ebd., S. 93–105.

6 Die Literatur zum Dreißigjährigen Krieg ist vor allem im Gefolge des Jubiläums des Westfälischen Friedens 1998 stark angewachsen. Vgl. den Literaturbericht: Armin KOHNLE, *Dreißigjähriger Krieg und Westfälischer Frieden. Ein Bericht über Neuerscheinungen anlässlich des Jubiläums von 1998 aus südwestdeutscher Perspektive*, in: *Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins* 149 (2001), S. 199–228; die Bibliographie bei Gerhard SCHORMANN, *Der Dreißigjährige Krieg 1618–1648*, in: *Gebhardt Handbuch der deutschen Geschichte* Bd. 10, Stuttgart 2001, S. 207–212 erfasst die Neuerscheinungen nur lückenhaft. Zum Westfälischen Frieden vgl. unten Anm. 35.

7 Speziell zur religiösen Gewalt in der frühen Neuzeit vgl. den Sammelband: Kaspar von GREYERZ/Kim SIEBENHÜNER (Hrsg.), *Religion und Gewalt. Konflikte, Rituale, Deutungen (1500–1800)*, Göttingen 2006.

8 Ältere Literatur zum Nürnberger Religionsfrieden, zum Augsburger Religionsfrieden oder auch zum Westfälischen Frieden vgl. in Anm. 6, 11, 32 und 35.

9 Vgl. Janine GARRISON, *L'Edit de Nantes et sa révocation. Histoire d'une intolérance*, Paris 1985. Die Literatur zum Edikt von Nantes ist seit 1998 stark angewachsen. Vgl. Michel GRANDJEAN (Hrsg.), *Coexister dans l'intolérance: l'édit de Nantes (1598)*, Genf 1998; Jean

ten die Jubiläen des Westfälischen Friedens 1998<sup>10</sup> und des Augsburger Religionsfriedens 2005<sup>11</sup> gleichfalls Gelegenheit, das Problem insgesamt neu zu untersuchen. Mit wenigen Ausnahmen dominierte aber weiterhin die isolierte nationale Perspektive.

Im folgenden soll deshalb im Rückgriff auf die wertvollen Anstöße der französischen Forschung das Problem des Religionsfriedens in der frühen Neuzeit in europäischer Perspektive systematisierend und unter einer dreifachen Fragestellung behandelt werden:

1. Was kennzeichnete die Religionsfrieden der frühen Neuzeit, und gab es hinsichtlich ihrer Entstehungsumstände und ihres Regelungsgehalts einen ausreichend großen Fundus an Gemeinsamkeiten, der es erlaubt, von einem einheitlichen Phänomen »Religionsfrieden« zu sprechen? Gemeinsamkeiten sind dabei nicht unbedingt ein Hinweis auf eine Abhängigkeit der einzelnen Religionsfrieden voneinander, sondern ähnliche Probleme könnten durchaus auch unabhängig voneinander zu ähnlichen Lösungen geführt haben.
2. (und kürzer): Wie verhalten sich Religionsfrieden und religiöse Toleranz zueinander, und gibt es eine Verbindungslinie von den Religionsfrieden der frühen Neuzeit zum modernen Toleranzdenken? Diese Frage liegt insofern nahe, als es im Umfeld der Augsburger Feierlichkeiten 2007 Stimmen außerhalb der Wissenschaft gegeben hat, die den Augsburger Religionsfrieden mit der aktuellen Koexistenzproblematik von Christentum und Islam assoziierten. So scheint die Frage nicht von vornherein als unberechtigt, ob die Rezepte des 16. und 17. Jahrhunderts auch für die aktuelle Problemlage taugen.
3. Worin bestand das Friedenspotenzial der Religionsfrieden in der frühen Neuzeit konkret? Kamen die friedlichen Impulse, die beim Zustandekommen dieser Verträge wirkten oder von ihnen ausgingen, aus der The-

---

DELUMEAU (Hrsg.), *L'acceptation de l'autre: de l'édit de Nantes à nos jours*. Actes du colloque organisé les 16 et 17 déc. 1998 à Paris au Carrousel du Louvre par le Comité nat. pour le Quatrième Centenaire de l'Édit de Nantes. *L'édit de Nantes et l'acceptation de la diversité*, Paris 2000; Lucienne HUBLER (Hrsg.), *L'Édit de Nantes revisité*. Actes de la journée d'étude de Waldegg (30 octobre 1998), Genf 2000; Thierry WANEGFFELN (Hrsg.), *De Michel de L'Hospital à l'édit de Nantes. Politique et religion face aux églises*, Clermont-Ferrand 2002; Corrado VIVANTI, *Guerre civile et paix religieuse dans la France de Henri IV*. Traduit de l'italien par Luigi-Alberto Sanchi, Paris 2006. Textausgaben vgl. Anm. 37.

<sup>10</sup> Textausgabe und Literatur vgl. Anm. 35.

<sup>11</sup> Anlässlich des Jubiläums des Religionsfriedens sind eine Reihe wichtiger Titel erschienen: Axel GOTTHARD, *Der Augsburger Religionsfrieden*, Münster 2004; Carl A. HOFFMANN (Hrsg.), *Als Frieden möglich war. 450 Jahre Augsburger Religionsfrieden*, Regensburg 2005; Gerhard GRAF/Günther WARTENBERG/Christian WINTER (Hrsg.), *Der Augsburger Religionsfrieden. Seine Rezeption in den Territorien des Reiches*, Leipzig 2006; Heinz SCHILLING/Heribert SMOLINSKY (Hrsg.), *Der Augsburger Religionsfrieden 1555*. Wissenschaftliches Symposium aus Anlaß des 450. Jahrestages des Friedensschlusses, Augsburg 21. bis 25. September 2005, Gütersloh 2007.

ologie selbst oder wurde der Frieden den Theologen von außen aufgezungen?

## 2. Gescheiterte Wege der Friedenssuche

Die Forschungen der letzten Jahre haben deutlich gemacht, dass das durch die Reformation herbeigeführte Ende der einen mittelalterlichen Kirche und die Unmöglichkeit, sie mit theologischen, rechtlichen oder militärischen Mitteln wieder herzustellen, in vielen europäischen Ländern zu neuen Lösungen zwang. Der Religionsfrieden war zunächst die Antwort auf das Versagen traditioneller Formen des theologischen Ausgleichs, vor allem der Mittel Religionsgespräch und Konzil.

Religionsgespräche zwischen Christen und Muslimen beziehungsweise Christen und Juden kannte schon das Mittelalter. Doch erst im Zuge der Reformation wurden innerchristliche Religionsgespräche, zu denen auch die zahlreichen Religionsdisputationen gerechnet werden können, zu einem Massenphänomen, zuallererst im Reich, aber auch in anderen europäischen Ländern, die von der Reformation berührt waren. Religionsgespräche konnten auf städtischer, territorialer oder nationaler Ebene, zwischen Altgläubigen und Protestanten, zwischen Lutheranern und Calvinisten oder gar innerkonfessionell zwischen Verfechtern unterschiedlicher theologischer Varianten veranstaltet werden.<sup>12</sup> In der Regel waren sie von den Obrigkeiten veranlasst, die die Theologen dazu nötigten, das Maß an lehrmäßiger Gemeinsamkeit zu erkunden. Nahziel war die friedliche Koexistenz, Fernziel die Wiederherstellung der verlorenen Einheit.

Mag die Gesprächsbereitschaft als solche schon ein Friedenspotenzial andeuten, ist der religiöse Frieden durch die Religionsgespräche in der frühen Neuzeit insgesamt jedoch eher nicht befördert worden. Vielfach wurden Religionsgespräche und Disputationen nicht ergebnisoffen, sondern zum Zweck der Bestätigung einer obrigkeitlich vorgefassten Konfessionsentscheidung geführt und dienten im Folgenden zur Rechtfertigung von Zwangsmaßnahmen gegen die vermeintlich Unterlegenen: Gescheiterter Ausgleich als Begründung für Repression.<sup>13</sup> Eine größere Übereinstimmung

---

<sup>12</sup> Irene DINGEL, Art. Religionsgespräche IV: Altgläubig – protestantisch und innerprotestantisch, in: TRE 28 (1997), S. 654–681. Akten der deutschen Reichsreligionsgespräche im 16. Jahrhundert, bisher 3 Bde. in 6 Teilbänden, Göttingen 2000–2007.

<sup>13</sup> Als Beispiel für diese Form des Religionsgesprächs kann die zwischen Lutheranern und Reformierten 1584 in der Kurpfalz veranstaltete Religionsdisputation gelten: Armin KOHNLE, Die Heidelberger Disputation von 1584, in: Armin KOHNLE/Frank ENGEHAUSEN (Hrsg.), Zwischen Wissenschaft und Politik. Studien zur deutschen Universitätsgeschichte. Festschrift für Eike Wolgast zum 65. Geburtstag, Stuttgart 2001, S. 455–472.

im Glauben war selten oder nie das Ergebnis, sondern meistens eine Bestätigung der Differenzen, wenn nicht gar eine Verhärtung der Fronten.

Das Konzil als Weg zur Herstellung des religiösen Friedens begleitete die Reformationszeit als Forderung von Anfang an, seit Martin Luthers Appellation vom Papst an das Konzil im Jahr 1518.<sup>14</sup> Der 2. Nürnberger Reichstag machte sich 1522/23 die Konzilsforderung zu eigen und prägte die Formel vom »freien, christlichen Konzil in deutschen Landen«, das durch autoritative Entscheidung der umstrittenen Lehrfragen den religiösen Frieden wiederherstellen sollte.<sup>15</sup> Ähnlich wie mit den Religionsgesprächen war auch mit dem Konzil die vage Vorstellung verknüpft, dass der religiöse Friede auf dem Weg der Wiederherstellung der theologischen Einheit zu gewinnen sei, wenn man die Diskussion nur auf eine höhere Ebene verlagerte und die Entscheidung einer Instanz übertrug, unter deren Autorität sich alle Seiten beugen würden. Dass dies von Anfang an eine Illusion war, weil schon über Zusammensetzung und Entscheidungsgrundlagen des Konzils kein Konsens bestand, konnte angesichts von mehr als einem halben Tausend Konzilsschriften, die zwischen 1518 und 1563 allein im deutschen Sprachraum erschienen, eigentlich keinem Zweifel unterliegen.<sup>16</sup> Als Projektionsfläche für die Friedenssehnsucht der Konfessionen und als Endpunkt aller vorläufigen Regelungen, die man unterhalb der Ebene der theologischen Versöhnung vereinbaren musste, war das Konzil jedoch unersetzlich, bis es in Trient tatsächlich stattfand.<sup>17</sup> Dann zeigte sich sofort, dass es die konfessionelle Spaltung nicht überwinden, sondern vertiefen würde. An einer Verständigung mit den Protestanten war man in Trient von Anfang an nicht interessiert.<sup>18</sup> Die Desillusionierung auf allen Seiten führte freilich nicht sofort zu dem Eingeständnis, dass der Weg der theologischen Vereini-

---

<sup>14</sup> Eine umfassende Studie zur Konzilsproblematik im 16. Jahrhundert bietet Thomas BROCKMANN, *Die Konzilsfrage in den Flug- und Streitschriften des deutschen Sprachraumes 1518–1563*, Göttingen 1998.

<sup>15</sup> Zum 2. Nürnberger Reichstag vgl. Armin KOHNLE, *Reichstag und Reformation. Kaiserliche und ständische Religionspolitik von den Anfängen der Causa Lutheri bis zum Nürnberger Religionsfrieden*, Gütersloh 2001, S. 116–127.

<sup>16</sup> Die Zahlen bei BROCKMANN, *Konzilsfrage*, S. 30 und das Quellenverzeichnis mit Statistiken ebd. S. 451–690, wo 562 Schriften erfasst werden.

<sup>17</sup> Zum Trienter Konzil ist als klassische Studie noch immer heranzuziehen Hubert JEDIN, *Geschichte des Konzils von Trient*, 4 Bde., Freiburg i. Br. [u. a.] 1951–1987; Joseph JEDIN, *Trient II*, Mainz 1987; Leo SCHEFFCZYK, *Das Konzil von Trient und die Reformation. Zum Versuch eines Brückenschlags*, München 1992; Paolo PRODI/Wolfgang REINHARD (Hrsg.), *Das Konzil von Trient und die Moderne*, Berlin 2001. Weitere Literatur erschließt Gerhard MÜLLER, Art.: *Tridentinum (1545–1563)*, in: *TRE* 34 (2002), S. 62–74.

<sup>18</sup> Vgl. Ernst KOCH, *Die deutschen Protestanten und das Konzil von Trient*, in: Wolfgang REINHARD/Heinz SCHILLING (Hrsg.), *Die katholische Konfessionalisierung. Wissenschaftliches Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte* 1993, Gütersloh 1995, S. 88–103.

gung endgültig gescheitert war. Religionsgespräche fanden weiterhin statt, auch zwischen Altgläubigen und Protestanten, und die Überwindung der Glaubenspaltung, der Religionsvergleich, diente noch lange als ferner Fluchtpunkt, an dem man rhetorisch festhielt,<sup>19</sup> der die Realität der Existenz mehrerer, sich in ihrem absoluten Wahrheitsanspruch gegenseitig ausschließender und bekämpfender Konfessionskirchen gleichsam transzendierte.

### 3. Die Religionsfrieden der frühen Neuzeit

Blieb als Alternative zur gewaltsamen Unterdrückung einer Seite nur der Religionsfrieden. Die hohe Zeit der Religionsfrieden war das 16. Jahrhundert. Religionsfrieden bedeutete die zumindest vorläufige Entmachtung der Theologen durch die Juristen und Politiker, die unter Ausklammerung der theologischen Wahrheitsfrage eine innerweltliche, rechtlich fixierte Koexistenzordnung entwarfen. Ganz ohne Funktion waren die Theologen freilich nicht, weil die meisten Religionsfrieden an der Wiederherstellung des theologischen Konsenses als Fernziel festhielten und damit auch den Theologen eine wichtige Rolle für die Zukunft vorbehielten, auch wenn man sie im Augenblick übergang.

Die Alternative zum Religionsfrieden war der Religionskrieg,<sup>20</sup> der in einigen Ländern dem Religionsfrieden vorausging, in anderen durch einen Religionsfrieden gerade verhindert werden sollte. Die Unterscheidung zwischen präventiven und – wie man sie nennen könnte – bereinigenden Religionsfrieden erlaubt eine erste Grobkategorisierung der in Frage kommenden Texte. Auch wenn es religiös motivierte Konflikte in allen Epochen der Kirchengeschichte gegeben hat, sind Religionskriege wie auch Religionsfrieden zwischen etwa gleich starken konfessionellen Parteien ein Novum der Reformationszeit.

Aber sie hatten einen Vorläufer im 15. und eine Reihe von Nachzögern im 17. Jahrhundert.<sup>21</sup> Ein Vorläufer war der Kuttenberger Religionsfrieden, auf den sich 1485 König Wladislaw von Böhmen und die utoquistische Ständemehrheit einigten.<sup>22</sup> In Kuttenberg kam eine Entwicklung zum Ab-

---

<sup>19</sup> So in der Wiedervereinigungsklausel des Augsburger Religionsfriedens: Der Augsburger Religionsfriede vom 25. September 1555. Kritische Ausgabe des Textes mit den Entwürfen und der königlichen Deklaration, bearb. von Karl BRANDI, Göttingen 1927, etwa S. 45 (»bis zu endlicher Christlicher Vergleichung der Religion«) und passim.

<sup>20</sup> Vgl. BRENDLE/SCHINDLING, Religionskriege.

<sup>21</sup> Für eine Übersicht über die hier behandelten Religionsfrieden vgl. den Anhang zu diesem Beitrag.

<sup>22</sup> Vgl. Winfried EBERHARD, Zu den politischen und ideologischen Bedingungen öffentlicher Toleranz. Der Kuttenberger Religionsfrieden (1485), in: *Studia Germano-Polonica* Bd. 1, Krakau 1992, S. 101–118; WOLGAST, Religionsfrieden, S. 63 f.

schluss, die im früheren 15. Jahrhundert mit der Formierung hussitischer Parteien in Böhmen begonnen und inzwischen zu einer utraquistischen Mehrheitskirche geführt hatte, die durch die Basler Kompaktaten von 1437 rechtlich abgesichert war. Anlass des Religionsfriedens war ein Aufstand der Prager Utraquisten gegen das mit den Katholiken sympathisierende Stadtre Regiment. Der Kuttenberger Frieden gehörte also in die Kategorie der präventiven Vereinbarungen, weil er eine Eskalation des konfessionellen Konflikts, wie man sie Jahrzehnte zuvor in den Hussitenkriegen schon einmal erlebt hatte, verhindern wollte. Die Lösung von 1485 war neu und umstürzend: Erstmals in der Kirchengeschichte wurde der Grundsatz formuliert, dass jeder, das heißt auch jeder Untertan, das Heil nach seinem Glauben suchen solle, was auch das Recht einschloss, dort zum Gottesdienst zu gehen, wo er so gefeiert wurde, wie man es für richtig hielt. Allerdings bestand nur die Wahlmöglichkeit zwischen Katholizismus und Utraquismus, die Böhmisches Brüder wurden weiterhin verfolgt.<sup>23</sup>

Das Grundmuster aller künftigen Religionsfrieden, die Einhegung eines Glaubenskonflikts mit den Mitteln des Rechts durch eine weltliche Instanz, war durch Kuttenberg vorgeprägt, doch findet sich in keinem Religionsfrieden der Reformationszeit auch nur ein Hinweis auf die böhmischen Vereinbarungen, sei es, weil man sie nicht kannte oder weil man jede Verbindung mit dem Hussitismus vermeiden wollte. Unter den Religionsfrieden des 16. Jahrhunderts waren die Schweizerischen Regelungen von 1529 und 1531 die frühesten. Wie der Kuttenberger Religionsfrieden gehörte auch der Erste Kappeler Landfrieden<sup>24</sup> zu den präventiven Religionsfrieden, weil er in einem Augenblick vereinbart wurde, als der Konflikt zwischen katholischen und zwinglianischen Orten militärisch zu eskalieren drohte. Der Frieden formulierte den einfachen Grundsatz, dass die Orte beider Seiten bei ihrem Glauben bleiben und auf gegenseitige Schmähungen verzichten sollten. Anders als in Böhmen war die Konfessionsentscheidung also in die Kompetenz der Orte gelegt und damit schon 1529 eine bikonfessionelle Ordnung errichtet, die dem entsprach, was der Augsburger Religionsfrieden 1555 für das Reich festlegte: *Cuius regio eius religio*. Die Vermeidung des militärischen Konflikts gelang in der Eidgenossenschaft freilich nicht, sondern

---

<sup>23</sup> Eine Übersetzung des Textes des Kuttenberger Friedens verdanke ich Herrn Prof. Dr. Eike Wolgast, Heidelberg.

<sup>24</sup> Der Erste Kappeler Landfrieden vom 26. Juni 1529 in: Amtliche Sammlung der ältern Eidgenössischen Abschiede. Die Eidgenössischen Abschiede aus dem Zeitraum von 1529 bis 1532, Bd. 4 Abt. 1b, bearb. v. Johannes STRICKER, Zürich 1876, S. 1478–1483; ein Auszug in: Religionsvergleiche des 16. Jahrhunderts I: Zweiter Kappeler Landfrieden 1531. Konfessionelle Vergleiche in den Landsgemeindeorten Appenzell und Glarus. Augsburger Religionsfrieden 1555, bearb. v. Ernst WALDER, Bern 1945, S. 5. Zu den Kappeler Landfrieden vgl. auch Hans Ulrich BÄCHTOLD, Landfriedensbünde. Der 1. Landfrieden von 1529. Der 2. Landfrieden von 1531, in: Historisches Lexikon der Schweiz (online-Edition: [www.hls-dhs-dss.ch](http://www.hls-dhs-dss.ch)).

1531 folgte der erste Religionskrieg der Reformationszeit, der mit der Niederlage der Evangelischen und dem Tod Huldrych Zwinglis endete. Der folgende Zweite Kappeler Landfrieden<sup>25</sup> bestätigte die 1529 eingerichtete bikonfessionelle Ordnung im Grundsatz, verschob sie aber entsprechend dem Kriegsausgang zugunsten der katholischen Seite, indem das Cuius-regio-Prinzip für katholische Minderheiten unter evangelischer Herrschaft aufgehoben, für evangelische Minderheiten unter katholischer Herrschaft aber beibehalten wurde. Der Übertritt zum Katholizismus wurde hier sogar als Individualrecht garantiert, nicht aber der Übertritt zum reformierten Glauben. Die Kirchengüter sollten in den so entstehenden gemischtkonfessionellen Gemeinden anteilmäßig geteilt werden. Die katholische Seite behauptete ihren Anspruch auf den »waren, ungezwynelten cristenlichen, glouben«<sup>26</sup>, während die reformierten Orte lediglich in »irem glouben« gesichert wurden.<sup>27</sup> Kriegskosten und Schadensersatz wurden den Reformierten aufgebürdet. Dass es sich um einen Frieden handelte, der die eingetretene Katastrophe bereinigen wollte, wird an der abschließenden Oblivionsklausel deutlich, wonach alles, was in und vor dem Krieg geschehen war, »todt und ab sin«, nie wieder erwähnt werden und verziehen sein sollte.<sup>28</sup> Oblivions- und Amnestieklauseln waren für diesen Typ des Religionsfriedens kennzeichnend, denn Frieden konnte nach der Katastrophe ja nur eintreten, wenn das Vergangene vergeben und vergessen wurde.

Trotz der Nähe der Eidgenossenschaft zum Reich ist bisher kein einziger Hinweis darauf bekannt geworden, dass man im Reich bei der jahrzehntelangen Suche nach einer rechtlichen Lösung der durch die Reformation entstandenen Probleme auf das Schweizer Vorbild zurückgegriffen oder es auch nur zur Kenntnis genommen hätte. Offensichtlich kamen Kaiser und Reichsstände auf dem langen Weg zum Augsburger Religionsfrieden<sup>29</sup> unabhängig zu einer ähnlichen Lösung, wie sie die Eidgenossen schon 1529 ausgebildet hatten. Bei genauem Hinsehen zeichnete sich im Reich aber schon vorher ab, dass das landesherrliche Jus reformandi, das heißt das Recht des Fürsten, innerhalb seines Territoriums die kirchlichen Verhältnisse nach seinen Vorstellungen zu ordnen,<sup>30</sup> die Basis eines Religionsfriedens sein würde. Schon die bekannte Formel des Speyerer Reichstags von 1526, dass jeder Fürst es mit dem Vollzug des Wormser Edikts gegen Martin

25 Eidgenössische Abschiede, S. 1567–1571; Religionsvergleiche des 16. Jahrhunderts I, S. 6–13.

26 Eidgenössische Abschiede, S. 1568; Religionsvergleiche des 16. Jahrhunderts I, S. 7.

27 Ebd.

28 Eidgenössische Abschiede, S. 1570; Religionsvergleiche des 16. Jahrhunderts I, S. 12.

29 Armin KOHNLE, Nürnberg – Passau – Augsburg. Der lange Weg zum Religionsfrieden, in: SCHILLING/SMOLINSKY, Der Augsburger Religionsfrieden, S. 5–15.

30 Zum Reformationsrecht vgl. Bernd Christian SCHNEIDER, Ius Reformandi. Die Entwicklung eines Staatskirchenrechts von seinen Anfängen bis zum Ende des Alten Reiches, Tübingen 2001.

Luther so halten sollte, wie er es gegen Gott und den Kaiser glaubte verantworten zu können,<sup>31</sup> wies in diese Richtung. Und im sogenannten Nürnberger Religionsfrieden von 1532 waren es die zum damaligen Zeitpunkt dem Augsburger Bekenntnis anhängenden Reichsstände, denen vom Kaiser der Status quo garantiert wurde.<sup>32</sup> Die folgenden Etappen auf dem Weg zum Augsburger Religionsfrieden änderten an dieser Festlegung auf das landesherrliche Reformationsrecht nichts mehr, und ebenso wenig stand das Augsburger Bekenntnis als theologische Grundlage für den Einschluss evangelischer Stände in den Religionsfrieden jemals wieder in Frage.

Was in Augsburg 1555 vereinbart wurde, war also einerseits langfristig vorbereitet, andererseits zog der Augsburger Religionsfrieden die Summe der Reformationszeit, indem er nicht mehr nur ein Provisorium sein wollte, sondern ein definitiver Frieden auf der Basis der Bikonfessionalität, sofern der Religionsvergleich doch nicht mehr gelingen sollte. Die gnadenlosen Konsequenzen des landesherrlichen Reformationsrechts waren durch das *beneficium emigrandi* als der einzigen Möglichkeit der Untertanen, dem Glaubenszwang durch Auswanderung zu entfliehen, wenigstens notdürftig abgemildert.<sup>33</sup> Der Augsburger Religionsfrieden ist eher zu den präventiven Friedensschlüssen zu rechnen, weil er den großen Religionskrieg verhindern wollte und nicht mehr auf die vorausgegangenen Konflikte, den Schmalkaldischen Krieg und den Fürstenkrieg, zurückblickte. Er hat den großen Religionskrieg auch verhindert, wenngleich er nur drei Generationen den Frieden brachte, einen Frieden zudem, der seit den 1580er Jahren immer brüchiger wurde. Zu Beginn des 17. Jahrhunderts war die befriedende Kraft des Religionsfriedens aufgebraucht.<sup>34</sup> Der Westfälische Frieden knüpfte nach eingetretener Katastrophe wieder an den ersten, den Augsburger Religionsfrieden an, den er durch die Normaljahrsregelung aber im entscheidenden Punkt veränderte: Indem der Konfessionsstand eines Territoriums zeitlich fixiert wurde, war das *Cuius-regio-Prinzip* faktisch aufgehoben be-

---

31 Zum Speyerer Reichstag von 1526 vgl. KOHNLE, Reichstag und Reformation, S. 260–271, zur »Verantwortungsformel« besonders S. 269–271.

32 Vertragstext: Deutsche Reichstagsakten, jüngere Reihe Bd. 10, bearb. v. Rosemarie AULINGER, Göttingen 1992, S. 1511–1517 Nr. 549. Zum Nürnberger Religionsfrieden vgl. auch Rosemarie AULINGER, Die Verhandlungen zum Nürnberger Anstand 1531/32 in der Vorgeschichte des Augsburger Religionsfriedens, in: Heinrich LUTZ/Alfred KOHLER (Hrsg.), Aus der Arbeit an den Reichstagen unter Kaiser Karl V., Göttingen 1986, S. 194–227; dies., Nürnberger Anstand, in: TRE 24 (1994), S. 707 f.; KOHNLE, Reichstag und Reformation, S. 404 f.

33 Zum Auswanderungsrecht des Religionsfriedens: Matthias ASCHE, Auswanderungsrecht und Migration aus Glaubensgründen – Kenntnisstand und Forschungsperspektiven zur *ius emigrandi* Regelung des Augsburger Religionsfriedens, in: SCHILLING/SMOLINSKY, Der Augsburger Religionsfrieden, S. 75–104.

34 Zur Wirkungsgeschichte vgl. GOTTHARD, Religionsfrieden, S. 240–499.

ziehungsweise eingeschränkt auf Veränderungen, die sich seit dem Stichtag ergeben hatten.<sup>35</sup>

Während der Religionsfrieden von 1555 dem Reich eine jahrzehntelange, wenn auch nicht konfliktfreie Friedenszeit bescherte, entluden sich in Frankreich und in den Niederlanden die konfessionellen Konflikte in blutigen Bürgerkriegen, die überwiegend religiös motiviert waren. Die neun, im Abstand weniger Jahre aufeinanderfolgenden, zwischen der Krone und der Hugenottenpartei vereinbarten Edikte,<sup>36</sup> die bis auf das erste am Ende mit großer Brutalität geführter Auseinandersetzungen standen, sind in die Kategorie der eine Katastrophe bereinigenden Religionsfrieden einzuordnen; lediglich das Edikt von St. Germain 1562 war noch präventiv gedacht. Seit dem Edikt von 1576, dem ersten, das auf die Bartholomäusnacht reagierte, waren Amnestiebestimmungen und eine Oblivionsklausel feste Bestandteile aller Edikte, die die Vergangenheit begraben wollten, um einen Neuanfang zu ermöglichen. Das die Epoche der französischen Religionskriege abschließende Edikt von Nantes<sup>37</sup> enthielt die für das Bemühen um Vergangenheitsbewältigung typische Formulierung, dass die Erinnerung an das Vergangene ausgelöscht sein sollte, gleichsam als sei es nicht geschehen.

Anders als in der Eidgenossenschaft und im Reich beruhten die französischen Religionsfrieden auf der Glaubensfreiheit des Einzelnen. Unbeschränkte Kultusfreiheit<sup>38</sup> war damit allerdings nicht verbunden, sie wurde vielmehr in jedem Edikt geographisch eingeschränkt, jeweils abhängig von der Stärke der hugenottischen Partei im vorausgegangenen Krieg. Paris und der Aufenthaltsort des französischen Hofes blieben dem reformierten Gottesdienst immer versperrt. Das Maximum an geographischer Ausdehnung der Kultusfreiheit gewährte 1576 das Edikt von Beaulieu: Kultusfreiheit

---

35 Textausgabe des Westfälischen Friedens: Die Friedensverträge mit Frankreich und Schweden, Teilbd. 1: Urkunden, bearb. v. Antje OSCHMANN, Münster 1998; zum Frieden selbst noch immer grundlegend: Fritz DICKMANN, *Der Westfälische Frieden*, Münster 1972, 6. Auflage 1992. Die Literatur zu Frieden erfasst: Heinz DUCHHARDT (Hrsg.), *Bibliographie zum Westfälischen Frieden*, bearb. v. Eva ORTLIEB und Matthias SCHNETTGER, Münster 1996. Vgl. auch Eike WOLGAST, *Pax optima rerum. Theorie und Praxis des Friedensschlusses in der Neuzeit*, in: *Jahrbuch der Heidelberger Akademie der Wissenschaften für 2007*, Heidelberg 2008, S. 37–59.

36 Die Texte der französischen Religionsfrieden finden sich bei Eugène HAAG/Emile HAAG, *La France protestante ou vies des protestants français qui se sont fait un nom en histoire*, Bd. 10 (= pièces justificatives), Paris 1858 sowie André STEGMANN, *Édits des guerres de religion*, Paris 1979.

37 Leicht zugängliche französische Textausgabe: *Religionsvergleiche des 16. Jahrhunderts II: Januaredikt 1562, Edikt von Nantes 1598*, bearb. v. Ernst WALDER, Bern 1946; deutsche Übersetzung: Ernst MENGIN (Hrsg.), *Das Edikt von Nantes. Das Edikt von Fontainebleau. Deutsche ungekürzte Ausgabe*, Flensburg 1963; Ilia MIECK (Hrsg.), *Toleranzedikt und Bartholomäusnacht. Französische Politik und europäische Diplomatie 1570–1572*, Göttingen 1969. Eine neue französische Textausgabe bietet Janine GARRISON, *L'édit de Nantes: chronique d'une paix attendue*, Paris 1998 (Literatur).

38 Hier verstanden als das Recht, der Glaubensüberzeugung öffentlichen Ausdruck zu geben.

und Erlaubnis zum Kirchenbau in allen Städten und Orten des Königreichs.<sup>39</sup> Das Minimum legte im folgenden Jahr das Edikt von Bergerac fest, wonach reformierter Gottesdienst in nur je einer Kultstätte einer Stadt pro Verwaltungsbezirk stattfinden durfte.<sup>40</sup> Vom Katholizismus als Staatsreligion rückte keines der französischen Edikte ab, vielmehr genoss der Katholizismus grundsätzlich im gesamten Königreich unbeschränkte Kultusfreiheit. Am Kirchengut wurden die Hugenotten auch 1598 nicht beteiligt, und die katholischen Feiertage und das kanonische Eherecht blieben für sie verbindlich; die bürgerliche Gleichberechtigung wurde ihnen jedoch eingeräumt.

Die zwischen den Konfessionen geschehenen Gewalttaten vergeben und vergessen – dies wollte auch der Frieden von Antwerpen im Juli 1578, mit dem der spanische Statthalter auf der einen und Wilhelm von Oranien auf der anderen Seite im letzten Augenblick die Einheit der Niederlande retten und den Frieden zwischen den Calvinisten, die in den nördlichen Provinzen konzentriert waren, und den Katholiken herstellen wollten.<sup>41</sup> Um dies zu erreichen, orientierte man sich am französischen Modell der individuellen Glaubensfreiheit, wonach, wie es hieß, jeder Gott nach seinem eigenen Gewissen dienen sollte und so, wie er vor Gott am Tag des Gerichts einmal würde antworten wollen.<sup>42</sup> Wie in Frankreich waren beide Seiten in bürgerlicher Hinsicht gleichberechtigt; die Kultusfreiheit war lediglich durch die Bestimmung eingeschränkt, dass es 100 Einwohner des eigenen Glaubens bedurfte, um als Gemeinde anerkannt zu werden.

Auch in anderen Ländern Europas wurde während des 16. und 17. Jahrhunderts der Weg des Religionsfriedens beschritten. In Savoyen erhielten 1561 die Waldenser Religions- und Kultusfreiheit, allerdings nur in einigen namentlich genannten Dörfern, die sie nicht verlassen durften.<sup>43</sup> In Österreich gewährte die Religionsasssekuration Kaiser Maximilians II. den Herren und Rittern des Landes unter der Enns in ihren Schlössern, Häusern und Landgebieten freie Religionsübung, wenn sie sich an die *Confessio Augustana invariata* hielten.<sup>44</sup> In Böhmen, wo der Kuttengerber Religionsfrieden über das 16. Jahrhundert in Geltung blieb, erhielten 1609 durch den Böhmisches Majestätsbrief Kaiser Rudolfs II. die Utraquisten, Lutheraner und Böhmi-

---

39 STEGMANN, *Édits*, S. 97–120.

40 Ebd., S. 131–153.

41 Jean DU MONT, *Corps universel diplomatique du droit des gens ...*, Bd. 5/1, Amsterdam 1728, S. 318–320 Nr. CLVI; vgl. KENZ/GANTET, *Guerres*, S. 103–119; WOLGAST, *Religionsfrieden*, S. 81 f.

42 DU MONT, *Corps universel*, S. 319: »on a ordonné, que chacun, touchant les deux Religions susdites, peut demeurer libre & franc, & selon qu'il en veut respondre devant Dieu, en telle sorte, qu'on ne se pourra irriter l'un l'autre ... et servir Dieu selon la cognoissance qui lui en a esté donné, & selon qu'il en voudra respondre au jour du jugement«.

43 Vgl. WOLGAST, *Religionsfrieden*, S. 82.

44 Vgl. ebd., S. 82 f.

schen Brüder, die sich zur *Confessio Bohemica* bekannten, die Glaubens- und Kultusfreiheit zugesichert.<sup>45</sup> Eine ähnliche Funktion wie die *Confessio Bohemica* in Böhmen hatte in Polen der *Consensus Sandomiriensis* von Calvinisten, Lutheranern und Böhmisches Brüdern; er wurde 1573 als Bekenntnis anerkannt. Die Kultusfreiheit erhielten allerdings nur Adel und Städte zugesprochen.<sup>46</sup> Noch weiter gingen die Landtage in Siebenbürgen, wo bis 1571 die Glaubens- und Kultusfreiheit schrittweise und als Individualrecht nicht nur den Katholiken, Lutheranern und Reformierten gewährt wurde, sondern auch den Antitrinitariern, nicht aber Orthodoxen und Juden.<sup>47</sup> Im habsburgischen Teil Ungarns erhielt der mehrheitlich calvinistische oder lutherische Adel die Bekenntnis- und Kultusfreiheit zugestanden.<sup>48</sup>

Zu den Religionsfrieden im weiteren Sinne kann schließlich auch die Toleranzakte Wilhelms von Oranien von 1689 gerechnet werden, mit der den englischen Nonkonformisten Glaubens- und Kultusfreiheit sowie die bürgerliche Gleichberechtigung zugestanden wurden, was ausdrücklich aber nicht für Katholiken und Antitrinitarier galt.<sup>49</sup> Protestantismus im weitesten Sinne war hier also das Kriterium für den Einschluss in den Frieden.

In der Eidgenossenschaft prägte der Zweite Kappeler Landfrieden die konfessionelle Landschaft der Schweiz bis in das 18. Jahrhundert. Er war weder zeitlich begrenzt noch enthielt er eine nähere Bestimmung dessen, was mit dem Glauben der Züricher und ihrer Mitverwandten umschrieben wurde. Die inhaltliche Bestimmung des Bekenntnisses überließ man den Zürichern, so dass innerevangelische Kontroversen ganz anders als im Reich<sup>50</sup> die Weitergeltung des Landfriedens nicht tangierten. Für die Dauerhaftigkeit des Zweiten Kappeler Landfriedens war dies eine wichtige Voraussetzung. Vom Frieden ausdrücklich ausgenommen wurden zwar einige Städte oder Herrschaften, die gegen ihre katholischen Herren im Krieg zu den Reformierten gehalten hatten,<sup>51</sup> nicht aber konfessionell bestimmte

---

45 Böhmischer Majestätsbrief vom 9. Juli 1609: Gottfried LORENZ (Hrsg.), *Quellen zur Vorgeschichte und zu den Anfängen des Dreißigjährigen Krieges*, Darmstadt 1991, S. 92–100, Nr. 10.

46 Michael G. MÜLLER, *Der Consensus Sandomiriensis – Geschichte eines Scheiterns? Zur Diskussion über Protestantismus und protestantische Konfessionalisierung in Polen-Litauen im 16. Jahrhundert*, in: Joachim BAHLCKE u. a. (Hrsg.), *Konfessionelle Pluralität als Herausforderung. Koexistenz und Konflikt in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*. Festschrift für Winfried Eberhard zum 65. Geburtstag, Leipzig 2006, S. 397–408; WOLGAST, *Religionsfrieden*, S. 84.

47 Vgl. ebd., S. 85.

48 Vgl. ebd.

49 Andrew BROWNING (Hrsg.), *English Historical Documents Bd. 6: 1660–1714*, Ndr. London-New York 1996, S. 400–403 Nr. 151.

50 Zum Problem des Einschlusses der Reformierten in den Religionsfrieden vgl. Armin KOHNLE, *Theologische Klarheit oder politische Einheit? Die Frage der Geschlossenheit der evangelischen Stände im Jahrzehnt nach dem Augsburger Religionsfrieden*, in: Enno BÜNZ/Stefan RHEIN/Günther WARTENBERG (Hrsg.), *Glaube und Macht. Theologie, Politik und Kunst im Jahrhundert der Reformation*, Leipzig 2005, S. 69–86.

Gruppen wie etwa die Täufer. Anders als im Reich war in der Eidgenossenschaft schon 1531 nicht mehr umstritten, dass das Recht zur Ausübung der reformierten Religion den Anspruch auf Teilhabe an den Kirchengütern einschließen musste. Im Reich dauerte es noch ein Vierteljahrhundert, bis man an diesen Punkt kam; die französischen Hugenotten erreichten eine Beteiligung am Kirchengut niemals.<sup>52</sup> Als Erklärung für den im Vergleich mit anderen europäischen Religionsfrieden auffälligen Schweizer Pragmatismus scheint nur in Frage zu kommen, dass der politische Fortbestand der Eidgenossenschaft von den konfessionellen Parteien als höheres Gut betrachtet wurde, das es über die konfessionelle Kluft hinweg zu bewahren galt.

Die Erfolge der Gegenreformation in den gemischtkonfessionellen Gebieten, wo das Mehrheitsprinzip die Katholiken begünstigte, führten in der Eidgenossenschaft wie im Reich zu erhöhten konfessionellen Spannungen, die 1656 in einen Religionskrieg mündeten,<sup>53</sup> in dem Zürich und Bern den fünf katholischen Orten unterlagen. Der Dritte Landfrieden von Februar 1656<sup>54</sup> ist dem Typ des bereinigenden Religionsfriedens zuzurechnen, indem er vor allem die Kriegsfolgen regelte und den Landfrieden von 1531 bestätigte, also den Status quo ante wiederherzustellen versuchte. Konsequenzen aus dem Versagen der Friedenssicherung versuchte man durch Einrichtung eines Schiedsgerichts zu ziehen. Ein dauerhafter konfessioneller Ausgleich wurde jedoch nicht erreicht, da die Konflikte in den gemischtkonfessionellen Gebieten anhielten. Zum letzten Schweizer Religionskrieg führte aber erst der Aufstand der Toggenburger gegen den Fürststab von St. Gallen im Jahr 1712. Im daraus sich entwickelnden Zweiten Villmergerkrieg<sup>55</sup> behielten nun Zürich und Bern die Oberhand.

Im daran anschließenden Vierten Landfrieden von August 1712<sup>56</sup> wurden die bereinigenden Elemente (Amnestie, Gefangenenaustausch, Kriegskostenersatzung) zwar stark betont, doch bauten Zürich und Bern ihre Machtpositionen in den gemeinen Herrschaften gegenüber den katholischen Orten erheblich aus und verschoben die Machtbalance innerhalb der Eidgenossen-

---

<sup>51</sup> Religionsvergleiche des 16. Jahrhunderts I, S. 8.

<sup>52</sup> Vgl. oben, S. 10.

<sup>53</sup> Zum Ersten Villmergerkrieg vgl. Ferdinand ELSENER, Das Majoritätsprinzip in konfessionellen Angelegenheiten und die Religionsverträge der schweizerischen Eidgenossenschaft vom 16. bis 18. Jahrhundert, in: Zeitschrift für Rechtsgeschichte 86. Kanonistische Abteilung 55 (1969), S. 238–281.

<sup>54</sup> Zum Dritten Landfrieden vgl. ebd., S. 266; Hans Ulrich BÄCHTOLD, Landfriedensbünde. Der 3. Landfrieden von 1656, in: Historisches Lexikon der Schweiz (online-Edition: [www.hls-dhs-dss.ch](http://www.hls-dhs-dss.ch)).

<sup>55</sup> Vgl. ELSENER, Majoritätsprinzip, S. 271.

<sup>56</sup> Hans NABHOLZ/Paul KLÄUI, Quellenbuch zur Verfassungsgeschichte der Schweizerischen Eidgenossenschaft und der Kantone von den Anfängen bis zur Gegenwart, Aarau 1940, S. 124–131; BÄCHTOLD, Landfriedensbünde. Der 4. Landfrieden von 1712, in: Historisches Lexikon der Schweiz (online-Edition: [www.hls-dhs-dss.ch](http://www.hls-dhs-dss.ch)).

schaft zugunsten der Reformierten. Der Zweite Landfrieden von 1531 wurde aufgehoben, an seine Stelle trat ein differenziertes System von rechtlichen Regelungen, die das Ziel hatten, die Dominanz der Katholiken in den gemeinen Herrschaften zu beseitigen zugunsten einer paritätischen Ordnung. Beiden Konfessionen wurde die freie Religionsausübung zugesichert, die gemeinsame Benutzung und Unterhaltung der Kirchen, die Nutzung der Kirchengüter, der Friedhöfe, die konfessionell paritätische Besetzung von Stellen in der Verwaltung und Justiz wurden im Einzelnen geregelt.

Die konfessionelle Parität von 1712 und das Schiedsverfahren erinnern an die entsprechenden Regelungen des Westfälischen Friedens für das Reich, und in der Tat lässt sich feststellen, dass in den konfessionellen Konflikten der Eidgenossenschaft seit dem späteren 17. Jahrhundert das deutsche Staatskirchenrecht verstärkt rezipiert wurde.<sup>57</sup>

#### 4. Ergebnisse und Ausblick

Die Ergebnisse dieses Überblicks über die europäischen Religionsfrieden des 16. Jahrhunderts können in folgenden Punkten thesenartig zusammengefasst werden:

1. Religionsfrieden reagierten durchweg auf Katastrophen oder wollten diese verhindern; für den längsten Zeitraum gelang dies in Böhmen 1485 und im Reich 1555, für jeweils nur einige Monate oder Jahre in Frankreich und in den Niederlanden.
2. Sämtliche Religionsfrieden hatten ein doppeltes Problem zu regeln: Immer ging es um Glaubens- oder Bekenntnisfreiheit auf der einen und um Kultusfreiheit auf der anderen Seite, in zweiter Linie um den Besitz der Kirchengüter und um die Gleichstellung von Katholiken und Nichtkatholiken im bürgerlichen Leben; diese Gemeinsamkeiten erlauben es, trotz aller Unterschiede in den Einzelregelungen, von einem einheitlichen Phänomen »Religionsfrieden« im 16. Jahrhundert zu sprechen.
3. Hinsichtlich der Regelung der Glaubens- und der Kultusfreiheit lassen sich zwei Modelle unterscheiden: Das im Reich und in der Eidgenossenschaft gültige Prinzip des *Cuius regio* und das französische Modell von Glaubens- und Kultusfreiheit als Individualrechten, wie es auch im niederländischen Religionsfrieden und in Böhmen begegnet. Mischformen, wonach die Glaubensfreiheit als Individualrecht verstanden wurde, die Kultusfreiheit aber nur an Herrschaftsträger vergeben wurde, waren möglich.

---

<sup>57</sup> Vgl. ELSENER, Majoritätsprinzip, S. 271–281.

4. Einschränkungen der Bekenntnis- und der Kultusfreiheit waren die Regel: Juden und, wo es sie gab, Muslime waren nirgendwo in die Religionsfrieden eingeschlossen, Antitrinitarier in Polen und Ungarn jedoch schon, in England nicht. England liefert zudem das einzige Beispiel, in dem Katholiken nicht in einen Frieden eingeschlossen waren. Religionsfrieden waren demzufolge durchgehend innerchristliche Regelungswerke, waren bezüglich des Spektrums christlicher Bekenntnisse aber in der Regel selektiv.
5. Die Zugehörigkeit zu einem bestimmten Bekenntnis war auf evangelischer Seite Voraussetzung für die Aufnahme in den Religionsfrieden: Im Reich galt das tatsächlich nicht eindeutige Kriterium der Augsburgerischen Konfessionsverwandtschaft. Nicht eindeutig deshalb, weil es umstritten blieb, ob auch die Reformierten, die sich auf die *Confessio variata* beriefen, unter das Dach der Augsburgerischen Konfessionsverwandten gehörten.<sup>58</sup> In Böhmen war die Zugehörigkeit zur *Confessio Bohemica* das Kriterium, in Polen der *Consensus Sandomiriensis*, in Österreich unter der Enns war die *CA invariata* die Basis.
6. Die Kultusfreiheit war in der Regel nicht völlig freigegeben, sondern mehr oder weniger stark eingeschränkt; entweder über geographische Bestimmungen oder über die mindestens zu erreichende Gemeindegröße.
7. Die komplizierten Einzelregelungen der Religionsfrieden waren nicht nur Folge der unterschiedlichen verfassungsrechtlichen Voraussetzungen in den einzelnen Ländern und Ergebnis einer bestimmten Machtverteilung zum Zeitpunkt ihres Abschlusses, sondern auch Ausdruck der Unfähigkeit des 16. und 17. Jahrhunderts, sich mit der Existenz von mehr als einer Glaubensrichtung abzufinden. Das Ideal blieb die Monokonfessionalität, die nach dem Verständnis der Zeit Voraussetzung war für die Stabilität eines Gemeinwesens. Dass auch ein bikonfessionelles oder gar ein multikonfessionelles Gemeinwesen stabil sein konnten, wurde erst am Ende eines schmerzhaften Lernprozesses akzeptiert.

Dieser letzte Punkt führt zu der zweiten eingangs gestellten Frage, nämlich wie sich Religionsfrieden und religiöse Toleranz zueinander verhielten. Der Begriff der Toleranz begegnet in keinem der europäischen Religionsfrieden des 16. und 17. Jahrhunderts mit Ausnahme der englischen Toleranzakte. Erst im Westfälischen Frieden wurde wenigstens im Text empfohlen, dass konfessionelle Minderheiten patienter tolerentur.<sup>59</sup> Die in der Forschung immer wieder verwendete Bezeichnung »Toleranzedikt« etwa für das Edikt von Nantes ist deshalb erklärungsbedürftig,

---

<sup>58</sup> Zu diesem Problem KOHNLE, *Theologische Klarheit*.

<sup>59</sup> IPO V, 34; OSCHMANN, *Die Friedensverträge*, S. 121.

wenn nicht gar missverständlich. Die Religionsfrieden der frühen Neuzeit bewegten sich vielmehr im Spannungsfeld der ambivalenten christlichen Tradition der Ablehnung von Glaubenszwang auf der einen und der Befürwortung von Zwangsmaßnahmen gegen Abweichler auf der anderen Seite. Augustins Auslegung des »nötige sie hereinzukommen« nach Lukas 14,23 diente noch in der Reformationszeit als Rechtfertigung für Zwangsmaßnahmen, und auch bei Martin Luther trifft man auf beides, auf Ablehnung von Glaubenszwang ebenso wie auf Befürwortung von Zwangsmaßnahmen.<sup>60</sup>

Eine moderne Toleranzhaltung war den Religionsfrieden des 16. und 17. Jahrhunderts fremd. Sie wurden nicht aus der Haltung heraus abgeschlossen, die darauf beruhte, dass der Andersgläubige als solcher zu respektieren sei oder dass es zwischen allen Christen eine breite Palette an Gemeinsamkeiten gebe, sondern alle am Religionsfrieden beteiligten konfessionellen Parteien hielten an ihrem exklusiven theologischen Wahrheitsanspruch grundsätzlich fest, sahen die andere Seite im Irrtum und räumten ihr ein Existenzrecht an sich nicht ein. Wenn man sich trotzdem auf einen Religionsfrieden einigte, dann nur aus der Not heraus, widerwillig oder um eines höheren Gutes willen, nämlich um den Frieden nach eingetretener Katastrophe wieder herzustellen oder einen Krieg zu verhindern. Das Ideal war und blieb jedoch die christliche Einheit; aus diesem Grund wurden viele Religionsfrieden zeitlich begrenzt und die Wiedervereinigungshoffnung zumindest als Formel weiter tradiert, auch wenn die Mehrkonfessionalität längst die europäische Realität war.

Damit schlug sich in den Religionsfrieden eine Haltung nieder, wie sie unter Theologen und Politikern des 16. und 17. Jahrhunderts weit verbreitet war. Toleranz war widerwillige oder pragmatische Toleranz im einfachsten Sinne des Wortes: Man duldete, was man nicht verhindern konnte. Dies schloss allerdings nicht aus, dass entgegen den Intentionen beim Zustandekommen eines Religionsfriedens von diesem Impulse für die Entstehung einer umfassenderen Toleranz ausgingen: So konnte die Aussicht auf einen Religionsfrieden den innerevangelischen theologischen Ausgleich befördern, wie es beim Konsens von Sandomir in Polen und bei der *Confessio Bohemica* der Fall war.

Von der zeitgenössischen Toleranzdiskussion sind die Religionsfrieden aber streng zu trennen. Dass einige herausragende Persönlichkeiten des 16. Jahrhunderts bereits weiter waren als die Mehrzahl der Theologen und Politiker, ist nicht zu übersehen. Zu nennen wäre hier zum Bei-

---

<sup>60</sup> Der auf die Selbstdurchsetzungskraft des Wortes Gottes vertrauende jüngere Luther lehnte Glaubenszwang ab, während der von den Widerständen gegen die Reformation enttäuschte ältere Luther Zwangsmaßnahmen durchaus befürwortete.

spiel Sebastian Franck, der 1539 auch Türken, Juden, Katholiken und Sektierer als Brüder bezeichnete und die Auffassung vertrat, dass alle am Ende der Tage in den Weinberg des Herrn berufen würden, um gleichen Lohn mit uns zu empfangen.<sup>61</sup> Zu nennen wäre auch Sebastian Castellio, der 1554 seine Sammlung von Texten älterer Autoren gegen die Ketzer-tötung veröffentlichte.<sup>62</sup> Michel de l'Hôpital in Frankreich<sup>63</sup> und Lazarus von Schwendi<sup>64</sup> im Reich versuchten den konfessionellen Gegensatz zu entschärfen, indem sie nach einer gemeinsamen Grundlage für alle Christen jenseits des religiösen Bekenntnisses suchten, nämlich der allen gemeinsamen Eigenschaft als Bürger desselben Gemeinwesens.

Wer heute nach der Brauchbarkeit der Rezepte der frühen Neuzeit für die aktuelle Diskussion über das Zusammenleben verschiedener Konfessionen oder Religionen in einem Land fragt, muss bei solchen Autoren suchen, die im 16. und 17. Jahrhundert aber nicht die Mehrheitsmeinung, sondern Außenseiterpositionen vertraten. Von Auffassungen, wie sie Franck oder Castellio vertraten, führt durch die Transformation der Aufklärung hindurch tatsächlich ein Weg zur heutigen Toleranzdebatte. Mit den Religionsfrieden der frühen Neuzeit kann und sollte man heute aber nicht argumentieren. Sie wollten nicht tolerant sein und waren es tatsächlich nur in einem sehr eingeschränkten, nicht in einem modernen Sinne.

Was schließlich das Friedenspotenzial angeht, so stehen die Religions-frieden der frühen Neuzeit zunächst für den Willen und die Fähigkeit der Beteiligten, den gewaltsamen Austrag des Konfessionenkonflikts zu beenden und für die Zukunft zu vermeiden. Diese Leistung ist für die frühe Neuzeit nicht gering zu veranschlagen, auch wenn das Friedenspotenzial einzelner Vereinbarungen sehr beschränkt war. In einigen Teilen der Welt wäre man heute vielleicht ja froh Konfliktbereinigung und Gewaltprävention Religionsfrieden der Frühneuzeit zustandebrächte.

Voraussetzung dafür wäre freilich die Fähigkeit, unter Ausklammerung der theologischen Wahrheitsfrage und unter Verzicht auf die Durchsetzung des eigenen Wahrheitsanspruchs zu einer rechtlichen Übereinkunft zwischen Religionsparteien zu kommen. Im 16. und 17. Jahrhundert waren die Theologen selbst aufs Ganze gesehen nur in sehr geringem Maße friedensfähig, und vielleicht konnte man anderes von ihnen auch gar nicht erwarten. Friedensimpulse kamen nicht aus der

---

61 Nachweis bei WOLGAST, Religionsfrieden, S. 93 mit Anm. 95.

62 Hans R. GUGGISBERG, Sebastian Castellio (1515–1563), Göttingen 1997.

63 Henri AMPHOUX, Michel de l'Hospital et la liberté de conscience au XVIe siècle, Paris 1900 Ndr. Genf 1969.

64 Thomas NICKLAS, Um Macht und Einheit des Reiches. Konzeption und Wirksamkeit der Politik bei Lazarus von Schwendi (1522–1583), Husum 1995.

Theologie und nicht von den Theologen, im Gegenteil. Erst mit der Entmachtung der Theologen und mit der Verlagerung des Problems auf die Ebene von Politik und Recht war in der frühen Neuzeit Frieden möglich.

<b>Böhmen</b>	<b>Eidgenossenschaft</b>	<b>Reich</b>	<b>Frankreich</b>	<b>Niederlande/ England</b>	<b>Polen</b>	<b>Österreich/ Ungarn</b>
1485 Kuttenberger Religionsfrieden	1529 Erster Kappeler Landfrieden 1531 Zweiter Kappeler Landfrieden	1532 Nürnberger Religionsfrieden  1555 Augsburger Religionsfrieden	1562 Edikt v. St. Germain 1563 Edikt v. Amboise 1568 Edikt v. Longjumeau 1570 Edikt v. St. Germain 1573 Edikt v. Boulogne 1576 Edikt v. Beaulieu 1577 Edikt v. Bergerac 1580 Edikt v. Blois 1598 Edikt v. Nantes	Niederlande: 1578 Frieden v. Antwerpen  England: 1689 Toleranzakte	1576 Warschauer Generalkonföderation	Siebenbürgen: 1557–1571 Landtagsabschiede  1568/1571 Religionsasssekuration für die Lande unter der Enns bzw. ob der Enns  habsburgisches Ungarn: 1606 Wiener Vertrag
1609 Böhmischer Majestätsbrief	1656 Dritter Landfrieden  1712 Vierter Landfrieden	1648 Westfälischer Frieden				

Übersicht über die wichtigsten Religionsfrieden nach Ländern.



Klaus von Stosch (Paderborn)

## Das Friedenspotenzial der östlichen Religionen

Die großen Religionen des Westens sind in den letzten Jahren ins Gerede gekommen. Ihr Monotheismus gilt vielen als latent gewalttätig. Der Glaube an den einen Gott duldet keine Wertschätzung von Andersheit und führt, wie die Religionsgeschichte zeigt, immer wieder zu Gewalt und Unterdrückung – so der Tenor dieser Vorwürfe, die durch die jüngsten Beiträge des Ägyptologen Jan Assmann Eingang in die Feuilletonseiten der großen deutschen Zeitungen gefunden und eine hitzige Fachdiskussion ausgelöst haben.<sup>1</sup> Interessant ist, dass in der öffentlichen Wahrnehmung – bei aller Kritik an Judentum, Islam und Christentum – nur äußerst selten die östlichen Religionen angegriffen werden. Vor allem der Buddhismus gilt weiterhin als friedfertige Religion, die in sich überhaupt keine Gewaltpotenziale enthält.

### 1. Das Klischee von der Friedfertigkeit der östlichen Religionen

Dieses Klischee vom durchweg friedfertigen Buddhismus existiert nicht erst, seitdem der 14. Dalai Lama als Aushängeschild des Buddhismus wahrgenommen wird.<sup>2</sup> Bereits im 19. Jahrhundert entwickelte sich in der westlichen Buddhismusforschung die Behauptung der Toleranz und Friedfertigkeit des Buddhismus – ein Vorurteil, das weniger aus empirisch und religionsgeschichtlich gestützten Analysen denn aus dem aufklärerischen Bedürfnis heraus genährt wurde, gegen das Christentum und die anderen angeblich blutrünstigen Religionen eine den Idealen des Humanismus und der Aufklärung verpflichtete Gegenreligion zu finden. Entsprechend diagnostizieren Karénina Kollmar-Paulenz und Inken Prohl völlig zu Recht:

---

<sup>1</sup> Vgl. als Zeugnis dieser Debatte etwa Peter WALTER (Hrsg.), *Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott*, Freiburg [u. a.] 2005.

<sup>2</sup> Noch dem 13. Dalai Lama war das Prinzip der Gewaltlosigkeit (ahimsa), das Gandhi so wichtig ist, vollkommen unbekannt. Auch und gerade unter dem Einfluss Gandhis ändert sich das beim 14. Dalai Lama [vgl. Michael BERGUNDER, »Östliche« Religionen und Gewalt, in: Friedrich SCHWEITZER (Hrsg.), *Religion, Politik und Gewalt. Kongressband des XII. Europäischen Kongresses für Theologie*, Gütersloh 2006, S. 136–157, hier: S. 155].

Es ist offensichtlich, dass die Ideale der europäischen Aufklärung, die sich in Bezug auf die Religion in dem Bedürfnis manifestierten, eine neue ›Religion der Menschlichkeit‹ zu schaffen, von den Buddhismusforschern [...] in die buddhistische Tradition hineingelesen wurden.<sup>3</sup>

Arthur Schopenhauer fungiert in diesem Zusammenhang oft als philosophischer Gewährsmann dafür, dass es bei Buddhisten und Hindus erheblich besser aussieht als bei Christen und Muslimen.<sup>4</sup> Aber bereits Georg Wilhelm Friedrich Hegel meinte, den Buddhismus als Religion anerkennen zu müssen, die »rational nachvollziehbar, tolerant, vernünftig und durch persönliche Erfahrung überprüfbar ist«<sup>5</sup> und die gerade durch diese Verpflichtung auf Vernunft friedfertig ist. Auch von religionswissenschaftlicher Seite wurde dieses Klischee immer wieder bedient, so etwa bei Gustav Mensching: »Während im Bereich der prophetischen Religionen um Toleranz gekämpft werden musste, liegt den mystischen Hochreligionen (d.i. H. & B; Vf.) die Toleranz gewissermaßen im Blut.«<sup>6</sup>

Die Typisierung des Hinduismus als toleranter Polytheismus wurde in der Philosophie des 19. Jahrhunderts zum Allgemeingut.<sup>7</sup> Gleichzeitig wurde diese Typisierung von östlicher Seite auch unterstützt:

Ich bin stolz zu einer Religion zu gehören, durch die der Welt sowohl Toleranz als auch allgemeine gegenseitige Wertschätzung gelehrt worden ist. Wir glauben nicht nur an universale Toleranz, sondern wir akzeptieren auch alle Religionen als wahr.<sup>8</sup>

Auch von den buddhistischen Eliten wurde und wird dieses Bild von der Friedfertigkeit und Toleranz des Buddhismus natürlich gerne gepflegt und zu Missionszwecken nutzbar gemacht. So schrieb etwa Hans Wolfgang Schumann noch vor zehn Jahren im Spiegel:

Es gibt offensichtlich ein spirituelles Verlangen bei den materiell gesättigten Menschen im Westen. Daß diese Suchenden besonders vom Buddhismus angesprochen werden, liegt unter anderem an der Sanftmut und der Toleranz dieser Religion. Es wurden in ihrem Namen keine Kriege geführt, keine Menschen auf den Scheiterhaufen geworfen, keine Bücher verbrannt.<sup>9</sup>

Diese Aussage ist – das haben einige Untersuchungen der letzten Jahre nachgewiesen – in dieser Form falsch: Der nüchterne historische Blick wi-

3 Vgl. Karénina KOLLMAR-PAULENZ/Inken PROHL, Einführung: Buddhismus und Gewalt, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft (= ZfR) 11 (2003), S. 143–147, hier: S. 144.

4 Vgl. BERGUNDER, »Östliche« Religionen, S. 140.

5 Vgl. KOLLMAR-PAULENZ/PROHL, Einführung, S. 144 mit Verweis auf G. W. F. HEGEL, Vorlesungen zur Philosophie der Religion I, Hamburg 1993, S. 387.

6 Vgl. Gustav MENSCHING, Toleranz und Wahrheit in der Religion, Heidelberg 1955, S. 64.

7 Vgl. BERGUNDER, »Östliche« Religionen, S. 148.

8 Vgl. Swami Vivekananda zit. n. ebd., S. 154.

9 Hans Wolfgang SCHUMANN, Wenn Eisenvögel fliegen, in: Der Spiegel 16 (1998), S. 122 ff.

derlegt die Idealisierung der östlichen Religionen. Sie waren auch in Politik und Krieg verwickelt und haben Herrschaft und Gewalt legitimiert.<sup>10</sup>

Im Blick auf den Hinduismus dürfte dieser Punkt mittlerweile allgemein bekannt sein. Dies zeigt sich spätestens seit dem zunehmenden politischen Einfluss der 1964 gegründeten und in den 80er und 90er Jahren sprunghaft populär gewordenen Organisation Vishva Hindu Parishad (VHP) oder an den Wahlergebnissen der ihr verbundenen Bharatiya Janata Party (BJP).<sup>11</sup> Seit den Gewaltexzessen während der Zerstörung der islamischen Moschee in Ayodhya im Dezember 1992<sup>12</sup> ist im westlichen Bewusstsein angekommen, dass nicht alle Hindus kleine Gandhis sind. Beim Buddhismus ist dies interessanterweise immer noch anders. Hier werden in einer breiteren Öffentlichkeit offenbar primär dessen normativen Texte und der Dalai Lama wahrgenommen, nicht aber seine Gewaltpotenziale. Ich möchte deshalb in meinem Beitrag zunächst einmal auf diese Gewaltpotenziale des Buddhismus zu sprechen kommen, nicht um den Buddhismus irgendwie schlecht zu machen, sondern um aus einem nüchternen Blickwinkel heraus seine pazifizierenden und emanzipatorischen Potenziale angemessen in den Blick bekommen zu können. Nur wenn wir die Schattenseiten der östlichen Religionen nicht verdrängen, ist es möglich auch ihre Friedenspotenziale in nachhaltiger Weise zur Geltung zu bringen. Nach dem Blick auf den real existierenden Buddhismus will ich in einem weiteren Abschnitt diese Friedenspotenziale von Buddhismus und Hinduismus zu würdigen versuchen.

## 2. Gewaltpotenziale im Buddhismus

Ich kann in diesem kurzen Beitrag natürlich unmöglich so etwas wie einen Gesamtüberblick über die Gewaltgeschichte des Buddhismus bieten und diese mit seinen Friedensbeiträgen in Relation setzen. Ich will deshalb lediglich einige Beispiele benennen, die exemplarisch die Gewaltgeschichte des Buddhismus verdeutlichen, und dabei überlegen, welche Grundlagen in der Lehre des Buddhismus zu dieser Gewaltgeschichte geführt haben.

Die Quellenlage ist hier so, dass einige sehr genaue Untersuchungen zur japanischen Geschichte vorliegen, so dass ich mich auf diese konzentrieren und unser Augenmerk vor allem auf den Mahayana-Buddhismus in Ost-

---

10 Vgl. BERGUNDER, »Östliche« Religionen, S. 142. Zu Bücherverbrennungen kam es etwa in Sri Lanka und Tibet im Zusammenhang mit der Auseinandersetzung verschiedener buddhistischer Schulrichtungen untereinander [Sven BRETTFELD, Zur Institutionalisierung des Buddhismus und der Suspendierung der ethischen Norm der Gewaltlosigkeit in Sri Lanka, in: ZfR 11 (2003), S. 149–165, hier: S. 153 Fn. 10].

11 Zur Ideologie dieser Bewegung gehören die Abwehr aller fremden Religionen – besonders von Islam und Christentum – und die Arbeit an einem rein hinduistischen Indien.

12 Vgl. Cybelle SHATTUCK, Hinduismus, Freiburg [u. a.] 2000, S. 148.

asien lenken will.<sup>13</sup> Natürlich könnte ich auch auf die oft mit verbaler und auch physischer Gewaltanwendung einhergehende Bekehrung der Mongolen zum Buddhismus im 16. Jahrhundert zu sprechen kommen und dabei das Vorgehen gegen die mongolischen Schamanen fokussieren.<sup>14</sup> Oder ich könnte die Instrumentalisierung des Theravada-Buddhismus im Rahmen des singhalesisch-tamilischen Konflikts auf Sri Lanka in den Mittelpunkt stellen.<sup>15</sup> Oder ich könnte auf die buddhistisch-ideologische Unterfütterung chinesischer Kaiserdynastien in der nordchinesischen Wei-Dynastie (386–534) sowie die Rechtfertigung militanter Herrschaft mit Hilfe des Buddhismus in der chinesischen Sui-Dynastie im 6. Jahrhundert<sup>16</sup> und mehr noch auf das aktive Eingreifen buddhistischer Mönche in der T'ang-Dynastie (618–907) hinweisen.<sup>17</sup> Ich will mich aber lieber auf eine Fallstudie beschränken, um dabei auch die theologischen Wurzeln der Gewaltlegitimationen zu verstehen.

In Japan stand der Buddhismus seit dem 4./5. Jahrhundert nach Chr. in einer Konkurrenzsituation zu Konfuzianismus und Shintoismus und hat ähnlich wie in China ebenso wie diese immer wieder seine Nützlichkeit für die Machthaber zu erweisen gesucht. Dabei standen die unterschiedlichen buddhistischen Schulen oft in einem Konkurrenzverhältnis untereinander um Ländereien und die Gunst der Machthaber.<sup>18</sup>

Es kam immer wieder zu kriegerischen Auseinandersetzungen, an denen seit dem 10. Jahrhundert auch Mönchssoldaten beteiligt waren. Ja, es gab in Japan seit dem 10. Jahrhundert nicht nur Mönchssoldaten, sondern im Lau-

---

13 Einen deutlich breiteren Überblick über Kriegs- und Gewaltlegitimationen in verschiedenen Richtungen und Regionen des Buddhismus bietet Lambert SCHMITHAUSEN, *Buddhismus und Glaubenskriege*, in: Peter HERRMANN (Hrsg.), *Glaubenskriege in Vergangenheit und Gegenwart*, Göttingen 1996, S. 63–92.

14 »Jedenfalls bediente sich der tibetische Klerus der mongolischen Fürsten, um seine schärfsten Gegner, die Schamanen auszuschalten.« [Karénina KOLLMAR-PAULENZ, *Der Buddhismus als Garant von »Frieden und Ruhe«*. Zu religiösen Legitimationsstrategien von Gewalt am Beispiel der tibetisch-buddhistischen Missionierung der Mongolei im späten 16. Jahrhundert, in: *ZfR* 11 (2003), S. 185–207, hier: S. 191.] »Der tibetische und auch der mongolische Klerus wandten sowohl psychische als auch physische Gewalt an, um die einheimischen religiösen Spezialistinnen und Spezialisten einzuschüchtern und wenn irgend möglich von der Überlegenheit der buddhistischen Lehre zu überzeugen.« (Ebd., S. 206.).

15 Vgl. BRETTFELD, *Institutionalisierung*, S. 149 ff. In diesem Konflikt wird von buddhistischer Seite argumentiert: »Wenn das Sasana in seiner Existenz bedroht wird, kann dies für die Laien eine temporäre Aussetzung des ethischen Vorsatzes der Gewaltlosigkeit erforderlich machen.« (Ebd., S. 163.) Hinter dieser Auffassung steht die Überzeugung, dass das Heil der Gruppe immer wichtiger als das des Individuums ist, so dass ich mich für die Gruppe aufgeben (und Gewalt anwenden) kann. Ein Mönch trat dann eben notfalls aus dem Orden aus, um Gewalt anwenden zu können (vgl. ebd., S. 163 f.).

16 Vgl. Brian (Daizen) A. VICTORIA, *Zen, Nationalismus und Krieg. Eine unheimliche Allianz*, Berlin 1999, S. 281.

17 Vgl. ebd., S. 282.

18 Vgl. Michael A. SCHMIEDEL, *Buddhismus und Gewalt*. Thesenpapier zum Vortrag am 14.12.2006 im Hans-Iwand-Haus in Bonn.

fe der Zeit auch regelrechte Ordensarmeen.<sup>19</sup> »Zenbuddhismus und Samurai-Kultur beeinflussten sich seitdem (12. Jahrhundert; Vf.) gegenseitig.«<sup>20</sup> Zen war bei den Kriegern der Shogun-Zeit (1192–1868) sehr beliebt, weil es half, die eigene Todesangst zu überwinden.<sup>21</sup>

Im Rahmen des Kampfes gegen Russland argumentierte der buddhistische Priester Inoue Enryō:

Es entspricht den Bestrebungen eines Bodhisattva, unzählige Millionen lebender Seelen in ganz China und Korea aus den Fängen des Todes zu befreien. Deshalb ist Russland nicht nur der Feind unseres Landes, sondern auch der Feind des Buddha.<sup>22</sup>

Besonders bedrückend ist der Beitrag des Buddhismus zum japanischen Militarismus der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts<sup>23</sup>. Dass derartige Rechtfertigungen kriegerischen Handelns mit Ende des Zweiten Weltkrieges nicht einfach vorbei waren, sieht man schon beim Koreakrieg. Während dieses Krieges schrieb ein einflussreicher chinesischer Buddhist: »Wenn wir die amerikanischen imperialistischen Dämonen ausrotten, die den Weltfrieden stören, verhalten wir uns nach den Lehren des Buddhismus nicht nur untadelig, sondern wir sammeln sogar Verdienst an.«<sup>24</sup>

Und im Rahmen der Rechtfertigung der taiwanesischen Aufrüstung schrieb ein buddhistischer Mönch: »Indem ich dich töte, hindere ich dich daran, selbst zu töten, wodurch ich sowohl dich als auch deine potentiellen Opfer rette. Menschen auf diese Weise aus Mitgefühl zu töten ist kein Fehlverhalten.«<sup>25</sup>

So wie in dieser Argumentation wird in zahlreichen buddhistischen Texten auch schon im Mittelalter betont, dass es keine negativen karmischen Folgen habe, ja sogar verdienstvoll sei, einen Menschen durch seine Tötung vom Töten abzuhalten.<sup>26</sup>

So wie es also eine gängige Legitimation dafür gab, Gewalt mit Gewalt zu beantworten, so war es auch ein weit verbreiteter Gedanke, Gewalt gegen Nichtgläubige anzuwenden, um diese zum Glauben zu bringen. Entsprechend der fest in der Mahayana-Tradition Ostasiens verankerten Lehre über upaya, der Lehre über die Anwendung »geeigneter Mittel«, gilt zu-

19 Vgl. Christoph KLEINE, Üble Mönche oder wohlthätige Bodhisattvas? Über Formen, Gründe und Begründungen organisierter Gewalt im japanischen Buddhismus, in: ZfR 11 (2003), S. 235–258, hier: S. 240.

20 Katja SINDEMANN, Zum Mythos, dass Buddhisten keine Kriege führen, in: Ursache und Wirkung 38 (2001), S. 29.

21 Vgl. VICTORIA, Zen, S. 297.

22 Ebd., S. 55.

23 Vgl. ebd., S. 92–205.

24 Ebd., S. 292.

25 Ebd., S. 293.

26 Vgl. KLEINE, Mönche, S. 247.

mindest, dass es statthaft ist, »kurzfristig bestimmte Aspekte der Dharma-Lehren zu missachten, um Menschen die Möglichkeit zu geben, langfristig die wahre und tiefe Bedeutung der buddhistischen Lehre zu verstehen und dadurch zur Befreiung zu gelangen«<sup>27</sup>.

Und im mittelalterlichen japanischen Buddhismus sind in derartigen Zusammenhängen einige ausdrückliche Aufrufe zur Gewalt gegen Feinde der Religion überliefert, etwa im Mahaparinirvanasutra, wenn Buddha folgender Ausspruch in den Mund gelegt wird:

Ich erinnere mich, dass ich einstmals der König eines großen Reiches auf dem Kontinent Jambudvīpa war. [...] Zu jener Zeit hing ich mit ganzem Herzen dem Mahayana an. Einmal hörte ich, wie Brahmanen diese Lehre verunglimpften; ich ließ sie auf der Stelle töten. [...] aufgrund dieser Taten stürzte ich danach niemals in die Hölle.<sup>28</sup>

Und an anderer Stelle heißt es: »Wer die Lehre beschützt, erhält großen, unermesslichen Lohn. Sohn aus guter Familie, aus diesem Grund sollen Upasakas usw. Schwerter und Stäbe ergreifen.«<sup>29</sup>

Mit derartigen Bemerkungen betreten wir bereits das Feld der spekulativen Begründung der Gewalt aus buddhistischer Sicht. An dieser Stelle ist es wichtig wahrzunehmen, dass solche Gewaltlegitimationen nicht nur aus Randgebieten des Buddhismus oder aus allgemeinen Überlegungen abgeleitet werden, sondern aus dem Kern buddhistischen Glaubens selbst: So war es im japanischen Mahayana-Buddhismus durchaus üblich die Gewalt aus dem Prinzip der Leerheit zu begründen, um etwa die Bildung von Mönchsarmeen zu legitimieren. Natürlich ist die Lehre von der Leerheit von allem, also die Behauptung des Shunyata als letzter Wirklichkeit, eigentlich keineswegs dazu geeignet Gewalt zu legitimieren. Ganz im Gegenteil geht es darum, sich in die Dynamik des Leerwerdens einzufügen und dadurch ein friedliebender, gewaltloser und alle Anhaftung überwindender Mensch zu sein. Aber konsequent zu Ende gedacht, muss die postulierte Leerheit aller Existenz auch dazu führen, dass sich das moralische Subjekt ebenso ver-

---

27 VICTORIA, Zen, S. 312 f.

28 Daban niepan jing zit. n. KLEINE, S. 254: Es ist umstritten, inwiefern derartige Passagen zum Kern der buddhistischen Religion gehörten. Kritische Buddhisten der Gegenwart verwerfen teilweise die gesamte *hongaku*-Doktrin, die den damaligen japanischen Buddhismus prägte, und propagieren die Rückkehr zum ursprünglichen Buddhismus. Konsequent lässt sich diese Position aber nur durchhalten, wenn man den gesamten Mahayana-Buddhismus Ostasiens als Irrweg ablehnt. Vgl. ebd.: »Sohn aus guter Familie, wenn jemand einen icchantika (Ungläubigen; Vf.) tötet, so fällt dies nicht unter eine der drei Kategorien des Mordes. Sohn aus guter Familie, all diese Brahmanen usw. sind sämtlich icchantikas. Genauso wie man nicht dafür büßen muss, wenn man den Boden aufgräbt, Gras mäht, Bäume fällt und Leichname in Stücke schneidet, beschimpft und schlägt, so muss man auch nicht dafür büßen, wenn man die Brahmanen oder andere ungläubige Wesen tötet.«

29 Vgl. ebd., S. 255.

flüchtig wie das Objekt seiner Handlung und die Tat selbst.<sup>30</sup> Wenn aber die Realität von Subjekt, Objekt und böser Tat gelegnet wird, kann dies zu folgendem Schluss missbraucht werden:

Also sind die fühlenden Wesen in Wirklichkeit nicht existent. Wenn nun die fühlenden Wesen nicht existent sind, gibt es auch nicht das Vergehen des Tötens. Wenn es das Vergehen des Tötens nicht gibt, dann gibt es auch keine Regel [gegen das Töten], die einzuhalten wäre.<sup>31</sup>

Eben in dieser Weise wird mit der für den Mahayana-Buddhismus so zentralen Leerheitsdoktrin bzw. der ihr zugrundeliegenden Auffassung der Ichlosigkeit (anatman) auch in Dharmarakshas (385–433) Übersetzung des Mahāparinirvāṇasūtra vom Buddha gegenüber dem König auf recht spitzfindige Weise argumentiert:

Großer König, höre wie ich nun erkläre, dass es in Wirklichkeit keinen Mord gibt. Angenommen, es gäbe ein substantielles Ich, dann gäbe es tatsächlich keinen Mord. Warum ist das so? Wenn es ein substantielles Ich gäbe, dann wäre dies auf ewig unwandelbar, und da es für immer existieren würde, könnte es nicht getötet werden. [...] Wie sollte es da das Vergehen eines Mordes geben? Angenommen, es gäbe kein substantielles Ich, dann impliziert, dass alle dharmas unbeständig sind, und da sie unbeständig sind, vergehen sie von einem Augenblick zum nächsten. Da sie von einem Augenblick zum nächsten vergehen, vergehen auch Mord und Tod von einem Augenblick zum nächsten. Wenn sie von einem Augenblick zum nächsten vergehen, wem soll dann das Vergehen [des Mordes] angelastet werden?<sup>32</sup>

Natürlich entspricht eine solche Argumentation nicht dem Shunyata-Verständnis der normativen Texte des Buddhismus. Aber dennoch wird man festhalten müssen, dass die »Bewaffnung des Ordens [...] als logische, wenn vielleicht auch nicht notwendige Konsequenz aus der Lehre des Mahayana selbst interpretiert werden« kann.<sup>33</sup> Jedenfalls gilt: »Tatsache ist, dass der Buddhismus – wie auch alle anderen Religionen – nicht davor gefeit war und ist, von politischen oder religiösen Führern zu machtpolitischen Zwecken missbraucht zu werden«,<sup>34</sup> und dass der Buddhismus in seiner Lehre selbst Anknüpfungspunkte für diesen Missbrauch bietet. Dass es sich allerdings um einen Missbrauch und nicht etwa um eine authentische Interpretation des Buddhismus handelt, will ich im Folgenden herausstellen, indem ich ausgehend von den normativen Grundlagen des Buddhismus auf seine Friedenspotenziale zu sprechen komme.

---

<sup>30</sup> Vgl. ebd., S. 250.

<sup>31</sup> Dazhidu lun zit. n. ebd.

<sup>32</sup> Daban niepan jing zit. n. ebd., S. 251.

<sup>33</sup> Ebd., S. 255 f.

<sup>34</sup> SINDEMANN, Zum Mythos, dass Buddhisten keine Kriege führen, S. 28–30, hier: S. 28.

### 3. Friedenspotenziale im Buddhismus

In den Grundlehren des Buddhismus, wie sie in den Vier Edlen Wahrheiten und im Edlen Achtfachen Pfad dargelegt sind, ist nicht der geringste Anhaltspunkt dafür zu finden, daß irgend etwas das Töten anderer Menschen aus welchem Grund auch immer rechtfertigen könnte. Insofern ist es wohl berechtigt zu sagen, daß die Lehren des Buddhismus zumindest in ihrer frühesten Form eine absolut pazifistische Haltung vertraten.<sup>35</sup>

Zwei der Anweisungen des Edlen Achtfachen Pfades verlangen rechtes Handeln und rechte Lebensführung.

Rechtes Handeln zielt auf die Stärkung eines moralischen, ehrenvollen und friedlichen Verhaltens. Die Anhänger der buddhistischen Lehren werden dazu ermahnt, nicht zu töten, nicht zu stehlen, keinen unehrenhaften Handel zu betreiben und unrechtmäßigen sexuellen Verkehr zu unterlassen. [...] Rechte Lebensführung beinhaltet, den Lebensunterhalt nicht durch einen Beruf zu verdienen, der anderen Schaden bringt, beispielsweise durch Verkauf tödlich wirkender Waffen [...] oder als Soldat [...].<sup>36</sup>

In den normativen Grundlagen des Buddhismus findet sich also eine klare und kompromisslose Verpflichtung auf Friedfertigkeit und Ablehnung jeder lebenszerstörenden Gewalt. Entsprechend lautet die erste der fünf Regeln des buddhistischen Laienbekenntnisses: »Lebendes nicht zu zerstören, zu dieser Enthaltungsregel verpflichte ich mich.«<sup>37</sup> Berühmt und immer wieder zitiert wird folgender Text aus dem Dhammapada:

Nicht durch Hass und Kampf wird die Feindschaft beendet, sondern durch Hasslosigkeit und den Willen zum Frieden:

›Man hat beschimpft mich und geschlagen,

hat mich beraubt, tat mir Gewalt‹

– wen solcherlei Gedanken plagen,

gebietet nie der Feindschaft Halt.

›Man hat beschimpft mich und geschlagen,

hat mich beraubt, tat mir Gewalt‹,

– die solches Denken sich versagen

für sie erstirbt die Feindschaft bald.

Der Feindschaft kann im Weltenlauf

durch Feindschaft man kein End' bereiten:

Nichtfeindschaft nur hebt die Feindschaft auf,

die Wahrheit gilt für alle Zeiten.<sup>38</sup>

---

<sup>35</sup> VICTORIA, Zen, S. 350 f.

<sup>36</sup> Ebd., S. 269.

<sup>37</sup> Hans Wolfgang SCHUMANN, Zu Hassfreiheit und Terrorismus, in: Ursache und Wirkung 38 (2001), S. 12.

<sup>38</sup> Dhammapada 3–5 zit. n. ebd.

Nur wenn es mir gelingt, meine Fixierung auf die eigene Leidensgeschichte und jedes Vergeltungsdenken zu durchbrechen, ist es möglich, dem Kreislauf der Gewalt zu entinnen. Besonders beeindruckend ist in diesem Zusammenhang, wie radikal in vielen buddhistischen Texten unbedingte Gewaltlosigkeit eingefordert wird:

Selbst wenn Räuber und Mörder einem Mönch mit einer Baumsäge die Glieder abtrennten, so dürfe der Bhikkhu keinen Hass in sich aufkommen lassen [...] und sich sagen: »Nicht soll unser Denken aus der Fassung geraten, und nicht wollen wir ein böses Wort äußern. Freundlich und mitleidvoll wollen wir weilen mit einem Denken voller Güte ohne inneren Hass. Nachdem wir jene Person mit gütevollem Geist durchdrungen haben, wollen wir in diesem Zustand verweilen.«<sup>39</sup>

Diese Weisung ist Konsequenz der »Erkenntnis, dass Gier, Hass und Verblendung den leidhaften Wiedergeburtenskreislauf in Rotation halten und dass für die Erlösung nichts wichtiger ist, als die drei Grundübel zum Versiegen zu bringen«<sup>40</sup>.

Das Ziel aller menschlichen Existenz muss es also in buddhistischer Sicht sein, die Anhaftung zu überwinden, eben hineinzufinden in die Dynamik sich selbst entleerender Leere, um so frei zu werden von Gier und Hass. Leiden – so der entsprechende gängige buddhistische Lösungsansatz – lässt sich eben nur überwinden, wenn wir »unsere Gier in Großzügigkeit [...] wandeln, unseren Hass in liebende Güte und unseren Wahn in Weisheit«<sup>41</sup>. Oder wie Thich Nhat Hanh es ausdrückt: »Das einzige Mittel gegen Gewalt ist Mitgefühl.«<sup>42</sup>

Konsequenterweise ist Krieg nach der ursprünglichen Lehre des Buddha etwas grundsätzlich Sinnloses und Verbotenes; »er bringt keine echte Lösung von Problemen und verursacht nur neuen Hass, der endlos zu weiterem Streit führt.«<sup>43</sup> Kriegerische Expansion war dem Buddhismus daher grundsätzlich verboten<sup>44</sup>, das »Töten eines Menschen ist nach den traditionellen Ordensregeln eines von vier Hauptvergehen, die zum sofortigen und unwiderruflichen Ausstoß aus dem Orden führen«<sup>45</sup>.

In dieser Radikalität und Kompromisslosigkeit gilt das Tötungsverbot allerdings nur für Mönche, nicht für den, der seine Familie oder ein Gemeinwesen zu verteidigen hat.<sup>46</sup> Überhaupt ist Gewalt zur Selbstverteidi-

---

<sup>39</sup> Ebd.

<sup>40</sup> Ebd.

<sup>41</sup> David LOY, Ein neuer Heiliger Krieg gegen das Böse? Eine buddhistische Antwort, in: *Ursache und Wirkung* 38 (2001), S. 17.

<sup>42</sup> Thich Nhat Hanh im Interview, in: ebd., S. 21.

<sup>43</sup> Heinz BECHERT, *Buddhismus, Staat und Gesellschaft in den Ländern des Theravada Buddhismus*, Bd. 1, Frankfurt a. M. [u. a.] 1966, S. 6.

<sup>44</sup> Vgl. ebd., S. 22.

<sup>45</sup> KLEINE, *Mönche*, S. 242.

gung auch in buddhistischer Sicht nicht grundsätzlich ausgeschlossen – jedenfalls sind da auch die normativen Quellen unterschiedlich auslegbar. Idealtypisch zielt das Herrscher-Ideal des buddhistischen Pali-Kanon zwar darauf ab, den Herrscher zu verpflichten, niemals Gewalt anzuwenden und kein Leben zu vernichten. »Außerdem sollte er frei von Egoismus, Hass und Falschheit sein und bereit, alle persönlichen Annehmlichkeiten, Ruhm und Ansehen und sogar sein Leben für das Wohl des Volkes zu opfern.«<sup>47</sup>

Andererseits ist es mehr als fraglich, ob überhaupt die ideale und erste Verkörperung dieser Tugenden, wie sie im König Ashoka behauptet wird, tatsächlich einen Halt in der Realität hat.<sup>48</sup>

In der Geschichte des Buddhismus gibt es also genauso wie in den Geschichten der monotheistischen Religionen immer wieder die Legitimation von Gewalt gegen Andersdenkende. Dennoch ist es von seinen normativen Grundlagen her äußerst schwierig, die Oppositionen und Abgrenzungen denkerisch einzuführen, die zu Gewalt stimulieren. Man denke nur an die programmatische Definition eines Buddhisten bei Dogen:

Den Buddha-Weg zu studieren bedeutet, das Selbst zu studieren.

Das Selbst zu studieren bedeutet, das Selbst zu vergessen.

Das Selbst zu vergessen bedeutet, von allen Dingen erleuchtet zu werden.

Von allen Dingen erleuchtet zu werden bedeutet, die Barrieren zwischen Selbst und Anderem zu überwinden.<sup>49</sup>

Wenn ich aber die Barrieren zwischen mir und dem Anderen überwunden habe, werde ich mich wohl kaum noch gewaltsam gegen den Anderen abgrenzen wollen. Dadurch, dass in der Leere des Buddha der Raum für die Entgegensetzung von uns und ihnen verschwindet, wird es so gut wie unmöglich gewaltsame Oppositionen zwischen den beiden Gruppen theologisch zu legitimieren.<sup>50</sup>

Auch Shakyamuni selbst wird der Überlieferung zufolge mit kompromissloser Friedfertigkeit geschildert. Selbst als es um die Existenz seines Heimatlandes ging, weigerte sich Shakyamuni Gewalt anzuwenden: »Denn nie weicht Hass durch Hass; Hass weicht durch Liebe; dies ist das ewige

<sup>46</sup> Vgl. SCHUMANN, Hassfreiheit, S. 12.

<sup>47</sup> VICTORIA, Zen, S. 275.

<sup>48</sup> Historisch dürfte es wohl eher so gewesen sein, dass Ashoka auch nach seiner Bekehrung immer noch eine Armee unterhalten und genutzt hat. In einem Sanskrit-Werk heißt es, dass er 18.000 Nicht-Buddhisten (vermutlich Jainas) hinrichten ließ. Viel spricht dafür, dass er ein mitunter militanter Verteidiger des wahren Glaubens war, der zumindest die vor seiner Bekehrung gewaltsam eroberten Landstriche nie zurückgegeben hat (vgl. ebd., S. 276). Ashoka war offenbar der erste, der die Lehre des Buddha für politische Zwecke und Herrschaftsansprüche gebrauchte und eine erfolgreiche Allianz von Politik und Religion schmiedete (vgl. ebd., S. 277).

<sup>49</sup> Ebd., S. 339.

<sup>50</sup> Ebd. Dass dies trotzdem nicht prinzipiell ausgeschlossen ist, haben die obigen Gedanken zur Shunyata-Lehre hoffentlich verdeutlicht.

Gesetz.«<sup>51</sup> Eine weitere Geschichte, die illustriert, wie friedfertig er war, liegt in der Schilderung, wie es ihm gelang, »Krieg zwischen seinem eigenen Stamm der Sakyas und den benachbarten Koliyas um das Wasser eines Grenzflusses abzuwenden, indem er sie fragte, ob nun Wasser oder das Blut der Angehörigen dieser beiden Stämme wertvoller sei.«<sup>52</sup>

Ein weiteres Mal soll Shakyamuni in seinem 79. Lebensjahr, kurz vor seinem Tode, in politische Ereignisse eingegriffen haben. König Ajatasattu von Magadha wollte gegen das Stammesbündnis der Vajji Krieg führen. Der König schickte einen Gesandten zu Shakyamuni, der diesen fragen sollte, wie groß seine Chancen auf einen Sieg seien. Shakyamuni erklärte, er selbst habe die Vajji gelehrt, wie sie das Wohl ihres Gemeinwesens sichern könnten, und da er gehört habe, dass sie seinen Empfehlungen folgten, könnten sie nicht besiegt werden. Ajatasattu soll, als er das hörte, seinen Angriffsplan aufgegeben haben.<sup>53</sup>

Dass die schon bei Shakyamuni so eindrucksvoll greifbare Friedfertigkeit des Buddhismus durch Gestalten wie den derzeitigen Dalai Lama oder Thich Nath Hanh so stark ins Bewusstsein der westlichen Welt getreten ist, hat auch mit dem gewaltlosen Widerstand Mahatma Gandhis zu tun, der beide nachhaltig beeindruckt hat. Ich will deshalb wenigstens kurz noch auf die Friedenspotenziale des Hinduismus zu sprechen kommen.

#### 4. Friedenspotenziale im Hinduismus

Wie sehr Gandhis Hinduismusverständnis vom ahimsa, dem im Buddhismus und Hinduismus vorkommenden ethischen Prinzip der Gewaltlosigkeit und Achtung vor allem Leben, geprägt ist, merkt man an seiner Definition des Hinduismus:

Sollte ich den Hinduismus beschreiben, würde ich einfach sagen: Er ist die Suche nach Wahrheit mit gewaltlosen Mitteln. [...] Natürlich ist der Hinduismus die toleranteste aller Religionen.<sup>54</sup>

Gewaltlosigkeit [...] ist das Ziel, auf das die ganze Menschheit naturgemäß, wenn gleich unbewusst, zustrebt.<sup>55</sup>

Sie ist »das Ziel aller Religionen«<sup>56</sup>.

<sup>51</sup> Dhammapada, Kap. 1, Strophe 1 zit. n. ebd., S. 271.

<sup>52</sup> BECHERT, Buddhismus, S. 6.

<sup>53</sup> VICTORIA, Zen, S. 270.

<sup>54</sup> Mahatma GANDHI, Was ist Hinduismus?, Frankfurt a. M. [u. a.] 2006, S. 11.

<sup>55</sup> Ebd., S. 110.

<sup>56</sup> Ebd., S. 113. »Es ist meine Überzeugung, dass Hinduismus gewaltlos ist.« (Gandhi zit. n. BERGUNDER, »Östliche« Religionen, S. 141.) »Mein Glaube ist auf der größt möglichen Toleranz aufgebaut.« »I refuse to abuse a man for his fanatical deeds, because I try to see them from his

Meine gesamte Erfahrung hat mich zu dem Glauben geführt, daß es keinen anderen Gott als die Wahrheit gibt, und daß kein anderer Weg zur Wahrheit führt als Ahimsa. Erst wenn man sich Ahimsa völlig zu eigen gemacht hat, kann man die Fülle der Wahrheit erreichen. Wer den universalen, alles durchdringenden Geist der Wahrheit zu Gesicht bekommen will, muß imstande sein, auch die niedrigste Kreatur zu lieben wie sich selbst.<sup>57</sup>

Diese Gedanken Gandhis sind im Hinduismus keineswegs nur eine Einzelstimme. Sie wurzeln vielmehr in den Grundlehren dieser Religion<sup>58</sup>, haben einen enormen Einfluss auf die indische Geschichte des 20. Jahrhundert gehabt und finden sich auch im Denken anderer Reformhindus wieder, etwa in dem von Swami Prabhavananda:

Die höchste Wahrheit, die uns die großen geistigen Führer der Menschheit gelehrt haben, ist die, unsere Feinde zu lieben und keine Vergeltung zu üben. [...] Für den, der Vollkommenheit erreicht hat, ist Widerstandslosigkeit die spontane Folge seiner Gotteserfahrung.<sup>59</sup>

Um diese Haltung zu erläutern, erzählt Prabhavananda das beeindruckende Beispiel eines indischen Heiligen des 19. Jahrhundert, Pavhari Baba, der eines Tages einen Dieb beim Stehlen überraschte, so dass dieser vor Schreck das Diebesgut fallen ließ. »Der Heilige nahm das Bündel auf, rannte dem Dieb nach, legte es ihm zu Füßen und bat ihn mit gefalteten Händen, das Diebesgut als Gabe anzunehmen.«<sup>60</sup>

Der Vedanta betrachtet Widerstandslosigkeit als die höchste aller Tugenden, weiß aber auch, dass es Menschen gibt, die noch nicht die Reife zu dieser Tugend haben und die erst lernen müssen,

---

point of view.« [Robert ELLSBERG (Hrsg.), *Gandhi on Christianity*, Maryknoll/N.Y. 1991, S. 59.] Grundlagen von Gandhis Denken und Leben sind neben der *ahimsa* (Gewaltlosigkeit) noch *satya* (Wahrheit) und *swadeshi* (Dienst am Nächsten).

<sup>57</sup> Mahatma GANDHI, *My Experiments with Truth*, London 1945, S. 404 zit. n. Madathilparampil Mammen THOMAS, *Christus im neuen Indien. Reform-Hinduismus und Christentum*, Göttingen 1989, S. 135.

<sup>58</sup> »Verantwortung und Fürsorge sind zwei ganz wesentliche Aspekte hinduistischer Doktrin [...] Deshalb wurden schon früh den ethischen Grundforderungen »nicht stehlen«, »nicht lügen«, »nicht töten« etc. die vier Tugenden Wohlwollen (*maitri*), Mitleid (*karuna*), Mitfreude (*mudita*) und Gleichmut (*upeska*) übergeordnet; sie bewirken ›1. eine generell positive, freundliche Einstellung zu Menschen, Tieren und Pflanzen; 2. die Bereitschaft, fremdes Leid mitzutragen und Hilfe zu leisten; 3. die Bereitschaft, sich ohne Neid über Erfolg und Glück anderer zu freuen; und schließlich 4. ohne Groll und Tadel die Unannehmlichkeiten hinzunehmen, die aus Unwissenheit oder Unfähigkeit anderer resultieren.« (Stephan SCHLENSOG, *Hinduismus. Glaube, Geschichte, Ethos. Eine interkulturell-hermeneutische Untersuchung*, München 2006, S. 410; Heinrich VON STIETENCRON, *Moral im zyklischen Denken*, Düsseldorf 1976, S. 111.).

<sup>59</sup> Swami PRABHAVANANDA, *Die Bergpredigt im Lichte des Vedanta*, München 1994, S. 86 f.

<sup>60</sup> Ebd., S. 88.

dem Bösen Widerstand zu leisten, damit sie moralisch stark genug werden, um es ertragen zu können. [...] Mit anderen Worten: Wir müssen Kraft sammeln und widerstehen; und wenn wir sie haben, dann müssen wir darauf verzichten, sie einzusetzen. Nur dann ist Widerstandslosigkeit eine Tugend.<sup>61</sup>

Auch hier gibt Prabhavananda ein Beispiel, um diesen Gedanken zu illustrieren. Er erzählt von zwei Jüngern Sri Ramakrishnas, die bei einer Fährüberfahrt das Lästern über ihren Meister mitanhören müssen.<sup>62</sup> Einer von beiden setzt sich gewaltsam zur Wehr und wird von seinem Meister für die Gewaltförmigkeit seiner Reaktion scharf zurechtgewiesen. Der andere reagiert friedfertig und gewaltlos, wird aber ebenso scharf kritisiert, weil bei ihm die Feigheit und nicht die Kraft Grundlage der Widerstandslosigkeit war. Eine Schlange – so ein weiteres Beispiel Prabhavanandas –, die nicht nur das Beißen, sondern auch das Zischen lässt<sup>63</sup>, wird am Ende zum Gespött aller. »Der Immergute und Immersanfte, der sich betrügen und hinteres Licht führen lässt, ist ein Dummkopf und kein Heiliger.«<sup>64</sup>

Diese Geschichten machen deutlich, dass Gewaltlosigkeit nicht ein Wert an sich ist, sondern immer auch nach den näheren Umständen und der Situation gefragt werden muss. Auch wenn es eigentlich in allen Religionen umstritten ist, ob es so etwas wie gute Gewalt gibt – eben Gewalt zur Selbstverteidigung oder zur Rettung Schwacher –, so ist doch klar, dass es durchaus eine schlechte Gewaltlosigkeit gibt – eben eine Widerstandslosigkeit, die aus Angst oder Desinteresse resultiert. Gerade in dieser Hinsicht ist auch der Hinduismus sehr viel differenzierter, als mitunter wahrgenommen wird. Natürlich gibt es im Übrigen auch im Hinduismus erschreckende Gewaltpotenziale, die durchaus Anknüpfungspunkte im hinduistischen Denken finden können. So kann etwa die Reinkarnationslehre eine graduelle Relativierung der Bedeutung von Werten und Normen mit sich bringen.<sup>65</sup> Oder die Lehre von der Einheit von atman und brahman kann ähnlich wie die Shunyata-Lehre zur Ablehnung der menschlichen Personwürde missbraucht werden.

Insgesamt wird man festhalten dürfen, dass weder der Hinduismus noch der Buddhismus noch eine der anderen Weltreligionen insgesamt gewalttätig oder friedfertig sind. Nicht Religionen als solche sind gewalttätig oder friedfertig, sondern die Menschen, die aus ihnen leben. Eine große gesell-

---

61 Ebd., S. 91 f.

62 Vgl. ebd., S. 92 f.

63 Vgl. ebd., S. 97.

64 Ebd., S. 98.

65 Der Gedanke würde dann etwa so lauten: »Normen sind, wie alles Irdische, relativ, denn aufgrund der karmischen Verquickung sind die Menschen verschieden, und die Frage etwa, ob eine Tat ›gut‹ oder ›böse‹ ist, läßt sich nicht absolut beantworten, sondern hängt von der karmischen Wirkung auf den Täter ab.« (SCHLENSOG, Hinduismus, S. 409).

schaftsprägende Religion stellt immer auch Begründungsmuster bereit für die grundlegenden Standardformen menschlichen Handelns in der jeweiligen Gesellschaft – inklusive physischer und psychischer Gewalt.<sup>66</sup> Von daher kann die Lösung des Gewaltproblems nicht in der Privilegierung einer bestimmten Religion oder in der Diskriminierung einer anderen liegen, sondern nur in der Stärkung ihrer jeweiligen pazifizierenden Potenziale.

---

<sup>66</sup> Vgl. KLEINE, Mönche, S. 236.

Christiane Tietz (Mainz)

## Das Friedenspotenzial des Christentums

»Friede macht Reichtum, Reichtum macht Übermut, Übermut bringt Krieg, Krieg bringt Armut, Armut macht Demut, Demut macht wieder Frieden.«  
Frieden aber macht Reichtum ...

Diese bei Julius Zinkgref überlieferte Weisheit erzählt den Wechsel von Frieden und Krieg als immerwährenden Kreislauf, aus dem es kein Entkommen gibt. Solch ein Zyklus gehört zum Menschsein hinzu. Frieden ist dann die Pause zwischen zwei Kriegen.<sup>1</sup> Kriege aber sind menschlich – wie auch die Sehnsucht nach Frieden. Freilich ist es *der Frieden selbst*, der das Potenzial zum Krieg, eben Reichtum und dann Übermut, aus sich entlässt. Er selber scheint problematisch zu sein.

Anders die biblische Bewertung des Friedens. Hier ist Frieden etwas vorbehaltlos Positives. Denn Frieden ist nach dem Urteil der biblischen Texte nicht schon gegeben durch den Zustand des ruhigen, Reichtum ermöglichenden Gütererwerbs. Frieden bedeutet, insbesondere in seinem alttestamentlichen Verständnis als Schalom, dass alle Lebensbereiche<sup>2</sup> in einem sich gegenseitig befördernden Zustand stehen. Frieden ist ein »Zustand des Zusammenlebens, in welchem es allen im tiefsten Sinne des Wortes wohl ergeht.«<sup>3</sup> Ein solcher Friede schließt auch gelungene Beziehungen ein. Deshalb ist die Gefahr des Krieges in einem solchen Frieden nach biblischem Verständnis nicht mehr gegeben. Frieden kann so echtes Ziel sein, nicht nur Durchgangsstation in einem in ewiger Wiederkehr des Gleichen zu durchlaufenden Kreis.

Dass es dennoch immer wieder zu Gewalt und Krieg kommt, ist nach biblischem Urteil nicht dem Frieden anzulasten, sondern dem Menschen.

---

<sup>1</sup> So auch das griechisch-römische Friedensverständnis, vgl. Eugen BISER, Art. Frieden, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie (= HWP) 2 (1972), S. 1114–1117, hier: S. 1115.

<sup>2</sup> Vgl. Gerhard VON RAD, Art.  $\text{שָׁלוֹם}$ , in: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament (= ThWNT) 2 (1935), S. 400–405, hier: S. 400 f.

<sup>3</sup> Hans WEDER, Selig, die Frieden machen, in: Fritz STOLZ (Hrsg.), Religion zu Krieg und Frieden, Zürich 1986, S. 151–164, hier: S. 157: »Gemeint ist nicht die Abwesenheit von Streit und Krieg. Gemeint ist vielmehr ein gleichsam aktiver Friedenszustand, bestimmt von Gerechtigkeit und Liebe. Dieser Friede folgt nicht auf Krieg, er kommt ihm zuvor.« Er »verlangt ein Verhalten, das Wohlergehen schafft, bevor es zum Kampf kommt«. In der neueren Exegese wird immer wieder die Kontinuität der neutestamentlichen  $\epsilon\iota\rho\eta\iota\eta$ -Konzeption mit dem Schalom-Begriff betont; auch  $\epsilon\iota\rho\eta\iota\eta$  ist »Heilsgut [...] in seiner ganzen Tiefe und Fülle« [Otto SCHNÜBBE, Der Friede (shalom) im Alten und Neuen Testament – eine notwendige Korrektur, Hannover 1992, S. 33].

Daraus ist zu lernen: Konzepte für einen Frieden, der mehr ist als die Unterbrechung von Krieg, müssen beim Menschen ansetzen.

Wenn im Neuen Testament, vor allem bei Paulus, der Friedensgedanke primär beim menschlichen Individuum ansetzt und demgegenüber die alttestamentliche Vorstellung eines kosmologischen, die ganze Weltwirklichkeit umfassenden Friedens (vorläufig) leicht zurücktritt<sup>4</sup>, so trägt dies jener realistischen Sicht vom Menschen Rechnung. Dieser Realismus wird auch in den nachfolgenden Darstellungen leitend sein, insofern sie sich der Friedensthematik spezifisch unter individueller Perspektive widmen. Sie fragen, was *im Menschen anders* werden muss, damit es zum Frieden kommt. Sie suchen nach religiösem Friedenspotenzial vornehmlich anhand der Frage, inwiefern der Mensch durch seine individuelle Religion zu einem veränderten Umgang mit der Welt in die Lage versetzt wird. Die vorliegenden Überlegungen sind mithin von der Überzeugung getragen, dass den Religionen bei dieser Aufgabe des »Anderswerdens« des Menschen eine besondere Bedeutung zukommt, weil sie von Wirklichkeiten reden, von denen her zu leben und von denen her sich zu verstehen den Menschen zwar nicht vollkommen, wohl aber anders macht. Dies soll im Folgenden für das Christentum aufgezeigt werden.

Mit der damit gegebenen Konzentration auf das Friedenspotenzial des Christentums soll nicht behauptet werden, nur das Christentum vermöge im Unterschied zu allen anderen Religionen Menschen so zu verändern, dass sie einen Beitrag zum Frieden in der Welt leisten können. Ein ehrlicher Blick auf die Geschichte des Christentums zeigt schnell, dass unkritische Selbstgefälligkeit hier fehl am Platz ist. Dennoch geschehen die folgenden Erörterungen in der Vermutung, auch in anderen Religionen ließen sich ähnliche wie die hier erarbeiteten friedensförderlichen Strukturen aufzeigen, und in der Hoffnung, das Wesen des Friedens möge sich durch das Beschriebene insgesamt etwas erhellen lassen.

Nach diesen einleitenden Bemerkungen sollte das methodische Vorgehen des Beitrages plausibel sein: Er macht sich auf die Suche nach dem Friedenspotenzial des Christentums *nicht* dadurch, dass er das Gesamtphänomen Christentum betrachtet. Er setzt eher mit einer spezifischen Fokussierung an, nämlich mit einer friedentheoretischen Analyse der zentralen Aussage des Christentums über das Verhältnis von Mensch und Gott. Der Artikel wird die These entfalten, das christliche Verständnis des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch habe friedensförderliche Auswirkungen auf

---

4 Diese Verschiebung liegt vor allem daran, dass es zu einer Identifizierung »Christus ist Friede« [z. B. Eph 2,14; vgl. im AT bereits: »Jahwe ist Friede« (Richter 6,24)] kommt und die christliche Subjektivität wegen des personalen Interesses des Paulus wichtig wird (vgl. BISER, Art. Frieden, S. 1115).

das Selbstverständnis des einzelnen Menschen und auf seinen Umgang mit dieser Welt.

Damit ist klar: Die nachfolgenden Erwägungen sind *dogmatischer* und *normativer*, nicht aber empirischer Natur. Sie beschreiben nicht, wie Christen tatsächlich leben; sie fragen danach, wie Christen, ausgehend von der zentralen religiösen Grundüberzeugung des Christentums, leben können und sollten.

## 1. Imperativ und Indikativ des Friedens

In den neutestamentlichen Texten wird häufig zum Frieden aufgefordert: die Friedensstifter werden selig gepriesen, dem Frieden mit jedermann soll man nachjagen, im Konfliktfall ist die andere Wange hinzuhalten.<sup>5</sup>

Um die Affinität des Christentums zum Frieden zur Geltung zu bringen, könnte man sich darauf beschränken, diese ethischen Appelle zu interpretieren. Doch dies soll hier nicht geschehen. Nicht dass die ethischen Anweisungen nicht bedeutsam für den Frieden wären. Im Gegenteil! Nur so setzt sich Frieden weitreichend durch.

Gleichwohl soll hier anders angesetzt werden, nämlich hinter diese Ermahnungen zurückgegangen und nach ihren Wurzeln gesucht werden. Es soll gefragt werden, woraus sie sich speisen. Das Friedenspotenzial des Christentums liegt, so die dabei gemachte Unterstellung, nicht erst in ethischen Anweisungen. Der christliche Glaube ist ja nicht zuerst ein ethisch-politisches Programm, ein Imperativ. Er hat als seinen Gegenstand zunächst einen Indikativ, nämlich die Zusage von der Zuwendung Gottes zum Menschen. Diese Zusage wird als ein *εὐαγγέλιον τῆς εἰρήνης* (Eph 6,15), ein Evangelium des Friedens beschrieben. Frieden, das soll damit gesagt sein, ist aus christlicher Perspektive zuerst und vor allem ein Geschenk Gottes.

Die im Neuen Testament formulierten ethischen Aufforderungen knüpfen an diesen Indikativ vom bereits geschenkten Frieden an. Sie verstehen sich als folgerichtige Konsequenzen aus der Realität, von welcher der Glaubende lebt. Anders gesagt: Das *Friedenspotenzial* des Christentums liegt in der bereits gegebenen *Friedensrealität*, mit der der christliche Glaube be-

---

<sup>5</sup> Mt 5,9; Mt 5,38ff. Auch das Alte Testament ermahnt immer wieder zum Frieden (z. B. Ps 34,15). Gleichwohl: »Die Äußerungen der Bibel sind insgesamt widersprüchlich. Zwar kennzeichnen das Alte[,] im besonderen das Neue Testament das Gebot der Nächstenliebe und Aufrufe zum Verzicht von Gewaltanwendung, wie das Tötungsverbot des Dekalogs, die Aufforderung an Petrus, sein Schwert in die Scheide zu stecken, doch die Erzählung gottgewollter Kriege Israels, die Anerkennung der staatlichen Gewalt, der die Aufgabe zugesprochen wird, mit dem Schwert für Ordnung und Recht zu sorgen, sind ebenso Bestandteile der Heiligen Schrift.« (Heimo HOFMEISTER, *Der Wille zum Krieg oder die Ohnmacht der Politik. Ein philosophisch-politischer Traktat*, Göttingen 2001, S. 134).

ginnt. Insofern ist der ethische Imperativ zum Frieden dem Indikativ nicht als etwas Fremdes aufgepfropft; wohl aber beschreibt er die Frucht, die aus diesem Indikativ erwächst.

Martin Luther hat immer wieder eingeschärft: Diese Frucht stellt sich (eigentlich) spontan<sup>6</sup> und gern<sup>7</sup> ein. Gern, denn wer von dieser Friedensrealität lebt, wird sie in seinen Lebensbezügen immer umfassender zur Geltung bringen wollen. Und spontan, weil diese Frucht sich aus der veränderten Lebensperspektive (eigentlich<sup>8</sup>) von selbst ergibt. Warum, das ist in den folgenden Abschnitten genauer zu zeigen. Frieden, so sagten wir schon, ist nach biblischem Verständnis primär als *Beziehungsgeschehen* zu verstehen. Entsprechend wird im Folgenden Frieden mit Gott, Frieden mit sich selbst und Frieden mit dem Nächsten und der Schöpfung unterschieden. Damit soll nicht behauptet werden, Friede ließe sich tatsächlich derart partikularisieren. Aus einem alle Lebensdimensionen betreffenden Verständnis von Frieden ist vielmehr zu folgern: Wenn ein Mensch in einem Frieden mit Gott zu leben meint, welcher des Menschen unfriedliche Haltung gegenüber anderen Menschen impliziert, dann ist ein solcher »Frieden mit Gott« als ein nur »vermeintlicher« zu entlarven.<sup>9</sup> Alle Beziehungen des Menschen sind aufeinander bezogen. Die folgende Untergliederung in verschiedene Beziehungsebenen ist also vor allem argumentationsstrategischer Natur.

## 2. Frieden mit Gott

Frieden – das ist nach neutestamentlichem Verständnis zunächst und fundamental Frieden des Menschen *mit Gott*. Er stellt sich nach Römer 5,1 im Menschen durch den Glauben an die Rechtfertigung ein: Da wir nun gerecht geworden sind durch den Glauben, haben wir Frieden mit Gott durch unsern Herrn Jesus Christus. Sehen wir genauer zu, wie das zu verstehen ist.

---

6 Martin LUTHER, *De libertate christiana*, Studienausgabe, Bd. 2, hrsg. v. Hans-Ulrich Delius, Berlin 1982, S. 296,5. Vgl. ders., *Kirchenpostille*. 1522, Weimarer Ausgabe 10/I.1, S.134,18–135,1: »Also thut die liebe auch, die hatt keyn gepot, sie thut von yhr selb alle ding, eylet und seumet nit, [...] sie darff und leydet keynen treyber.«

7 Martin LUTHER, *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, Studienausgabe, Bd. 2, S. 297,4.

8 »Eigentlich« – das heißt aber auch: Es gibt die »uneigentliche« Situation, in der sich diese Frucht *nicht* einstellt. Denn der Mensch lässt sich nicht immer *ganz* von der Friedensrealität bestimmen. Deshalb sind Gebote nötig; deshalb braucht es ethische Ermahnungen. Diese gelten insbesondere dem »äußeren« Menschen, dessen Trägheit und Begierde dazu führt, dass sich die spontane Bewegtheit der »inneren« Menschen nicht umfassend durchsetzt; vgl. LUTHER, *Von der Freiheit*, S. 285,22 ff.

9 Vgl. Karl BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik*, Bd. IV/2, 3. Auflage, Zürich 1978, S. 352.

## 2.1 Feindschaft gegen Gott und Gottes Erwiderung

*Frieden* mit Gott – viele Theologen der Alten Kirche haben ihn als das Ende der menschlichen *Feindschaft und des Krieges* gegen Gott verstanden.<sup>10</sup> Wohl wissend, dass Frieden nicht auf einen Gegenbegriff zum Krieg reduziert werden darf, sei dieser Gedanke der Alten aufgegriffen. Denn an dem Motiv der Feindschaft und des Krieges<sup>11</sup> gegen Gott lässt sich besonders gut deutlich machen, warum die im christlichen Glauben beschriebene *Gott-Mensch-Relation* ein Potenzial für den Abbau *zwischenmenschlicher* Feindschaft und Gewalt besitzt. Eine *Phänomenologie der Feindschaft* – und ihrer Überwindung – ist deshalb jetzt zu entfalten.

Feindschaft gegen Gott, das kann ein aggressiver Atheismus nietzscher Couleur sein:

Man hat meine Schriften eine Schule des Verdachts genannt, noch mehr der Verachtung, glücklicherweise auch des Muthes, ja der Verwegenheit. In der That, ich selbst glaube nicht, daß jemals Jemand mit einem gleich tiefen Verdacht in die Welt gesehn hat, und nicht nur als gelegentlicher Anwalt des Teufels, sondern ebenso sehr, theologisch zu reden, als Feind [...] Gottes.<sup>12</sup>

Wie kommt es zu einer derart aggressiven Feindschaft gegen Gott? Vermutlich vor allem durch die Angst, Gott könnte den Menschen übervorteilen, könnte dem Menschen seinerseits Feind sein. Es ist die »Angst vor dem ganz Anderen als dem vermeintlichen Feind«, die »den Menschen seinerseits zum Feind werden«<sup>13</sup> lässt.

Der Paradiesmythos im ersten Buch der Bibel teilt offenbar diese Vermutung; seine Schlange appelliert an genau diese Angst: Ihr werdet mitnichten sterben, wenn ihr vom Baum der Erkenntnis esst, sondern ihr werdet sein wie Gott (Gen 3,4 f.). »Gott ist durchschaut: Mißgunst und Neid

---

<sup>10</sup> Vor allem in Bezug auf Röm 5,1; umgekehrt heißt sündigen Krieg haben mit Gott (Chrysostomos), auch Zweifel an Gott ist Krieg gegen Gott (Photius). Diese Interpretation von Röm 5,1 hängt vor allem daran, dass die Theologen der Alten Kirche *ἐχόμεν* lesen (vgl. Karl Hermann SCHEKLE, Paulus, Lehrer der Väter. Die altkirchliche Auslegung von Römer 1–11, Düsseldorf 1956, S. 150). Calvin meint anders, *Gott* sei »den Menschen feind gewesen« (Johannes CALVIN, Unterricht in der christlichen Religion, II, 16,2, Neukirchen-Vluyn 1963, S. 313). Karl Barth redet dann wieder davon, dass der Mensch, solange er nicht Gott glaubt, »im Kriegszustand« mit Gott lebt (Karl BARTH, Der Römerbrief. Zweite Fassung 1922, Zürich 1989, S. 138).

<sup>11</sup> Die Konzentration darauf steht insofern nicht im Gegensatz zu den einleitenden Bemerkungen, dass Frieden umfassend und nicht nur Unterbrechung von Kriegen sei, als erst recht zum umfassenden Frieden die Abwesenheit von Krieg gehört.

<sup>12</sup> Friedrich NIETZSCHE, Menschlich-allzumenschliches I. Vorrede 1, Kritische Studienausgabe, Bd. 2, München 1980, S. 13.

<sup>13</sup> Ulrich H. J. KÖRTNER, Fremdenangst und Feindesliebe. Theologische Bemerkungen zur Xenophobie, in: Die Zeichen der Zeit. Lutherische Monatshefte (= ZdZ/LM) 3/7 (2000), S. 6–8, hier: S. 8.

[...] waren die Motive seines Gebotes. »Nicht in eurem, sondern im eigenen Interesse hat Gott das Verbot ausgesprochen!«<sup>14</sup> Dass Gott dem Menschen etwas vorenthalte, ist die Hermeneutik, aufgrund deren sich Menschen gegen Gott wenden.

Feindschaft gegen Gott gibt es aber auch verborgener. Sie herrscht dort, wo der Mensch feindselig mit der *Natur* umgeht, die er »sich einverleibt in seiner Gier nach mehr Leben«.<sup>15</sup> Sie waltet auch da, wo er feindselig seinen *Mitmenschen* begegnet, weil er sie zu seinen Zwecken instrumentalisiert, und schließlich dort, wo der Mensch *sich selbst* zerstört.<sup>16</sup> Dadurch geriert sich der Mensch als Besitzer der Welt und destruiert deren Selbstwert und Freiheit. Dass die Welt ihm nicht unbeschränkt zu Eigen, sondern *Schöpfung* ist, ignoriert er. Das aber ist indirekte Feindschaft gegen den Grund dieser Schöpfung, Feindschaft gegen Gott. Die Bibel nennt beide Formen der menschlichen Feindschaft gegen Gott, die direkte wie die indirekte, »Sünde«.

Christliche Überzeugung ist nun, dass nicht diese Feindschaft des Menschen gegen Gott das Gottesverhältnis des Menschen definiert, sondern Gott selbst und dass dieses durch Gott definierte Gottesverhältnis ein dem Menschen zugute kommendes ist. Noch einmal anders gesagt: Das Verhältnis Gottes zum Menschen wird im christlichen Denken weder verstanden als ein Akt der Vergeltung noch, das hebt Rudolf Bultmann heraus, als ein Vorgang, in dem zwei nach und nach »ihre gegenseitige Feindseligkeit aufgeben«.<sup>17</sup> Vielmehr wird geglaubt, dass Gottes *Vergebung*, seine Rechtfertigung, das Gottesverhältnis des Menschen qualifiziert. Entscheidend für das Gottesverhältnis des Menschen ist, dass Gott dem Menschen dessen Feindschaft gegen ihn verzeiht. Das ist gemeint, wenn die neutestamentlichen Texte sagen: Gott stellt Frieden her, indem er den ihm feindlichen Menschen mit sich versöhnt.

Nach Friedrich Schleiermacher steht der Gedanke des Friedens zwischen Gott und Mensch sogar im Zentrum der christlichen Ansichten: Das Christentum geht von einem »allgemeinen Entgegenstreben [...] alles Endlichen gegen« das Unendliche und also einer Feindschaft des Menschen gegen Gott aus. Und es hat seinen zentralen Inhalt darin, »wie die *Gottheit* dieses Entgegenstreben behandelt, wie sie die Feindschaft gegen sich vermittelt«.<sup>18</sup>

---

<sup>14</sup> Eugen DREWERMANN, *Strukturen des Bösen*. Teil I, München [u. a.] 1977, S. 66.

<sup>15</sup> WEDER, *Selig*, S. 162.

<sup>16</sup> Vgl. ebd.

<sup>17</sup> Rudolf BULTMANN, *Der zweite Brief an die Korinther*. Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, Göttingen 1976, S. 160.

<sup>18</sup> Friedrich SCHLEIERMACHER, *Über die Religion*. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, Hamburg 1970, S. 161.

Im Zentrum der christlichen Überzeugungen steht der Grundsatz, dass die Feindschaft des Menschen gegen Gott *durch Gott* überwunden ist.

Das klingt erfreulich! Doch ist zu bedenken: Die Aussage von einem durch Gottes Vergebung definierten Gottesverhältnis, das ist – um in gleicher Bildsprache zu bleiben – ein deutlicher *Angriff* auf das Selbstverständnis des Menschen. Der Angriff liegt darin, sich selbst als der Vergebung *bedürftig und gewürdigt* verstehen zu sollen. Beides fällt dem Menschen schwer.<sup>19</sup>

Deshalb wehrt sich der der Vergebung gewürdigte Mensch; seine Feindschaft, sein bisheriger Krieg gegen Gott wird nun – mit einer Metapher Søren Kierkegaards geredet – zu einem *Verteidigungskrieg*.<sup>20</sup> Dieser neuerliche Krieg gegen Gott kann zwei verschiedene Motive haben: Entweder hält der Mensch die Versöhnung in Bezug auf *sich selbst für nicht notwendig* und also die Vergebung der eigenen Feindschaft für überflüssig, oder er hält die Versöhnung in Bezug auf *sich selbst* für nicht möglich und also die eigene Feindschaft für unvergebbar. In beiden Fällen bedeutet seine Verteidigung – noch einmal eine Metapher Kierkegaards – ein »Sich-Verschanzten« in der eigenen Feindschaft.<sup>21</sup>

Nach Einsicht des christlichen Glaubens begegnet Gott auch dieser *fortgesetzten* Feindschaft gegen ihn mit friedlichen Mitteln.<sup>22</sup> Er zwingt dem Menschen die Versöhnung nicht auf, sondern er *bittet* ihn in Liebe, die Rechtfertigung gelten zu lassen (2Kor 5,20).<sup>23</sup> Nicht Zwang, sondern Bitte soll den Menschen dazu verlocken, seine Feindschaft aufzugeben und in Frieden mit Gott einzustimmen. Nicht Zwang, sondern Bitte: Das bedeutet insonderheit, dass Selbstbestimmung und Freiheit auch desjenigen respektiert werden, der sich nicht auf diesen Frieden einlassen will. Gibt aber der Mensch seine Feindschaft gegen Gott auf, dann kommt nach christlicher Überzeugung der Frieden Gottes bei ihm an.

Frieden mit Gott, das bisher Entfaltete gibt zu erkennen, wie aus christlicher Perspektive Frieden entsteht: Er beginnt mit einem zunächst *einseitigen, zuvorkommenden* Unterfangen, das auf die Feindschaft des anderen

19 Ersteres, weil der Mensch dann einsehen müsste, dass seine Feindschaft heillos ist, und letzteres, weil liebevolle Zuwendung zuzulassen, wie schon der Mythos von Narzissus lehrt (vgl. Publius OVIDIUS NASO, *Metamorphosen*, I. III, Sammlung Tusculum, hrsg. v. Erich Rösch, 10. Auflage, München 1983, S. 353, 370–392), schwer ist.

20 Vgl. Søren KIERKEGAARD, *Die Krankheit zum Tode*, Düsseldorf 1954, S. 127.

21 Vgl. ebd.

22 Gott sagt – mit Karl Barth formuliert – »Ja« zum Menschen, »da der Mensch noch Nein zu ihm sagt, bringt *damit* dessen Nein zum Schweigen, legt ihm *damit* das Ja zu ihm ins Herz und auf die Lippen.« (BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik*, Bd. IV/2, S. 656.) Vgl. ders., *Römerbrief*, S. 138: »Frieden mit Gott heißt *Friedensschluß* zwischen Mensch und Gott, herbeigeführt durch eine von Gott ausgehende Veränderung der menschlichen Haltung, durch Herstellung der normalen Beziehung des Geschöpfes zum Schöpfer«.

23 Vgl. Eberhard JÜNGEL, *Die Autorität des bittenden Christus*, in: Ders., *Unterwegs zur Sache. Theologische Bemerkungen*, München 1972, S. 179–188, hier: S. 187.

nicht mit Feindschaft, sondern mit Liebe reagiert und so dessen Feindschaft quasi ins Leere laufen lässt; der andere wird zum Einstimmen in diesen Frieden *verlockt*, nicht aber *gezwungen*.

## 2.2 Ethische Konsequenzen

In Bezug auf die Frage des religiösen Friedenspotenzials lassen sich erste Konsequenzen ziehen. Es sind vor allem ökonomische oder politische Konflikte, die Mitmenschen zu Gegnern machen. Religion verschärft diese Gegnerschaft,<sup>24</sup> wenn sie den Gegner nicht als nur *meinen* Feind, sondern als Feind Gottes versteht. Jean-Jacques Rousseau schätzt die Konsequenzen realistisch ein: »Selbst Engel würden mit den Menschen nicht in Frieden leben, wenn sie dieselben als Feinde Gottes betrachteten.«

Bislang ist deutlich geworden: Christliche Überzeugung ist, dass nicht die Haltung des Menschen das Gottesverhältnis bestimmt, sondern Gott selbst. Damit wird aber die Bezeichnung von bestimmten Menschen als »Feinden« Gottes problematisiert. Denn deren »Feindschaft« ist immer schon aufgebrochen von der Vergebung Gottes.<sup>25</sup>

Das vor allem früher in manchen interreligiösen Gewalttaten zu findende Motiv, »Feinde« Gottes zu töten oder diese zumindest dann zu vernichten, wenn sie ihrer »Feindschaft« gegen Gott nicht abschwören wollten, steht überdies im krassen Widerspruch dazu, wie nach christlichem Verständnis Gott mit seinen »Feinden« umgeht. Gott reagiert auf die »Feindschaft« der Menschen nicht mit Vernichtung; seine Geduld und Langmut gilt auch denen, die die Versöhnung ablehnen, also »Feinde« Gottes bleiben wollen. Menschen zu töten, weil sie »Feinde« Gottes sind und bleiben wollen, kann deshalb kein Handeln im Namen des christlichen Gottes sein.

## 3. Frieden mit sich selbst

Es ist nun zu zeigen: Der im Glauben an Gottes Vergebung und die Rechtfertigung sich einstellende Frieden mit Gott macht das Ende der Feindschaft des Menschen sich selbst gegenüber möglich, besitzt also ein Friedenspotenzial in Bezug auf das Selbstverhältnis.

---

24 Religionen sind nur selten selbst konfliktauslösend, wohl aber können sie ökonomische und machtpolitische Konflikte verstärken. Und wenn sie dies tun, dann immer erheblich. Vgl. Harald MÜLLER, Kampf der Kulturen – Religion als Strukturfaktor einer weltpolitischen Konfliktformation?, in: Michael MINKENBERG/Ulrich WILLEMS (Hrsg.), Politik und Religion, Politische Vierteljahresschrift (= PVS), Sonderheft 33, Opladen 2000, S. 559–580, hier: S. 575.

25 Die Kierkegaardsche Feindschaft ist deshalb vor allem eine Feindschaft gegen sich selbst.

### 3.1 Feindschaft gegenüber sich selbst und der Friede mit Gott

Selbstverhältnis, das beschreibt des Menschen Eigentümlichkeit, sich von sich selbst distanzieren und sich auf sich selbst beziehen, auf sich reflektieren zu können.<sup>26</sup> In dieser Selbstreflexion kann der Mensch allerdings Dingen gewahr werden, von denen er sich so weit distanzieren möchte, dass er *sich selbst* loswerden will. Während Distanz von einem *anderen* durch einfachen defensiven Rückzug möglich ist, beinhaltet *sich selbst* loswerden zu wollen einen offensiven (wenn auch nicht gewinnbaren) Kampf gegen sich selbst. Einige Formen dieser Feindschaft sich selbst gegenüber seien hier beschrieben.

Der Mensch kann sich selbst feind sein angesichts dessen, was er in der Vergangenheit *getan* hat, also sich hassen wegen seiner Taten. Und er kann sich feind sein angesichts dessen, was er hat *erleiden* müssen; an den Selbstverstümmelungen von Missbrauchsoptionen wird dies in tragischer Weise sichtbar. Der Mensch kann sich schließlich feind sein wegen seines eigenen Versagens, wegen der Dinge, die er nicht oder nur unzureichend getan hat. Wenn der Mensch dieses Versagen nicht in sein Selbstbild integriert, sind Selbstfeindschaft und Selbsthass unvermeidlich; die Narzissmusforschung hat diesen Zusammenhang zwischen Enttäuschung über das eigene Ungenügen und Selbstverachtung überzeugend herausgearbeitet.<sup>27</sup>

Neben diesen ausdrücklichen gibt es auch verborgenere Feindschaften gegen sich selbst. Sie vollziehen sich dort, wo der Mensch feindselig gegen die Schöpfung oder feindselig gegen seine Mitmenschen existiert und so die Grundlagen *seines eigenen* Lebens und die ihn tragenden Beziehungen vernichtet.<sup>28</sup> In ihrer Verborgenheit ist diese Feindschaft gegen sich selbst besonders heimtückisch.

Es sei nun gefragt: Inwiefern ist durch den Frieden mit Gott das Ende dieser Feindschaft gegen sich und also Frieden mit sich selbst möglich? Deutlich wurde schon: Frieden *mit Gott* ist nach der Vorstellung des christlichen Glaubens durch Vergebung charakterisiert, durch die bedingungslose Gemeinschaft Gottes mit dem Menschen. In dieser bedingungslosen Gemeinschaft Gottes mit dem Menschen wird der Mensch – das eben heißt »bedingungslos« – von seinen Taten, von seinem Versagen und von seinem

<sup>26</sup> Vgl. Dietrich KORSCH, Dogmatik im Grundriß. Eine Einführung in die christliche Deutung menschlichen Lebens mit Gott, Tübingen 2000, S. 12.

<sup>27</sup> Vgl. Raymond BATTEGAY, Narzißmus und Objektbeziehungen. Über das Selbst zum Objekt, 3. Auflage, Bern [u. a.] 1991, S. 32 ff. – Schließlich gibt es Konflikte mit sich selbst, in denen der Mensch nicht sich selbst bekämpft, wohl aber sich selbst zerreißt; in Aristoteles' Worten: »der eine Teil der Seele zieht hierher, der andere dorthin« (ARISTOTELES, Nikomachische Ethik IX, 1166b, 22 f.).

<sup>28</sup> Vgl. WEDER, Selig, S. 162.

Leiden unterschieden. Nach christlicher Vorstellung will Gott mit jedem Menschen zusammensein, unabhängig von seinen Leistungen und Fehlleistungen, von seinen Taten und Untaten, seinem Leiden, das heißt: für das Gottesverhältnis sind sie nicht konstitutiv.

Sich von dieser Unterscheidung von den eigenen bösen Taten, Unterlassungen und Leiden her zu verstehen, ermöglicht dem Menschen eine Distanz zu dem, was er an sich hasst, und die Chance, sich damit auseinanderzusetzen.<sup>29</sup> Solch eine Auseinandersetzung mit dem eigenen Selbst ist grundlegend für ein Ende der Feindschaft des Menschen gegen sich selbst. Dadurch, dass Gott den Menschen von seinem Versagen und seinen Untaten unterscheidet, kann der Mensch ihnen ins Auge sehen, weil mit deren kritischer Analyse nicht sein ganzes Menschsein auf dem Spiel steht. Sein Menschsein ist getragen von Gottes Bezogenheit auf ihn.

Gleichzeitig gilt: Der Mensch steht als *ganze* Person, also auch mit seinen Taten, seinem Versagen und seinem Leiden, in dieser Gemeinschaft mit Gott. Der christliche Glaube behauptet: Gott hält es mit dem aus, was der Mensch an sich hasst. Deshalb kann auch der Mensch es »bei sich selbst aushalte[n]«. <sup>30</sup> Seine – oft durchaus begründeten – Selbstanklagen verstummen. Martin Luther beschreibt dies als des Menschen zur Ruhe gebrachtes Gewissen.<sup>31</sup> Dies aber ist *Frieden mit sich selbst*.

Dieser Friede mit sich selbst ist, solange wir leben und Neues tun und Neues erleiden, kein ein und für allemal erreichtes Ziel, sondern muss immer wieder neu errungen werden. Auch ist dieses Es-bei-sich-selbst-Aushalten kein Schönreden der eigenen Vergangenheit und kein billiges Überspielen des eigenen Versagens; es impliziert ein Bearbeiten, nicht ein Übergehen innerer Spannungen.<sup>32</sup> Friede mit sich selbst – darin unterscheidet sich das christliche Verständnis vom antiken Friedensbegriff, welcher Frieden mit sich selbst nur dem Tugendhaften meinte zugestehen zu können<sup>33</sup> –, ein solches Verständnis ist grundsätzlich für jeden Menschen erlernbar.

---

29 Vgl. dazu ausführlicher Christiane TIETZ, *Freiheit zu sich selbst. Entfaltung eines christlichen Begriffs von Selbstannahme*, Göttingen 2005.

30 Friedrich NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra III. Vom Geist der Schwere 2*, Kritische Studienausgabe, Bd. 4, S. 242. Von dem Umgekehrten, nämlich davon, vor sich selbst zu fliehen, spricht schon Aristoteles (mit Bezug auf οἱ μοχθηροί): ἐαυτοὺς δὲ φεύγουσιν (ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik IX*, 1166b, 14).

31 Martin LUTHER, *Galaterbriefkommentar*. 1531/35, Weimarer Ausgabe 40/I, S. 559,3 f. 15.

32 Zu diesem Bearbeiten gehört auch die Auseinandersetzung mit den Menschen, die durch eigenes Tun oder Nicht-Tun zu Schaden gekommen sind.

33 Vgl. ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik IX*, S. 1166a, 13–15.

### 3.2 Ethische Konsequenzen

Nach psychoanalytischer Auffassung ist die Verführbarkeit zum Krieg dann besonders groß, wenn der Mensch seine inneren Konflikte nicht löst. Dann ist er bestimmt von »Ängste[n], Aggression, [...] Minderwertigkeitsgeföhle[n] [...] und viele[m] [...] mehr«, für das »der Krieg [...] gewisse Kompensationen [...] zu bieten hat«. <sup>34</sup> Dies gilt in Sonderheit bei religiös verschärften Konflikten: Der innere Hass gegen sich selbst, der beispielsweise in dem Gefühl gründet, Ansprüchen nicht zu genügen und Erwartungen nicht zu erfüllen, wird, wie Eugen Drewermann gezeigt hat, im religiösen Kontext leicht externalisiert *auf Ungläubige*, von denen man meint, dass sie den Ansprüchen *Gottes* nicht genügen. <sup>35</sup> Frieden mit sich selbst im beschriebenen Sinne unterbricht diese Projektionen bereits an der Wurzel.

## 4. Frieden mit dem Nächsten und der Schöpfung

Es ist jetzt zu erläutern: Bei demjenigen, der sich von Gottes versöhnendem und rechtfertigendem Handeln her versteht, hört die Feindschaft gegenüber seinem Mitmenschen (eigentlich) auf. Inwiefern? Noch einmal gehört der *Feindschaft* unsere Aufmerksamkeit:

### 4.1 Feindschaft gegenüber dem Nächsten und der Friede mit Gott

Feindschaft gegenüber dem Nächsten – sie kann durch religiöse Einbettung verschieden verschärft werden: Schon genannt wurde die Feindschaft gegenüber einem vermeintlichen Feind Gottes und der projizierte Selbsthass. Welche anderen Formen sind zu entdecken?

*Grundsätzlich* beginnt man Krieg und Kampf gegen einen anderen dann, wenn man ihn für schwach und sich selbst für so stark hält, dass eine gewaltsame Auseinandersetzung aussichtsreich erscheint. Diese gewalttätige Auseinandersetzung mag als Ziel den Frieden ausgeben. Sie zielt aber nur auf Frieden nach *eigenen* Bedingungen, gemäß der weisen Beobachtung Augustins, jeder wolle zwar Frieden, aber nur den Frieden, den er selbst will. <sup>36</sup>

*Religiös* aufgeheizt wird diese Auseinandersetzung mit anderen dort, wo man die eigene (militärische oder wirtschaftliche) Stärke als Wirkung der

<sup>34</sup> Stavros MENTZOS, *Der Krieg und seine psychosozialen Funktionen*, 2. Auflage, Göttingen 2002, S. 86.

<sup>35</sup> Vgl. Eugen DREWERMANN, *Der Krieg und das Christentum. Von der Ohnmacht und Notwendigkeit des Religiösen*, 2. Auflage, Regensburg 1984, S. 68.

<sup>36</sup> Vgl. Aurelius AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, I. XIX c. 12, CChr.SL XLVIII, S. 675 f.

Gnade und Gunst Gottes versteht. Gegenüber dieser Einschätzung ist daran zu erinnern: Die Einsicht, dass der eigene Wert nicht an Stärke oder Schwäche hängt, sondern am Angenommensein von Gott, verändert die Perspektive auf die Schwäche auch des anderen; sie verbietet eine Ausnutzung dieser Schwäche und stellt den anderen in seiner unveräußerlichten Menschenwürde vor Augen.

Ein *anderer Auslöser* für Feindschaft und gewaltsame Auseinandersetzung mit dem Mitmenschen wird in den ersten Kapiteln des Alten Testaments beschrieben, in der Erzählung von Kain und Abel (Gen 4). Kains Hass auf seinen Bruder wird angefacht durch seine Eifersucht darauf, dass Abel vor Gott angenehmer ist. Kain sieht den anderen als Konkurrenz und Bedrohung der eigenen Gottesbeziehung.<sup>37</sup> Es ist der Eindruck »eines Zurückgesetztwerdens von Gott«,<sup>38</sup> der hier zur Feindschaft gegenüber dem anderen führt.

Sich vom Rechtfertigungsgeschehen her zu verstehen, vermag diese Urangst zu beschwichtigen, der andere könnte besser vor Gott dastehen und das, was man selbst (besser oder schlechter als der andere) leiste, entscheide über den eigenen Wert. Der andere braucht nicht mehr bekämpft zu werden, weil alle Menschen – sit venia verbo – gleich gut und gleich schlecht vor Gott dastehen.

Konflikte zwischen Menschen, auch solche, die religiös verschärft werden, werden *schließlich* dadurch ausgelöst, dass der andere als *Bedrohung der eigenen Existenz* wahrgenommen wird. Feindschaft versteht sich dann als *Reaktion* auf Feindschaft. Die Antwort auf die Frage, wer mit der Feindschaft angefangen hat, wird in dieser Logik zur Voraussetzung von Frieden.

Die christliche Vorstellung vom Frieden *mit Gott* ist eine Unterbrechung dieser Logik, weil sie besagt, dass Gott die Feindschaft des Menschen nicht erwidert und auf die Feindschaft des Menschen gerade nicht mit Feindschaft reagiert. Jene Einsicht versetzt den Menschen dazu in die Lage, auch seinerseits Feindschaft nicht zu erwidern.<sup>39</sup>

---

37 Walter DIETRICH, Im Zeichen Kains. Gewalt und Gewaltüberwindung in der Hebräischen Bibel, in: Evangelische Theologie (= EvTh) 64 (2004), S. 252–267, hier: S. 253, macht deutlich, dass in der Geschichte sowohl gesellschaftliche Gewalt (Konflikt zwischen zwei Wirtschaftszweigen), ethnische Gewalt (weil Kain zum Stammvater der Keniter wird), religiöse Gewalt als auch göttliche Gewalt vorkommen.

38 Claus WESTERMANN, Genesis, 1. Teilbd., Biblischer Kommentar Altes Testament, 3. Auflage, Neukirchen-Vluyn 1983, S. 404.

39 Vgl. Röm 12,18. Klaus WENGST, Frieden stiften. Impulse des Neuen Testaments, in: Zeitschrift für Neues Testament (= ZNT) 6/11 (2003), S. 14–20, hier: S. 16, macht deutlich, dass das »soviel an euch liegt« hier keine Floskel ist, sondern konkret den Verzicht auf Rache und Vergeltung bedeutet und einschließt, dem anderen im vorhinein Gutes zu tun. Gott hat uns geliebt, als wir noch seine Feinde waren; entsprechend sollen auch wir den, der uns feind ist, im wahrsten Sinne des Wortes *zuvorkommend* lieben. Insbesondere das Gebet für den Feind (Mt 5,44) ist hier zu nennen. In ihm »geschieht intensive Zuwendung zum Feind«. Es »ist das genaue Gegenteil des

Das ist »Feindesliebe«. Sie erleidet die Angriffe des anderen und zielt darauf, die Aggression des anderen durch dieses Verhalten zu irritieren und zu unterbrechen.<sup>40</sup> Dann vergilt der Mensch nicht Gleiches mit Gleichem, sondern »Gleiches mit Ungleichem« – Feindschaft mit Nicht-Erwidern von Feindschaft. Er erkennt den Feind *als Feind nicht* an, nimmt ihn als Feind nicht ernst.<sup>41</sup> Darin ist Feindesliebe entfeindend. Sie ist als Gewaltverzicht »provokative Kommunikation mit dem Gegner«.<sup>42</sup> Nach christlicher Auffassung, so wurde deutlich, ist Gott zu denken als jemand, der die Feindschaft des Menschen gegen sich zuvorkommend unterbricht. Die Aufforderung zur zwischenmenschlichen Feindesliebe entspricht diesem Gottesbegriff.

In dieser Einsicht in die Notwendigkeit zuvorkommenden friedlichen Handelns erweist sich die christliche Rede vom Frieden nicht als utopisch, sondern vielmehr als ausgesprochen *realistisch*. Denn sie beginnt den Weg zum Frieden sehr wirklichkeitsnah bei *gestörten* Beziehungen.

## 4.2 Frieden als Lebensförderung

Eingangs wurde schon notiert: Frieden ist nach biblischem Verständnis mehr als die Abwesenheit von Feindschaft und Krieg.<sup>43</sup> Frieden ist für die biblischen Texte umfassend »lebensförderlich«.<sup>44</sup> Insofern heißt Frieden mit

---

Wunsches, er möge vernichtet werden« (WEDER, Selig, S. 159). – Vgl. Wilfried HÄRLE, Wahrheitsgewissheit als Bedingung von Toleranz, in: Christoph SCHWÖBEL/Dorothee VON TIPPELSKIRCH (Hrsg.), Die religiösen Wurzeln der Toleranz, Freiburg im Breisgau 2002, S. 91: Feindesliebe ist eine »*einseitige Vorleistung*, die sich nicht von einem entsprechenden Entgegenkommen der Gegenseite abhängig macht«.

<sup>40</sup> Vgl. Egon SPIEGEL, Gewaltverzicht. Grundlagen einer biblischen Friedenstheologie, Kassel 1987, S. 218: Das Ziel dieser Liebe ist »die Überwindung des Feindes als eines Feindes«. Anders Hans WEDER, Abschied von Gewalt – unbedingte Feindesliebe, in: Reformatio. Evangelische Zeitschrift für Kultur und Politik (= Ref.) 36 (1987), S. 338–345, hier: S. 340 f., weil Jesu Gebot zur Feindesliebe nichts über die Folgen eines solchen Handelns aussagt. Das dem Gebot entsprechende Verhalten sei »nicht deshalb gut, weil es zu einem guten Ziel führt. Es ist gut, weil es der Gottesherrschaft entspricht«; eine derartige Ethik sei »nicht an ihrem weltlichen Effekt orientiert«; Feindesliebe sei keine »finalisierte ›Entfeindungs-‹liebe«. Jesus hatte an dieser Art von Zweckbestimmung des Tuns keinerlei Interesse.« Nur so sei der Fehler, ein Mittel durch einen Zweck zu heiligen, zu vermeiden.

<sup>41</sup> Vgl. Karl BARTH, Die Kirchliche Dogmatik, Bd. II/2, 6. Auflage, Zürich 1981, S. 805.

<sup>42</sup> Wolfgang HUBER/Hans-Richard REUTER, Friedensethik, Stuttgart [u. a.] 1990, S. 222.

<sup>43</sup> Ähnlich wird in der Friedensforschung zwischen negativem Friedensbegriff (»Abwesenheit kollektiver, insbesondere militärischer Gewalt«) und positivem Friedensbegriff (»Integration konfligierender Parteien in einem übergeordneten System, das den Kriterien sozialer Gerechtigkeit genügt«) unterschieden [Wolfgang HUBER, Art. Friedensforschung, in: HWP 2 (1972), S. 1119–1122, hier: S. 1121].

<sup>44</sup> Eckart OTTO, Art. Frieden II. Altes Testament, in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart (= RGG<sup>4</sup>) 3 (2000), S. 359–360, hier: S. 359.

einem anderen haben: sein Leben fördern. Nur durch einen solchen Frieden, der das Leben des anderen fördert, lässt sich Krieg tatsächlich vermeiden. Der Prophet Jesaja weiß: »Der *Gerechtigkeit* Frucht wird Frieden sein« (Jes 32,17). Feindesliebe ist also nicht nur der Verzicht auf einen Einsatz *gegen* den anderen, sie ist Einsatz *für* ihn. Diese Konnotation zeigt sich übrigens auch im deutschen Wort »Frieden«, das von der Wurzel »pri« abgeleitet ist, zu deren Bedeutungsumkreis »lieben [und] freundsein« gehören.<sup>45</sup>

Daraus folgt: Wo Frieden zwar Abwesenheit von Krieg bedeutet, aber nicht lebensförderlich ist, dort ist das christliche Friedensziel noch nicht erreicht. Dort ist im Gegenteil ein *Streit*<sup>46</sup> gefordert, der Konstellationen benennt und Spannungen bearbeitet, die dem Leben *nicht* dienlich sind.

Machen wir dies im interreligiösen Kontext konkret: Das Ende von gewaltsamen Auseinandersetzungen ist zweifellos das vordringliche Ziel eines *Friedens zwischen den Religionen*. Interreligiöser Frieden muss aber noch mehr implizieren, nämlich auch das Thematisieren ungerechter Verhältnisse zwischen verschiedenen religiösen Gruppen und das kritische Gespräch über Elemente der fremden und eigenen Religion, die nicht lebensförderlich sind. Zum Frieden zwischen den Religionen gehört deshalb unbedingt die Auseinandersetzung um Menschenrechte und Gerechtigkeit.

Wenn Friede etwas wahrhaft *Umfassendes* ist, dann muss er auch den verantwortlichen und lebensförderlichen Umgang mit der *Schöpfung* einschließen – ein Thema, das einen eigenen Beitrag verdiente. An dieser Stelle nur so viel: Während man im christlichen Kontext lange Jahre das Verhältnis des Menschen zur Schöpfung unter dem Stichwort der »Herrschaft« erörtert hat, sieht man neuerdings die Notwendigkeit eines »Sabbats« für die Natur, an dem »ihre Selbstzwecklichkeit sich zu entfalten vermag«. Natur darf nicht nur unter der Perspektive behandelt werden, wie sie des Menschen Überleben sichert; vielmehr ist der »Fortbestand des Lebens [selbst] in seiner Vielfalt und Fülle« dem Menschen aufgegeben.<sup>47</sup>

Es wurde nun der Frieden in seinen verschiedenen Dimensionen beschrieben. Jetzt aber ist noch einmal festzuhalten: Zum christlichen Friedensverständnis in seiner vollen und wahrhaft umfassenden Gestalt gehört, dass Frieden sich *in allen* drei Dimensionen (Gottesverhältnis, Selbstverhältnis und Verhältnis zum Nächsten und zur Schöpfung) und in diesen *umfassend* ereignet.<sup>48</sup> Ein solch vollständiger, alles umfassender Friede

45 Vgl. HUBER/REUTER, Friedensethik, S. 24.

46 Dieser darf aber das Leben des anderen nicht gefährden.

47 HUBER/REUTER, Friedensethik, S. 236 ff., hier: S. 236 und 245. Dass die Schöpfung »gut« ist, heißt: Die Natur hat einen Eigenwert, so dass »im Konfliktfall dem ökologischen Erhaltungsinteresse der Vorrang vor dem ökonomischen Steigerungsinteresse zukommt« (ebd., S. 244).

48 Vgl. Eberhard JÜNGEL, Die Wahrnehmung des Anderen in der Perspektive des christlichen Glaubens, in: Ders., Indikative der Gnade – Imperative der Freiheit. Theologische Erörterungen IV,

herrscht in dieser Welt jedoch *nicht*. Er ist nach christlichem Verständnis vielmehr eine *eschatologische* Kategorie.

Diese Einsicht klingt ernüchternd. Sie kann aber auch hilfreich sein, weil sie deutlich macht: Es liegt gar nicht in der Möglichkeit des Menschen, ein derart *umfassendes* Friedensreich aufzurichten. Versuche, aus religiöser Motivation heraus ein solches zu bauen – also göttliche Vorschriften und die Besserung der Welt um jeden Preis durchzusetzen und um des höheren Zieles willen alle Mittel zu legitimieren –, solche Versuche enden nicht selten fanatisch und also gewalttätig.<sup>49</sup> Das Friedenspotenzial des Christentums liegt mithin *auch* in der Einsicht, dass ein derart allumfassender Friede nur durch Gott geschenkt werden kann und also nicht durch den Menschen erarbeitet werden muss.<sup>50</sup>

Wie aber steht es dann mit der *politischen* Aufgabe der Friedenssicherung? Ein paar abschließende Hinweise seien kurz gegeben.

## 5. Frieden und Politik

Vor allem die Brutalität der konfessionellen Kriege hat die Dringlichkeit einer Friedenssicherung jenseits von religiösen Begründungen vor Augen geführt. Seitdem ist *politischer Friede*, zumindest in Europa, ein säkulares Projekt. Denn Friede, so die damals gewonnene Einsicht, muss unabhängig von religiösen und moralischen Einstellungen der Bürger durch den weltanschaulich neutralen Staat gesichert werden.

Die Einrichtung eines säkularen Staates entbindet religiöse Gemeinschaften aber nicht von ihrer Mit-Verantwortung für politischen Frieden.

Auf welchem Wege dieser zu erreichen ist, darüber ist zwischen Christen und Christinnen immer wieder gestritten worden: Muss die Kirche den Staat ermahnen, radikal pazifistisch zu sein, oder gibt es Situationen, in denen die Anwendung von Gewalt zur Vermeidung noch größerer Gewalt – auch aus kirchlicher Sicht – als legitim anzuerkennen ist?<sup>51</sup> Diese Auseinandersetzung ist hier nicht zu wiederholen.

---

Tübingen 2000, S. 205–230, hier: S. 226: »Frieden ist nach biblischem Verständnis [...] ein Zustand des Zusammenlebens, in dem alle elementaren Lebensverhältnisse, statt miteinander zu konkurrieren, ihrerseits untereinander in einem Verhältnis größtmöglicher Begünstigung stehen.«

<sup>49</sup> Vgl. dazu Susanne HEINE, *Liebe oder Krieg? Das Doppelgesicht der Religion*, Wien 2005, S. 29.

<sup>50</sup> Da aber »*eschatologische* [...] Begriffe [...] *ethische* Begriffe« fundieren (Eilert HERMS, *Ökumene und das Friedensproblem der Neuzeit*, in: Ders., *Von der Glaubenseinheit zur Kirchengemeinschaft. Plädoyer für eine realistische Ökumene*, Marburg 1989, S. 216–243, hier: S. 217), entbindet diese Ernüchterung den Menschen nicht von den im Vorangehenden beschriebenen ethischen Aufgaben, Gewalt einzudämmen und lebensförderliche Situationen herzustellen.

Aus dem Erarbeiteten über das christliche Verständnis von Frieden dürfen sich aber folgende Kriterien für politische Friedensverantwortung ableiten lassen:<sup>52</sup>

- Wenn Menschen vor der Entscheidung stehen, sich an kriegerischen Handlungen oder Rüstungsbemühungen zu beteiligen, so sollte ihre Antwort davon abhängen, inwieweit mit diesen Maßnahmen »ein wirksamer Beitrag zum Frieden geleistet werden kann«.<sup>53</sup>
- Auch der Staat ist auf seine Verantwortung für den Frieden zu behaften, denn seine Funktion besteht aus christlicher Perspektive darin, für Frieden zu sorgen.<sup>54</sup> Er ist also fortwährend daraufhin zu befragen, ob sein Tun wirklich dem Frieden dient und nicht seinerseits zur Quelle von Gewalt und Krieg werden könnte.
- Weiter ist gegenüber allen Reduktionen des politischen Friedensbegriffes auf militärische Kategorien<sup>55</sup> aus christlicher Perspektive der Gedanke wachzuhalten, dass Frieden lebensförderlich sein soll, also zum politischen Frieden das Beenden von Not und Unfreiheit unverzichtbar hinzugehört.<sup>56</sup> Der Staat hat eben nicht nur für Frieden, er hat auch für Recht zu sorgen.<sup>57</sup>

---

51 Vgl. z. B. Frieden wahren, fördern und erneuern. Eine Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland, 6. Auflage, Gütersloh 1984, S. 64, 57 f.: Es gibt politische Fälle, »in denen der Gewalt nur durch Gewalt begegnet werden kann. Die grundsätzliche Verwerfung des Krieges als Mittel zur Lösung von Konflikten steht in einer Spannung zum Recht auf nationale Selbstverteidigung und zum Schutz der Menschenrechte.« »Die Kirche muß auch heute [...] die Beteiligung an dem Versuch, einen Frieden in Freiheit durch Atomwaffen zu sichern, weiterhin als eine für Christen noch mögliche Handlungsweise anerkennen.« – Gegen die »problematische ›Ausgewogenheit‹, Zweideutigkeit und Unentschlossenheit« dieses Textes das Moderamen des Reformierten Bundes in seiner Erklärung: Das Bekenntnis zu Jesus Christus und die Friedensverantwortung der Kirche, Gütersloh 1982, S. 4; dort wird eingeschärft: »Die Friedensfrage ist eine Bekenntnisfrage. Durch sie ist für uns der status confessionis gegeben, weil es in der Stellung zu den Massenvernichtungswaffen um das Bekennen oder Verleugnen des Evangeliums geht.«

52 Vgl. Wolfgang HUBER, Art. Frieden V, Theologische Realenzyklopädie (= TRE) 11 (1983), S. 618–646, hier: S. 636 f.

53 Ebd.

54 Vgl. Barmen V: »Die Schrift sagt uns, daß der Staat [...] die Aufgabe hat [...] für Recht und Frieden zu sorgen.« Vgl. auch Martin LUTHER, Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können. 1530, Weimarer Ausgabe 19, S. 645,13–16: »Denn weltliche oberkeit ist nicht eingesetzt von Gott, das sie solle friede brechen und kriege anfahen, sondern dazu, das sie den fride handhabe und den kriegern were«.

55 Vgl. Frieden wahren, S. 53: »Das theologische Verständnis der Verantwortung für den Frieden und des politischen Amtes muß davor warnen, die Friedensfrage allein in militärischen Kategorien zu sehen«.

56 Vgl. HUBER/REUTER, Friedensethik, S. 22. Vgl. Frieden wahren, S. 51 f.: Auch »soziale und ökonomische Spannungen und weltweite Ungerechtigkeiten« bedrohen den Frieden; wichtig für den inneren Frieden sind »die rechtsstaatliche Ordnung, die Leistungen der Sozialpolitik, die Erziehung der heranwachsenden Bürger sowie die offene und freie Meinungsbildung«. Ähnliches gilt für den äußeren Frieden, der nicht allein in militärischen Kategorien gesichert wird, sondern

- Und zu guter Letzt: Politische Auseinandersetzungen dürfen nicht religiös überhöht werden. Das Heil des Menschen wird durch politische Realitäten nicht ins Werk gesetzt. Vor religiösen Identifizierungen politischer Realitäten oder Pläne mit dem Handeln Gottes ist aus christlicher Perspektive energisch zu warnen.<sup>58</sup>

Wir kommen zum Schluss: Äußerer Friede ist nach dem Urteil Martin Luthers »das grösste gut auff erden«, weil »darinn [...] alle andere[n] zeitliche[n] güter begriffen sind«.<sup>59</sup> Dass das Christentum von seinen Grundgedanken her zu diesem Frieden einen Beitrag zu leisten vermag, das wollten diese Ausführungen zeigen.

Der Nutzen des äußeren Friedens ist in Luthers Augen so groß, dass er ein »halbes *Himmelreich*«<sup>60</sup> genannt werden kann. Ein *halbes* Himmelreich! Das heißt aber auch: Das ganze Himmelreich ist weltlicher Frieden nicht.

---

durch »soziale, wirtschaftliche und kulturelle Kooperation«, um das »gemeinsame [...] Leben [...] unter den Völkern zu stärken«; gerade daran müsse die Kirche erinnern.

<sup>57</sup> Vgl. Barmen V.

<sup>58</sup> Eindeutig identifiziert werden kann Gottes Handeln nur in Jesus Christus, nicht an irgendwelchen zweideutig bleibenden weltlichen Ereignissen. Der junge Luther hat dies nachdrücklich herausgestellt: »in Christo crucifixo est vera [...] cognitio Dei« (Martin LUTHER, Disputatio Heidelbergae habita. 1518, These 20. probatio, Weimarer Ausgabe 1, S. 362, 18 f.); vgl. zu dieser Thematik, wenn auch in etwas anderem Kontext Christiane TIETZ, Krankheit und Verborgenheit Gottes, in: Günter THOMAS/Isolde KARLE (Hrsg.), Krankheit als Thema der Theologie, 2 Bde., Stuttgart [u. a.] 2009, S. 350–362.

<sup>59</sup> Martin LUTHER, Eine Predigt, daß man Kinder zur Schule halten soll. 1530, Weimarer Ausgabe 30/II, S. 538, 18–20.

<sup>60</sup> Vgl. Martin LUTHER, Der 82. Psalm ausgelegt. 1530, Weimarer Ausgabe 31/I, S. 202, 11, in Aufnahme eines Sprichwortes, das schon bei Walther von der Vogelweide vorkommt.



Peter Steinacker (Darmstadt)

## Was heißt Toleranz für die Begegnung der Religionen in einer postsäkularen Gesellschaft?

Absolutheitsanspruch und Akzeptanz als Basis von Konvivenz

### 1.

Lange Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts schien Max Webers These unmittelbar plausibel zu sein, dass die Religion im Laufe des fortschreitenden Säkularisierungsprozesses der westlichen Welt ihre Inhalte an die Gesellschaft abgeben und sich damit in die Privatsphäre auflösen würde. Der gesellschaftliche Prozess der Moderne mit der Ausdifferenzierung der gesellschaftlichen Subsysteme und dem immer wachsenden Grad der Abstraktion in den Religionssystemen selbst führt, so meinte Weber, mit innerer Logik zur »Entzauberung der Welt«.<sup>1</sup> Die Vorgänge von »Sublimierung, Rationalisierung, Institutionalisierung, Bürokratisierung, Anonymisierung, der Entzauberung der Welt und der Entfernung aus dem ›organischen Kreislauf‹ des urtümlichen Lebens« umfassen den großen Entwicklungsprozess, den wir heute Modernisierung nennen, wobei Max Weber die einfache »Gleichsetzung von Entwicklung und Fortschritt« für unwissenschaftlich hält.<sup>2</sup> Säkularisierung führt in diesem Denkmodell zu einem langsamen Verschwinden der Religion aus den Steuerungsmechanismen der Gesellschaft. An ihre Stelle tritt als Säkularisat von Religion die öffentliche Moral.

Interessanterweise standen auch die großen theologischen Systeme des mittleren 20. Jahrhunderts dem Phänomen »Religion« äußerst kritisch gegenüber. Karl Barth sah in den 30er Jahren in den menschlichen Versuchen zur Lebensbewältigung und zur Versöhnung mit Gott, was man seiner Ansicht nach »Religion« nennen könnte, schlicht »Aberglaube« bzw. »Unglaube«.<sup>3</sup> Barth meint, der Offenbarung in Christus das Urteil entnehmen zu können, dass der Mensch das Subjekt der Religionen sei. Diesem Verdikt unterliegt prinzipiell auch die christliche Religion, deren Vorzugsstellung unter den Religionen allein durch die Erwählung Gottes zum Gefäß der Offenbarung begründet ist. Barth, das hat man längst gesehen, umarmte da-

---

1 Max WEBER, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. 1 (1920), Tübingen 1988, S. 94.

2 Joachim RADKAU, *Max Weber. Die Leidenschaft des Denkens*, München [u. a.] 2005, S. 662 f.

3 Karl BARTH (Hrsg.), *Die Kirchliche Dogmatik (= KD) I/2*, Zürich 1975, S. 324 ff.

mit trotz mancher Kritik die Feuerbachsche Religionskritik theologisch und nahm ihr zugleich ihren radikalen Stachel, weil seine Untersuchung des Phänomens Religion aus einer »religionslosen Einstellung« heraus geschieht.<sup>4</sup> Daran änderte die späte Wiederaufnahme des Religionsthemas in der sogenannten »Lichterlehre«<sup>5</sup> nichts, weil auch in diesem Denkmodell die Religionen ihr Recht allein durch das Licht »Christus« bekommen. Dietrich Bonhoeffer plante skizzenhaft das Projekt einer religionslosen Interpretation biblischer und religiöser Grundbegriffe.<sup>6</sup> Und Rudolf Bultmanns »Programm der Entmythologisierung« aus dem Jahr 1963 ließ durch die existentialistischen Denkprojekte zur »Entscheidung« der »je eigenen Existenz« die Notwendigkeit einer verfassten Kirche als Religionsgemeinschaft mit öffentlichem Anspruch ebenso in den Hintergrund treten wie das Verständnis des Christentums als Religion.<sup>7</sup> Die Folge dieses Zurückdrängens des Themas »Religion« aus dem Fokus des theologischen Interesses war, dass sich die Theologie jeder Möglichkeit beraubt hatte, mit dem Phänomen »Religion« kriteriengeleitet angemessen umzugehen.<sup>8</sup>

Ganz offensichtlich jedoch war die theologische Ausblendung einer positiven Religionstheorie wenig hilfreich, um Religion als Religion und ihre neueren gesellschaftlichen Entwicklungen zu verstehen. Und die soziologische These vom Verschwinden der Religion aus der Entwicklung der modernen Gesellschaft hat sich ebenso offensichtlich als nicht zutreffend erwiesen. Religion ist gegen die Prognose als öffentliches Thema virulent und in einem Maß aktuell geworden, wie man es vor Jahren noch nicht hätte vermuten können. Ganz offensichtlich sind trotz Gefahren des Relativismus und des Fundamentalismus die verschiedenen Weltansichten der Religionen nicht so antiquiert, wie man früher bisweilen meinte. Die organisierten Religionen wachsen weltweit mit Ausnahme von Mittel- und Westeuropa. Hier bei uns geht die Bindung an die »institutionelle« Religion zurück, nicht aber die »universale« Religion, die ganz im Trend liegt und zu deren Standards z. B. die Berufung auf die Menschenrechte, die Anerkennung

---

4 Carl Heinz RATSCHOW, Die Religionen, Handbuch systematischer Theologie (= HST) 16, Gütersloh 1979, S. 65.

5 KD IV/3, Zürich 1989, S. 40 ff.; vgl. Berthold KLAPPERT, Offenbarung und Erfahrung. Erfahrungsfelder der Versöhnungslehre Karl Barths, in: Ders., Versöhnung und Befreiung. Versuche, Karl Barth kontextuell zu verstehen, Neukirchen-Vluyn 1994, S. 3–52.

6 Vgl. Dietrich BONHOEFFER, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, hrsg. von Eberhard BETHGE, München<sup>3</sup>1985. Vgl. dazu Klaus BARTEL, Theologie und Säkularität. Die theologischen Ansätze Friedrich Gogartens und Dietrich Bonhoeffers zur Analyse und Reflexion der säkularisierten Welt, Frankfurt a. M. [u. a.] 1990, bes. S. 160 ff.

7 Vgl. Rudolf BULTMANN, Zum Problem der Entmythologisierung, in: Ders., Neues Testament und christliche Existenz. Theologische Aufsätze, Tübingen 2002, S. 284–293.

8 Vgl. Ekkehard WOHLLEBEN, Die Kirchen und die Religionen. Perspektiven einer ökumenischen Religionstheorie, Göttingen 2004, S. 306 ff.

einer höheren Macht, die Religionsfreiheit des Individuums und die Akzeptanz des Gebets gehören.<sup>9</sup> Der nicht zu bestreitende Säkularisierungsprozess in Westeuropa führt keineswegs auch hier in ein religionsloses Zeitalter. Religionssoziologisch hat das zu einer Präzisierung des Begriffs der Säkularisation geführt, weil man nicht davon ausgehen kann, dass die drei ganz verschiedenen ungleichartigen und kein Ganzes bildenden Behauptungen, was unter Säkularisation zu verstehen sei, weder strukturell noch ihrem Wesen nach miteinander verbunden sind.<sup>10</sup> Allerdings kann – nicht nur aus Konkurrenzgründen – sich die Kirche angesichts der wuchernden Neureligionen der quasi-religiösen Esoterikkonzerne und des vielerlei medial und kommerziell verwerteten Aberglaubens nicht beruhigen, auch wenn man über das Nichteintreten der »Entzauberungs-Prognose« erfreut sein kann. So hat die Neuaufnahme des Themas ›Theologie der Religionen‹ einschließlich der Versuche einer theologischen Religionskritik wenigstens begonnen.<sup>11</sup>

Gesellschaftlich viel bedeutsamer als die oben genannten Wucherungen ist, dass das Thema Religion deshalb ins öffentliche Interesse zurückgekehrt ist, weil sich die Religion in den Religionen mit politischer Gewalt verbindet, das heißt, weil sich zeigt, dass Religion als Religion nicht nur friedfertig ist.<sup>12</sup> Dies hat mehrere Gründe. Hermann Häring hat im Anschluss an den amerikanischen Religionssoziologen C. Geertz eine hilfreiche funktionale Bestimmung von Religion vorgelegt:

Religionen sind a) Symbolsysteme, die den Menschen b) starke, umfassende und dauerhafte Stimmungen, Überzeugungen und Motivationen schaffen, indem sie c) Vorstellungen (Imaginationen und Utopien) einer allgemeinen Sinn- und Seinsordnung formulieren und d) diesen Vorstellungen eine solche Definitionsmacht zu-

---

9 Roland J. CAMPICHE, *Die zwei Gesichter der Religion*, Zürich 2004.

10 Vgl. José CASANOVA, *Religion und Öffentlichkeit. Ein Ost-/Westvergleich*, in: Karl GABRIEL/Hans-Richard REUTER (Hrsg.), *Religion und Gesellschaft*, Paderborn [u. a.] 2004, S. 272: »Unter Säkularisation wird zum einen die Ablösung und die Emanzipation weltlicher Bereiche von religiösen Einrichtungen und Normen verstanden, zum anderen aber auch der Niedergang religiöser Überzeugungen und Verhaltensformen und drittens die Abdrängung der Religion in die Privatsphäre«.

11 Vgl. z. B. Johann-Hinrich CLAUSSEN, *Zurück zur Religion. Warum wir vom Christentum nicht loskommen*, München 2006; Friedrich Wilhelm GRAF, *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, München 2004; Hans-Joachim HÖHN, *Postsäkular. Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel*, Paderborn [u. a.] 2007; Hans JOAS, *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz*, Freiburg 2004; Paul NOLTE, *Religion als neue gesellschaftliche Ressource. Warum wir einen religionsfreundlichen Staat brauchen*, in: *Zeitschrift für Bürgerrechte* 1 (2006), S. 3–20.

12 Vgl. Volker KRECH, *Götterdämmerung. Auf der Suche nach Religion*, Bielefeld 2003, bes. S. 45; Reinhard HEMPELMANN/Johannes KANDEL (Hrsg.), *Religion und Gewalt. Konflikt- und Friedenspotentiale in den Weltreligionen*, Göttingen 2006.

sprechen, dass e) die Stimmungen, Überzeugungen und Motivationen völlig der Wirklichkeit entsprechen.<sup>13</sup>

Diese Systeme werden in den Weltreligionen von wirksamen Handlungssystemen getragen und eingeschlossen, mit denen sich die Religionen auf die gelebte Wirklichkeit beziehen.<sup>14</sup> An den Unterschieden dieser Vorstellungs- und Handlungssysteme entstehen dann, wenn solche unterschiedlichen Weltdeutungen und Lebenspraktiken konkurrierend mit universalen Geltungsansprüchen aufeinander treffen, Konflikte. Diese sind im Blick auf die Weltgeschichte global schon immer entstanden, aber das Konfliktpotenzial kumuliert seit ca. 30 Jahren in immer schnellerem Tempo im Aufeinandertreffen der großen Weltreligionen in unserem Land. Bei uns werden die Probleme vor allem deshalb virulent, weil die verschiedenen »Konfessionen« des Islam mit zunehmender Bevölkerungsdichte von Menschen islamischen Glaubens uns vor immer neue Aufgaben stellen. Wenn man fragt, was Toleranz in einer säkularen und pluralistischen Gesellschaft für die Begegnung der Religionen bedeutet, dann muss zunächst geklärt werden, woher dieses Konfliktpotenzial der Religion als Religion in seinem Kern kommt. Denn nur auf diesem Hintergrund wird deutlich werden können, was Toleranz im Verhältnis der Religionen, die miteinander in einem Land friedlich leben wollen, bedeuten kann. Um diese Frage zu klären, möchte ich zunächst bestimmen, welche Lebensbewegung des Menschen man überhaupt Religion nennen kann, bzw. was eine Religion zu dem macht, was sie ist. Was ist also das Religiöse in den Religionen, denen ja auch – abgesehen von ihrem Kern – ganz andere, z. B. organisatorische Attribute zukommen?

Zweitens möchte ich dann zu zeigen versuchen, dass sich jede konkrete Religion mit universalem Anspruch von ihrer Selbstdefinition her als der exklusive Heilsweg versteht, dem es um das Heil nicht nur einer Gruppe, sondern aller Menschen, ja aller Wesen der Welt geht. In diesem universalen Anspruch werden Islam und Christentum, die beiden Religionen, um die es wesentlich gehen soll, zusammengeschlossen werden können. Denn in beiden Religionen geht es um eine universale, auf alle Menschen und das Universum zusammenschließende Wahrheit als Bedingung der Möglichkeit, die Welt denkend und glaubensvoll zu verantworten.

Schließlich muss drittens bedacht werden, was dies alles in dem konkreten Lebenszusammenhang einer pluralistischen Gesellschaft bedeutet, einer Gesellschaft, die von Identität, Freiheit, Konkurrenz und Gleichheit vor dem Recht lebt.

---

<sup>13</sup> Hermann HÄRING, *Konflikt- und Gewaltpotentiale in den Weltreligionen? Religionstheoretische und theologische Perspektiven*, in: ebd., S. 13–45, hier: S. 18.

<sup>14</sup> Ebd., S. 19.

## 2.

Zuerst will ich versuchen zu klären, was das Religiöse in den Religionen ist. In diesem Klärungsversuch setze ich voraus, dass es »die« Religion nur in den Religionen gibt und es unmöglich ist, einen Religionsbegriff zu bilden, weil nicht nur die Funktionen von Religion so vielfältig sind und in alle Dimensionen der Wirklichkeit hineinreichen<sup>15</sup>, sondern weil sie auch in den Verschiedenheiten ihrer Wesenskerne unüberschaubar sind. Ich orientiere mich an den Arbeiten Carl Heinz Ratschows.<sup>16</sup> Zunächst geht es bei der Religion um etwas, das zur Grunderfahrung des seiner selbst bewusst werdenden Menschen gehört. Indem der Mensch durch das Erwachen des Bewusstseins in ihm selbst sich von anderen unterscheiden kann, beginnt seine Ich-Werdung. Der um sich selber wissende Mensch erfährt sich als Gegenüber zu anderen Menschen und zu Objekten. Zweitens lernt er an den anderen Menschen, aber auch im Bewusstwerden seiner selbst, dass er sterblich ist. Mit der Identität erwacht die Erfahrung der eigenen Endlichkeit, vermittelt (nicht nur, aber im Wesentlichen) durch das Sterben der anderen, aber auch durch einen anderen Grundsachverhalt. Der Mensch, der seiner Endlichkeit gewahr wird, erfährt, dass er, um leben zu können, selber töten muss. Er muss töten, um zu leben, und entdeckt dann mit einigem Schauer, dass auf die Frage: »Wozu lebe ich?« im Blick auf seine Endlichkeit keine andere Antwort möglich ist als die: »Um zu sterben.«<sup>17</sup> Das Sterben hebt aber die Individualität, die der Mensch in seiner Bewusstwerdung als Ich-Konstitution erlebt hat, nun wieder auf und gegenüber diesem unausweichlichen Ende steht der Mensch in unendlicher Verlassenheit. Dieser anthropologische Grundsachverhalt, der mit der Bewusstwerdung des Menschen zusammenhängt, eröffnet den Zugang zum Grundsachverhalt von Religion. Denn die Religionen sind sich darüber einig, dass der Mensch an sich selbst wie an seiner Welt tief leidet und dass dieses Leiden sein Leben ständig bedroht.

Die Religionen haben zur Beschreibung dieses Grundsachverhalts in ihren Mythen mindestens zwei verschiedene Modelle entwickelt. Das erste Modell meint, dass das Leiden des Menschen dadurch ausgelöst wurde, dass irgendwann in der Urzeit die Menschheit eine Untat verübte, durch die die

---

<sup>15</sup> Vgl. HÄRING, in: ebd., S. 18.

<sup>16</sup> Carl Heinz RATSCHOW, Das Verständnis des Menschen in den Religionen und im Christentum, in: Christel KELLER-WENTORF/Martin REPP (Hrsg.), Von der Gestaltwerdung des Menschen. Beiträge zu Anthropologie und Ethik, Berlin 1987, S. 133–176; ders., Die Religionen; ders., Jesus Christus, HST 5, Gütersloh 1982. Zum Ganzen vgl. Christoph SCHWÖBEL, Der angefochtene Glaube und die Welt der Religionen, in: Sonderheft der Neuen Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie (= NZStH) 43 (2001), S. 7–24.

<sup>17</sup> Vgl. RATSCHOW, Das Verständnis, S. 136.

Verbindung zu der Gottheit zerrissen oder zerstört wurde. Diese gestörte Gottesverbindung bringt all das Elend und auch den Tod in die Welt. Dieses Grundmodell wird beispielhaft im Hainuwele-Mythos aus den Molukken erzählt. Dort wird ein zaubermächtiges Mädchen in einer Tanznacht von eifersüchtigen Mitgliedern des Stammes in eine Grube gedrängt und von den Tanzenden in dieser Grube mit Erde bedeckt und dadurch getötet. Der Adoptivvater des Mädchens erfährt von diesem Vorfall und gräbt die Tote aus, zerschneidet ihren Leichnam in viele Teile und vergräbt sie wieder. Und aus den Teilen dieses Mädchens wachsen dann die Knollenfrüchte, von denen sich die Menschen dort im Wesentlichen ernähren. Das heißt, der Mensch wird in seiner Frühzeit aus Neid zum Mörder, und diese Untat begleitet ihn in seinem Menschsein bis auf den heutigen Tag, ja er lebt sogar von seiner Untat, denn er frisst die Früchte dieser Untat täglich in sich hinein, um sein Leben zu fristen. Der Mensch ist von Anfang an ein unheilvolles Wesen.

Der zweite mythologische Typ geht etwa folgendermaßen: Der Mensch ist schicksalhaft durch die Götter, die ihn schufen, und die Umstände, die dabei walteten, in sich zerfallen und zerrissen. Der Mensch vereinigt Titanisches und Göttliches in sich und vermag weder sich selbst zu erhalten noch seine Welt zu bestehen. Weil Titanisches und Göttliches in ihm ist, liegt in ihm eine beständige Unruhe, und die Zerfallenheit birgt alles Unglück in sich. Um sein Leben zu bestehen, bedarf er der Götter. Das mythologische Beispiel dafür ist der griechische Mythos vom Dionysos Zagreus. Von seinem Ursprung her vereint der Mensch die beiden Pole in sich. Er ist kein einheitliches Wesen.

Diese beiden mythologischen Modelle konvergieren aber darauf, dass der Mensch nicht in der Lage ist, sein Leben zu meistern, sondern durch sein Wesen bedroht er sich und seine Welt mit sich selbst und aus sich selbst. Die Religionen sehen in dem Menschen ein scheiterndes Wesen und sie verstehen sich als Antwort auf die verzweifelte Lage des Menschen, der um sein Sterben weiß und in diesem Kreisen um sich selbst vor einem abgründigen Nihilismus steht.

Die Religionen überlassen den Menschen nun nicht seiner verzweiferten Lage, sondern sie geben Anweisungen, wie er damit fertig werden und sein stets scheiterndes Dasein bewältigen kann. Das Zentrum dieser Bewältigung ergibt sich aus dem Hervortreten der Götter, die dem Menschen die Anweisungen zum Heil-Werden geben. In der Religionsgeschichte gibt es sehr verschiedene von den Gottheiten ausgelöste und gewiesene Wege zum Heil, z. B. die Ekstase oder die Askese, die Erkenntnis, das Befolgen von Gesetzen oder einfach die Hingabe. Allen gemeinsam ist, dass in diesen Heilswegen der Mensch sich auf seinen Gott hin überschreitet und in diesem Sich-selbst-Überschreiten sich selbst aufgibt.<sup>18</sup>

Damit aber stoßen wir auf den zweiten Grundsachverhalt von Religion, nämlich, dass die Religionen den Menschen als scheiterndes Wesen in den Menschen als sich aufopferndes Wesen verwandeln, und zwar durch das Hervortreten von Göttern. Aus diesem Hervortreten fließt dann die Anweisungsfülle, dies zu tun und jenes zu lassen, um die Ur-Untat zu löschen und das Heil zu erwerben.

Das Religiöse in allen Religionen wäre also der Vorgang, in dem Menschen die Todesgrenzen ihres Menschseins mithilfe ihrer Gottheiten oder deren Äquivalenten überschreiten bzw. transzendieren. Der Grund der Möglichkeit für diese Transzendierung ruht in dem Hervortreten, in der Manifestation, in der Inspiration der Gottheit. Von diesem Ereignis in Bewegung versetzt, macht der Mensch sich auf, sein verfallenes Dasein auf sein Heil, und das heißt auf seine Gottheit hin, zu überschreiten. Die Inhalte des Heils jedoch sind wiederum so verschieden, wie die Gottheiten verschieden sind, die in ihrem Kern analogielos sie selbst sind.<sup>19</sup> Jedoch sind die verschiedenen Religionen wiederum funktional bzw. strukturell vergleichbar insofern, als das in ihnen angebotene Heil immer mit »Leben« bzw. »Lebensmöglichkeit« verbunden ist. Den Religionen geht es um Leben, und zwar in beiden Dimensionen: Als Bewältigung der Todesverfallenheit und als diejenige Daseinsgewissheit, die zum Handeln bewegt, ja Handeln überhaupt erst möglich macht.

Mit dem Hervortreten der Gottheit zeigt sich aber dem Menschen als Heilsweg und als Heilsanweisung ein Letztgültiges, Unbedingtes, dem es in den so genannten Weltreligionen dann nicht mehr nur um das Heil der Menschen des Stammes oder der Partikularität einer bestimmten Nation oder Rasse, sondern um das universale Heil aller Menschen geht. Das heißt, die Religionen, zumal solche, die einen Monotheismus ausgebildet haben, kommen von einem Letztgültigen, Unbedingten her, und in diesem Hervortreten des Unbedingten liegt ihre soziologisch zu beschreibende Identifikationskraft und Weltgestaltungskompetenz.

Im Vergleich zwischen Christentum und Islam ist der strukturelle Vorgang, der diese Lebensbewegungen zur Religion macht, völlig analog. Zugleich kann aber gezeigt werden, dass die beiden Religionen im Kernbereich ihrer Gottespräsenz unvergleichbar sind, weil ihre Heilsanweisungen sich exklusiv auf die jeweilige Gottheit beschränken.

---

<sup>18</sup> Ratschow fasst diese Selbsttranszendenz des Menschen zum Heil hin als »Opfer«, das stets als Selbstopfer verstanden werden muss und das Kernstück aller religiösen Antworten auf die anthropologische Situation des an sich selbst verzweifelnden Menschen ist.

<sup>19</sup> Vgl. Carl Heinz RATSCHOW, *Die eine christliche Taufe*, Gütersloh 1972, S. 111–114; SCHWÖBEL, *Der angefochtene Glaube*, S. 7–24.

## 3.

Damit stehen wir nun vor dem zweiten Teil unserer Untersuchung, in dem wir darlegen müssen, dass Christentum und Islam sich jeweils als der exklusive Heilsweg verstehen, also einen Absolutheitsanspruch erheben.

Das Christentum hat sich zunächst als Schwester zur jüdischen Religion verstanden, aber sich schließlich dann doch von ihr emanzipiert. Jedoch hat das Christentum das jüdische Erbe des radikalen Monotheismus nie über Bord geworfen und sich insofern immer an das berühmte »Schema Israel!« gehalten und es auf sich selber bezogen: »Höre Israel, der Herr, unser Gott, der Herr ist ein Einziger!«<sup>20</sup> Zwar ist es religionsgeschichtlich deutlich, dass der Monotheismus nicht die früheste Stufe der israelitischen Religion gewesen ist, aber die Entwicklung zu ihm ist nicht mehr umkehrbar, nachdem im babylonischen Exil die israelitische Theologie den Monotheismus formulierte. Er ist die Grundüberzeugung Israels.<sup>21</sup> Allerdings hat Israel in diesem babylonischen Exil auch aktuelle Toleranzerfahrungen gemacht, die dazu führten, z. B. den heidnischen Perserkönig Kyros, der 546 v. Chr. die Freiheit für die in Babylon Verbannten bringt, als »Messias« zu verstehen.<sup>22</sup> Trotz dieses radikalen und unumkehrbaren Monotheismus kennt Israel schon in seiner Staatlichkeit, aber auch später als abhängige Provinz der orientalischen Großreiche, eine Art »staatliche Toleranz« bei gleichzeitiger religiöser Intoleranz.<sup>23</sup> Die Exklusivität hat nicht immer zu einer generellen Ausgrenzung des Fremden geführt, sondern auch zu Integration und Schutzgewährung.<sup>24</sup> An diesen Monotheismus knüpft das Neue Testament an und radikalisiert ihn, insofern wir in ihm zwar Anweisungen an die

---

<sup>20</sup> Dtn 6,4.

<sup>21</sup> Mit der Lehre des Propheten Daniel von den Weltzeitaltern »wurde Jaweh zu dem Gott, der die Zeiten von ihrem Anfang bis zu ihrem Ende überblickt und zum Segen der Frommen seines Volkes Israel lenkt. Damit war aus dem Gott vom Berge Sinai in der Tat der Herr der Welt geworden, der als letzten der alten Götter auch noch den Tod entmachtet hatte und im jüngsten Gericht seine Gerechtigkeit walten lässt.« Otto KAISER, *Der Gott des Alten Testaments, Theologie des AT*, Bd. 1, Göttingen 1993, S. 155. »Wer Jaweh als den Schöpfer des Menschen, Lenker der Geschehnisse der Völker und zugleich als den Gott Israels versteht, muss ihn in der Folge notwendig als den einzigen Gott begreifen. [...] Der bildlos verehrte Gott steht nicht nur höher als alle anderen Götter, sondern er ist seit der Schöpfung der Welt der einzige Gott.« Ders., *Der Gott des Alten Testaments, Wesen und Wirken, Theologie des AT*, Bd. 2, Göttingen 1998, S. 179. Hans-Martin Barth hat versucht, der Exklusivität, die auch er jeder Religion zubilligt, im Fall des Christentums die Schärfe zu nehmen, indem er dem »Gesamtduktus der biblischen Botschaft«, die »sich formal ausschließend artikulieren kann«, eine »auf »Einschluss« zielende Dynamik, eine eschatologisch universale »Inklusivität« entnehmen möchte, in: Hans-Martin BARTH, *Dogmatik. Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen*. Ein Lehrbuch, Gütersloh 2001, S. 159. Dafür sehe ich keine exegetische Grundlage. Schon in Apg. 17 geht das schief.

<sup>22</sup> Jesaja 45,1 ff.

<sup>23</sup> Vgl. Heinz-Joseph FABRY, *Toleranz im AT? Ergebnisse einer Suchbewegung*, in: Ingo BROER/Richard SCHLÜTER (Hrsg.), *Christentum und Toleranz*, Darmstadt 1996, S. 9–34.

Christenheit finden, in der blühenden Religionskultur der römischen Kaiserzeit nach Augustus als Minderheit sich rechtschaffen und zurückhaltend zu verhalten<sup>25</sup> und den Kaiser als von Gott eingesetzte Obrigkeit zu achten.<sup>26</sup> In Sachen Religion aber gilt strikte Intoleranz. Mit den heidnischen Kulturen gibt es keinen Dialog, die Religionen sind nichts anderes als pervertierter Unglaube und moralische Zerrüttung.<sup>27</sup> Deutlich ist, dass die frühe Christenheit zwischen dem vom Judentum übernommenen Monotheismus und der Entfaltung ihrer eigenen Christologie keinerlei Spannung wahrgenommen hat, im Gegenteil: Die Erhöhung Jesu wurde als Intensivierung der monotheistischen Grundüberzeugung angesehen.<sup>28</sup> Diese Intoleranz gegenüber den anderen Religionen und Kulturen wird vom Johannes-Evangelium zum schlechthinnigen Absolutheitsanspruch zugespitzt: »Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben, niemand kommt zum Vater denn durch mich.«<sup>29</sup>

Das Christentum hat, als es noch als jüdische Sekte galt, blutige Verfolgungen durch die Juden und die antiken Religionen erlebt, die schließlich in den Christenverfolgungen der römischen Staatsreligion ihren Höhepunkt erreichten. Diese eigene Geschichte hat das Christentum aber nicht davon abgehalten, nach der konstantinischen Wende nun seinerseits mit Gewalt und der im Neuen Testament so niedergelegten Intoleranz im Gepäck die fremden und anderen Religionen zu unterdrücken oder gar auszulöschen. Die Geschichte der christlichen Zwangstaufen, der Kreuzzüge, des Kolonialismus und der Judenpogrome ist bekannt, und sie sind eine bleibende Wunde.

Der Islam, der sich in einer besonderen weltgeschichtlichen Situation als Religion rasch ausbreitete, hat gegenüber den arabischen Stammesreligionen und den verschiedenen Variationen des byzantinischen und syrischen Christentums an den von ihm so verstandenen radikalen Monotheismus des Judentums angeknüpft und meinte, ihn aufgrund der besonderen Offenbarung sogar wiederhergestellt zu haben.<sup>30</sup>

Dabei hat es zweifelsfrei eine innerislamische, noch in den Offenbarungszeiten an Mohammed spürbare Entwicklung des Monotheismus gegeben. Die durch Salman Rushdie bekannt gewordenen sogenannten »Satanischen Verse« (Sure 53,19–25) spiegeln auch im redaktionell bearbeiteten

---

24 Vgl. Jürgen EBACH, Aspekte multikulturellen Zusammenlebens in der hebräischen Bibel, in: Jürgen MICKSCH (Hrsg.), Multikulturelles Zusammenleben, Frankfurt a. M. 1983, S. 14–23.

25 Vgl. z. B. 1. Petrus 3,8–17.

26 Vgl. z. B. Römer 13.

27 Vgl. Römer 1,18 ff. Das gilt, auch wenn von Jesus (oder der frühchristlichen Gemeinde) Offenheit gegenüber den Samaritanern und einzelnen Heiden berichtet wird, vgl. Ingo BROER, Toleranz im NT?, in: BROER/SCHLÜTER, Christentum und Toleranz, S. 57–82.

28 Vgl. Gerd THEISSEN, Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums, Gütersloh 2000, S. 81 ff.

29 Joh 14,6.

30 Sure 9,31.

heutigen Text die frühere Anerkennung von drei in Mekka sehr beliebten Göttinnen als Töchter Allahs, was Mohammed mit wachsender theologischer Durchdringung des Monotheismus später offensichtlich unerträglich wurde. Allerdings legen zwei Koran-Kommentatoren aus dem 9. und 10. Jahrhundert, Sa'd, gest. 845, und at-Tabari, gest. 923, die Vermutung nahe, dass zu ihrer Zeit eine andere Koranfassung zumindest im Umlauf war, als wir sie heute haben, so dass man daraus auch schließen könnte, dass Mohammed in der Frühzeit seiner Offenbarungen noch von einem gewissen Polytheismus ausgegangen ist.<sup>31</sup> Bei relativer Toleranz gegenüber den Buchreligionen Judentum, Christentum und Zoroaster bleiben die Mehrheit der Parteien des Koran, die sich mit diesen Schriftreligionen befassen, dennoch äußerst kritisch, ja polemisch. Der zentrale Punkt des koranischen Widerspruchs gegen das Christentum ist die Christologie, durch die nach islamischer Auffassung der Monotheismus zerstört wird.

»Sprich: Er ist Allah, ein Einziger, Allah, der Absolute (ewig Unabhängige, von dem alles abhängt), der zeugt nicht und ist nicht gezeugt worden und keiner ist ihm gleich«, heißt es darum in der 112. Sure als Kernaussage des Tauhid. Jeder Verstoß gegen die Prinzipien von Tauhid fällt unter »Kufr«, d. h. die schuldhafte Undankbarkeit gegenüber Gott. Aus diesem Monotheismus folgt der Exklusivanspruch des Islam, sich als die Religion des natürlichen Menschen zu verstehen, die durch die Religionen nur verunklart wurde. Ein Hadith überliefert, der Prophet habe gesagt: »Jedes Neugeborene hat von Natur aus die Anlagen zum rechten Glauben. Es sind die Eltern, die es zum Juden, Christen oder Magier erziehen. Das ist genauso, wie jedes Tier ein vollkommenes Junges gebiert!«<sup>32</sup>

Ziel des Islam ist es darum im Blick auf die anderen Religionen, Verdunkelungen aufzuhellen, mit denen diese die Offenbarung Gottes, den Gottesbegriff und damit auch das Menschsein des Menschen verstellt haben. Allah hat »seinen Gesandten mit der Führung geschickt und dem wahren Glauben, auf dass Er ihn über alle (anderen) Religionen siegen lasse, mag es auch den Götzendienern zuwider sein.«<sup>33</sup>

Darum lässt sich der islamische Absolutheitsanspruch folgendermaßen zusammenfassen: »Wer eine andere Religion als den Islam begehrt: Nimmer soll sie von ihm angenommen werden, und im Jenseits wird er unter den Verlierern sein.«<sup>34</sup> Darum wird auch den Juden und Christen die Hölle letztlich nicht erspart bleiben, weil sie sich undankbar gegen Gott gezeigt

---

31 Vgl. Rudi PARET, *Der Koran. Kommentar und Konkordanz*, Stuttgart [u. a.] 1980, S. 53. Zum Ganzen: Karl-Heinz OHLIG, *Weltreligion Islam. Eine Einführung*, Mainz 2000, S. 93–96.

32 Sahih AL BUHARI, *Nachrichten von Taten und Aussprüchen des Propheten Mohammed*, Stuttgart 1991, S. 180.

33 Sure 9,33.

34 Sure 3,85.

haben: Obwohl sie die Botschaft des Einen erhalten hatten, haben sie begonnen, Menschen göttliche Ehren zu zollen: »Gott verfluche sie! Wie können sie sich nur so von der Wahrheit abbringen lassen!«<sup>35</sup>

Jede tolerante Beziehung der Religionen zueinander muss also diesen exklusiven Absolutheitsanspruch voraussetzen, um die wirkliche Tiefe eines religiösen Dialogs zu erreichen und den Religionen gerecht zu werden. Denn ein Dialog, dem es um die Wahrheit geht, setzt ja doch voraus, dass die »jeweiligen Dialogpartner sich gegenseitig die Selbstdefinition ihrer eigenen Position gewähren«.<sup>36</sup> Natürlich gilt dieser absolute Wahrheitsanspruch nur in Bezug auf die Selbsterschließung Gottes, nicht für die aus ihm folgenden Institutionen wie Kirche oder religiöse Sitten und Gebräuche. Aber daraus entsteht nun das eigentlich theologische Problem: Wenn es nur einen Gott geben kann, dann ist jeder Anspruch eines anderen Gottes auf universalen Heilsweg und Weltherrschaft ein Einspruch gegen dessen Absolutheit. »Der Absolutheitsanspruch der Religionen ist daher für die eigene Religion unabweisbar, für jede fremde Religion nicht nachvollziehbar.«<sup>37</sup> Der Absolutheitsanspruch, der jeder Religion zugebilligt werden muss, bringt also in den interreligiösen Dialog und in den gesuchten Toleranzbegriff eine unüberwindbare Fremdheit hinein. Wie kann man damit theologisch umgehen?

#### 4.

Einen der großartigsten und bekanntesten Versuche, die Toleranz zwischen den großen monotheistischen Religionen zu begründen, hat Lessing in der Ringparabel seines dramatischen Gedichts »Nathan der Weise« niedergelegt. Die Schrift trägt ein bezeichnendes Motto: »Introite, nam et heic Dii sunt« – »Tretet ein, denn auch hier sind Götter«. Ein wunderkräftiger Ring – so die Parabel – von unschätzbarem Wert wird seit Generationen vom Vater an den ihm liebsten Sohn weitergegeben. Nun kann sich ein Vater nicht entscheiden, welcher seiner drei Söhne ihm der Liebste ist und so lässt er zwei haargenaue Kopien des echten Rings anfertigen, die er selber nicht mehr unterscheiden kann – und stirbt. Jeder Sohn wähnt sich als Erbe im Besitz des echten Rings und stellt seine Ansprüche. Man trifft sich vor dem Richter wieder, der natürlich auch den echten Ring von den Kopien

<sup>35</sup> Sure 9,30 und vgl. Tilman NAGEL, Islam. Die Heilsbotschaft des Koran und ihre Konsequenzen, Westhofen 2001, S. 35 f., d. h. auch den Juden wird Abkehr vom Monotheismus vorgeworfen.

<sup>36</sup> Christoph SCHWÖBEL, Solus Christus? Zur Frage der Einzigartigkeit Jesu Christi im Kontext des Interreligiösen Dialogs, in: Leben und Kirche. Festschrift für Wilfried Härle zum 60. Geburtstag, Marburg 2001, S. 79–106, hier: 103.

<sup>37</sup> RATSCHOW, Die Religionen, S. 127.

nicht unterscheiden kann. Schon will er die drei Söhne abweisen, da kommt ihm die rettende Idee: der echte Ring besitzt ja doch die Wunderkraft, »vor Gott und Menschen angenehm zu machen«. Also wird sich doch durch die Lebenspraxis, das heißt durch die Moralität des Guten die Echtheit des vererbten Rings selber erweisen. Und so rät er den Dreien:

Wohlan, es eifre jeder seiner unbestochnen, von Vorurteilen freien Liebe nach!  
 Es strebe von Euch jeder um die Wette,  
 die Kraft des Steins an' Tag  
 zu legen!  
 Komme dieser Kraft mit Sanftmut  
 mit herzlicher Verträglichkeit,  
 mit Wohltun,  
 mit innigster Ergebenheit in Gott  
 zu Hilf!<sup>38</sup>

Lessing geht mit dieser Parabel das Problem der Absolutheitsansprüche der verschiedenen Religionen so an, dass religionsphilosophisch nicht entschieden werden kann, welche Religion die wahre ist. Es gibt keine Vernunftgründe dafür, zu entscheiden, ob eine Religion wahrer ist als die andere.<sup>39</sup> Er versucht, die äußeren Verschiedenheiten der Religionen, ihre geschichtlichen Erscheinungsformen auf eine hinter ihnen liegende Einheit zu durchstoßen, auf die die drei monotheistischen Religionen ansprechbar sein könnten. Und so entdeckt er die Ur-Religion der Liebe, den alten, echten Ring, der hinter den nur durch Sitten und Gebräuche zu unterscheidenden monotheistischen Religionen steht. Der Ring als Symbol für ihren Kern, er vermittelt, dass derjenige, der den Ring trägt, vor Gott und den Menschen angenehm ist durch Sanftmut, Verträglichkeit, Wohltun und Gottergebenheit. Lessing bringt die hinter den konkreten Religionen liegende Wirklichkeit des Einen Gottes in der natürlichen Religion ins Spiel, von der er schon in der »Erziehung des Menschengeschlechts« gesprochen hatte. Damit nimmt er die aufgeklärte Religionskritik als Dekonstruktion der Religion auf und überführt dabei das Wesen der Religion aus der Theorie mit ihren absoluten und exklusiven Wahrheitsansprüchen in humane, empirische Praxis.<sup>40</sup> Les-

38 Gotthold Ephraim LESSING, *Gesammelte Werke in drei Bänden*, Bd. 3, Stuttgart 1886, S. 740. Die Erzählung von den drei Ringen geht auf eine Wanderfabel aus der Zeit der Kreuzzüge zurück, wird von Boccaccio aufgenommen und von Lessing aktualisiert, vgl. Angelika OVERATH, in: *Toleranz. Drei Lesarten zu Lessings Märchen vom Ring im Jahre 2003*, Göttingen 2003, S. 21–31, hier: S. 26.

39 Dirk-Martin GRUBE, *Die Pluralität der Religionen in Lessings Ringparabel und die Unterscheidung zwischen Rechtfertigung und Wahrheit*, in: Christian DANZ/Ulrich H.J. KÖRTNER (Hrsg.), *Theologie der Religionen*, Neukirchen-Vluyn 2005, S. 168.

40 Vgl. Harald SCHULTZE, *Lessings Toleranzbegriff. Eine theologische Studie*, Göttingen 1969, S. 76; vgl. Johannes SCHNEIDER, *Lessings Frage nach der Erkenntnismöglichkeit der Religion*, in: *Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung (= WSA) 2* (1975), S. 137–147. Lessings Parabel ist eine

sings Versuch, zwischen den monotheistischen Religionen ein Toleranzverhältnis zu begründen, transponiert Religion in Moralität – ein Missverständnis, das sich noch heute hartnäckig am Leben hält in der Vorstellung, die vornehmste Aufgabe der Religionen, speziell der Kirchen, sei es, sich um Moral zu kümmern. Dabei geht es ihnen um die Wahrheit des Heilsweges und des damit verbundenen Verständnisses der Wirklichkeit des Menschen und der Welt. Der vom Richter am Ende geäußerte eschatologische Vorbehalt in der Wahrheitsfrage darf – das sieht Lessing sehr genau – auch moralisch nicht zum Relativismus führen. Darum transponiert er die Kriteologie aus der Metaphysik in die Ethik. Diese Wendung führt dann dazu, die eigene Religion nur noch an diesem ethischen Kriterium zu prüfen und das metaphysische Konkurrenzdenken, also die eigentliche rationale und religiöse Wahrheitsfrage, an die drei Religionen nicht mehr zu stellen. Inwiefern Lessing ausgerechnet in der durch und durch moralisierenden »Ringparabel« dem Hauptartikel, der den christlichen Glauben von den beiden anderen Religionen unterscheidet, nämlich die Rechtfertigung des Gottlosen allein aus Gnade, verpflichtet sein soll, wie Johannes von Lüpke meint, ist nicht einsehbar.<sup>41</sup>

Lessings Märchen ist und bleibt allerdings »eine Spielanleitung zum Denken und eine Verführung zum Glauben«, wie Angelika Overath schreibt,<sup>42</sup> und war zu ihrer Zeit notwendig und bleibt auch heute ein wichtiger Denkanstoß. Denn Lessing kritisierte die damals herrschende »reale Gewalt des Christentums«.<sup>43</sup> Dennoch verkennt Lessing das Wesen der drei monotheistischen Religionen grundsätzlich. Daher ist die »Ringparabel« historisch bedeutsam, aber wegen ihrer Zurückstellung der Differenzen um einer hinter den positiven Religionen liegenden Einheit willen im Blick auf Toleranz in einer pluralistischen – oder wie Jürgen Habermas gesagt hat – »postsäkularen«<sup>44</sup> Gesellschaft wenig hilfreich.

Lessings Theorem, alle konkreten Religionen seien nur kulturell verschiedene Einkleidungen der Liebe, ist religionswissenschaftlich nicht zu-

---

»Anleitung zu versöhnender Praxis« und nicht nur eine »ästhetische Versöhnungsfigur«, wie Angelika Overath vermutet. Vgl. OVERATH, Toleranz, S. 30. Gegen GRUBE, Pluralität, S. 169 muss betont werden, dass genau diese Dekonstruktion der konkreten Religion durch angeblich rationale Bewertungsgründe die geschichtliche Kontingenz, die allen drei Religionen gemeinsam wichtig ist, abwertet und überspringt.

41 Sein Harmonisierungsversuch zwischen Lessing und Karl Barth gelingt darum nur um den Preis einer extrem nominalistischen (Fehl-)Interpretation von Karl Barths Begriffs des »Namens Jesus Christus«. Vgl. Johannes von LÜPKE, Das erste Gebot und die Frage nach der wahren Religion, in: Sören ASMUS/Manfred SCHULZE (Hrsg.), »Wir haben doch alle denselben Gott.« Eintracht, Zwietracht und Vielfalt der Religionen, Neukirchen-Vluyn 2006, S. 109–126, hier: 121, 124.

42 OVERATH, Toleranz, S. 29.

43 Navid KERMANI, in: Toleranz. Drei Lesarten, S. 33–45, hier: S. 34.

44 Jürgen HABERMAS, Glauben und Wissen. Dankrede zur Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels, Frankfurt a. M. 2001, S. 40 ff.

treffend. Der Kern des Judentums ist nicht die Liebe, sondern die gnädige Zuwendung Gottes in der Thora. Der Kern des Christentums ist nicht die Liebe, sondern die Gerechtigkeit Gottes, die allein aus Glauben geschenkt wird. Und der Kern des Islam ist nicht die Liebe, sondern die Rechtleitung, der sich der glaubende Mensch in seiner Hinwendung zu Gott zu seinem Heil anvertraut. In allen drei Religionen folgt die Zuwendung Gottes zum Menschen und seiner Welt in sehr unterschiedlicher, aber doch auch in mancher Hinsicht analogisierbarer Weise aus der widerfahrenen, nicht analogisierbaren Heilsverheißung oder ihrem Zuspruch. Alle Religionen setzen aus ihrem Ursprungskern fromme Lebenspraxis heraus, deren Bezug auf die Erlangung des Heils charakteristisch unterschiedlich ist. Aber ihrer aller Ursprung ist nicht die Moral, sondern das Hervortreten der jeweiligen Gottheit.

Wichtiger aber ist: Lessing kennt nicht die Akzeptanz des unverstehbar Fremden als im Kern unverstehbar Fremdbleibendes. Gerade dies aber entspricht allein dem unhintergehbaren und von außen nicht begründbaren Absolutheitsanspruch, der jeder Religion zugebilligt werden muss, auch der nichtmonotheistischen Religion. Der andere Gott ist und bleibt im Kern seiner Heilsoffenbarung demjenigen fremd, der dieser Heilsoffenbarung nicht glaubt. Er bleibt nicht nur fremd, sondern die im Hervortreten des anderen Gottes grundlegende Exklusivität begründet eine »Ablehnungskomponente«, die notwendig zu einer Beziehung gehört, die tolerant genannt werden kann. Ohne diese Ablehnungskomponente bleibt entweder Gleichgültigkeit gegenüber dem Anderen oder Verrat an der eigenen Überzeugung als Grund für eine Beziehung, die dann kaum noch tolerant genannt werden kann. Die zu tolerierende religiöse Überzeugung oder Lebenspraxis muss vom Anderen normativ verurteilt werden, und zwar um der Wahrheit willen. Aber dieser »Ablehnungskomponente« steht eine »Akzeptanzkomponente« gegenüber, »die die negative Bewertung zwar nicht aufhebt, aber andere, positive Gründe nennt, die für Toleranz sprechen«.<sup>45</sup> Darum ist der tolerante Absolutheitsanspruch auch nicht unbedingt ein »Ausschließlichkeitsanspruch«, denn er achtet ja die Hoheit der anderen Gottheiten.<sup>46</sup>

In jedem Fall verlangen der Absolutheitsanspruch der Religion und die daraus folgende Ablehnung als Teil der Toleranz eine Grenze des Tolerierbaren. Anders kann auch von religiöser Identität nicht geredet werden, weil diese sich ja immer im Unterschied zu bleibend Anderem bestimmt. Genau diese Toleranz aber ist von den auf Gleichheit beruhenden Toleranzvorstellungen nicht erreichbar. Nur wenn Toleranz diese Grenze und Ablehnung erlaubt, können Relativismus und Fundamentalismus – beide sind Angstre-

---

45 Rainer FORST (mit Bezug auf Preston King), Toleranz (Art.: Toleranz), in: Hansjörg SANDKÜHLER (Hrsg.), Enzyklopädie Philosophie, Bd. 2, Hamburg 1999, S. 1627–1632, hier: S. 1628.

46 KRECH, Götterdämmerung, S. 81.

aktionen auf den Pluralismus und die Totengräber der modernen Zivilisation – vermieden werden. Und nur mit dieser Form von Toleranz lässt sich das lebensnotwendige Zivilisierte zugleich von Dialog und Konfrontation, von Zusammenleben trotz Differenz, von Offenheit und Identität, von Wahrheit und den irdenen Gefäßen, in denen wir diese nur haben, leben. Dialog der Religionen erfordert Bereitschaft, sich auf Fremdes einzulassen und sich mit der schlechthinnigen Unverstehbarkeit im Kernbereich der anderen Religion abzufinden. Dabei müssen aus humanen Gründen die Verstehensbemühungen so weit vorangetrieben werden, dass die Schönheit und Erhabenheit der fremden Gottheiten so eindringlich werden, dass die Versuchung, ihnen zu glauben, näher rückt.

Von diesem Verständnis von Toleranz her kann dann im Dialog der Religionen kontrovers gefragt werden, ob dieses Toleranzverständnis dem Dialogpartner zugänglich ist oder nicht. Anders ausgedrückt: Ob die Religionen aufgrund ihres jeweiligen Toleranzverständnisses zu einem »positionellen Pluralismus« fähig sind oder nicht.<sup>47</sup> Ich habe im Blick auf die gegenwärtige Verfassung des Islam, zumindest in den Ländern, in denen er die Mehrheit der Bevölkerung stellt, aber auch hier bei uns erhebliche Zweifel,<sup>48</sup> denn der Islam versteht sich ja als Vollendung und Überbietung aller anderen Religionen, die, sofern sie Schriftreligionen sind, nichts anderes als depravierter und degenerierter Islam sind. Die anderen nicht monotheistischen Religionen sind schlicht Unglaube. Aber in den Schriftreligionen wirkt der gleiche Gott, das gleiche Heil, wie endlich seit der Offenbarung des Koran nun unverstellt und klar im Islam.<sup>49</sup>

Das schließt die Tatsache nicht aus, dass der Islam im Bereich der Lebenspraxis sich meist toleranter gegenüber den Andersgläubigen verhalten hat, als dies durch seine Theorie und Doktrin eigentlich gerechtfertigt war, wenn auch an der islamischen Gesellschaftsutopie von Medina Zweifel ob der dort wirklich herrschenden Toleranz erhoben werden dürfen.<sup>50</sup> In isla-

---

47 Vgl. Wilfried HÄRLE, Die Wahrheitsgewissheit des christlichen Glaubens und die Wahrheitsansprüche anderer Religionen, in: Zeitschrift für Mission (= ZMiss) XXIV (1998), S. 176–189.

48 Vgl. Peter STEINACKER, Toleranz und Dialog der Religionen, in: Festschrift für Wilfried Härle, S. 303–315; ders., Absolutheitsanspruch und Toleranz. Systematisch-theologische Beiträge zur Begegnung der Religionen, Frankfurt a. M. 2006.

49 Dies gilt, auch wenn im Koran den Juden und Christen wegen ihrer Verletzung des Monotheismus immer wieder auch die Hölle als ihre eschatologische Zukunft prophezeit wird. (Vgl. z. B. Sure 9,23 ff.).

50 Vgl. Ludwig AMMANN, Die Geburt des Islam. Historische Innovation durch Offenbarung, Göttingen 2001, S. 59: »Politisch werden die konkurrierenden Anbieter von Sinn, die Juden, dadurch ausgeschaltet, dass sie vertrieben und die Männer des letzten Stammes ermordet und ihre Frauen versklavt werden. Parallel dazu werden auch die konkurrierenden Anbieter traditionellen Sinns vom Markt ausgeschlossen, die Dichter. Die Offenbarungsrede diskreditiert sie als Irreleiter (Sure 26,225 f.; P.St.), die eifrigsten Gegner des Propheten fallen gezielten Meuchelmorden zum

mischen Herrschaftsgebieten sind Juden und Christen immer Bürger zweiter Klasse gewesen. Dennoch gibt es in der islamischen Geschichte auch eine wesentliche Spur von humaner Toleranz, etwa bei den Foren im Bagdad des 10. Jahrhunderts und anderswo, an die angeknüpft werden kann und deren Humanität die Christenheit in ihrer Geschichte wenig entgegenzusetzen hat. Aber weil für eine »postsäkulare« Gesellschaft, die von Pluralität, Konkurrenz, Individualität, Gleichheit vor dem Recht, Rationalität und Trennung von Religion (Kirche) und Staat gekennzeichnet ist, eine auf Gleichheit ruhende Akzeptanz wenig aussichtsreich erscheint, muss im interreligiösen Dialog nach den Voraussetzungen in der jeweiligen Religion für solchen Pluralismus gefragt werden.

Es gibt allerdings in vielen islamischen Ländern vereinzelte intellektuelle Versuche, die islamische Religion für Freiheit und Pluralismus in Treue zur eigenen Religion zu öffnen. Freilich sind viele Intellektuelle im Westen im Exil, oder sie sind »außerhalb des Hauses des Islam« in einer Minderheitsgesellschaft.<sup>51</sup>

Die pluralistische, postsäkulare Gesellschaft braucht zur lebendigen Konvivenz der verschiedenen Religionen im säkularen Staat eine Toleranz, die auf religiöser Ungleichheit und Fremdheit ruht, sich um »Zivilisierung der Differenz« bemüht.<sup>52</sup> Aber zur Zivilisierung der Differenz braucht es nun eine politische Gleichheit vor dem Recht, das nicht religiös aus der Offenbarung deduziert, sondern säkular begründet werden muss, weil und damit es für alle Glieder der Gesellschaft Geltung haben kann. Auch diese Gleichheit steht in Verbindung zur Religionsfreiheit, nun jedoch zu ihrer negativen Perspektive. Niemand darf zur Befolgung eines aus der Religion deduzierten Rechtes gezwungen werden. Der säkulare Staat muss allen Bestrebungen, gleichgültig welcher Religion, widerstehen, die für den Frieden nötige Konvivenz auf göttliches Recht zu gründen. An dieser Stelle konzentrieren sich die Fragen an die muslimischen Verbände in Deutschland, beispielhaft an den Zentralrat der Muslime. Die von ihm im Jahr 2002 herausgegebene »Islamische Charta«<sup>53</sup> bemüht sich um Anpassung an deutsche Verfassungsgrundsätze, also an Demokratie, Gleichheit vor dem Recht negativer Religionsfreiheit, und das heißt zur Freiheit des Religionswechsels

---

Opfer. Auch hier ist es also Gewalt, die dem Propheten im Unterschied zu anderen Anbietern monotheistischer Sinne zum Erfolg verhilft.

51 Insgesamt vgl. z. B. den spannenden Sammelband Erdmute HELLER/Hassouna MOSBAHI (Hrsg.), *Islam, Demokratie, Moderne. Aktuelle Antworten arabischer Denker*, München 1998 und die Hinweise bei Hans KELLER, Was macht Religionen pluralismustauglich (und authentisch)?, in: Markus WITTE (Hrsg.), *Der eine Gott und die Welt der Religionen. Beiträge zu einer Theologie der Religionen und zum interreligiösen Dialog*, Würzburg 2003, S. 277–314, bes. S. 306 ff.

52 Vgl. Michael WALZER, *Über Toleranz. Von der Zivilisierung der Differenz*, Hamburg 1998.

53 *Islamische Charta*, hrsg. v. Zentralrat der Muslime, Berlin 2002.

und anderes. Allerdings ist diese Charta im deutschen Islam selbst heiß umstritten, und die Anfragen, wie eine solche Anpassung an deutsche Verfassungsgrundsätze mit den entscheidenden Quellen, also dem Koran und der Sunna verträglich sein könnte, sind seit Jahren unbeantwortet. So durchzieht auch diese Charta ein offenbar unaufhebbarer Widerspruch, der hervortritt in der Frage, wie sich das akzeptierte deutsche Recht mit den eigenen traditionellen Prinzipien der Rechtsetzung vertragen kann. Denn auch in dieser Charta bringt der Zentralrat der Muslime zum Ausdruck, dass die von ihm repräsentierten Muslime in Deutschland nach ihrer eigenen Rechtsordnung leben wollen, und das heißt nach der Scharia. In § 3 betont die Islamische Charta: Die Offenbarung gegenüber Mohammed

findet sich als unverfälschtes Wort Gottes im Koran [...], welche von Muhammad erläutert wurde. Seine Aussagen und Verhaltensweisen sind in der sog. Sunna überliefert. Beide zusammen bilden die Grundlage des islamischen Glaubens, des islamischen Rechts und der islamischen Lebensweise.

Das bedeutet, dass auch die in Deutschland lebenden Muslime, die sich im Zentralrat zusammengeschlossen haben, nach der »Scharia« leben wollen, also nach einer Rechtsetzung, die nicht durch Gewohnheitsrecht oder förmliche, also aus menschlicher Vernunft entspringende Rechtsetzung begründet wird, sondern auf göttlichen Ursprung mit zwingendem Charakter zurückgeführt wird.<sup>54</sup> Solange dieser Grundwiderspruch nicht behoben ist, sind auch bohrende Fragen, wie sie z. B. die Evangelische Kirche in Deutschland stellt, erlaubt, gerade dann, wenn Integration und Konvivenz im Sinne des Friedens der Religionen oberstes politisches Ziel ist und bleibt.

---

<sup>54</sup> Vgl. Tilmann NAGEL, Das islamische Recht, in: Dieter DÖRING/Eduard J.M. KROKER (Hrsg.), Europa und der Islam, Frankfurt a. M. 2006, S. 129–148.



Irfan Omar (Milwaukee/USA)

## Jihad und Gewalt im Koran

Zum Friedenspotenzial des Koran<sup>1</sup>

### 1. Einleitung

Gewalt hat viele Gesichter. In ihrer heftigsten Manifestation stellt sie sich dar als brutale Gewaltanwendung durch organisierte Armeen der Nationalstaaten oder aber militärische Gruppen aller Art. Auch wenn in der Regel gegen vermeintliche oder tatsächliche illegitime Ziele gerichtet, sterben zahlreiche unbewaffnete Zivilisten, Nichtkombattanten; aber auch ganz andere Opfer wie Pflanzen und Tiere, die sich in unmittelbarer Nähe der eigentlichen Kriegsziele befinden. In der euphemistischen Sprache ziviliertester Nationen werden derartige Auswirkungen als Kollateralschäden bezeichnet. Diese äußerst brutale Form von Gewalt sei an dieser Stelle ausdrücklich verworfen und zurückgewiesen, weil sie einer Position hybrider Selbstrechtfertigung in höchstem Maße entspringt. Auch wenn dieses von zahlreichen Menschen – und sei es passiv – nach wie vor toleriert und phasenweise sogar vertreten wird, geht diese Unterstützung kontinuierlich zurück. Das mag unter anderem daran liegen, dass die Menschen ein größeres Bewusstsein für die fatalen Konsequenzen der Kriege in den letzten 100 Jahren entwickelt haben.

Diese Form der Gewalt ist immer noch sehr viel beschämender und unmenschlicher als andere Formen »struktureller Gewalt«, wie sie sich im täglichen Leben von Millionen und Abermillionen Menschen, die in Armut zu leben gezwungen sind, fortsetzt. Armut als eine Gestalt von Gewalt ist von zahlreichen Menschen akzeptiert, nicht zuletzt, weil sie nicht die plötzliche und spektakuläre Vernichtung von Menschenleben in Sekundenschnelle impliziert. Was üblicherweise als Kollateralschaden bezeichnet wird, meint tatsächlich Menschen, zufällige Passanten und Dienstleister, die Taxi- und Busfahrer, die Fußgänger, die Kleinhändler, die ihre Waren am Straßenrand feilbieten. Es sind die Frauen und Kinder, welche auf Märkte und in Schulen gehen, oder die Älteren, die am Rande einer immer stärker globalisierten und hoch industriellen Welt vor sich hin leben. Alle diese Menschen sind völlig unschuldig. Sie finden freilich keinen Weg aus dieser Gewalt.

---

<sup>1</sup> Für die Übersetzung des ursprünglich englischsprachigen Beitrags bin ich Herrn Prof. Dr. Markus Wriedt, Milwaukee/Frankfurt a. M., sehr dankbar.

Sie wird ihnen aufgezwungen von einer Macht oder jenen, die nach eben dieser Macht greifen. Die überwiegende Mehrheit dieser Opfer zählt ebenfalls zu den Armen. Darum sind sie zu den Opfern der äußersten Form von Gewalttätigkeit zu rechnen; jener unwillkommenen Gewalt, die immer wieder unter dem Vorwand, Menschen zu befreien, ausgeübt wird. Neben dieser sinnlosen Gewalt in wirklichen Kriegen und ethnischen Konflikten können wir freilich auch noch zahlreiche Gewaltanwendungen finden, die im Namen der Religion ausgeübt werden. Aus diesem Grunde haben viele Forscher behauptet, eine derartige Gewaltanwendung sei die Folge von Religion selbst. Sie bringt eben diese Gewalt hervor, weil sie zumeist in den religiösen Traditionen vorhanden ist. Insofern die Religionen Teil des Problems sind, können sie offenkundig nicht zu seiner Lösung beitragen.

Es zählt zu den unbestreitbaren Tatsachen, dass nahezu alle Religionen und die ihnen zu Grunde liegenden Schriften Gewalt thematisieren. Dagegen wird nun wirklich niemand ernsthaft opponieren können. Es ist evident, dass in allen Texten der großen Religionen der Welt und besonders in ihren jeweiligen Geschichten sich zahlreiche Spuren vom Blut anderer Menschen – freilich auch eigenem – finden lassen. Darin ist die Geschichte des Islam sicherlich keine Ausnahme. Es ließe sich wahrscheinlich zeigen, dass die Gewalt in der Geschichte der Menschheit mehrheitlich gegen die eigenen Leute gerichtet war, gegen die Nachbarn, gegen die eigenen Religions- und Gesinnungsgenossen, also Christen gegen Christen und Muslime gegen Muslime. Freilich wird durch dieses Bild die über allen gegenwärtigen Diskussionen schwebende Behauptung, dass insbesondere Christen und Muslime von Anfang an miteinander kämpften und sich dieses wohl bis in Ewigkeit fortsetzen würde, bestätigt, obwohl sie so nicht stichhaltig ist. Auch die Tatsache, dass Religionen grundsätzlich miteinander im Krieg liegen, mag differenzierter betrachtet werden.

Die Frage, der dieser Beitrag nachgehen will, lautet, wie diese Gewalt letztendlich zu verstehen ist und wie sie insbesondere in der islamischen Tradition gedeutet werden kann. Welche Rolle spielt Gewalt in der religiösen Tradition, in den Texten und bei jenen, die solche Texte interpretieren? Welche Rolle spielt Gewalt bei der Transformation von Gesellschaften, in denen wir leben, sowohl lokal wie auch global, durch die Produktion, Annahme und Unterstützung friedlicher und gewaltfreier Alternativen, die ebenfalls in religiösen Traditionen und den sie begründenden Schriften wurzeln.

Zunächst ist die Frage zu beantworten, warum Gewalt in unseren Texten und unserer Geschichte vorhanden ist. Sollten wir nicht besser diese religiösen Traditionen verwerfen, sie in ihrer Gesamtheit negieren, oder sollten wir versuchen, sie zu »re-examinieren«, sie »umzuinterpretieren« und sie »nach-zudenken« unter Berücksichtigung der Frage, was diese Texte ursprünglich einmal bedeuten sollten und wie sie den Willen Gottes auf Erden

vermitteln? Letzteres scheint der einzig gangbare Weg zu sein, wenn das, was Religion für viele an Hoffnung zu bieten hat, nicht verschüttet werden soll. Religionen und die sie begründenden Texte beinhalten eben nicht nur Gewalt, sondern vor allem auch eine Friedensbotschaft. Es ist gerade dieser Aspekt religiöser Tradition, der stärker herausgearbeitet und in den interreligiösen Dialog und die daraus folgende Handlungsorientierung eingebracht werden muss.

Die neuere Forschung wird etwa vertreten von Jack Nelson-Pallmeyer. Er behauptet in seinem Buch »Bringt uns die Religion um? Gewalt in der Bibel und im Koran«<sup>2</sup>, dass religiöse Gewalt maßgeblich aus den heiligen Texten resultiert, mehr noch als aus ihrer Interpretation. Dagegen möchte ich die Behauptung stellen, dass die Gewalt-Problematik sich insgesamt sehr viel mehr aus unseren Sichtweisen der Texte ergibt, als aus ihnen selbst. Texte sind aufs Ganze gesehen eher neutral. Es sind vielmehr erst unsere eigenen moralischen Urteile und Intentionen, die es uns möglich machen, darüber zu entscheiden, was der Text sagt. Im Folgenden soll versucht werden, gegen die These Stellung zu beziehen, wonach Gewalt, die im Namen einer Religion ausgeübt wird, von heiligen Texten inspiriert sei, weil diese als unmittelbares Wort Gottes direkt menschliche Aktionen beeinflussen. Diese Behauptung von Nelson-Pallmeyer und anderen weist in Richtung eines Fundamentalismus, dessen eingeschränkte Text-Rezeption zu massiver Intoleranz Anlass gibt und in einigen Fällen in der Tat Gewalt gegen andere, die nicht bereit sind, die heiligen Texte in der gleichen Weise zu interpretieren, legitimiert. Als ein Beispiel für die klassischen Fundamentalismus-Definitionen wählen wir Bruce Lawrences Werk »Defenders of God: The Fundamentalist Revolt against the Modern Age«. Er definiert Fundamentalismus als

Behauptung religiöser Autorität mit absoluter und umfassender Gültigkeit, die sich jeglicher Kritik oder Einschränkung entzieht. Sie wird performiert in einer kollektiven Forderung nach spezifischen Glaubensüberzeugungen und ethischen Setzungen, die ursprünglich in den heiligen Schriften formuliert und öffentlich anerkannt und gesetzlich eingeschränkt werden<sup>3</sup>.

Das erste Charakteristikum des Fundamentalismus besteht darin, dass jeglicher Text als wortwörtliche Überlieferung von Gott angesehen wird, die darum über absolute Autorität verfügt und sich jeglicher Kritik entzieht.

---

2 Jack NELSON-PALLMEYER, *Is Religion Killing Us? Violence in the Bible and the Quran*, New York [u. a.] 2005.

3 »[...] the affirmation of religious authority as holistic and absolute, admitting of neither criticism nor reduction; it is expressed through the collective demand that specific creedal and ethical dictates derived from scripture be publicly recognized and legally enforced.« Bruce LAWRENCE, *Defenders of God: The Fundamentalist Revolt against the Modern Age*, San Francisco 1989, S. 27.

Hierbei ist zwischen verschiedenen Graden des Verständnisses zu unterscheiden. Eine Person, die davon überzeugt ist, dass der heilige Text die göttliche Autorität repräsentiert und daher absolute Gültigkeit beanspruchen kann, muss nicht notwendigerweise von der Absolutheit einer singulären Aussage des Textes überzeugt sein als vielmehr von dessen Essenz. Das bedeutet im islamischen Kontext: Muslime sind davon überzeugt, den Koran als ultimative und finale Äußerung Gottes zu verstehen, die unwandelbar ist und sich jeglicher Kritik entzieht. Was aber dieses Wort Gottes bedeutet, ist eine völlig andere Frage. Hier gibt es ebenso viele Meinungen wie Kommentatoren. Im Koran selbst wird auf diese Spannung verwiesen und das Problem einer massenwirksamen Vermittlung benannt. Der Koran vermittelt den Eindruck, dass sich der Text dem Leser gleichsam von selbst erschließt, also ›offenbart‹, wenn sich ein Mensch dem Text in einem gewissen spirituellen Maße nähert. So ist es nicht verwunderlich, dass die wissenschaftliche islamische Textinterpretation grundsätzlich von einer gewissen Vielfalt auslegender Meinungen ausgehen kann. Weiterhin gehen die generellen Regeln zur Auslegung eines Textes neben Prinzipien wie dem Schutz des Lebens, religiöser Freiheit, intellektueller Kreativität und dem Schutz des Eigentums aller Bürger von dem alles überbietenden Prinzip des ›öffentlichen Interesses‹ (maslaha) aus. Insofern fallen der gegenseitige Respekt und der Glaube im Kontext der religiösen Texte durchaus zusammen und implizieren nicht notwendig die Anwendung von Gewalt. Die Notwendigkeit einer gleichförmigen, statischen (invariablen) und für alle Zeit und alle Menschen gleichermaßen gültigen Auslegung entfällt. Auch dies fällt, wenn man so will, unter die Schattierungen des Fundamentalismus oder »Islamismus«.<sup>4</sup>

Das Problem der Schriftauslegung im Islam verschärft sich in dem Augenblick ungemein, in dem ein islamischer Schriftausleger einen »absoluten« Anspruch auf die Gültigkeit seiner Schriftauslegung erhebt. Sein »absolutes Verständnis« wird dabei vornehmlich auf der Basis eines ideologischen Vorverständnisses seiner theologischen »Schule« erhoben. Dies wiederum erwächst weniger im historischen Konsens einer Gruppe von Schriftgelehrten als vielmehr aus der Vorgabe, das öffentliche Interesse zu wahren. Dem Selbstverständnis islamischer Schriftausleger zufolge sind alle alternativen »Verständnisse« von vornherein zu vernachlässigen und allein die Vorstellung, es könnten andere Meinungen bestehen, wird negiert. Dieses Auslegungsverständnis kann – auf einer anderen Ebene – auch im islami-

---

4 In den wissenschaftlichen Diskursen der Islamwissenschaften wird »Fundamentalismus« synonym mit »Islamismus« verwandt. Häufiger wird allerdings zwischen Islam im Sinne der Glaubensüberzeugung und einer oder mehreren Ideologien unterschieden, welche den Islam verwenden, um eine geeignete Ausdrucksform für ihre politischen Überzeugungen zu finden.

sehen Diskurs beobachtet werden. Und als ob dies nicht schon genüge, gibt es Forderungen nach einer öffentlichen Anerkennung und Bestätigung dieser zuweilen höchst diffizilen und intrinsisch komplexen Verständnisse. Sie werden gleichsam zu Gesetzen öffentlicher Schriftauslegung: Jedes individuelle Verständnis des Koran wird zu der einzigen und ausschließlich korrekten Form islamischen Glaubens und religiöser Praxis erhoben. Tatsächlich dürfte hierin wohl das größte Problem für zahlreiche Muslime in der Gegenwart bestehen, das sie mit gewissen Erscheinungsformen des Islam, wie sie etwa im Wahabbismus oder bei den Taliban vorkommen, konfrontiert.

Es erscheint in der Logik des Arguments offenkundig, dass Gewalt als »von Gott geduldet oder gar geboten« angenommen werden kann, gerade weil die Schriftauslegung auf der Basis eines göttlich inspirierten Textes durchgesetzt werden muss. Hierin sieht Nelson-Pallmeyer in seinem oben genannten Buch ein großes Problem.<sup>5</sup> Wenn es sich tatsächlich so verhielte, stünden wir vor der Schwierigkeit zu erläutern, wie die höchst divergierenden Implikationen der heiligen Texte im Blick auf Frieden und Gerechtigkeit erklärt werden können. Tatsächlich sprechen doch die gleichen Texte in der Bibel, im Koran und in Schriften anderer Religionen gleichermaßen von Spiritualität, Verantwortung und Rücksichtnahme in äußerst moralischer Terminologie. Gewalt ist nur ein Teil jenes Bildes. Warum also sollten diese anderen Aspekte unberücksichtigt bleiben, gerade vor dem Hintergrund, dass die Schriften einen so ungeheuren Einfluss auf das menschliche Verhalten gegenüber Gewaltphänomenen einnehmen? Dies ist in besonderer Hinsicht deswegen so bedeutsam, weil die Friedensforderung des Koran ein mehr oder minder »generelles« Postulat darstellt, hingegen die Empfehlungen zu »Kampf« und Gewaltanwendung nur in einem sehr eingeschränkten Sachzusammenhang Anwendung finden.

## 2. Gewalt und Heiliger Krieg im Koran

Zunächst sei vorangestellt, dass der Koran grundsätzlich die Anwendung von Gewalt gestattet. Die Frage stellt sich freilich, wie der Koran die Gewalt versteht. Darüber hinaus ist auch kritisch zu betrachten, ob es Grenzen des Gewaltverständnisses im Koran gibt. Das populäre Verständnis verbindet in unserer Zeit Gewalt im Koran generell mit dem Begriff *jihad*, dem sogenannten Heiligen Krieg. Dazu gesellen sich zahlreiche weitere Verständnisse im engeren Zusammenhang, wie sie in den Massenmedien und halbwissenschaftlichen Publikationen verbreitet werden. Wie es scheint, haben wir uns in der Gegenwart daran gewöhnt, den Islam mehr oder weniger

---

<sup>5</sup> NELSON-PALLMEYER, *Is Religion Killing Us?*, S. 106 f.

durch spektakuläre Schlagzeilen wahrzunehmen, wie John Esposito es in seinem Buch formuliert.<sup>6</sup> Das dürfte vor allem in der Tatsache begründet sein, dass wir die Berichte aus den radikalen Lagern, insofern sie gegenwärtig die Berichterstattung der Massenmedien beherrschen, mit einer allein gültigen Darstellung islamischer Phänomene verwechseln. Tatsächlich aber ist es so, dass zahlreiche, untereinander höchst unterschiedliche Darstellungsformen des Islam sich darum bemühen, Herz und Verstand von Muslimen, allerdings auch ihren nicht-muslimischen Zeitgenossen, anzusprechen.<sup>7</sup> Freilich wird den weniger spektakulären und gewaltreichen Berichten insgesamt nicht die Aufmerksamkeit und Medienpräsenz zugebilligt. Das hat fatale Konsequenzen für das Verständnis des Islam insgesamt.

Das Wort *jihad* besteht in seiner Wortwurzel aus den drei arabischen Konsonanten: *d j h*, deren Bedeutung am besten mit »ringen« oder »kämpfen« im Dienste Gottes im religiösen Sinne wiedergegeben werden kann.<sup>8</sup> Man kann nun ohne Zweifel vielfältige Phänomene unter der Rubrik des »Gottesdienstes« subsumieren. Sie bedeuten höchst unterschiedliche Dinge für verschiedene Menschen in unterschiedlichen Zeiten und Umständen. *Jihad* wird im Koran vornehmlich zur Beschreibung des persönlichen, geistlichen Ringens verwendet. An keiner Stelle bedeutet es tatsächlich »Heiliger Krieg«. Der Begriff für einen notwendigen, eben gerade aber nicht heiligen Krieg ist *qital*. In der gesamten arabischen Literatur aus allen Jahrhunderten des Islam lässt sich kein einziger Beleg für den »Heiligen Krieg« finden; dessen arabische Übersetzung würde nämlich *harb al-muqaddasah* lauten. Diese Verwendung lässt sich weder im Koran noch in anderen muslimischen Schriften nachweisen. Innerhalb »der islamischen Theologie wird der Krieg niemals als heilig bezeichnet. Er ist entweder gerechtfertigt oder nicht [...]«.<sup>9</sup>

Wahrscheinlich ist der erste Gebrauch des Begriffs »Heiliger Krieg« für die Zeit des Mittelalters, vielmehr die Zeit der Kreuzzüge nachzuweisen. In den nachfolgenden Zeiten begannen schließlich auch etliche muslimische

6 John L. ESPOSITO, *Islam. The Straight Path*, 3. Auflage, New York 2005, S. X.

7 Abdul Aziz SAID [u. a.] (Hrsg.), *Contemporary Islam: Dynamic not Static*, London [u. a.] 2006.

8 Dies entspricht durchaus der arabischen Übersetzung des Neuen Testaments von Jesu Handeln. So heißt es etwa im 2. Tim. 4,7: »Ich habe den guten Kampf gekämpft, ich habe das Rennen beendet, ich habe Glauben behalten.« Die arabische Bibel, *Al-Kitab al-Muqaddas* (Cambridge 1906), verwendet »jihad« und »jahadto«, um die Phrase »kämpfte den guten Kampf« mit einer identischen Übersetzung der Begrifflichkeit im Koran widerzugeben. Eine andere Stelle, an der *jihad* in der arabischen Bibel vorkommt, ist Luk. 22,44, wo der erste Satz »und er rang mit dem Tode« mit den Worten »als er sich im Zustand des jihad befand« (*wa is kāna fi jīhadim*) übersetzt wird. Der griechische Ausdruck »agōn« unterstützt hierbei das Verständnis des Koran von »Ringens« und »Kampf« in einer metaphorischen Bedeutung; vgl. *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, Chicago 1957.

9 Khaled Abou EL FADL, *The Place of Tolerance in Islam*, Boston 2002, S. 19.

Schriftsteller, den Begriff in ihren polemischen Schriften gegen das Christentum zu verwenden.<sup>10</sup>

Aufgrund seiner schwierigen Konnotationen war der Begriff *jihad* insgesamt wenig gebräuchlich. Das meistverwendete Wort für Krieg hingegen ist *harb*. Nur eine begrenzte Zahl von Gesetzeshütern und anderen Gelehrten erlaubten den Gebrauch des Terminus *jihad*. Dies blieb allerdings nicht unwidersprochen, insbesondere dann nicht, wenn der Begriff in politischen Zusammenhängen verwendet wurde. Freilich waren auch diese oppositionellen Schriftausleger untereinander alles andere als einig und vertraten höchst unterschiedliche Individualmeinungen. Weil sich aber politische und ökonomische Gewichte mit der Begriffsverwendung mischten, wurde die Äquivokation *jihad*- Krieg zur bevorzugten Wahl bei normativen Aussagen, die sich auf die menschliche Schwäche für kriegerische Auseinandersetzungen und Konkurrenz bezogen.

In den meisten der Makkanischen Verse, in denen *jihad* vorkommt, sucht der Koran deutlich und erkennbar eine Bedeutung, die am besten mit menschlichem Bemühen wiedergegeben werden kann (*jahada*). Der Begriff *jihad* ist dabei sehr viel länger in Gebrauch als erst seit jener Zeit, in der die Auseinandersetzung zwischen den Muslimen und ihren Makkanischen Gegnern stattfanden. Der Koran erlaubte die kämpferische Auseinandersetzung sehr viel später. Dies dürfte sich vor allem wohl auf das Recht zur Selbstverteidigung gegenüber den invasionsbereiten Makkanern beziehen. In der Geschichte des Islam wurde der Begriff *jihad* in einer Bedeutungsvielfalt verstanden, die »von politischer Aktion (Kampf der Feder) über Aufrüstung (Kampf des Schwertes) bis hin zum persönlichen Ringen um ein gerechtes Leben (Kampf um die Seele)« reicht.<sup>11</sup>

## 2.1 Widersprüchliche Bedeutungen von *Jihad*

Eine der größten Schwierigkeiten gegenwärtiger Verständigung besteht in der Suche nach einer konsensfähigen, »richtigen« Übersetzung und dem angemessenen Verständnis für den Ausdruck *jihad*. Das geht vor allem auf zahlreiche zeitgenössische muslimische Vereinigungen zurück, die über die ganze Welt verteilt, sich des Begriffes im Fokus ihrer eigenen Interessen angenommen haben. Erneut ist es allerdings der sensationshungrigen Medienwelt zu verdanken, dass allein diese Meinungsvariante – durchaus in einer übersteigerten und überproportionalen Weise – wahrgenommen und weiterverbreitet wird. Schließlich dominiert dieses Verständnis jegliche In-

<sup>10</sup> Ich danke Mahmoud Ayoub für seine Hinweise zur Begriffsverwendung.

<sup>11</sup> Jonathan BROCKOPP, »Understanding Islamic Ethics«, unveröffentlichte Präsentation.

terpretation von Situationen, in die Muslime oder der Islam insgesamt involviert sind. Bemerkenswert ist allerdings jenseits aller Larmoyanz der Klage über die einseitige Berichterstattung die Tatsache, dass – wann immer der Begriff *jihad* von radikalen Vertretern des Islam zur Rechtfertigung ihres letztlich unethischen und auch unislamischen Verhaltens verwendet wird – der Rest der Welt nur allzu bereit deren missbräuchliche Dominanz zur Verwendung des Wortes und seines Verständnisses übernimmt, offenbar allein aus der Tatsache heraus, dass jene es ebenso tun. Es mögen noch so viele islamische Gelehrte rund um den Globus damit beschäftigt sein, in Predigten, ihrer religiösen Praxis und in ihrer sorgsam Koranauslegung das originale Verständnis des Begriffs und seine Verwendung zu verbreiten, so bleibt doch festzuhalten, dass der Rest der Welt diese Meinungen marginalisiert und mit der allgemeinen Meinung für nicht vereinbar hält. Einige besonders hypertrophe Kreise halten selbst diese Lehrmeinungen noch für suspekt. Allerdings belegt das nur die These, dass die normierte Verwendung des Begriffes *jihad* und seine Begriffsgeschichte weitaus komplizierter sind, als es auf den ersten Blick erscheinen mag.

Während die Grundbedeutung von *jihad* genuin religiös und von spirituellen Wurzeln genährt ist, erweist sich die verengte Wahrnehmung des Bedeutungsgehaltes im Sinne des bewaffneten Kampfes als Ergebnis des jahrelangen, erfolgreichen Widerstandes der Muslime in zahlreichen kriegerischen Einzelereignissen mit dem gigantischen Reich der Sassaniden und anderen politischen Kräften.<sup>12</sup> Wie Khalid Blankinship zeigt, wurden die ersten materialen Fortschritte und ihre Berichterstattung als göttlich inspiriert verstanden; – und werden teilweise in Theorien von einem gereinigten Islam bis heute so verstanden. Hier erweist sich die Persistenz eines Verständnisses von *jihad* als Kampf um politische Unabhängigkeit – oder zumindest als Ringen im politischen Konflikt. Die theoretische Befestigung im Sinne einer »Ideologie des *jihad*« ist ein Charakteristikum der Umajjaden. Einige Forscher mögen diese Ansicht nicht teilen, wenn sie darauf hinweisen, dass auch unter den Umajjaden sorgfältig zwischen *jihad* und *futuhad* unterschieden wurde. Letzteres ist zu verstehen als Ausdruck für den konkurrierenden Wettstreit, in dessen Fokus ein politischer Kampf für ein islamisches Reich, das zumeist mit *mulk* (Königtum oder Reich) anstelle des üblichen *khilafah* oder Kalifat mit seiner religiösen Konnotation bezeichnet wurde, steht. Es ist mithin schon in den ersten Jahren der Ausbreitung des Islam von einem dramatischen Bedeutungswandel – von einer genuin religiösen Dimension zu einer innerweltlichen, wenn nicht säkularen Begriffsverwendung – auszugehen. Die Verwendung von *jihad* als ein allumfassendes Ringen blieb doch lange vorherrschend bis in spätere Jahrhunderte hinein,

---

12 Khalid BLANKINSHIP, *The End of the Jihad State*, New York 1994, S. 2.

auch wenn seit dem frühen 8. Jahrhundert eine andere, vertiefte Deutung von *jihad* entwickelt wurde, welche der rein militärischen Deutung des Begriffes entgegengesetzt war. Seit dem Siegeszug des Islam, besonders aber wohl seit den Kreuzzügen, haben etliche politische Autoritäten die religiös sanktionierte, militärische Begriffsverwendung zur Rechtfertigung ihrer ideologischen und politischen Unternehmungen instrumentalisiert. Mithin wurde die militärisch-gewaltsame Konnotation mehr und mehr in der Beschreibung von Gewaltakten durch einen Terminus üblich, dessen ursprüngliche Prägung dieser Verwendung diametral entgegengesetzt erscheint. Es sollte deutlich geworden sein, dass zwei gewichtige Begriffsverständnisse miteinander konkurrieren: zum einen das politische Verständnis von *jihad*, zum anderen das geistliche Ringen, das nur in einem sehr eingeschränkten Maße – wenn überhaupt – die Aufnahme von Waffen gestattet.

In der Forschung, einschließlich der traditionellen, freilich nicht islamischen Religionswissenschaft, wird gegenwärtig die Frage erörtert, inwiefern die militärisch-gewaltsame Begriffsdeutung überhaupt auf den Koran bezogen werden kann, auch wenn dort der Ausdruck in der Regel das Ringen um etwas bezeichnet. Es dürfte doch von hoher Wahrscheinlichkeit sein, dass die frühe islamische Tradition recht bald die expansionistische Version der arabischen Bewegung übernahm und mit ihr *jihad* in seiner Deutung als bewaffneter Kampf. Freilich besteht auch weitgehend Einigkeit unter den Islamwissenschaftlern, dass der bewaffnete Konflikt oder gar die Kriegführung selbst, wie sie im Koran zugelassen wird, mit dem Ausdruck *qital* (kämpfen) umschrieben wird. Die früheste Verwendung, welche diese Begriffsdeutung unterstützt, findet sich in Q 22,39. Dort wird auf die kriegerische Gewalt als *qital* Bezug genommen und auf eine Deutung des Kampfes hin untersucht, die auf Verteidigung gegen Unterdrückung konzentriert wird. Die Verse lauten: »Jenen, gegen die Krieg geführt wird, gilt die Erlaubnis zu kämpfen, denn ihnen geschieht Unrecht [...]«. <sup>13</sup> Diese Verse legitimieren in keiner Weise die kriegerische Auseinandersetzung als politisches Mittel zur Expansion, zu religiöser oder kultureller Vorherrschaft. <sup>14</sup> Dennoch bleibt festzuhalten, dass *jihad* ein umfassendes Ringen bezeichnet, das auch, zumindest im Verständnis etlicher Muslime, den Gebrauch von Waffen impliziert.

Einer der wichtigsten Gründe für *jihad* wird heute in der sogenannten »moralischen Revolution« gesehen, also Gerechtigkeit auf der Erde dort zu verwirklichen, wo Menschen unterdrückt werden. Ebenso kann *jihad* mit dem Schwert dort als legitim betrachtet werden, wo es gilt, die Freiheit von

<sup>13</sup> The Meaning of the Holy Qur'an, trans. Abdullah Yusuf Ali, Brentwood, MD 1992, S. 832.

<sup>14</sup> Abdulaziz SACHEDINA, The Just Ruler (al-sultān al-'ādil) in Shi'ite Islam, New York 1988, S. 106.

Glauben und Gottesdienst zu verteidigen. Gerade mit Blick auf diese Begründungszusammenhänge ist es aber nun wichtig zu sehen, dass etliche muslimische Theologen vor dem Hintergrund der Einschätzung unseres Zeitalters als »eines der Freiheit für Glaube und Gottesdienst« behaupten, dass keinerlei Rechtfertigung für den Einsatz von Gewalt im Koran zu finden sei. In der gegenwärtigen Gesellschaft haben Menschen grundsätzlich alle religiöse Freiheit, solange ihre religiösen Überzeugungen und Praktiken nicht mit den Gesetzen des Landes in Konflikt geraten. Vertreter dieser Schulmeinung betonen, dass jegliche Form von Gewalt wie auch immer sie begründet sei, zurückzuweisen und abzulehnen ist. An dieser Stelle sollte ein Beispiel aus dem Leben Mohammeds, des Propheten, berücksichtigt werden. Folgt man Muhammad Hamidulla, hat Mohamed die Grundregeln für die friedliche Koexistenz, also das Zusammenleben in einer politischen Gemeinschaft, wie folgt begründet:

In seiner Korrespondenz mit dem Kaiser des Oströmischen Reiches, Heraklius, und unter Bezugnahme auf die Ermordung eines muslimischen Botschafters auf byzantinischem Gebiet, entwirft der Prophet drei mögliche Verhaltensalternativen.<sup>15</sup> Grundsätzlich lädt Mohammed in diesem Brief den Kaiser ein, den Islam »freundlich zu empfangen«. Sei er dazu nicht bereit, so solle er wenigstens Mohammed und seine muslimischen Gefolgsleute als glaubwürdige politische Größe wahrnehmen und ihre politische Macht richtig einschätzen. Sollte auch das nicht im politischen Interesse des Kaisers liegen, so möge er doch zumindest seinen Untertanen, jenen, die es nach dem Islam verlangt, die Freiheit zur religiösen Praxis nach den Regeln des Islam gestatten. Mit anderen Worten, das Hauptanliegen des sogenannten bewaffneten *jihad* war seit der frühesten Zeit das Bemühen, die Freiheit zu religiöser Überzeugung und Praxis im Bewusstsein der Welt zu etablieren.<sup>16</sup> Andere Forscher, wie etwa Wahiduddin Khan, betonen das Grundanliegen des Islam als die Befreiung der Menschheit von Unglauben und Götzenverehrung. Das islamische Denken befreit den menschlichen Geist von seiner Obsession zur Vergottung der sichtbaren Welt und ermöglicht damit zugleich die Erweiterung des menschlichen Denkens und dessen Fortschritt.

---

<sup>15</sup> Muhammad HAMIDULLAH, Introduction to Islam, Paris 1969, S. 156.

<sup>16</sup> Vgl. Mahmoud AYOUB, Jihad: A Source of Power and Framework of Authority in Islam, in: Bulletin of the Institute of Middle Eastern Studies 6 (1992), S. 227 f.

## 2.2 *Jihad* als Ringen mit sich selbst

Es ist aufschlussreich, mit einigen empirischen Werten zu dem populären Verständnis von *jihad* bei Muslimen zu beginnen. Im Jahr 2002 hat das Gallup Institut für sozialempirische Forschungen eine Umfrage erstellt, um herauszufinden, was Muslime selbst unter dem Begriff *jihad* verstehen. Richard Burkholder schreibt in seinem Bericht über die Gallup-Umfrage, dass die Übersicht zu Personen aus muslimisch mehrheitlich bestimmten Staaten eine signifikante Mehrheit von 10.000 Befragten ergab, die unter *jihad* die tägliche Erfüllung ihrer Pflicht gegenüber Gott verstanden. In keiner Weise bezogen sie ihr Verständnis auf Krieg oder bewaffnete Auseinandersetzungen.<sup>17</sup> Vor diesem Hintergrund ist es also durchaus berechtigt, davon zu sprechen, dass, obwohl wir in einer gewalttätigen und aggressiven Welt leben, insbesondere seit dem 11. September 2001, eine große Mehrheit der Muslime *jihad* immer noch als persönliches Ringen versteht. Das steht einem Verständnis von *jihad* im Sinne des Heiligen Krieges diametral entgegen. Auch wenn es einige Muslime gibt, die der Unterscheidung von offensivem oder defensivem Verhalten zustimmen würden, verstehen auch sie unter *jihad* im Wesentlichen ein universales (weltweites) revolutionäres Ringen.<sup>18</sup>

Es besteht offenkundig ein erhebliches Missverhältnis zwischen der prinzipiellen Bedeutung von *jihad* und seiner aktuellen Manifestation im alltäglichen Handeln, insofern hier etwas in den Begriff interpretiert wird, das seiner ursprünglichen Intention widerspricht. So wie der Koran den Begriff *jihad* als Ringen des Inneren Selbst (*nafs*) als den großen *jihad* (*jihad al-akbar*) bezeichnet, stellt dessen praktische Fokussierung auf den bewaffneten Kampf (*jihad al-asghar*), den kleineren/geringeren *jihad*, wie er von einigen Muslimen vertreten wird, eine vorläufige und allein auf die frühe historische Situation des Islam, in welcher die Muslime von gegnerischen Kräften bedroht wurden, bezogene Verkürzung dar. Die Übertragung in gegenwärtige Situationen wird außerdem noch durch die Tatsache erschwert, dass es keine politisch einheitliche Größe des Islam gibt, wie damals das Kalifat, die politisch in der Lage wäre eine legitime kriegerische Auseinandersetzung im Sinne des Heiligen Krieges umzusetzen. Die muslimischen Gesellschaften des 21. Jahrhunderts sind allesamt Teil von Nationen, in denen weitgehend säkulare Gesetze im Konsens mit internationalen Gepflogenheiten regieren. Diese sehen Verteidigungskriege im Rahmen eines in-

---

<sup>17</sup> Vgl. die Umfrage unter <http://www.gallupoll.com/content/?ci=7333&pg=1>, zuletzt am 19. Juni 2007 eingesehen.

<sup>18</sup> Rudolph PETERS, *Islam and Colonialism: The Doctrine of Jihad in Modern History*, Den Haag 1979, S. 118, 132 f.

ternational gesetzlich begründeten Verfahrens vor. Vor diesem Hintergrund erscheinen Forderungen nach einem bewaffneten *jihad* zur Verteidigung als unbegründet und nicht vereinbar mit den Forderungen etwa der Charta der Vereinten Nationen.<sup>19</sup>

Auch Mahmoud Ayoub unterscheidet in seiner Analyse der Bedeutungen von *jihad* zwischen dem größeren und dem kleineren *jihad*. Während der erstere Kampf um die geistliche Beziehung zu Gott weitaus schwieriger und vor allem allein von geistlichen Bezügen geprägt ist, wird der kleinere *jihad* als sozialer, politischer und militärischer Kampf verstanden.<sup>20</sup> In diesem zweiten Sinne verstanden, liegt ein Vergleich des Verständnisses des *jihad* als eines bewaffneten Kampfes mit dem christlichen Verständnis des gerechten Krieges nahe. Dies wird insbesondere von zahlreichen muslimischen Intellektuellen unter den gegenwärtigen Umständen gefordert. In einer Ära moderner Nationalstaatsbildung ist jedoch besonders die Bedeutung des *jihad* aus spiritueller Perspektive als ein Ausdruck von Demut und Frömmigkeit herauszustreichen.<sup>21</sup> Tatsächlich sollte in der heutigen Diskussion *jihad* ausschließlich in seiner spirituellen Dimension verstanden werden. Sein politisch-militärisches Verständnis hat heute keinen Wert mehr, wie er ihm etwa in einer vor-modernen Zeit beigemessen wurde, als zahlreiche ethnische und religiöse Grenzen das räumliche Weltverständnis bestimmten. Muslimische Juristen teilten die Welt in eine dar *al-Islam*, eine islamische Welt und eine nicht-islamische oder gar islamfeindliche Welt, dar *al-harb*, ein. In seiner spirituellen Dimension bleibt *jihad* eine wichtige Vokabel, deren Implikationen für das muslimische Weltverhältnis und die tägliche Praxis auszuloten sind. Während das kriegerische Verständnis in einer Zeit, als der junge Islam eine Strategie für sein Überleben entwickeln musste, durchaus seinen Zweck hatte, sind diese Zeiten in der gegenwärtigen Situation doch als überwunden einzuschätzen. Heutige bewaffnete Auseinandersetzungen tragen insbesondere im Blick auf die eingesetzten Waffen das Potenzial in sich, nicht nur den Gegner, sondern auch sich selbst und möglicherweise die ganze Welt zu vernichten.<sup>22</sup>

Zur Zeit des Propheten hatte die bewaffnete Auseinandersetzung durchaus ihren Sinn und schuf eine Kultur des Streites, in der kaum ein anderes Überleben möglich erschien. Diese militärische Prägung manifestierte sich in *ghazwat* (Kriegskunst), die gleichsam »als Sport, als Quelle von Ruhm

---

19 Vgl. die verschiedenen Artikel der Charta, die sich mit Frieden, Sicherheit und politischen Sanktionen gegen aggressive Mitgliedsstaaten, auch unter Einsatz von bewaffneten Einheiten als letzter Möglichkeit, beschäftigen: <http://www.un.org/aboutun/charter>.

20 AYOUN, *Jihad: A Source of Power*, S. 211 f.

21 Wahiduddin KHAN, *The Concept of Jihad*, in: *Al-Risāla*, July-August 1997, S. 8 f.

22 Ders., *The Ideology of Peace: Towards a Culture of Peace*, New Delhi 2003.

und materiellem Reichtum, als ein Lebensmodell<sup>23</sup> verstanden wurde. Diese Lebensform trug eine Begrenzung in sich und wurde nicht als auf das letzte Ziel hin ausgerichtet verstanden. Freilich trägt die anachronistische Adaption der islamischen Vergangenheit als Lösung der Probleme der Gegenwart wie so häufig die Gefahr in sich, dass neuere Wege der Versöhnung übersehen werden. Das gilt insbesondere für jene Muslime des 21. Jahrhunderts, die nach Wegen jenseits der mittelalterlichen Lösungsmöglichkeiten für die Gegenwart suchen. Parallel zu der oben bereits erwähnten Unterscheidung des spirituellen und politischen Verständnisses von *jihad* lassen sich in diesem Kontext ebenfalls zwei unterschiedliche Zugangs- und Bedeutungsnuancen erkennen: 1) die textuelle und 2) die historische Weise. Unglücklicherweise hat die historische Entwicklung und Wirkungsgeschichte des Begriffs seine ursprüngliche Bedeutung, wie sie im Koran vorgestellt wurde, überlagert. Die eigentliche Bedeutung von *jihad* aus der Perspektive des Koran ist nun einmal eine geistliche Deutung, während diese Tradition durch die historische Entwicklung, in der es schlicht um das Überleben von Mensch und Religion ging, jene Deutung verdrängte oder zumindest marginalisierte. Jene, ursprünglich letztlich kaum bedeutungsvolle Variante wird nun zum Ausdruck des Ganzen und die zentrale Bedeutung des *jihad* (*jihad bin nafs*) wurde zum feindlichen Gegenüber der historischen Entwicklung.

### 2.3 Martyrium und/oder Extremismus?

Religiöser Extremismus ist kein Sonderphänomen des Islam. Es hat ihn dort wie an vielen anderen Orten der Religionsgeschichte immer gegeben. Die frühe Geschichte des Islam kennt etliche derartiger Gruppen, etwa die Kharijiten und später einige Derivate des Schiitischen Islam. Freilich hatten diese Gruppen niemals in der zurückliegenden Geschichte jenen freien und unbegrenzten Zugang zu »Laut-Sprechern« ihrer Ideologie. Früher existierten sie in mehr oder minder ausgewiesenen Teilbereichen der Gesellschaft und wurden toleriert. Heute hingegen vermögen sie die Massenmedien für ihre Interessen einzusetzen und finden in ihnen eine ungeahnte Möglichkeit, ihre Hasspredigten über die ganze Welt zu verbreiten. Einige Extremisten behaupten tatsächlich Mohammeds Beteiligung an gewaltsamen Aktionen. Ihrer Auffassung nach ist es ihre Pflicht, ihrem Vorbild Mohammed im Kampf gegen die Ungläubigen seiner Zeit zu folgen und eben diesen Kampf in der Gegenwart fortzusetzen. Freilich birgt eine solche Perspektive zahlreiche Probleme in sich:

---

23 AYOUN, Jihad: A Source of Power, S. 206 f.

1. Die Extremisten gehen von der Tatsache aus, Mohammed sei in zahlreiche gewaltsame Auseinandersetzungen verwickelt gewesen. Als historische Tatsache lassen sich ungefähr dreiundachtzig berichtete Konflikte benennen, die als *jihad* im Sinne von *qital* (Krieg) in den ersten Jahren der islamischen Bewegung verstanden werden können. Freilich waren nur drei davon, die in die Lebensspanne Mohammeds fallen, tatsächlich bewaffnete Konflikte. Sehr viel größer ist allerdings die Zahl jener Situationen, in denen Gewalt zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen durchaus im Bereich des Möglichen gelegen hätte, aber durch andere Konfliktlösungsstrategien, wie etwa eine gemeinsame Erörterung des Streitfalls, vermieden werden konnte. Der Prophet selber verbrachte nur eineinhalb Tage seines ganzen Lebens in tatsächlichen Kriegssituationen.<sup>24</sup>

2. Zweitens kämpfte Mohammed in diesen drei *jihad*, um das Leben und Eigentum von anderen Moslems zu verteidigen. In den ersten dreizehn Jahren seines Amtes als Prophet haben Mohammed und seine Gefolgschaft zwar etliche schwierige Situationen zu bewältigen gehabt, in denen sie aber gerade nicht zu widerständigen und gewaltsamen Mitteln griffen. In der zweiten Phase seines Dienstes fochten Mohammed und seine Gefolgsleute, um die wachsende Moslem-Gemeinde vor ihrer Vernichtung zu schützen. In diesem Zusammenhang wird oft eine Auslegung (*hadith*) des Propheten zitiert. Sie lautet: »Suche nicht nach der Konfrontation mit deinem Gegner, sondern vielmehr nach dem Frieden von Allah«. Dieser Ansatz zur Konfliktlösung war zur Zeit des Propheten nun in der Tat als radikal zu werten, gab es doch in der Kultur der arabischen Halbinsel (*Hejaz*) nur einen Weg, einen Konflikt zu lösen – eine Klärung unter massivem Einsatz von Waffen. Entgegen dieser weitverbreiteten Haltung betonte Mohammed jedoch Diplomatie und Dialog.<sup>25</sup> Hierin liegt ein gewichtiger Beleg für die Behauptung, dass Mohammeds Politik sehr viel stärker auf die Vermeidung von Gewalt zielte als auf deren Einsatz.<sup>26</sup> Für die islamische Ethik gehört Gewalt und der Einsatz von Waffen zu den Ausnahmen von der Regel und ganz sicher nicht ins Zentrum der Überlegungen. Hat doch insbesondere in unseren Zeiten die Gewaltlosigkeit als politisches Mittel und »Waffe« eine sehr viel höhere Effizienz erreicht als alle Waffen der Welt zusammen. Darum müssen die Muslime zu der geistlichen Dimension des *jihad* zurückkehren, so wie sie im Koran gelehrt wird, und ihren Kampf mit gewaltfreien Mitteln fortsetzen. Jeder, der sich einigermaßen im Koran auskennt, wird bestätigen können, dass dessen gesamte Botschaft um ein Zentrum herum kreist, das Prinzip *alsulhu khayrun* – Versöhnung ist der beste Weg.

---

24 Wahiduddin KHAN, On Islam and Jihad, in: Al-Risāla, July–August 1999, S. 23.

25 KHAN, The Concept of Jihad.

26 Ders., The Ideology of Peace.

Es lässt sich keine Sure im Koran finden, die sagen würde: Kampf ist der beste Weg. Vor diesem Hintergrund wird klar, dass *jihad* im Koran einfach das Ringen und Bemühen um etwas meint und sich keinerlei substantielle Bedeutungsvariante im Sinne von Kampf (*qital*) glaubwürdig nachweisen lässt.<sup>27</sup> In den Augen Gottes ist jenes Ringen in jedem Falle friedlich zu bewältigen, weil sich nur so der Friede in der Welt erhalten lässt, der möglicherweise als Ausgangspunkt für einen Frieden in der Ewigkeit genommen werden kann. Allen jenen, die sich derartig im Ringen beteiligen, wird im Koran die göttliche Verheißung in Aussicht gestellt, dass Gott in sein Haus des Friedens ruft (*wallahu yadu'u ila dar as-salam*).<sup>28</sup>

3. Die Extremisten unterscheiden zwischen »uns« und »jenen«, zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen, den sogenannten Ungläubigen. Der Koran hingegen ruft zum Kampf gegen sich selbst statt gegen andere Feinde auf. Er gibt gerade nicht das Recht, andere Menschen als »Ungläubige« zu bezeichnen. Der Gebrauch jener Terminologie im Koran muss aus seinem historischen Kontext heraus und vor dem Hintergrund seiner generellen Botschaft ergründet werden. Entgegen dieser offenkundigen Sprachwahl des Koran für ein friedliches Ringen auf dem Weg der Selbstreform betonen extremistische Gruppierungen der Muslime in unserer Gegenwart ihre konfrontative Sicht des Anderen und akzentuieren insbesondere den Westen als anti-islamisch. Sie legen alles daran, die fatale Bedeutung des »clash of civilisations« von Huntington zu bestätigen. In ihrer Auslegung legitimieren diese Gruppen ihre stete Konfrontation mit den Gegnern des Islam, insbesondere den westlichen Nationen wie den Vereinigten Staaten oder Großbritannien, auch wenn gerade dort zahlreiche ihrer Vertreter leben und arbeiten und sich im Komfort der westlichen Zivilisation durchaus wohl fühlen. Sie verletzen die Regeln der islamischen Ethik in mancherlei Hinsicht. Zunächst einmal missinterpretieren und missbrauchen sie den Text des Koran. Sie brechen das geltende nationale Recht ihres Gastlandes, eine besonders gravierende Gesetzesübertretung im Sinne des Koran. Sie säen damit Zwietracht zwischen den Moslems und anderen Gesellschaften, was erneut eine gewaltige Übertretung islamisch gebotener Gepflogenheiten von Dialog und Kooperation mit anderen Gesellschaften darstellt.

Jene, die mit Selbstmordattentaten nach dem Martyrium (*shahadah* – der Märtyrer wird als *shahid* bezeichnet) streben, stehen auf einem ideologisch

---

<sup>27</sup> Vgl. Asghar Ali ENGINEER, »Islam and Doctrines of Peace and Non-violence«, in: *Islam and the Modern Age*, Bd. 32/1, Februar 2001. Es gibt zahlreiche Belegstellen im Koran, wo *jihad* oder Begriffe der Wortfamilie allesamt als »bemühen um etwas«, »ringen mit etwas« zu verstehen sind. Vgl. 9,19, 9,24, 22,78, 25,52, 29,6, 49,15 und 60,1. Der Ausdruck *qital* hingegen erscheint in 2,190, 4,75, 9,12–13, 9,29 und 22,39.

<sup>28</sup> Die Belegstelle Q 89,30, wonach Gott die Frommen auffordert, in sein Paradies zu kommen, impliziert, dass ebendort die Keimzelle und das Herz des Friedens liegt.

wenig gesicherten Fundament. Ihre gesamte Philosophie widerspricht der Islamischen Ethik, ihr politisches Missverständnis und ein völlig ungeistliches Verständnis des Begriffes *shahid* mit eingeschlossen. Tatsächlich verhält es sich nämlich genau umgekehrt: Das Martyrium wird nicht gesucht, sondern von Gott gegeben. Es ist höchst problematisch, wenn ein Mensch in seinem Kampf für Gerechtigkeit sich in einer Weise exponiert, die seinen gewaltsamen Tod impliziert, um so in den Genuss der ewigen Vergeltung für sein Martyrium zu kommen. Der Prophet sagt, dass die Intention einer Tat zur Hälfte aus dem Glauben besteht. Vor diesem Hintergrund ist sehr sorgfältig zu prüfen, worin die Intention einer Handlung besteht: das persönliche Ansehen zu steigern oder dem Willen Gottes gehorsam zu sein. Darüber hinaus ist das Martyrium als solches kaum zu gewichten, wenn der es erleidende Mensch offenkundig von gewalttätiger Intention geprägt ist; – nicht nur gegenüber sich selbst, sondern besonders auch gegenüber unbeteiligten Dritten. Vielmehr kommt jenen das wahre Martyrium zu, die unter Einsatz ihres eigenen Lebens bereit sind, das Leben und das Eigentum anderer Menschen zu bewahren; gerade nicht es unverhältnismäßig zu vernichten.

Es gibt im gegenwärtigen Islam eine starke Bewegung zugunsten der Reinigung des Begriffes *jihad* von Missverständnissen und Fehlinterpretationen. Entgegen der kollektiven Erinnerung an die Fehleinschätzung der Implikationen von *jihad* ist ein wachsender Konsens unter islamischen Gelehrten zu beobachten, dass der Koran sorgfältig und eindeutig zwischen dem spirituell zu verstehenden *jihad* als Ringen um den Weg Gottes und Kriegskunst (*qital*) unterscheidet. Unter den *ulama*, den Schriftgelehrten, die mit dieser Deutung sympathisieren, ist besonders Abdurrahman Wahid, der frühere Präsident der Republik Indonesien und bis vor kurzem Präsident der Nahdatul Ulama, der größten Vereinigung islamisch verantwortlicher Gelehrter und religiöser Führer in Indonesien, zu nennen. Er hebt in seiner prodemokratischen Einstellung besonders darauf ab, dass sich die Muslime in politischer Verantwortung mit den zeitgenössischen Gegebenheiten auseinandersetzen müssen, ohne dabei freilich die Grundlagen ihres Glaubens aufzugeben.<sup>29</sup> Ein anderer, wichtiger und durchaus einflussreicher Gelehrter ist Jawdat Said, dessen Position in weiten Bereichen mit der von Wahiduddin Khan übereinstimmt und die Notwendigkeit des *jihad* im Sinne des bewaffneten Kampfes mit Ausnahme von aktueller Verfolgung ablehnt.<sup>30</sup>

---

29 Abdurrahman WAHID, Islam, Nonviolence, and National Transformation, in: Islam and Nonviolence, hrsg. v. Glenn D. Paige [u. a.], Hawaii 2001, S. 53–109.

30 Jawdat SA'ID, Paths of Social Order, unveröffentlichtes Referat für die Konferenz über »Islam and Peace«, Washington D.C. 1998. Vgl. weiterhin sein Buch über Nonviolence: Ders., The Basis for Settling Disputes in Islam, Damaskus [u. a.] 2002.

### 3. Frieden und Gewaltlosigkeit im Koran und in der prophetischen Tradition

Offenkundig wird im Namen vieler Religionen in der Welt Gewalt gutgeheißen und legitimiert. Vor diesem Hintergrund erscheint es jedoch auffällig, dass die von Moslems vertretene und ausgeübte Gewalt sehr viel häufiger Beachtung findet. Das mag zum einen an geostrategischen Überlegungen, zum anderen aber an der fokussierten Berichterstattung zahlreicher Medien über den Israelisch-Palästinensischen Konflikt im Nahen Osten liegen. Hinzu kommt die Wahrnehmung eines dramatischen soziokulturellen Wandels in vielen muslimischen Staaten, der mit einem ebenso radikalen Wandel in wirtschaftlicher und sozialer Hinsicht einhergeht. Die daraus resultierenden Krisen und Konflikte werden häufig mit der westlichen Kultur und dem durch sie initiierten und geförderten Prozess der Globalisierung identifiziert. Freilich scheint es wichtig, jenseits der aktuellen Erscheinungsformen islamischer Politik und Kultur zwischen einzelnen moslemischen Forderungen und der Lehre des Islam sorgfältig zu unterscheiden.

Die folgende Darstellung beschränkt sich auf solche islamischen Quellen, die besonders die friedlichen und gewaltfreien Dimensionen muslimischen Zusammenlebens betonen, und wird ihre Bedeutung für das soziale und politische Zusammenleben herausarbeiten. Die tatsächlich ebenfalls von einigen muslimischen Gruppierungen ausgeübte und gerechtfertigte Gewalt soll dabei in den Hintergrund treten. Einmal abgesehen von irreführenden historischen Entwicklungen, ringen (*jihad*) gegenwärtig zahlreiche Theologen, Schriftgelehrte und Aktivisten des Islam um ein tieferes Verständnis ihrer theologischen Quellen. Dabei verwenden sie weiterentwickelte Methoden der Interpretation und Hermeneutik in dem Bemühen, eine »Theologie der Gewaltfreiheit« des Islam zu etablieren. In diesem Zusammenhang erscheint es wichtig, sich die Terminologie des Koran im Blick auf ihre Implikationen für eine gewaltfreie Interpretation näher anzuschauen.

#### 3.1 Quellen aus dem Koran und der Hadith

Der Begriff *Islam* ist etymologisch mit der Wortwurzel *salima* verbunden, die soviel wie »sicher und heil/geborgen« bedeutet. Das Nomen *Salam* bezeichnet Sicherheit oder die Unterordnung unter Gott in Frieden. *As-Salam* wird im Koran auch als »der schönste Name für Gott« (Q 59,23) verwendet. Gott, die Quelle allen Friedens, begrüßt seine Schöpfung mit Frieden (Q 36,58). Die Stelle lautet: »Friede – ein Wort des Heils von dem Herren, dem höchst barmherzigen.«

1. *Al-silm (Friede, Versöhnung)*: Auch dieser Begriff ist etymologisch mit der Wurzel *salima* in Beziehung zu setzen. Friede wird als eine Relation, als eine Beziehung mit anderen beschrieben, die friedlich ist.
2. *al'afw (Vergebung)*: Vergebung wird im Koran überall dort hervorgehoben, wo Menschen nach erfahrenem Unrecht dieses zu kompensieren haben. In der an Gerechtigkeit orientierten Perspektive besteht für den Durchschnittsmenschen durchaus das Recht, seine Gerechtigkeit einzufordern. Der Koran hingegen ruft zu einer Ethik höherer Ordnung auf und hebt hervor, dass Menschen, die Gott näher stehen, grundsätzlich die Vergebung nach dem Koran als Handlungsalternative bevorzugen: »Vergebung ist besser.« Sure 42,37 sagt weiterhin: »Wahre Gläubige sind die, welche nach erreichter Übereinstimmung vergeben können.« Mit anderen Worten, auch bei aggressiver Provokation ist der Konflikt zu vermeiden.
3. *al-sabr (Geduld)*: Geduld wird im Koran als eine der größten Tugenden beschrieben. Der Begriff wird häufig in Verbindung mit jenen, die den Glauben haben, verwendet. Wie beispielsweise in den nachfolgenden Koranversen: »Jenen, die geduldig aushalten, wird mit Sicherheit über alle Maße vergolten werden.« (Q 39,10b) Gleichermaßen spricht Sure 13,24 von der Begrüßung jener, die ausgesucht wurden, das Paradies zu betreten: »Friede sei mit Euch, die ihr ausgehalten habt in Geduld. Nun aber [seht], wie schön ist Eure endgültige Heimat.« In Sure 14,23 heißt es: »Aber jene, die glauben und gerechte Werke vollbrachten, sollen in den Garten gelassen werden, in welchem reiche Ströme fließen, darin zu bleiben mit der Erlaubnis ihres Herrn. Ihre Begrüßung darin soll darum ›Friede‹ sein!«  
Gemäß Sure 15,46 werden sie mit den Worten »kommt her in Frieden und Sicherheit« willkommen geheißen. Insgesamt wird im Koran der Garten oder das Paradies als Ort ewigen Friedens betrachtet (Q 50,32–35).
4. *la'unf (Gewaltlosigkeit)*: Gewaltlosigkeit wird im Koran in vielerlei Hinsicht befürwortet. Freilich bedeutet das nicht, dass der Gläubige insgesamt sich der Gewaltlosigkeit und dem Pazifismus verschreibt. Es wird vielmehr in zahlreichen Bezügen immer wieder hervorgehoben, dass es alternative Handlungsoptionen zur Gewalt gibt, auf Konflikt und Auseinandersetzungen zu reagieren. So heißt es beispielsweise in Sure 41,34: »Vergeltet Böses mit Gutem und so wird jener, der dich hasst zu deinem Freund.« Für den Koran ist Gewaltlosigkeit der bessere und auch dynamischere bzw. energiereichere Weg der Überzeugung. Gewaltlosigkeit wird also in der Regel als der weitaus effizientere Weg zur Lösung von Konflikten gesehen. Der Begriff *'unf* bedeutet soviel wie ›Gewalt‹, ›Härte‹ und ›Strenge‹. Wenn auch nicht im Koran, so doch in einer verbürgten Überlieferung von Mohammeds Reden heißt es folgendermaßen: »Gott der Gesegnete und Erhöhte ist gnädig. Sorgsam und liebevoll be-

trachtet er das freundliche Miteinander (*al-rifq*). Gott beschenkt in dem Maße gelebter Freundlichkeit, wie er nicht belohnt jene, die Gewalt anwenden (*al-'unf*).«

Ein anderer gewichtiger Grund für die angewandte Gewaltlosigkeit im Islam ist die strenge Forderung beziehungsweise die absolute Verpflichtung der Frommen, sich dem Dialog mit Menschen anderen Glaubens – besonders jenen »Menschen des Buches« – zu verschreiben. Der Koran respektiert religiöse Vielfalt und geht von der Tatsache aus, dass die Muslime immer auch mit Menschen anderer Religionen zusammenleben müssen. An keiner Stelle wird angenommen, dass an einem Tage alle Menschen einen einheitlichen Glauben haben werden. Derartiger Respekt und die akzeptierte Vielfalt im Koran erfordern es geradezu, dass die Muslime gute Beziehungen zu Menschen anderer Kultur oder Religion unterhalten. Diese grundsätzliche Voraussetzung religiöser Vielfalt gründet unter anderem auch darin, dass sich der Islam selbst als Teil eines umfassenden Plans für die Menschheit versteht, aber nicht als Ideologie, die, von anderen isoliert und verabsolutiert wird. Der Islam sieht seine Rolle darin, zu einem ausbalancierten Weltverhältnis beizutragen. Wo Krieg und Gewalt herrschen, ist es ausgesprochen schwierig, eine herzliche Beziehung zu anderen Menschen aufzubauen. Gewalt aber, die aus Konflikten hervorbricht, lässt das Schlimmste heraufziehen. Auch in seinem Leben betonte Mohammed immer wieder größte Disziplin (Selbstbeherrschung) im Dialog mit anderen Völkern und Kulturen. Er hob stets in den unterschiedlichsten Situationen hervor, dass es im Grunde keinerlei Rechtfertigung für die Anwendung von Gewalt gegen andere gebe. Eine der bekanntesten Überlieferungen (*hadith*) lautet:

Verhaltet Euch nicht wie Menschen ohne Verstand, die sagen, dass sie andere Menschen gut behandeln, wenn ihnen ihrerseits Gutes widerfährt, und sie sonst schlecht oder falsch behandeln, weil sie euch schlecht behandeln könnten. Vielmehr: Macht euch vertraut mit dem Guten, geht korrekt mit Menschen um, lasst ihnen kein Unrecht angedeihen, auch wenn sie euch Böses taten.

### 3.2 Die Frage des Kontextes

Man darf an dieser Stelle aber auch nicht verschweigen, dass der Koran in Bezug auf die Gewaltlosigkeit durchaus zweideutig verstanden werden kann. Während er die Weisheit von gewaltlosem Handeln und Vergebung hervorhebt, betont er auch die Verwirklichung des Friedens durch die Aufrichtung von Gerechtigkeit. Gerechtigkeit ist dabei das grundlegende Thema des Koran. Gewalt und Gewaltlosigkeit dienen gleichermaßen dazu, die-

se zu verwirklichen bzw. zu erreichen. So können je nach Strategie, Konvention oder Prinzip beide geboten sein. In der zurückliegenden Geschichte haben Muslime immer wieder auf höchst unterschiedliche Weise in ihrem Bemühen, den zeitlich gebotenen Aufgaben gerecht zu werden, sowohl von Gewalt wie auch von Gewaltlosigkeit Gebrauch gemacht. Einige haben mehr aus strategischem Bemühen, andere aus Prinzip darauf zurückgegriffen, je nachdem wie sie den Koran und das Leben Mohammeds lasen und verstanden. Das 20. Jahrhundert war Zeuge einer Entwicklung, die Gewaltlosigkeit geradezu zur allgemeinen Verhaltensweise und Konvention machte. Diese Methode zur Durchsetzung gegenüber ungerechten Regimes wie beispielsweise in Indien, Polen und Südafrika hat sich als höchst effektiv erwiesen. Die gewaltige Potenz gewaltlosen Widerstandes wird in allen Bereichen der Gesellschaft manifest. Tatsächlich fürchten Gewaltherrscher und Unterdrücker nichts mehr in diesen Zeiten. Das ist der gegenwärtige Stand der Dinge. In diesem Zusammenhang ist es als positives Signal zu werten, dass auch die muslimischen Theologen zunehmend von der Macht der Gewaltlosigkeit überzeugt sind. Sie erkennen darin eine glaubwürdige und durchsetzungsfähige Strategie, eine erfolgreich erprobte, konventionelle Methode und – das ist vielleicht noch entschieden wichtiger – ein Prinzip, das durch die schriftlichen Zeugnisse und Anweisungen immer weiter bestätigt wird.

Der Gebrauch von gewaltsamen Methoden, wie etwa der Kriegsführung zur Verwirklichung und zum Schutz von Gerechtigkeit, mag wohl immer wieder geboten sein. Dies gilt allemal für die Wirklichkeitsinterpretation des Koran, der zu einer Zeit geschrieben wurde, als Gewalt in strengen Grenzen von Recht und Ordnung angewendet wurde. Freilich wurde diese Begrenzung nicht nur im Koran, sondern auch und sehr viel umfangreicher in der *shari'ah*, im Gesetz, das auf dem Koran und den prophetischen Traditionen (*hadith*) gründet, vollzogen. Hier behandelt der Koran die Frage der Gewalt aus der Sicht der Opfer und Unterdrückten. Auch für unser heutiges Verständnis und in modernen Zivilgesellschaften ist die Anwendung von Gewalt zum Schutz von Opfern durchaus geboten. Wie es schon in Sure 22,39 heißt: »Es ist gerechtfertigt, zum Schutz der Angegriffenen zu den Waffen zu greifen.« Freilich gilt diese Sanktion weder für alle Zeit noch gegenüber allen Menschen. Der Vers muss vielmehr aus seiner Zeit heraus verstanden und interpretiert werden, in welcher er die Gewaltanwendung auf Fälle von Tyrannei und Unterdrückung gegen jene, »die ihren Glauben bekennen und ausüben wollen«,<sup>31</sup> einschränkt. Dieser Tatbestand ist unmittelbar mit der Durchsetzung von Gerechtigkeit verbunden. Aus der Sicht des Koran ist die Religionsfreiheit – das Recht zur Ausübung religiö-

---

31 Louay M. SAFI, *Peace and the Limits of War*, Herndon, VA 2001, S. 12.

ser Überzeugungen und Praktiken – eines der fundamentalen Menschenrechte. Deren Einschränkung hingegen impliziert eine so gravierende Verletzung des Menschenrechts auf freie Selbstentfaltung, dass ihr entschieden entgegenzutreten ist. Freilich ist auch das Recht gewaltsamer Bekämpfung der Unterdrückung von Freiheitsrechten von etlichen bedeutenden islamischen Theologen – wie etwa al-Ghazali (gest. 1111) – mit Blick auf die Folgen der durchaus berechtigten Verteidigung, etwa die Störung des sozialen Friedens, welcher vom islamischen Recht ebenfalls als sakrosankt angesehen wird, diskutiert worden.

So heißt es etwa in Sure 2,190: »Kämpfe auf dem Weg Gottes gegen jene, die gegen dich kämpfen, aber sieh' zu, dass du den Kampf nicht provozierst. Gott liebt mit Sicherheit nicht die Aggressoren.« Der Koran nimmt von dieser Forderung niemanden aus, auch nicht deren Familie; bestreitet also ausdrücklich das Zeugnisverweigerungsrecht, wie es das moderne Strafrecht kennt. So fragt Sure 4,135 die Gläubigen:

Und Du, der Du glaubst, stehe ein für Gerechtigkeit, als Zeuge für Gott, auch wenn es bedeutet, dass Du gegen Dich aussagen musst, oder gegen Deine Eltern oder Dein Geschlecht, ganz gleich ob Du reich oder arm bist, denn Gott sieht alle gleich an. Folge nicht den Gelüsten Deines Herzens, sondern widerstehe, und auch wenn Du Gerechtigkeit behinderst oder von ihr abweichst, weiß Gott, was Du tust.

Puritanische und radikale Moslems gründen ihre Interpretation häufig auf isolierte Textstellen; so als ob deren Bedeutung gleichsam evident ist und sie als »moralische Anweisungen unabhängig von ihrer historischen Entstehung gelesen werden könnten«. Diese moralische Konnotation ist von essentieller Bedeutung im Koran, vor allem wenn es um zwischenmenschliche, interreligiöse und auch innerreligiöse Beziehungen von Muslimen geht. Beispielsweise heißt es, dass »der Koran durchgängig den Moslem auffordert, sich mit dem Guten anzufreunden«. Das Wort, das hier für »das Gute« verwendet ist, ist *ma'ruf*, was so viel wie »das allgemeine Verständnis des Guten impliziert.«<sup>32</sup> Der gleiche Ansatz, in einem engen ideologischen Konzept entwickelt, kann nun freilich etwas völlig anderes bedeuten, nämlich ausschließlich jenes Gute, das der Durchsetzung der ideologisch sanktionierten Güter dient. So lässt sich in jedem Text bei näherer Betrachtung etwas finden, was dessen ursprüngliche Meinung nicht nur verändert, sondern ihr komplett widerspricht und sie bis zur Unkenntlichkeit verdreht. Zusammenfassend sei Khaled Abou El Fadl, der prominente Rechtsgelehrte des Islam, zitiert, der den Missbrauch von Texten bei Islamisten und radikalen Extremisten wie folgt charakterisiert:

---

32 EL FADL, *The Place of Tolerance in Islam*, S. 14.

Im Hinblick auf ethische Implikationen ist festzuhalten, dass der Text des Koran vermuten lässt, dass der Leser einen vorgebildeten, eigenen moralischen Sinn in ihn hineinträgt. Auf diese Weise wird der Leser zwar durch den Text moralisch bereichert, freilich nur in dem Sinne, dass der Leser den Text zunächst moralisch füllt.<sup>33</sup>

### 3.3 Der Koran und Gewaltlosigkeit – künftige Herausforderungen

Im Koran lassen sich etwa fünfzig Belege für Frieden und nur sechs Verse nachweisen, die sich ausdrücklich mit Krieg (*qital*) beschäftigen. Aus den oben bereits angeführten Referenzen lässt sich eine Bedeutungsnuance herausarbeiten, dergestalt, dass sie auf einen Frieden rekurrieren, der bereits im Zusammenhang mit erkennbarer Gerechtigkeit existiert. Jenseits der grundsätzlichen Erlaubnis, die Waffen zu ergreifen, betont der Koran in der Regel das Recht auf Frieden und Stabilität unter erkennbarer Bevorzugung gewaltfreier Methoden zur Verwirklichung dieses Ziels. Diese Deutung des Koran lässt sich unschwer aufrechterhalten, zumal sich das Verständnis des Textes insgesamt verbessert hat. Das Wissen um interpersonale Relationen und das menschliche Miteinander, bewährte Methoden der Versöhnung, die erweiterten menschlichen und intellektuellen Ressourcen, die Verpflichtung gegenüber anderen Menschen in Religionen und Kulturen, die sich der Gewaltlosigkeit verschrieben haben, ergänzt insgesamt diese Deutung. Derartige Entwicklungen sind ein deutlich positives Signal in unserer Zeit.

Aber das moderne Bild des Islam als einer gewaltbereiten Religion lässt sich nicht durch die wiederholte Zitation von Koranversen revidieren. Behauptungen und Argumente, welche den islamischen Friedenswillen dokumentieren, müssen mit dem Bemühen um eine durchgreifende Reform der islamischen Gesellschaften, in denen größere Gewaltpotenziale beheimatet sind, einhergehen. In etlichen dieser Gesellschaften haben unterschiedliche ideologische Gruppierungen begonnen, die bestehenden Normen durch ihre Aktionen in Frage zu stellen und sich selbst zu Untergrundkämpfern eines radikalen Islam zu entwickeln. Sie erschweren das tägliche Leben zahlreicher Muslime und auch Nicht-Muslime erheblich, indem sie im Namen des Islam das Recht beugen, elementare menschliche Freiheitsrechte verletzen und in wachsendem Maße eine Form unzivilisierter Kultur (Erpressungen, Anschläge, politischer Extremismus) promulgieren. Diese Gruppen gilt es an allen Fronten zu bekämpfen, in erster Linie freilich mit den Mitteln des Rechts. Das geschieht vor allem, indem man ihre Quellen austrocknet. Das wiederum ist insbesondere mit Blick auf ihre Textreferenzen gemeint: jene religiöse Interpretation des Koran, die ihr Anliegen zu unterstützen scheint.

---

<sup>33</sup> Ebd., S. 15.

Derartige Textinterpretationen, die von und für Terroristen und Extremisten vorteilhaft erscheinen bzw. von ihnen erstellt werden, gilt es bloßzustellen, um ihre Anziehungskraft auf junge Menschen und politisch interessierte und engagierte Muslime dadurch zu verringern, dass sie nicht länger als legitime Möglichkeit islamischer Koraninterpretation verstanden werden können.

Gegenwärtig arbeitet eine durchaus respektable Zahl von islamischen Intellektuellen, Theologen und Philosophen an einer theoretischen Grundlegung für zivilisierte, gewaltfreie gesellschaftliche Optionen, die offen und pluralistisch das Recht anderer Menschen, von Muslimen und Nicht-Muslimen gleichermaßen, respektiert. Zahlreiche Initiativen für eine Wiederherstellung des spirituellen Erbes des Koran wurden von Gelehrten und Aktivisten in muslimischen Gesellschaften gestartet. Leider wird davon in den westlichen Medien so gut wie gar nicht berichtet, weil derartige Nachrichten zu unspektakulär erscheinen; und weil sie offensichtlich dem stereotypen Vorurteil gegenüber dem Islam im Westen entgegenwirken, mit dem sich doch so gut leben lässt. Entsprechend gering ist ihre Akzeptanz.

### 3.4 Gewaltlosigkeit für die Schwachen – Gewalt für die Starken?

#### Ein Einspruch

Spricht man von der Gewaltlosigkeit im Islam, muss man vor einigen Fallstricken auf der Hut sein. Es besteht eine gravierende Uneinigkeit unter den Gelehrten darüber, ob die Muslime der Gegenwart zu einer Form des Gewaltverzichts finden sollten, damit der innere Streit unter ihnen überwunden würde und sie mit einer Stimme gegenüber der westlichen Welt auftreten können. Gewalt entsteht stets dort, wo Frustration und Ungerechtigkeit bestehen. Auch wenn Gewalt selbst ungerecht erscheint, bedarf es einer Analyse ihrer Entwicklung, insbesondere dort, wo sie entsteht. Bezeichnet man nun Gewalt auf der jeweils anderen Seite stets als »Terrorismus«, während man sich selbst ein Gewaltmonopol zugesteht, besteht die Gefahr, alle anderen Stimmen zu unterdrücken – und nur noch die eigene gelten zu lassen.

Auch vor diesem Hintergrund betonen zahlreiche Gelehrte durchaus die Rechtmäßigkeit einer Position, welche der Gewaltthematik nicht die höchste Priorität einräumt. Sie fordern vielmehr, dass alle um Gerechtigkeit bemühten Menschen die Gründe für die Entstehung von Gewalt untersuchen sollten. In ihren Augen besteht die größte Herausforderung der Menschheit in der ökonomischen Globalisierung, von welcher nur einige wenige tatsächlich profitieren, während die weitaus größere Mehrheit der Weltbevölkerung die Kosten dafür zu tragen hat. So wird beispielsweise die Frage immer lauter gestellt, ob die gegenwärtig vorherrschenden Kräfte in der Welt ihre politische Macht zwar im Namen der Gerechtigkeit zu führen vorge-

ben, sie aber nur dazu einsetzen, um faktisch ihre eigenen Interessen im Sinne einer westlich ausgerichteten, wirtschaftlichen Vorherrschaft durchzusetzen. So kommen jene Gelehrte zu dem Schluss, dass der Westen nicht grundsätzlich dem Islam gegenüber feindlich eingestellt ist, wohl aber gegenüber dem sich seinen Interessen widersetzenen Islam; also gegenüber jenen islamischen und moslemischen Gesellschaften, die sich nicht nach den Regeln des Westens verhalten und nicht kooperieren. Vor diesem Hintergrund wäre es sinnvoll, die vielzitierte Phrase vom Aufeinanderprallen der Zivilisationen in dem Sinne zu modifizieren, dass man von einem Aufeinanderprallen verschiedener Zivilisationsweisen spricht.<sup>34</sup> Die kritische Frage lautet also: Welchen Interessen dient das überall vertretene Prinzip von Frieden und Gewaltlosigkeit und warum trägt man es geradezu wie ein Banner vor sich her?<sup>35</sup>

Die Frage nach den Motiven der westlichen Mächte ist nun nicht auf die Muslime und ihre Intellektuellen zu beschränken. Zahlreiche Verantwortliche und Regierungsvertreter aus Ländern der dritten Welt, ebenso wie ihre intellektuellen Eliten, haben seit einiger Zeit erhebliche Bedenken gegen die westliche Übermacht in ihren Gebieten geäußert. Dennoch ist zu betonen, dass jenseits dieser durchaus legitimen Bedenken das muslimische Engagement innerhalb ihrer Tradition sowie das Bemühen um Reform in jedem Falle ein lohnenswertes Unterfangen ist. Es ist schlicht sehr viel wichtiger, sich im eigenen Interesse um die Reform einer erkrankten Gesellschaft zugunsten ihrer Verbesserung zu engagieren, als die Rolle von Gewalt und ihrer Negation im gegenwärtigen Kontext zu analysieren. Argumentiert man hingegen, wie einige Vertreter neuerdings fordern, dass »der Dialog nur dann erfolgreich zu einem Ergebnis geführt werden kann, wenn er durch Stärke und die Kraft des Widerstandes gestützt wird«<sup>36</sup>, tut man letztlich genau das, was ursprünglich als Weg in die Konfrontation von den Erfindern dialogischer Konfliktlösungsstrategien vermieden werden sollte.

#### 4. Islamische Initiativen für Frieden und Gewaltlosigkeit

Muslimische Gelehrte, die sich an die Spitze der gelehrten Initiativen für Gewaltverzicht gestellt haben, sind im Westen und leider auch in der muslimischen Welt weitgehend unbekannt. Im Folgenden sollen wenigstens einige kurz erwähnt werden: der ägyptische Rechtsgelehrte Muhammad

---

34 Abdel-Wahab ELMESSIRI, Why the West attacks us, <http://weekly.ahram.org.eg/2007/862/sc1.htm>, zuletzt am 17. Oktober 2007 eingesehen.

35 Farid ESACK, Contemporary Democracy and Human Rights, in: Contemporary Islam: Dynamic not Static, S. 119.

36 Abdel-Wahab ELMESSIRI, Why the West attacks us.

Sa' id al-Ashmawy, der frühere Oberrichter des Landes, der eine große Zahl von Schriften und Büchern gegen religiösen Extremismus veröffentlicht hat. Indische Muslime wie Maulana Wahiduddin Khan und Asghar Ali Engineer haben ihre pluralistischen Schriften seit den 80er Jahren des letzten Jahrhunderts intensiv weiterentwickelt, einschließlich ihrer Aufrufe für Gewaltverzicht und eine interreligiöse gemeinsame Anstrengung für den Weltfrieden; der syrische Gelehrte Jawad Said, eine glaubwürdige Stimme des Islam in der arabischen Welt; die iranischen Intellektuellen Imam Muhammad al-Shirazi und Abdul Karim Soroush; der Saudische Aktivist Khalid Khishtainy, der den Begriff des zivilen *jihad* geprägt hat, um so den koranischen Terminus von seiner missbräuchlichen Verwendung zu lösen und ihn wieder im Sinne des gewaltfreien Ringens für Gerechtigkeit zu etablieren; und schließlich Chaiwat Sath-Anand, der muslimische Gelehrte aus Thailand, der dort einige der frühesten Schriften zum Thema in englischer Sprache veröffentlicht hat.<sup>37</sup>

#### 4.1 Islamische Quellen für gewaltfreie Aktionen

Historisch gesehen ist eine der bekanntesten muslimischen Vertreter gewaltfreier Theorie im 20. Jahrhundert Abdul Ghaffar »Badshah« Khan, ein Freund und Gefolgsmann Gandhis. Seine Ideen wurden fruchtbar aufgenommen und weitergeführt von etlichen der oben genannten Gelehrten. Er hat sich ausführlich mit den Überzeugungen der islamischen Tradition und ihren Quellen beschäftigt und unermüdlich die Entwicklung eines gewaltlosen Rahmens politischen Handelns gefordert. Gemeinsam mit den jüngeren Nachfolgern haben sie das Ringen um Gerechtigkeit – ein zentraler Bestandteil des im Koran repräsentierten Verständnisses von *jihad* – als ein gewaltloses Unternehmen beschrieben, wie es sich aus den oben bereits de-

---

<sup>37</sup> Auch im Westen gibt es inzwischen etliche Gelehrte und Aktivisten, welche mit ihren Stimmen sowohl die akademische Welt und Forschung wie auch die muslimische Literatur beeinflussen. In den Vereinigten Staaten sind das etwa Abdulaziz Sachedina, Rabia Terri Harris, Mahmoud Ayoub, Amina Wadud, Azizah Al-Hibri, Abdul Aziz Said, Riffat Hassan, Muhammad Abu Nimer, Meena Sharify-Funk sowie A. Rashied Omar, Farid Munir, Ebrahim Patel, Amir Hussain und weitere Führungspersonlichkeiten anderer Gesellschaften und religiöser Verbindungen. Mehr denn je gilt es diese Stimmen zu hören, um ein ausbalanciertes Verhältnis auch in der Wahrnehmung islamischer Stimmen zu Gewalt und Terrorismus zu erhalten. Mit ihren Äußerungen lassen sich vielleicht die Effekte jener wortführenden Islamfeinde der westlich dominierten Diskurse eingrenzen, welche fälschlich den »Feind«, das sind die radikalen und extremistischen Gruppen, als überproportional stark und einflussreich darstellen. Die kritischen und darum bedeutenden Stimme werden zynischerweise gerade auch darum unterdrückt und ignoriert, weil sie sich den extremistischen Gruppen innerhalb der islamischen Welt gegenüber kritisch verhalten. Und weil sie das Spiel um Vormacht und Gewalt, wie es von den Herrschenden dieser Tage im Namen des freien Marktes, von Sicherheit und Demokratie gespielt wird, herausfordern und kritisch auf die Probe stellen.

monstrierten Zusammenhängen des Textes und seines historischen Kontextes ergibt. Gleichzeitig darf nicht übersehen werden, dass für alle diese Schriftsteller der Islam weder der einzige noch der beste Weg auf dem Weg zu mehr Gerechtigkeit ist. Abgesehen von der Tatsache, dass der Islam den Verteidigungskrieg grundsätzlich für legitim ansieht, wird von diesen Autoren – m. E. recht überzeugend – gefordert, das Verständnis von Gewaltanwendung weit mehr als in früheren islamischen Ethikentwürfen einzuschränken. Tatsächlich bleibt nur zu hoffen, dass in unserem Zeitalter der Krieg als politisches Mittel gänzlich verschwindet und angesichts so vieler guter Beispiele für erfolgreiches, gewaltloses Handeln muslimischer Gesellschaften in Vergangenheit und Gegenwart kriegerische Gewalt als politische Option geächtet wird.<sup>38</sup>

Im Rahmen dieses Beitrages ist es leider nicht möglich, die verschiedenen Ansätze der oben genannten Denker vorzustellen. Dennoch sollen die Vorstellungen von Shaykh Jawdat Sa'īd, einem syrischen Intellektuellen und Denker, kurz zur Sprache kommen. Er hat in den vergangenen Jahren ausführlich zu Themen von Gewalt und *jihad* in arabischer Sprache Stellung genommen. Wiederholt wurde er gefragt, warum er denn die Möglichkeit des *jihad* so gänzlich negierte. Daraufhin antwortete er, dass er den *jihad* keineswegs ablehne, ihn nur streng im Rahmen eines gewaltfreien Verständnisses auslege. Sa'īd meint, wenn wir nicht in der Lage seien, den Menschen sehr viel stärker durch Überzeugung zu begegnen als durch Unterdrückung und Repression, dann hätten wir nicht verstanden, was die tatsächliche Natur des Menschen sei.<sup>39</sup> Er geht so weit, die Abschaffung von Waffen generell zu fordern. Er kleidet das dabei in die Formulierung, dass der Waffenhandel moderner Staaten einem Götzendienst gleiche. Eben dies ist für den frommen Moslem eine der gravierendsten Sünden und keine Kleinigkeit in der religiösen Praxis. Die muslimische Welt ist nach den Worten Sa'īds geradezu von einer Gewaltobsession geprägt. Und er fährt fort:

Es mag jedoch wahr sein, dass inzwischen einige in der Lage sind, etwas anderes als Gewalt am Horizont heraufdämmern zu sehen, freilich noch sehr wage. Wir müssen es erreichen, dass Menschen Gewalt aus ihrem Bestand von leitenden Ideen und Vorstellungen streichen und ihre Politiker, die diesen noch anhängen, zurückrufen. Aber wie soll das möglich sein? Sicherlich nicht, indem man sie tötet oder in die Luft sprengt – sondern, indem man sie an ihren Gehorsam gegen Gott erinnert und aufzeigt, dass sie eben diesen nicht leisten. Wenn es gelingt, diese Vorstellungen erfolgreich in den Köpfen der Menschen zu etablieren, können selbst Frauen und Kinder aktiv teilhaben. Man muss für eine solche Maßnahme keinen austrainierten Körper eines jungen Mannes haben, oder reich sein oder zahlreiche Waffen besitzen. Wir sa-

38 Chaiwat SATHA-ANAND, *The Nonviolent Crescent: Eight theses on Muslim Nonviolent Action*, in: *Islam and Nonviolence*.

39 Jawdat SA'ID, <http://jawdatsaid.net>, zuletzt am 15. August 2006 eingesehen.

gen einfach nur: wir weisen den Gebrauch von Waffen und Gewalt zurück. Wir wollen das nicht. Ihr könnt uns töten, wenn es Euch gefällt. Das ist es, was der Vater aller Propheten, Noah – Friede sei mit ihm – erklärt hat und was der Botschafter Mohammed – Friede sei mit ihm – veranlasst hat, die Botschaft des Koran wiederzugeben.<sup>40</sup>

Die islamische Heilige Schrift, der Koran, könnte es nicht klarer in Bezug auf Gewalt formulieren. Und warum sollte das ein Problem sein. Unter bestimmten Voraussetzungen sind Muslime gefordert, zu den Waffen zu greifen (Q 22,39). Gleichmaßen betont eben derselbe Koran seine Forderung nach Toleranz, Geduld und Frieden. Gerechtigkeit bleibt das entscheidende Prinzip der koranischen Sanktionierung von Krieg (*qital*) und *jihad* (allen Formen des Ringens überhaupt), um Frieden (*al-Salam*) zu verwirklichen. Eine gewaltsame Auseinandersetzung um des Friedens willen zu erwägen, ist in höchstem Maße problematisch und bleibt widersprüchlich, nicht zuletzt auch wegen der Gestalt moderner Kriegsführung. Der Weg zur Überwindung des Terrorismus beginnt nicht mit weiterer sinnloser Gewalt, sondern durch Weisheit und passioniertes Engagement, mit Dialog und moralischer Überzeugung.

#### 4.2 *Jihad* als gewaltloses Ringen um Gerechtigkeit

In den Jahren nach dem Tod des Propheten und speziell nach 680 n. Chr. führte die fokussierte Interpretation des *jihad* als Krieg mit dem Schwert dazu, dass zwischen bewaffneter Auseinandersetzung und *jihad* im Sinne des Koran nicht recht differenziert werden konnte. Die Unterscheidung wurde zunehmend undeutlich, als es weitaus häufiger um die Stabilisierung eines islamischen Reiches als um die Befreiung der Menschen im Namen der Gerechtigkeit ging. Aber der Prozess mit der Wiederbeanspruchung der ursprünglichen Bedeutung des *jihad* als eines geistlichen Begriffs hat sich wieder in den Köpfen zahlreicher säkularer wie religiöser Intellektueller festgesetzt. Das nährt die Hoffnung, dass diese größere Vision von Toleranz und Frieden als die entscheidende und alles überragende Bedeutung der Botschaft des Koran ernst genommen wird. Aus dieser Perspektive wird es schließlich möglich sein, die fundamentale Beziehung zwischen der Botschaft des Koran von Engagement, Vergebung, Geduld und gewaltfreiem Handeln zu etablieren – der stärksten Waffe im Kampf um den Frieden. Vor dem Hintergrund gerade auch des Erfolgs zahlreicher folgenschwerer, weil gewaltfreier Maßnahmen im letzten Jahrhundert erscheint es zunehmend wichtiger, Alternativen zu einem gewaltsamen Handeln zu finden, weil die-

---

<sup>40</sup> Ebd.

ses eben nicht mehr unwidersprochen als beste aller Möglichkeiten zur Lösung von Konflikten angesehen wird. Aktivisten und Denker aller Traditionen haben sich mit jenen Kräften zusammengefunden, die Gewaltlosigkeit und Pazifismus unterstützen. Muslimische Gelehrte, betroffene Vertreter aller Religionen und säkulare Zeitgenossen rufen auf zu einer energischen Rückbesinnung auf den *jihad* im Licht der Forderungen unserer Zeit. Gerade auch um das Friedenspotenzial des Islam für die Gegenwart fruchtbar zu machen, ist es nötig, die transformierte, wiewohl authentische Interpretation der Schriften, die sozialen und politischen Dimensionen der Probleme dieser Zeit und die Zukunft unseres Planeten in einem Zusammenhang zu sehen. Stärker als je zuvor ist hervorzuheben, dass jeglicher Krieg an sich bereits unmoralisch ist, weil

- die Menschheit als Ganze zahlreiche gut durchdachte und ebenso konkrete Alternativen zum Krieg entwickelt hat,
- die Folgen des Krieges vorzugsweise Nicht-Kombattanten und Unschuldige betreffen,
- er das Übelste und Schlechteste zum Vorschein bringt und die Welt in verfeindete Lager spaltet,
- er die begrenzten Ressourcen der Welt zur Lösung gravierenderer Probleme verschwendet,
- er selten Probleme löst als vielmehr verstärkt.

Zusammenfassend seien die acht Thesen für muslimische Aktionen der Gewaltlosigkeit von Satha-Anand, einer der Schlüsselfiguren muslimischer Theologie von Gewaltlosigkeit, an dieser Stelle vorgetragen:

1. Der Islam kennt eine streng begrenzte Gewaltanwendung – im Koran als *qital* bezeichnet.
2. Gewalt wird streng begrenzt durch Gesetze und Regeln, welche ihre Anwendung als letztes Mittel sanktionieren.
3. Diese Regeln schließen das Verbot der Unverletzlichkeit von Nicht-Kombattanten und der Natur mit ein.
4. Die moderne Kriegführung nimmt hingegen die Verletzung von Unbeteiligten nicht nur billigend in Kauf, sondern provoziert diese geradezu.
5. Vor diesem Hintergrund – insbesondere den technologischen Realitäten moderner Kriegführung – kann jegliche Gewaltanwendung nicht religiös motiviert werden.
6. Der Islam fordert auf zur Durchsetzung von Gerechtigkeit – eine Aufforderung, die durch alle Zeiten hindurch als Ringen, als *jihad* verstanden wurde.
7. Insofern gebietet der Glaube des Frommen die Anwendung/Ausübung des *jihad* allein mit gewaltfreien Mitteln.

8. Die Forderung des Koran nach *jihad* kann exakt mit gewaltfreien Mitteln erfüllt werden. Und das ist nicht nur eine Möglichkeit, sondern eine Forderung des Koran.

Ein solches Verständnis sichert eine gewaltfreie Aktion als größte und beste Form des *jihad*, weil es ihn in der eigentlichen Bedeutung des Wortes als inneres Ringen, als Suche nach dem glaubwürdigen Pfad der Gläubigen im Sinne der Botschaft des Koran auf dem Weg zu mehr Gerechtigkeit durch gemeinsames Handeln und in Solidarität mit anderen auslegt. Dies scheint eine der ansprechenden Weisen zu sein, den *jihad* als eine wichtige spirituelle Quelle muslimischer Lebensführung zu verstehen. Umso mehr bleibt zu hoffen, dass Gewaltlosigkeit insgesamt als religiöse Forderung umgesetzt werden kann, auch wenn wir in einer Welt der Gewalt leben.

Gewaltfreiheit ist nur möglich in der Haltung der Demut. Das erfordert Geduld, Zurückhaltung und Selbstdisziplin. Während gewaltsames Handeln stets davon ausgeht, dass der Beginn eines Wandels außerhalb seiner selbst vollzogen werden muss, setzt gewaltloses Handeln eben dies voraus, dass der Wandel im Handelnden zunächst beginnt, er sich besinnt und standhaft für Gerechtigkeit einsteht, dafür seine Stimme erhebt und Zorn und Hass gegenüber anderen kontrolliert. Gewalt bewirkt genau das Gegenteil, indem sie davon ausgeht, dass alle Probleme außerhalb des Gewaltausübenden liegen und darum stets der Feind für alle negativen Folgen haftbar zu machen ist. Muslimische Gelehrte und Friedensaktivisten wissen um den gewaltlosen *jihad* und haben den Wert dieser religiösen Bedeutung des Ringens auch für ihren Glauben erkannt. Hier deutet sich eine Parallele zur christlichen Befreiungstheologie an, die auch aus ihrer Spiritualität heraus ihre Verantwortung für sich selbst und den anderen erblickt.



Andreas Hasenclever (Tübingen) und  
Alexander De Juan (Tübingen)

## Kriegstreiber und Friedensengel – Die ambivalente Rolle von Religionen in politischen Konflikten

### 1. Einleitung

Seit Ende der achtziger Jahre beobachten Soziologen in weiten Teilen der Welt einen Bedeutungszuwachs der Religionen. Diese »Renaissance« löst bei Zeitgenossen in westlichen Industriegesellschaften Besorgnis aus, gehen doch Religion und Gewalt in zahlreichen Konflikten Allianzen ein. Im Namen des Heiligen wird gebombt, gebrandschatzt und gemordet. Ein Blick auf internationale Konfliktstatistiken zeigt jedoch, dass zwischen Religion und politischer Gewalt kein einfacher Zusammenhang besteht. Trotz des weltweiten Erstarkens religiöser Bewegungen hat die Zahl bewaffneter Auseinandersetzungen mit mehr als 25 Todesopfern seit Mitte der neunziger Jahre stark abgenommen. Zudem treten in vielen Konflikten religiöse Würdenträger auf, die sich mit Nachdruck für deren friedliche Beilegung einsetzen. Denken wir nur an Desmond Tutu in Südafrika, Großayatollah al-Sistani im Irak oder den buddhistischen Mönch Maha Ghosanda in Kambodscha.

Die Verbindung von Religion und Politik führt also nicht zwangsläufig zur Eskalation von Konflikten. Vielmehr lässt sich beobachten, dass Religionen auch als Friedenskräfte wirken können. Für die Politikwissenschaft stellt sich damit die Frage, wie sich dieser ambivalente Befund erklären lässt und ob Strategien entwickelt werden können, um das Eskalationspotenzial von Religionen zu verringern und ihre Friedenskräfte zu stärken. Vor dem Hintergrund der grundsätzlichen Ambivalenz der Religionen in politischen Konflikten wollen wir in unserem Beitrag vier Thesen präsentieren und knapp verteidigen.

1. Religiöse Überlieferungen sind in kriegerischen Auseinandersetzungen selten die primäre Konfliktursache. Vielmehr werden Kriege in aller Regel aus politischen und ökonomischen Gründen geführt.
2. Politische Eliten spielen in Gewaltkonflikten eine zentrale Rolle. Sie handeln in einem weiteren Sinne rational, passen ihr Verhalten dynami-

schen Umweltbedingungen an und versuchen ihre Ziele mit möglichst geringen Kosten zu erreichen.

3. Religiöse Traditionen dienen in diesem Zusammenhang als Mobilisierungsressource. Sie werden von politischen Eliten instrumentalisiert, um Gefolgschaft und Gewaltbereitschaft zu motivieren.
4. Ein erster Blick auf religiöse Friedensbewegungen legt nahe, dass vier Merkmale dazu beitragen können Glaubensgemeinschaften vor einer solchen Vereinnahmung zu schützen und sie in die Lage zu versetzen, während und nach dem Krieg als Vermittler aktiv zu werden: Eine hohe religiöse Bildung, ein ausgeprägtes religiöses Bewusstsein, ein hohes Autonomiepotenzial und eine ausgeprägte religiöse Öffentlichkeit.

## 2. Religiöse Differenzen sind keine Kriegsursache

Die düsteren Thesen, die Samuel Huntington Mitte der neunziger Jahre formuliert hat, sind so bekannt wie haltlos. Mit Blick auf die internationale Politik zeigen eine Reihe von Studien, dass das Kriegsrisiko zwischen Staaten aus unterschiedlichen Religionskreisen nicht signifikant höher ist als das Kriegsrisiko zwischen Staaten aus ein und demselben Religionskreis.<sup>1</sup> Außerdem lässt sich seit dem Ende des Kalten Krieges keine Zunahme interreligiöser Konflikte feststellen. Ganz im Gegenteil: Der Anteil sogenannter »Zivilisationskonflikte« am globalen Konfliktvorkommen ist für den Zeitraum von 1989 bis 2001 deutlich geringer als für den Zeitraum von 1945 bis 1989. Stattdessen lassen sich internationale Gewaltkonflikte nach wie vor plausibel als Macht- und Interessensrivalitäten interpretieren, die mit religiösen Differenzen einhergehen können, es aber nicht müssen.<sup>2</sup>

Ein ähnliches Bild zeigt die Analyse von Bürgerkriegen.<sup>3</sup> Zwar gab und gibt es viele blutige Auseinandersetzungen, in denen sich Andersgläubige gegenüberstanden und -stehen. Denken wir nur an die Ausschreitungen in Thailand, Indonesien oder auf den Philippinen, an Nigeria oder auch an den Kosovo und Tschetschenien. Die schiere Zahl von Bürgerkriegen zwischen

---

<sup>1</sup> Giacomo CHIOZZA, Is There a Clash of Civilizations? Evidence from Patterns of International Conflict Involvement, 1946–1997, in: *Journal of Peace Research* 6 (2002), S. 711–734; Erik GARTZKE/Skrede GLEDITSCH, Identity and Conflict. Ties that Bind and Differences that Divide, in: *European Journal of International Relations* 1 (2006), S. 53–87; Bruce RUSSETT/John R. ONEAL, *Triangulating Peace. Democracy, Interdependence, and International Organizations*, New York 2001, S. 239–269; Errol A. HENDERSON/Richard TUCKER, Clear and Present Strangers. The Clash of Civilizations and International Conflict, in: *International Studies Quarterly* 2 (2001), S. 317–338; Andrej TUSICISNY, Civilizational Conflicts. More Frequent, Longer, and Bloodier?, in: *Journal of Peace Research* 4 (2004), S. 485–498.

<sup>2</sup> Harald MÜLLER, *Das Zusammenleben der Kulturen. Ein Gegenentwurf zu Huntington*, Frankfurt a. M. 1998; RUSSETT/ONEAL, *Triangulating Peace*, S. 239–269.

Angehörigen ein und derselben Religion hat jedoch zur Folge, dass Glaubensunterschiede in quantitativen Untersuchungen bedeutungslos werden. Das Kriegeisiko einer Gesellschaft wird offenkundig nicht wesentlich von ihrer religiösen Struktur beeinflusst. Vielmehr zeigt sich immer wieder, dass sich Menschen auch ganz ohne Glaubensunterschiede zu Grunde richten können. Dies lässt sich derzeit beispielsweise an den Auseinandersetzungen in Somalia, Burundi oder in Darfur beobachten, wo sich Gleichgläubige in erbitterten Kämpfen gegenüberstehen.

Was sich in statistischen Studien allerdings zeigt, ist die große Bedeutung ökonomischer und politischer Faktoren für die nationale Gewaltanfälligkeit.<sup>4</sup> So wächst das Bürgerkriegsrisiko eines Landes in direkter Abhängigkeit von Wirtschaftskrise und Staatsverfall. Anhaltende Knappheit führt regelmäßig zu massiven Verteilungskonflikten zwischen konkurrierenden Eliten. Dabei gilt, dass Konflikte von der herrschenden Elite solange unterdrückt werden können, wie der staatliche Repressionsapparat funktioniert. In dem Maße, in dem aber das nationale Einkommen abnimmt, schwindet die staatliche Kontrollfähigkeit und entsprechend steigen die Anreize zur Bildung bewaffneter Oppositionsbewegungen durch Gegeneliten. Dies wiederum hat eine deutliche Erhöhung der Bürgerkriegsanfälligkeit eines Landes zur Folge. Es ist deshalb kein Zufall, dass bewaffnete Feindseligkeiten vor allem in krisengeschüttelten Regionen des Südens zu beobachten sind, während sie in den reichen Demokratien des Nordens außergewöhnlich selten bleiben.

### 3. Rationalität der gewaltbereiter Eliten

Im Gegensatz zum ersten Eindruck sinnloser Gewalt und Brutalität in Bürgerkriegsregionen lässt das Verhalten der meisten Kriegsparteien ein erschreckend hohes Maß an instrumenteller Rationalität im Sinne plausibler Zweck-Mittel-Erwägungen erkennen – eine Rationalität, die sich mit größter Skrupellosigkeit verbindet. Denn wie zwischenstaatliche Kriege beginnen auch Bürgerkriege in aller Regel weder spontan, noch werden sie will-

---

3 Paul COLLIER/Anke HOFFLER, Greed and Grievance in Civil War. World Bank Policy Research Working Paper 2355, Washington D. C. 2001; James D. FEARON/David D. LAITIN, Ethnicity, Insurgency, and Civil War, in: *American Political Science Review* 1 (2003), S. 75–90; Jonathan FOX, Two Civilizations and Ethnic Conflict. Islam and the West, in: *Journal of Peace Research* 4 (2001), S. 459–472.

4 Vgl. Brock S. BLOMBERG/Gregory D. HESS, The Temporal Link between Conflict and Economic Activity, in: *Journal of Conflict Resolution* 1 (2002), S. 74–90; Paul COLLIER, The Market for Civil War, in: *Foreign Policy* 136 (2003), S. 38–45; Dieter SENGHAAS, *Zivilisierung wider Willen. Der Konflikt der Kulturen mit sich selbst*, Frankfurt a. M. 1998.

kürlich geführt.<sup>5</sup> Vielmehr stehen sie am Ende langfristiger Planungs- und Entscheidungsketten, in deren Verlauf sich politische Eliten Zug um Zug in die Lage versetzen, anhaltende Kampfhandlungen zur Wahrung ihrer Interessen zu organisieren.<sup>6</sup> Es werden Truppen rekrutiert und ausgebildet, Nahrungsmittel, Waffen und Fahrzeuge sind zu beschaffen und die hierzu notwendigen Finanzquellen müssen erschlossen werden. Im Zuge der Auseinandersetzungen sind die verfügbaren Verbände strategisch zu stationieren, gegnerische Bewegungen müssen antizipiert werden, und es gilt, die interne Disziplin der Truppen zu optimieren. Protestbewegungen ohne eine solche zentrale Organisation und Lenkung können leicht militärisch niedergeschlagen werden, bevor sich ein Konflikt zu einem Bürgerkrieg entwickelt.

Die Bedeutung rationaler Kalküle kosten- und informationsempfindlicher Eliten vor und in Bürgerkriegen lässt sich in der Literatur an vier Beobachtungen festmachen:

### *1. Staatsschwäche als Voraussetzung innenpolitischer Gewaltkonflikte*

Es ist eine in der Literatur gut belegte Regelmäßigkeit, dass dem Ausbruch von Bürgerkriegen die Schwächung der staatlichen Zentralgewalt vorausgeht.<sup>7</sup> Die meisten modernen Bürgerkriege werden von Oppositionsbewegungen mit leichten Waffen geführt. Sie bleiben regulären Truppen so lange unterlegen, wie jene gut ausgerüstet sind und der Staat seine bewaffnete Macht auch in entlegene Provinzen projizieren kann. Erst wenn eine Regierung Schwäche zeigt, gewinnen Widerstandsbewegungen an Dynamik. Die-

---

5 Vgl. Carnegie Commission on Preventing Deadly Conflict, *Preventing Deadly Conflict*, New York 1997, S. 25–30; Steven R. DAVID, *Internal War. Causes and Cures*, in: *World Politics* 4 (1997), S. 562; James D. FEARON/David D. LAITIN, *Violence and the Social Construction of Ethnic Identity*, in: *International Organization* 4 (2000), S. 864 f.; Michelle R. GARFINKEL/Stergios SKAPERDAS, *Conflict without Misperceptions or Incomplete Information. How the Future Matters*, in: *The Journal of Conflict Resolution* 6 (2000), S. 793–807, hier: S. 794; Ted Robert GURR, *Peoples versus States. Minorities at Risk in the New Century*, Washington D. C. 2000, S. 50; Wenche HAUGE/Tanja ELLINGSEN, *Beyond Environmental Scarcity. Causal Pathways to Conflict*, in: *Journal of Peace Research* 3 (1998), S. 299–317, hier: S. 303; Nicholas SAMBANIS, *A Review of Recent Advances and Future Directions in the Quantitative Literature on Civil Wars*, in: *Defence and Peace Economics* 3 (2002), S. 215–243, hier: S. 224.

6 Michael E. BROWN, *The Causes of Internal Conflict. An Overview*, in: Michael E. BROWN (Hrsg.), *Nationalism and Ethnic Conflict. An International Security Reader*, Cambridge 1997, S. 17–20; FEARON/LAITIN, *Violence and the Social Construction of Ethnic Identity*, S. 864–868; Francois JEAN/Jean-Christophe RUFIN, *Vorwort*, in: Ders./ders. (Hrsg.), *Ökonomie der Bürgerkriege*, Hamburg 1999, S. 7–14, hier: S. 9.

7 Vgl. BROWN, *The Causes of Internal Conflict*, S. 5 f.; DAVID, *Internal War*, S. 560; FEARON/LAITIN, *Violence and the Social Construction of Ethnic Identity*, S. 845–877; ders./ders., *Ethnicity, Insurgency, and Civil War*, S. 75–90; Kalevi J. HOLSTI, *The State, War and the State of War*, Cambridge 1996, S. 99–117; Mary KALDOR, *New and Old Wars. Organized Violence in a Global Era*, Stanford 1999, S. 92; Jean-Christophe RUFIN, *Kriegswirtschaft in internen Konflikten*, in: JEAN/RUFIN (Hrsg.), *Ökonomie der Bürgerkriege*, S. 27.

ser Befund illustriert die zentrale Bedeutung von Opportunitätsstrukturen für den Ausbruch innerstaatlicher Gewalt: Rebellionen beginnen in aller Regel erst dann, wenn politische Eliten eine hohe Erfolgswahrscheinlichkeit ihrer Gewaltstrategie antizipieren.

## 2. Die Entstehung von Gewaltmärkten

Das Ende des Kalten Krieges hat vor allem in der »Dritten Welt« sowohl für umstrittene Regierungen als auch für nationale Widerstandsbewegungen einschneidende Folgen gehabt. Für etliche von ihnen versiegten wichtige Einnahmequellen, die sie sich durch Parteinahme im Ost-West-Konflikt erschlossen hatten. Hierauf reagierten sie mit der Erschließung neuer Finanzierungsquellen: Sie schöpfen Hilfslieferungen ab, organisieren Abgabesysteme in Flüchtlingslagern, erpressen die Zivilbevölkerung oder versuchen Rohstoffquellen zu besetzen. In vielen Krisenregionen entstanden so zügig florierende Gewaltmärkte, auf denen sich bewaffnete Akteure mehr oder weniger erfolgreich versorgten.<sup>8</sup>

## 3. Die Brutalisierung innenpolitischer Gewaltkonflikte

Der Rückgang externer Unterstützung für Regierungen und Aufstandsbewegungen in Ländern des Südens erklärt auch die fürchterliche Brutalisierung vieler Konflikte.<sup>9</sup> Durch den dramatischen Einbruch im Ressourcenzufluss konnte die Loyalität der Gefolgschaft nicht länger erkaufte werden, sondern musste erzwungen werden.<sup>10</sup> Brutalität entwickelte sich in diesem Zusammenhang zu einer politischen Währung mit starken Inflationstendenzen. Sie wurde von verarmten Regierungen gezielt eingesetzt, um bewaffneten Widerstand im Keim zu ersticken und nachhaltig abzuschrecken. Gleichzeitig wichen bewaffnete Bewegungen stärker als bisher zum Zweck ihrer Refinanzierung auf Erpressung und Unterdrückung der Zivilbevölkerung aus.<sup>11</sup>

---

<sup>8</sup> Vgl. Georg ELWERT, Gewaltmärkte. Beobachtungen zur Zweckrationalität von Gewalt, in: Trutz VON TROTHA (Hrsg.), *Soziologie der Gewalt*, Sonderheft der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie (= KZfSS) 37 (1995), S. 86–101; Trutz VON TROTHA, Formen des Krieges. Zur Typologie kriegerischer Aktionsmacht, in: Sighard NECKEL/Michael SCHWAB-TRAPP (Hrsg.), *Ordnungen der Gewalt. Beiträge zu einer politischen Soziologie der Gewalt und des Krieges*, Opladen 1999, S. 71–95; ders., Unternehmen Bürgerkrieg, in: *Politische Vierteljahresschrift* (= PVS) 4 (1999), S. 654–665.

<sup>9</sup> HOLSTI, *The State*, S. 37; KALDOR, *New and Old Wars*, S. 100; David KEEN, *The Economic Functions of Violence in Civil Wars*. Adelphi Paper 320, Oxford 1998, S. 25–35; Herfried MÜNKLER, Die privatisierten Kriege des 21. Jahrhunderts, in: *Merkur* 3 (2001), S. 222–234, hier: S. 222; RUFIN, *Kriegswirtschaft in internen Konflikten*, S. 27–45.

<sup>10</sup> Stathis KALYVAS, »New« and »Old« Civil Wars. A Valid Distinction?, in: *World Politics* 34,1 (2001), S. 99–118, hier: S. 115 f.

<sup>11</sup> Für die Führung von Widerstandsbewegungen bedeutete diese Neuorientierung der Ressourcenbeschaffung zunächst einen Kontrollverlust [vgl. RUFIN, *Kriegswirtschaft in internen Konflikten*, S. 42]. Sie operierten nicht mehr als Schaltstelle zwischen externen Geldgebern und interner

#### 4. Das schwierige Ende von Bürgerkriegen

Gewaltmärkte haben die Tendenz sich zu erschöpfen. Der Überfluss an Kleinwaffen in vielen Krisenregionen führt dazu, dass immer mehr Gewaltunternehmer auf den Markt drängen und mit großer Brutalität um Marktanteile kämpfen. Dies hat zur Folge, dass sich der bewaffnete Kampf ab einem bestimmten Punkt schlicht nicht mehr lohnt. Trotzdem scheint es den Gewaltakteuren kaum zu gelingen, die blutige Konkurrenz zu beenden. Aber auch hier haben wir es weniger mit Irrationalitäten und mehr mit der typischen Dynamik sozialer Fallen zu tun, in die rationale Akteure gelangen können. Letztendlich ist es das Misstrauen der Akteure, das ein Ende der Gewalt verhindert.

Wenn die Rationalitätsprämisse haltbar ist, müsste sich dieses Misstrauen mit externer Hilfe überwinden lassen. Tatsächlich zeigen empirische Untersuchungen, dass Konfliktparteien dann zu einem stabilen Waffenstillstand kommen, wenn sie externe Sicherheitsgarantien erhalten.<sup>12</sup> Diese Rationalität wird noch einmal durch den nicht-intendierten Effekt externer Friedensmissionen unterstrichen. So zeigen Denis Tull und Andreas Mehler<sup>13</sup>, dass oppositionelle Eliten in Afrika mittlerweile mit westlichen Interventionen in Bürgerkriegen rechnen und um die Vorliebe westlicher Staaten für Übergangsregierungen wissen, in denen alle Konfliktparteien vertreten sind. Ein kleiner Krieg ist deshalb für diese Eliten oftmals der kürzeste Weg zur Teilhabe an der Regierungsmacht.

#### 4. Instrumentalisierung von religiösen Traditionen

Die Kriegsursachenforschung zeigt also, dass Opportunitätsstrukturen für den Ausbruch und den Verlauf bewaffneter Kämpfe von zentraler Bedeutung sind, und dass Gewaltunternehmer in der Regel erschreckend rational handeln. In diesem Zusammenhang lässt sich der Rückgriff politischer Eliten auf religiöse Überlieferungen als Strategie interpretieren, Gefolgschaft zu mobilisieren und Gewalt gesellschaftlich zu legitimieren. So zeigen

---

Gefolgschaft. Deshalb wächst ihre Abhängigkeit von der Folgebereitschaft ihrer Truppen, die sie aus Gründen der Selbsterhaltung auf vergleichsweise autonome Raubzüge schicken müssen. Entsprechend nimmt die Gewalt zu – sowohl gegenüber der Zivilbevölkerung als auch gegenüber den eigenen Kämpfern, die mit Terror diszipliniert werden. Vgl. Jean Paul AZAM, *Looting and Conflict between Ethnoregional Groups*, in: *Journal of Conflict Resolution* 1 (2002), S. 131–153, hier: S. 131; KALDOR, *New and Old Wars*, S. 101–107.

<sup>12</sup> Virginia Page FORTNA, *Does Peacekeeping Keep Peace? International Intervention and the Duration of Peace after Civil War*, in: *International Studies Quarterly* 2 (2004), S. 269–292; Barbara WALTER, *Committing to Peace. The Successful Settlement of Civil Wars*, Princeton 2002.

<sup>13</sup> Denis M. TULL/Andreas MEHLER, *The Hidden Costs of Power-Sharing. Reproducing Insurgent Violence in Africa*, in: *African Affairs* 416 (2006), S. 375–398.

quantitative Studien, dass religiöse Differenzen unter bestimmten Bedingungen tatsächlich mit einem erhöhten Eskalationsrisiko für Konflikte einhergehen – allerdings nur als intervenierende Variable.<sup>14</sup> Ihre Wirksamkeit beruht immer auf vorhandenen Macht- und Interessenkonflikten. Religiöse Unterschiede und religiöse Unzufriedenheit wirken mithin nicht als Brandursache, sondern als Brandbeschleuniger. Sie legen das Feuer nicht, an dessen Ausbreitung sie dann beteiligt sind. Damit ergänzen und bestätigen quantitative Studien eine in der qualitativen Forschung gut dokumentierte Vermutung: Konflikte eskalieren schneller und heftiger, wenn politische Eliten sie mit religiöser Symbolik anreichern.<sup>15</sup>

Einschlägige Beispiele für eine solche Instrumentalisierung religiöser Differenzen durch gewaltbereite Eliten sind der Rückgriff Slobodan Milosevics und Franjo Tudjans auf christliche Symbolik im bosnischen Bürgerkrieg, die muslimische Rhetorik korrupter Eliten in Nordnigeria und der indische Hindu-Chauvinismus.

So gingen in den 90er Jahren Nationalismus und Religion vor allem in Serbien eine unheilige Allianz ein.<sup>16</sup> Die staatlichen Medien setzten das bosnische Unabhängigkeitsstreben mit Judas' Verrat gleich und verklärten die Geschichte des eigenen Volkes zur permanenten Passion. Muslime verloren als Aggressoren und Gottesfeinde jeden Anspruch auf Schonung. Sie wurden zu Vogelfreien erklärt, die mit äußerster Brutalität vertrieben werden durften.

Ein anderer Fall politischer Instrumentalisierung religiöser Differenzen liegt in Nigeria vor.<sup>17</sup> Hier wird vor allem der Islam zur Waffe im Kampf um Macht und Wohlstand. Muslimische Eliten in den nördlichen Bundesstaaten haben in den letzten Jahren deutlich an Einfluss auf die Zentralregierung verloren und fürchten um ihre Einkünfte aus dem nationalen Ölgeschäft. Die Fördergebiete liegen jedoch alle im Süden des Landes, und mit der Wahl von Olusegun Obasanjo im Jahr 1999 war erstmals ein Christ aus dem Süden Staatspräsident in Nigeria. In dieser Situation drohten die Eliten

14 Jonathan FOX, *Religion, Civilization, and Civil War. 1945 Through the New Millennium*, Oxford 2004; TUSICISNY, *Civilizational Conflicts*, S. 494 f.

15 R. Scott APPLEBY, *The Ambivalence of the Sacred. Religion, Violence, and Reconciliation*, Lanham 2000; Mark JUERGENSEMEYER, *Terror in the Mind of God. The Global Rise of Religious Violence*, Berkeley 2000; Volkhard KRECH, *Opfer und Heiliger Krieg. Gewalt aus religionswissenschaftlicher Sicht*, in: *Internationales Handbuch der Gewaltforschung*, Opladen 2002, S. 1254–1275.

16 Marie-Janine CALIC, *Religion and Nationalismus im jugoslawischen Krieg*, in: Heiner BIELFELDT/Wilhelm HEITMEYER (Hrsg.), *Politisierte Religion. Ursachen und Erscheinungsformen modernen des Fundamentalismus*, Frankfurt a. M. 1998, S. 337–359; Michael A. SELLS, *The Bridge Betrayed. Religion and Genocide in Bosnia*, Berkeley 1996.

17 Johannes HARNISCHFEGGER, *Die Diebe drohen mit Frömmigkeit. Im multi-religiösen Nigeria dient die Scharia als Waffe im Kampf zwischen Ethnien*, in: *Der Überblick 1* (2002), S. 73–80; Joseph KENNY, *Sharia and Christianity in Nigeria. Islam and a »Secular« State*, in: *Journal of Religion in Africa* (= JRA) 4 (1996), S. 338–364.

des überwiegend muslimischen Nordens unverhohlen mit der religiösen Radikalisierung ihrer Anhänger. Sie machten diese Radikalisierung durch die Einführung der Scharia und gezielte Christenpogrome offensichtlich und versuchten, von der Bundesregierung und den südlichen Bundesstaaten politische und materielle Zugeständnisse zu erpressen. Sollten diese nicht kooperieren, dann würden im Norden die dort ansässigen Christen von bewaffneten Milizen systematisch verfolgt, vertrieben und getötet. Viele Christen würden sterben, und noch mehr fliehen. Damit würde das ohnehin schon massive Bevölkerungsproblem im überwiegend christlichen Süden verschärft, was weder im Interesse der dortigen Autoritäten noch der Bundesregierung sein könne.

Schließlich zeigen Gewaltkonflikte im Nordwesten Indiens, dass auch etablierte Demokratien mit säkularem Anspruch vor religiöser Radikalisierung nicht gefeit sind.<sup>18</sup> Die Bharatiya Janata Party (BJP) verdankt ihre politischen Erfolge in den neunziger Jahren zu einem guten Teil dem Schüren anti-islamischer und anti-christlicher Ressentiments unter den Hindus des Landes. Ihnen versprach die BJP ein starkes und unverfälschtes Indien, in dem die angebliche Ausbeutung und Unterdrückung der Mehrheit durch gewalttätige Minderheiten ein Ende haben würde. Im März 2002 ließ die BJP ihrer martialischen Rhetorik blutige Taten folgen. Drei Tage, nachdem Islamisten einen Zug mit Hindu-Pilgern in Godhra gebrandschatzt und 58 Menschen ermordet hatten, kam es im nordwestlichen Bundesstaat Gujarat zu wochenlangen Pogromen. Mehr als 2000 Muslime wurden massakriert, ganze Wohnviertel niedergebrannt und Hunderttausende in Flüchtlingslager getrieben. Berichte von Menschenrechtsorganisationen und unabhängigen Untersuchungskommissionen lassen keinen Zweifel daran, dass die Pogrome von der Landesregierung mitorganisiert und von der Bundesregierung unterstützt wurden. Offizielle Adresslisten zirkulierten im Vorfeld der Ausschreitungen, der Mob wurde strategisch geführt, Feuerwehr, Polizei und Militär rückten trotz dramatischer Hilferufe nicht aus. Hintergrund der gelenkten Pogrome waren Popularitätseinbrüche der BJP auf Bundesebene, vier verlorene Landeswahlen in Folge und ein anstehender Urnengang in Gujarat im Dezember 2002, wo die regierende BJP ebenfalls eine empfindliche Niederlage fürchten musste. Um hier eine Trendwende herbeizuführen, beschloss der amtierende Ministerpräsident Narendra Modi, den islamistischen Terroranschlag auf den Pilgerzug politisch auszunutzen. Er erklärte sich öffentlich zum Beschützer aller Hindus, entschuldigte die Pogro-

---

18 Stuart CORBRIDGE, »The Militarization of Hindudom?« The Bharatiya Janata Party, the Bomb, and the Political Spaces of Hindu Nationalism, in: *Economy and Society* 2 (1999), S. 222–255; Julia ECKERT, Die Verstetigung des Konflikts. Zur Rolle von Religion im Hindu-Nationalismus, in: PVS, Sonderheft 33, Wiesbaden 2004, S. 346–366; Mira KAMDAR, The Struggle for India's Soul, in: *World Policy Journal* 3 (2002), S. 11–27.

me als verständliche Reaktion der Bevölkerungsmehrheit auf eine gewalttätige Minderheit und nutzte den brennenden Zug im Herbst 2002 als Wahlkampfsymbol. Diese perfide Strategie zahlte sich aus. Am 12. Dezember errang die BJP in Gujarat einen Erdrutschsieg und gewann zwei Drittel aller Stimmen.

## 5. Instrumentalisierungsprophylaxe als Herausforderung für die Friedenspolitik

Wenn die Instrumentalisierung religiöser Traditionen durch gewaltbereite Eliten Eskalationsprozesse beschleunigt und die Wahrscheinlichkeit erhöht, dass Konflikte mit Gewalt ausgetragen werden, dann stellt sich die Frage, wie sich religiöse Traditionen vor politischer Vereinnahmung schützen lassen. In unserem Beitrag werden wir einen vorsichtigen Antwortversuch wagen. Dabei gehen wir von zwei Voraussetzungen aus:

### *1. Formmerkmale statt dogmatischer Differenzen*

Es gibt keine Weltreligion, die von ihrem Wesen her besonders gewalttätig oder besonders friedensförderlich ist.<sup>19</sup> Die Instrumentalisierung religiöser Überlieferungen lässt sich vielmehr in allen Weltreligionen beobachten. Hieraus folgt, dass wir nicht versuchen wollen, konfliktrelevante Merkmale zwischen Religionen zu identifizieren. Vielmehr fahnden wir nach Merkmalen von Glaubensgemeinschaften in allen Religionen, welche die politische Vereinnahmung ihrer Traditionen erschweren. Wir wollen also wissen, welche Glaubensgemeinschaften ihre Überlieferungen verteidigen können und deshalb auch in der Lage sind, mäßigend auf Konfliktverläufe zu wirken. Damit soll nicht ausgeschlossen werden, dass die heiligen Traditionen, Rituale und Schriften einzelner Religionen quantitativ oder qualitativ mehr oder weniger Raum für gewalt- oder friedensfördernde Auslegungen bieten, doch ist davon auszugehen, dass es sich bei diesen Unterschieden eher um intervenierende als um erklärende Variablen handelt.

### *2. Religion und Interpretation*

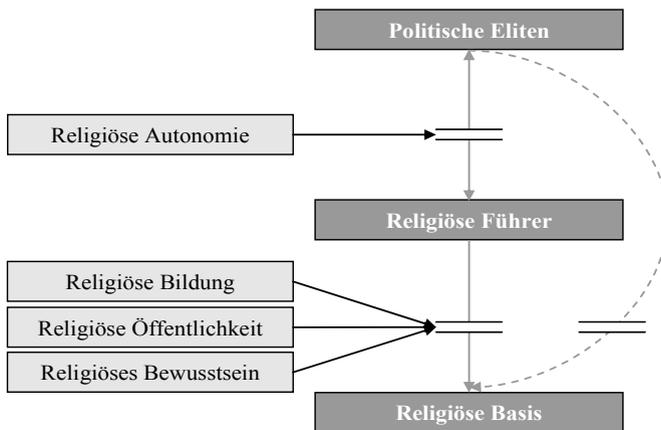
Zweitens leben Religionen von Interpretationen. Deshalb ist es für gewaltbereite Eliten von zentraler Bedeutung, dass ihre Botschaften glaubwürdig

---

<sup>19</sup> Vgl. FOX, Religion, Civilization, and Civil War; Harvey COX, World Religions and Conflict Resolution, in: Douglas JOHNSTON/Cynthia SAMPSON (Hrsg.), Religion, the Missing Dimension of Statecraft, Oxford 1994, S. 266–282; David C. RAPOPORT, Comparing Militant Fundamentalist Movements and Groups, in: Martin E. MARTY/R. Scott APPLEBY (Hrsg.), Fundamentalism and the State. Remaking Politics, Economies, and Militance, Chicago 1993, S. 429–461.

sind. Sie müssen mit ihrer mobilisierenden Deutung die Basis erreichen. Um also die Merkmale religiöser Gemeinschaften zu identifizieren, die sie vor Vereinnahmung schützen, empfiehlt es sich, die Pfade zu kennen, auf denen gewaltbereite Eliten ihre Botschaften zu den Gläubigen transportieren. Hier lassen sich ein direkter und ein indirekter Weg unterscheiden:

Bei dem ersten Weg beanspruchen politische Eliten selbst religiöse Autorität und sprechen die Gläubigen direkt an. Bei dem zweiten Weg versuchen Eliten etablierte Autoritäten für ihre Zwecke einzuspannen. Beispiele für gewaltbereite Eliten, die den direkten Weg beschreiten sind Muqtada al-Sadr im Irak, der Rebellenführer Joseph Kony in Uganda oder auch Khomeini im Iran. Beispiele für politische Eliten, welche die indirekte Strategie wählten, sind Slobodan Milosevic, Omar al-Bashir im Sudan oder die Führung der Moro Islamic Liberation Front (MILF) auf den Philippinen.



Wenn wir also Merkmale gewaltresistenter Glaubensgemeinschaften identifizieren wollen, dann sollten wir auf der einen Seite nach Merkmalen suchen, welche die Widerstandskraft der religiösen Basis gegenüber Instrumentalisierungsversuchen verstärken. Hierzu muss die religiöse Basis zunächst in der Lage sein, solche Instrumentalisierungsversuche zu erkennen. Auf der anderen Seite geht es darum, religiöse Eliten gegen Verlockungen zur Kooperation mit gewaltbereiten Eliten zu immunisieren. Unsere Überlegungen wollen wir durch die Diskussion von vier Merkmalen veranschaulichen. Dabei erheben wir keinen Anspruch auf Vollständigkeit und die spätere Diskussion mag vielleicht noch andere plausible Merkmale identifizieren. Im Vordergrund stehen zunächst jedoch solche Faktoren, die sich im Sinne einer präventiven Instrumentalisierungsprophylaxe von Religionen beeinflussen lassen.

## 6. Formale Merkmale instrumentalisierungsresistenter Glaubensgemeinschaften

### 6.1 Religiöse Bildung

Unter religiöser Bildung verstehen wir das Wissen um die Komplexität religiöser Traditionen. Diese macht es notwendig, religiöse Traditionen vernünftig zu interpretieren – wohl wissend, dass diese Interpretationen immer nur vorläufig sein können. Arbeiten zum Zusammenhang von Religion und Gewalt zeigen regelmäßig, dass Glaubensüberlieferungen vor allem dann eskalierend wirken, wenn sie selektiv und mit radikalem Absolutheitsanspruch interpretiert werden. Während diejenigen Traditionen von militanten Eliten betont werden, die Gewalt im endzeitlichen Kampf mit aggressiven Frevlern als angemessen erscheinen lassen und möglicherweise sogar fördern, werden gegenläufige Überlieferungen, welche die fundamentale Würde aller Menschen und ihre religiöse Freiheit hervorheben, unterdrückt.

Dieser Mechanismus lässt sich beispielsweise an der Taliban-Bewegung in Afghanistan studieren, deren Anhänger einen Steinzeitislam verkündeten und keinerlei Verständnis für die differenzierte Tradition zum Recht auf kollektive Selbstverteidigung in Notwehrsituationen zeigten. In ähnlicher Weise lässt sich bei der hindu-nationalen Bewegung in Indien ein äußerst selektiver Umgang mit den komplexen Überlieferungen des Subkontinents erkennen. Letztere werden vor allem in den Schulen des Rashtriya Swayamsevak Sangh (RSS) so aufbereitet, dass sie die gewaltsame Ausgrenzung von Christen und Muslimen fordern und rechtfertigen.

Der Erfolg von Vereinfachungsstrategien hängt letzten Endes davon ab, dass sie nicht als solche erkannt werden, weil der religiösen Basis das notwendige Komplexitätswissen fehlt. Scott Appleby beispielsweise macht den »religiösen Analphabetismus« von Serben und Kroaten für die Toleranz der Bevölkerung für die serbische und kroatische Gewaltpolitik im Bosnienkrieg verantwortlich.<sup>20</sup> Und mit Blick auf den brutalen Bürgerkrieg auf Sri Lanka stellt Eva K. Neumaier fest, dass die buddhistische Bevölkerung durch die britische Kolonialpolitik systematisch von ihren Traditionen abgeschnitten worden ist, und dass die Briten die Verbreitung eines künstlichen »protestantischen Buddhismus« gefördert hatten, der sich als äußerst anfällig für nationalistische Agitation und militante Hetze gegen Tamilen erwies.<sup>21</sup> Schließlich kommt eine Studie zur Southern Baptist Convention,

---

<sup>20</sup> APPLEBY, *The Ambivalence of the Sacred*, S. 64–71.

<sup>21</sup> Eva K. NEUMAIER, *Missed Opportunities. Buddhism and the Ethnic Strife in Sri Lanka and Tibet*, in: Harold COWARD/Gordon S. SMITH (Hrsg.), *Religion and Peacebuilding*, Albany 2004, S. 75–81.

einem nationalen Zusammenschluss evangelikaler Gemeinden in den USA mit etwa 16 Millionen Mitgliedern, zu dem Schluss, dass vor allem diejenigen Geistlichen und Gläubigen eine fundamentalistische Interpretation ihres Glaubens vertreten, die über keine theologische Ausbildung verfügen und einen vergleichsweise niedrigen Bildungsstand aufweisen.<sup>22</sup> Dieser Befund findet seine Entsprechung in Untersuchungen zu militanten Bewegungen im Islam, deren Führer und Mitglieder oftmals theologische Laien sind und die den Koran höchst einseitig auslegen.<sup>23</sup>

Umgekehrt zeichnen sich religiöse Friedensbewegungen in der Regel durch ein hohes Verständnis für die Komplexität ihrer Traditionen aus, die jeder simplen Schwarz-Weiß-Malerei entgegensteht. So wurden beispielsweise innerhalb der christlichen Antipartheidbewegung in Südafrika auf sehr hohem Niveau und durchaus kontrovers Fragen des gerechtfertigten Krieges diskutiert. Die philippinische Kirche zeichnete sich in ihrem Widerstand gegen das Marcos-Regime durch anhaltende Diskussionen über die befreiungstheologischen Grundlagen ihres Engagements aus und innerhalb der irakischen Schia herrscht bei den gemäßigten Gruppen rund um Großajatollah Ali al-Sistani ein lebendiges Bewusstsein um die Interpretationsnotwendigkeit der Glaubensquellen, die sich jedem einfachen Zugriff versperren und die nur unter sehr restriktiven Bedingungen politische Gewalt legitimieren.

Den Zusammenhang zwischen mangelndem Komplexitätsbewusstsein und der Anfälligkeit für selektive Interpretationen dokumentieren schließlich auch jüngere entwicklungspsychologische und religionspädagogische Untersuchungen. Sie zeigen, dass die Anfälligkeit für selektive Interpretationen und die Neigung, autoritär strukturierten religiösen Gruppen beizutreten, mit zunehmender religiöser Entwicklung und Bildung abnimmt.<sup>24</sup> In diesem Zusammenhang nennt beispielsweise Heinz Streib die Überwindung buchstäblicher Interpretationen und die Förderung des Bewusstseins um die Mehrdeutigkeit sowohl der eigenen Überlieferungen als auch der Komple-

---

<sup>22</sup> Vgl. Gabriel ALMOND/R. Scott APPLEBY/Emmanuel SIVAN, *Strong Religion. The Rise of Fundamentalism around the World*, Chicago [u. a.] 2003, S. 127 f.

<sup>23</sup> Jürgen ENDRES/Dietrich JUNG, Was legitimiert den Griff zur Gewalt? Unterschiede im Konfliktverhalten islamistischer Organisationen in Ägypten, in: PVS 1 (1998), S. 91–108; John L. ESPOSITO, *Unholy War. Terror in the Name of Islam*, Oxford 2002.

<sup>24</sup> Anita KAGER, *Die Stufen des religiösen Urteils in Ordensgemeinschaften. Eine Pilotstudie*, Wien 1995; Fritz OSER/Anton BUCHER, *Religiosität, Religionen und Glaubens- und Wertegemeinschaften*, in: Rolf OERTER/Leo MONTADA (Hrsg.), *Entwicklungspsychologie*, Weinheim [u. a.] 2002, S. 940–954; Gary K. LEAK/Brandy A. RANDALL, Clarification of the Link Between Right-Wing Authoritarianism and Religiousness. The Role of Religious Maturity, in: *Journal for the Scientific Study of Religion* 2 (1995), S. 245–252; Hessel ZONDAG/Jakob A. BELZEN, Between Reduction of Uncertainty and Reflection. The Range and Dynamics of Religious Judgement, in: *The International Journal for the Psychology of Religion* 1 (1999), S. 63–81.

xität fremder Religionen als zentrale Ziele der religiösen Bildung.<sup>25</sup> Sind die Gläubigen auf diese Weise in den Mythen, Ritualen und zentralen Aussagen ihrer Religion geschult und sich der Komplexität und Interpretationsbedürftigkeit ihrer Inhalte bewusst, so sind sie in der Lage, selektive, radikale Auslegungen gewaltbereiter Eliten infragezustellen und Alternativen aufzuzeigen.

## 6.2 Religiöse Öffentlichkeit

Unter »Religiöser Öffentlichkeit« verstehen wir Diskussionszusammenhänge, in denen religiöse Eliten ihre Interpretation der gemeinsamen Traditionen vor einem informierten Publikum rechtfertigen und mit Argumenten um Unterstützung werben. Religiöse Öffentlichkeit darf also nicht mit Religion gleichgesetzt werden, sondern sie entsteht durch Kommunikation über Religion. Wenn wir dabei von der grundsätzlichen Komplexität religiöser Überlieferungen ausgehen, dann dient religiöse Öffentlichkeit der Komplexitätsbewältigung. Sie spiegelt auf der einen Seite die Vorläufigkeit spezifischer Deutungen wider und zeichnet auf der anderen Seite die Interpretationen aus, die sich bislang argumentativ bewährt haben. In dem Maße nun, in dem Glaubensgemeinschaften über eine religiöse Öffentlichkeit verfügen, in dem Maße verringert sich die Instrumentalisierungsanfälligkeit ihrer Traditionen. Radikale Eliten müssen jetzt mit guten Gründen um Zustimmung konkurrieren und sich gegenüber gemäßigten Auslegungen behaupten.

In diesem Sinne zeigt sich zunächst, dass religiöse Gemeinschaften dann besonders instrumentalisierungsanfällig sind, wenn ihre Strukturen es einzelnen Autoritäten erleichtern, ihre Anhänger mit exklusiven Interpretationen zu versorgen und vor alternativen Deutungen abzuschirmen. Solange die Auslegungen einzelner Autoritäten konkurrenzlos bleiben, können die Gläubigen nur schwerlich beurteilen, ob es sich um die selektive Interpretation eines radikalen und isolierten Predigers oder den Konsens des religiösen Establishments handelt. In Nigeria beispielsweise verhindern zahlreiche Einzelkonflikte innerhalb und zwischen verschiedenen Sufi-Bruderschaften sowie selbsternannten Vertretern des orthodoxen Islam die Integration der islamischen Gemeinschaft und damit eben auch die Isolierung radikaler Prediger sowie die Infragestellung ihrer selektiven Interpretationen. Eine ähnliche Situation besteht auf den Philippinen. Die muslimische Gemeinschaft ist zwar regional im Süden des Landes konzentriert, sie ist aber nicht

---

<sup>25</sup> Heinz STREIB, *Fundamentalism as a Challenge for Religious Education*, in: *Religious Education (= RelEd)* 2 (2001), S. 227–244.

integriert. Entsprechend kann auch keine gemeinsame religiöse Öffentlichkeit entstehen.

Umgekehrt zeichnen sich viele instrumentalisierungsresistente Gemeinschaften durch intrareligiöse Strukturen aus, welche die Etablierung von Deutungsmonopolen im oben genannten Sinne verhindern. Entscheidendes Merkmal einer solchen Struktur ist die Vernetzung von Religionsgemeinschaft über verschiedene gesellschaftliche Ebenen. Lokale Gemeinden sind in regionale und nationale Zusammenschlüsse eingebunden, die sich wiederum in transnationalen Arenen wie der des Fellowship of Reconciliation, der World Conference on Religion and Peace, der Alliance of Civilizations oder dem World Parliament of Religions bewegen. Auf allen diesen Ebenen wird um das rechte Verständnis des Glaubens gerungen und dieser Umstand verhindert, dass sich radikale Deutungen unwidersprochen durchsetzen können.

Mit dem Verschwinden des zwölften Imam wurde unter den Schiiten beispielsweise die Trennung zwischen religiöser Gewissheit (*ilm*, *yaqin*) und religiöser Lehrmeinung (*zann*) eingeführt. Ersteres verbindet sich mit dem verschwundenen Imam, letzteres mit der *Ulama*. Da letzte religiöse Gewissheit während der Abwesenheit des Imams nicht möglich ist, ist der Streit zwischen den Gelehrten, um die Auslegung ihrer religiösen Traditionen, unvermeidbar und notwendig. Deshalb besteht unter den Gelehrten ein akzeptierter Pluralismus, der eine kritische religiöse Öffentlichkeit ermöglicht.<sup>26</sup> Im heutigen Irak haben sich die Großayatollahs in Najaf angesichts des wachsenden Einflusses des militanten Predigers Moqtada al-Sadr öffentlich koordiniert, um ihre Autorität durch gemeinsame religiöse Anweisungen zu erhöhen und ihm sein Auslegungsrecht abzuspochen.

Auf ähnliche Weise hat die Unterstützung gewaltfreier Protestbewegungen durch den Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) und die World Alliance of Reformed Churches (WARC) den Wandel der großen Mehrheit der südafrikanischen Kirchen von Befürwortern der Rassendiskriminierung zu ihren schärfsten Kritikern nachhaltig beeinflusst. Ihre transnationale Einbindung ermöglichte den Gemeinden einen kritischen Blick auf die eigenen Überlieferungen und ihre politische Verantwortung aufrechtzuerhalten, der schließlich dazu führte, dass sie dem Regime in Pretoria mehrheitlich ihre Unterstützung entzogen und sich für einen möglichst gewaltfreien Wandel einsetzten.

---

<sup>26</sup> Robert GLEAVE, *Conceptions of Authority in Iraqi Shi'ism*. Baqir al-Hakim, Ka'iri and Sistani on *Ijtihad*, *Taqlid* and *Marja'iyya*, in: *Theory, Culture & Society* 2 (2007), S. 59–78, hier: S. 65.

### 6.3 Religiöses Bewusstsein

Unter religiösem Bewusstsein verstehen wir in einem sehr formalen Sinne das Bewusstsein um die Differenz zwischen dem Bereich des Profanen und dem Bereich des Sakralen. Allein schon dieses Differenzbewusstsein sorgt dafür, dass es politischen Unternehmern schwer fällt, von außen auf religiöse Traditionen zuzugreifen, um sie für ihre Zwecke zu instrumentalisieren. Vielmehr impliziert religiöses Bewusstsein eine kritische Distanz zur Welt und damit auch zur Politik. Religionen geben Antworten auf die Sinnfrage und diese Antworten können nur in dem Maße befriedigen, wie sie nicht die »spiegelbildliche Verdoppelung der Menschenwelt durch einen Götterhimmel« sind.<sup>27</sup> Das Kerngeschäft der Religionen ist die Vermittlung ihrer Botschaft aus dem Jenseits. Die Neugestaltung der Welt ist demgegenüber sekundär und es widerspricht dem Sinn von Religion, diese Neugestaltung mit gewaltsamen Mitteln vornehmen zu wollen. Sonst würde Religion zu einer Kraft unter vielen werden und in der Welt aufgehen, die sie transzendieren muss, um ihr Hoffnung geben zu können. In dem Maße, in dem innerhalb einer Glaubensgemeinschaft ein solches religiöses Bewusstsein stark ausgeprägt ist, grenzt sie sich insofern von ihrer sozialen Umwelt ab, als dass sie ihr religiöses Leben nach eigenen Regeln organisiert.

Religiöses Bewusstsein kann sich in unterschiedlichen Formen äußern. Ihnen allen ist gemeinsam, dass sie das Instrumentalisierungsgeschäft politischer Eliten erschweren. Zu denken ist beispielsweise an quietistische Strömungen im schiitischen Islam oder im Judentum. Ein ausgeprägtes religiöses Bewusstsein kann aber auch weltzugewandtere Formen annehmen, ohne die grundsätzliche Differenz zwischen der Welt und dem Heiligen aufzugeben. Ein Beispiel wäre der schiitische Islam im Irak der Gegenwart. Seine zentrale Figur Ali al-Sistani wird nicht müde in seinen Predigten die Eigenlogik von Politik und Religion zu betonen. Gleichzeitig gesteht er der Religion eine kritische Wächterrolle gegenüber der Politik zu.<sup>28</sup> Ein anderes Beispiel ist das Engagement der katholischen Laienorganisation Sant' Egidio, deren Mitglieder sich in kriegerischen Konflikten bis zur Selbstaufgabe um die Vermittlung zwischen den Gegnern bemühen. Die Tatsache, dass sie als religiöse Gemeinschaft wahrgenommen werden, qualifiziert sie in diesem Zusammenhang überhaupt erst als Vermittler.<sup>29</sup> Denn die Konfliktparteien können sich sicher sein, dass sie keine »weltlichen Ziele« ver-

---

<sup>27</sup> Hans MAIER, *Das Doppelgesicht des Religiösen. Religion – Gewalt – Politik*, Freiburg 2004, S. 17.

<sup>28</sup> Juan COLE, *The Decline of Grand Ayatollah Sistani's Influence in 2006–2007*, in: *Friedenswarte* 4 (2007), S. 67–69.

<sup>29</sup> Markus WEINGART, *Religion Macht Frieden. Das Friedenspotential von Religionen in politischen Gewaltkonflikten*, Stuttgart 2007, S. 153–158.

folgen, also nicht versuchen Macht- und Wohlfahrtsinteressen zu verwirklichen. Deshalb wurde Saint' Egidio sogar im algerischen Bürgerkrieg – also von Muslimen – als Mediator akzeptiert.

#### 6.4 Religiöse Autonomie

Schließlich zeigt sich immer wieder, dass Religionen umso leichter instrumentalisiert werden können, je stärker Glaubensgemeinschaften von Staat oder Gesellschaft abhängig sind.<sup>30</sup> Etablierte Religionsgemeinschaften brauchen Ressourcen: Gotteshäuser, Geistliche und karitative Leistungen müssen finanziert werden; die Ausübung und Vermittlung des Glaubens erfordert entsprechende institutionelle und gesetzliche Rahmenbedingungen. Hierzu gehört beispielsweise die Möglichkeit, religiöse Feste öffentlich zu feiern oder Religionsunterricht anzubieten. Sind religiöse Gemeinschaften beim Zugriff auf diese Ressourcen von der Willkür und dem Wohlwollen staatlicher oder gesellschaftlicher Akteure abhängig, besteht die Gefahr, dass sich ihre Führer zur Legitimierung staatlicher Gewaltpolitik einspannen lassen, um das institutionelle Überleben ihrer Gemeinschaften zu sichern. Dieses Phänomen lässt sich beispielsweise an der Haltung der orthodoxen Kirche zur serbischen Kriegführung im Bosnienkonflikt oder auch an der Instrumentalisierung des katholischen Klerus durch lateinamerikanische Diktaturen studieren.

Umgekehrt ist es für gewaltresistente Glaubensgemeinschaften kennzeichnend, dass sie gegenüber Staat und Gesellschaft autonom sind; dass sie über eigene Finanzquellen und Institutionen verfügen, um ihre Traditionen zu pflegen und eine zeitgemäße Auslegung von Glaubenswahrheit zu betreiben. So war für die konsequente Antipartheidpolitik südafrikanischer Kirchen die Verfügbarkeit eigenständiger theologischer Ausbildungsstätten wie das Christian Institute in Johannesburg von entscheidender Bedeutung. Das Zweite Vatikanische Konzil führte nicht zuletzt deswegen die Institution nationaler Bischofskonferenzen ein, um die Unabhängigkeit der Landeskirchen von weltlichen Mächten zu stärken. Auch der schiitische Klerus verfügt traditionell über eine vergleichsweise große Eigenständigkeit gegenüber staatlichen Instanzen, weil die Gläubigen verpflichtet sind, ihre geistlichen Führer direkt zu unterstützen. Aufgrund seiner engen Kontakte zur al-Kho'i-Stiftung in London ist al-Sistani auch von irakischen gesellschaftlichen Akteuren weitestgehend unabhängig. Die al-Kho'i-Stiftung

---

<sup>30</sup> Gabriel A. ALMOND/Emmanuel SIVAN/R. Scott APPLEBY, Fundamentalism. Genus and Species, in: Martin E. MARTY/R. Scott APPLEBY (Hrsg.), *Fundamentalism Comprehended*, Chicago 1995, S. 431 f.; APPLEBY, *The Ambivalence of the Sacred*, S. 74–78.

wurde von al-Sistanis Mentor Abu al-Qasim al-Kho'i ins Leben gerufen und erhält heute schätzungsweise 80% der weltweit geleisteten religiösen Spenden der Schiiten (»Khums«).

Für die Diagnose der jeweiligen Instrumentalisierungsresistenz bzw. -anfälligkeit religiöser Gemeinschaften ist schließlich zu beachten, dass weniger der tatsächliche Grad der institutionellen und finanziellen Abhängigkeit einer religiösen Gemeinschaft entscheidend ist als vielmehr ihre Fähigkeit sich gegebenenfalls aus dieser zu lösen. Entscheidend ist somit nicht die tatsächliche Autonomie, sondern das vorhandene Autonomiepotenzial. Diese Unterscheidung berücksichtigt, dass die beobachtbare Unabhängigkeit einer religiösen Gemeinschaft nicht zwangsläufig impliziert, dass sie tatsächlich autonom überlebensfähig und daher einer Vereinnahmung durch ressourcenstarke Eliten nicht zugänglich ist. Die serbisch orthodoxe Kirche beispielsweise war vor der Machtübernahme Milosevics durchaus unabhängig von staatlichen Strukturen. In Folge einer jahrzehntelangen Marginalisierung durch das kommunistische Regime der jugoslawischen Föderation hat sie jedoch ihr Autonomiepotenzial nahezu gänzlich eingebüßt und war daher der unseligen Koalition mit der serbischen Regierung zugänglich. Ebenso bedeutet die aktuelle Abhängigkeit einer religiösen Gemeinschaft nicht, dass sie sich nicht aus dieser lösen könnte um eine konstruktive Rolle einzunehmen. Der Zugriff auf externe Finanzquellen ermöglichte es beispielsweise der katholischen Kirche in Chile, sich aus dem engen Abhängigkeitsverhältnis zur Regierung zu lösen und eine kritische Position gegenüber dem Pinochet-Regime zu vertreten.<sup>31</sup>

## 7. Schlussbemerkungen

Kriege werden in aller Regel aus politischen oder ökonomischen Gründen geführt. Gleichwohl können Religionen einen nachhaltigen Einfluss auf den Konfliktverlauf nehmen. Sie können dazu beitragen, dass manche Konflikte eskalieren, die ohne Beimischung religiöser Symbolik nicht eskaliert wären, und sie können dazu beitragen, dass manche Konflikte nicht eskalieren, die ohne Engagement von Glaubensgemeinschaften sicherlich eskaliert wären.<sup>32</sup> Wir haben argumentiert, dass die ambivalente Rolle von Religionen in politischen Konflikten durch vier Merkmalen von Glaubensgemeinschaften beeinflusst wird: Religiöse Bildung und der mit ihr einhergehende Respekt

---

<sup>31</sup> Anthony GILL, *Rendering unto Caesar. The Catholic Church and the State in Latin America*, Chicago [u. a.] 1998.

<sup>32</sup> Einen hervorragenden Überblick über Friedensbemühungen religions-basierter Akteure aus jüngerer Zeit bietet WEINGARDT, *Religion Macht Frieden*.

vor der Komplexität der Überlieferungen, religiöse Öffentlichkeit, religiöses Bewusstsein und Autonomie gegenüber Staat und Gesellschaft. Es gibt sicherlich noch weitere Faktoren, welche die zukünftige Forschung identifizieren wird. Außerdem ist das Wechselverhältnis und die Zuordnung der genannten Merkmale alles andere als klar. Es gibt natürlich auch gewaltbereite Bewegungen mit religiöser Ideologie, die autonom von Staat und Politik operieren und die hervorragend vernetzt sind. Deshalb wird viel davon abhängen, wie die beiden inhaltsorientierten Dimensionen »religiöse Bildung« und »religiöses Bewusstsein« in weiteren Untersuchungen spezifiziert werden und ob sie sich als Leitvariablen bewähren. Aber wenn sie dies tun, dann würden sich hieraus unmittelbar politische Handlungsempfehlungen ergeben. Es ginge dann nämlich darum, eine Religionsaußenpolitik ins Werk zu setzen, die darauf abzielt religiöse Bildung zu stärken, ökumenisches Bewusstsein zu entwickeln, religiöse Autonomie zu fördern und transnationale Vernetzung von Glaubensgemeinschaften zu unterstützen. Hierzu müsste der weltanschaulich neutrale Staat zwar über seinen säkularen Schatten springen, aber das beobachtbare Gewalt- und Friedenspotenzial religiöser Traditionen verdeutlicht, dass solche Maßnahmen einen wichtigen friedenspolitischen Beitrag leisten könnten.

## Autorenverzeichnis

Prof. Dr. Irene Dingel, Institut für Europäische Geschichte, Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte, Alte Universitätsstr. 19, 55116 Mainz, Deutschland

Prof. Dr. Andreas Hasenclever und Alexander De Juan, Eberhard Karls Universität Tübingen, Institut für Politikwissenschaft, Melanchthonstr. 36, 72074 Tübingen, Deutschland

Prof. Dr. Armin Kohnle, Theologische Fakultät der Universität Leipzig, Institut für Kirchengeschichte, Otto-Schill-Straße 2, 04109 Leipzig

Prof. Dr. Irfan A. Omar, Marquette University, Department of Theology, PO Box 1881, Coughlin Hall 100, Milwaukee, WI 53201–1881, USA

Prof. Dr. Dr. Peter Steinacker, Kirchenpräsident i.R. der Ev. Kirche in Hessen und Nassau, Paulusplatz 1, 64285 Darmstadt, Deutschland

Prof. Dr. Klaus von Stosch, Universität Paderborn, Kulturwissenschaftliche Fakultät, Institut für Katholische Theologie, Warburger Str. 100, 33098 Paderborn, Deutschland

Prof. Dr. Christiane Tietz, Johannes Gutenberg-Universität Mainz, Evangelisch-Theologische Fakultät, Saarstraße 21, 55099 Mainz, Deutschland



# Register

## Register der Eigennamen, religiösen Gruppierungen, Orte und Länder

- Abel 46  
Abu Nimer, Muhammad 95  
Afghanistan 111  
Afrika 106  
Ajatasattu (König von Magadha) 31  
Al-Ashmawy, Muhammad Said 94 f.  
Al-Bashir, Omar 110  
Al-Ghazali, Muhammad 91  
Al-Hibri, Azizah 95  
Al-Qasim, Abu 117  
Al-Sadr, Moqtada 110, 115  
Al-Shirazi, Muhammad (Großayatollah) 95  
Al-Sistani, Ali (Großayatollah) 101, 112, 116 f.  
Altgläubige 4, 6  
Amboise, Edikt von Amboise 19  
Antitrinitarier 12, 15  
Antwerpen, Frieden von Antwerpen 11, 19  
Appleby, Scott 112  
Aristoteles 43 f.  
Ashoka (Herrscher der altindischen Maurya-Dynastie) 30  
Assmann, Jan 21  
At-Tabari 62  
Augsburg, Augsburger Religionsfrieden 2 f., 6, 8 f., 19  
Augustin 16, 45  
Augustus (Kaiser des Römischen Reiches) 61  
Ayodhya 23  
Ayoub, Mahmoud 77, 82, 95
- Babylon 60  
Bagdad 68  
Barth, Hans-Martin 60  
Barth, Karl 39, 41, 53, 65  
Basel 7  
Beaulieu, Edikt von Beaulieu 11, 19  
Bergerac, Edikt von Bergerac 11, 19  
Bern 13 f.  
Blankinship, Khalid 78  
Blois, Edikt von Blois 19  
Boccaccio, Giovanni 64  
Böhmen 7, 12, 14 f., 19  
Böhmen, Wladislaw von 6  
Böhmische Brüder 7, 12
- Bonhoeffer, Dietrich 54  
Bosnien, bosnisch 107, 112, 116  
Boulogne, Edikt von Boulogne 19  
Brahmanen 26  
Britten 112 → Großbritannien  
Buddha 25–27, 29 f.  
Buddhismus 21–31, 33, 112  
Buddhisten 22, 26, 30  
Bultmann, Rudolf 40, 54  
Burkholder, Richard 81  
Burundi 103
- Calvin, Johannes 39  
Calvinisten 4, 11 f.  
Castellio, Sebastian 17  
Chile 117  
China 24 f.  
Christen 2, 4, 16 f., 22, 37, 49 f., 61–63, 68, 72, 108, 111  
Christentum 3, 21, 23, 35–52, 54, 56, 59–62, 65 f., 77
- Dalai Lama 21, 23, 31  
Daniel 60  
Dharmaraksa 27  
Drewermann, Eugen 45  
Dionysos 58
- El Fadl, Khaled Abou 91  
Engineer, Asghar Ali 95  
England, englisch 12, 15, 19, 95  
Enryo, Inoue 25  
Esposito, John 76  
Europa, europäisch 1–4, 11, 13–16, 22, 49, 54 f.  
Evangelische 8 → Protestanten
- Franck, Sebastian 17  
Frankreich, französisch 1–3, 10 f., 13–15, 17, 19
- Gandhi, Mahatma 21, 23, 31 f., 95  
Geertz, Clifford James 55  
Ghosananda, Maha 101

- Godhra 108  
 Großbritannien, britisch 85, 112  
     → Briten  
 Gujarat 108 f.  
  
 Habermas, Jürgen 66  
 Hamidulla, Muhammad 80  
 Hanh, Thich Nhat 29, 31  
 Häring, Hermann 55  
 Hassan, Riffat 95  
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 22  
 Heraklius (Kaiser des Oströmischen Reiches)  
     80  
 Hinduismus 22 f., 31–33  
 Hindus 22 f., 108 f. → Reformhindus  
 de l'Hôpital, Michel 17  
 Hugenotten 10 f., 13  
 Huntington, Samuel 85, 102  
 Hussain, Amir 95  
 Hussiten 7 → Utraquisten  
  
 Indien, indisch 23, 32, 90, 95, 107 f., 111  
 Indonesien 86, 103  
 Irak, irakisch 101, 110, 112, 114, 116 f.  
 Iran, iranisch 110, 95  
 Islam 3, 21, 23, 56, 59–62, 66–69, 72, 74–83,  
     85–87, 89, 92–96, 98 f., 108, 111 f., 114–  
     116 → Muslime  
 Israel, israelisch 37, 60, 87  
  
 Japan, japanisch 23–26  
 Jesus 38, 47, 50 f., 61, 65  
 Juden 4, 12, 15, 17, 61–63, 67 f.  
 Judentum 21, 61 f., 66, 115  
  
 Kain 46  
 Kambodscha 101  
 Kappel, Kappeler Landfrieden 7 f., 12 f., 19  
 Katholiken 7, 11–15, 17  
 Khan, Abdul Ghaffar (Badshah) 95  
 Khan, Maulana Wahiduddin 80, 86, 95  
 Kharijten 83  
 Khishtainy, Khalid 95  
 Khomeni, Ruhollah Musavi (Ajatollah) 110  
 Kierkegaard, Søren Aabye 41 f.  
 Kollmar-Paulenz, Karénina 21  
 Kony, Joseph 110  
 Korea 25  
 Kosovo 103  
 Kurpfalz 4  
 Kuttenberg, Kuttenberger Religionsfrieden  
     6 f., 12, 19  
 Kyros II. (König von Persien) 60  
  
 Lawrence, Bruce 73  
 Lessing, Gotthold Ephraim 63–66  
 London 117  
 Longjumeau, Edikt von Longjumeau 19  
 Luther, Martin 5, 9, 16, 38, 44, 51  
 Lutheraner 4, 12  
  
 Magadha 31  
 Makkaner 77  
 Maximilian II. (Kaiser des Heiligen Römischen  
     Reiches Deutscher Nation) 11  
 Medina 67  
 Mehler, Andreas 106  
 Mekka 62  
 Mensching, Gustav 22  
 Milosevic, Slobodan 107, 110, 117  
 Modi, Narendra 109  
 Mohammed 61 f., 69, 80, 83 f., 89 f., 97  
 Mongolei, Mongolen 24  
 Muhammad ibn Sa'd → Sa'd  
 Munir, Farid 95  
 Muslime 4, 15, 22, 68 f., 72, 74–87, 89–99,  
     107 f., 111, 114, 116 → Islam  
  
 Najaf 114  
 Nantes, Edikt von Nantes 2 f., 10, 16, 19  
 Nelson-Pallmeyer, Jack 73, 75  
 Neumaier, Eva K. 112  
 Niederlande, niederländisch 10 f., 14 f., 19  
 Nigeria 103, 107 f., 114  
 Noah 97  
 Nonkonformisten 12  
 Nürnberg, Nürnberger Religionsfrieden 2,  
     9, 19  
  
 Obasanjo, Olusegun 108  
 Omar, A. Rashied 95  
 Oranien, Wilhelm von 11f  
 Orthodoxe 12  
 Osmanen 2 → Türken  
 Österreich 11, 15, 19  
 Overath, Angelika 65  
  
 Paris 10  
 Patel, Ebrahim 95  
 Paulus 36  
 Pavhari Baba 32  
 Petrus 37  
 Philippinen 103, 110, 114  
 Polen 12, 15 f., 19, 90  
 Prabhavananda, Swami 32 f.  
 Prag 7  
 Pretoria 115

- Prohl, Inken 21  
 Protestanten 4–6 → Evangelische
- Ramakrishna, Sri 33  
 Ratschow, Carl Heinz 57, 59  
 Reformhindus 32 → Hindus  
 Reformierte 4, 8, 11–15, 50  
 Rousseau, Jean-Jacques 42  
 Rudolf II. (Kaiser des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation) 12  
 Rushdie, Ahmed Salman 62  
 Russland 25
- Sachedina, Abdulaziz 95  
 Sa'd, Muhammad ibn Sa'd 62  
 Said, Abdul Aziz 95  
 Said, Jawad 95  
 Said, Jawdat 86, 96  
 Sandomir, Sandomir, Konsens von Sandomir, Consensus Sandomiriensis 12, 15 f.  
 Sassanidenreich 78  
 Sath-Anand, Chaiwat 95  
 Savoyen 11  
 Schamanen 24  
 Schiiten 114, 117  
 Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst 40  
 Schmalkalden, Schmalkaldischer Krieg 2, 9  
 Schopenhauer, Arthur 22  
 Schumann, Hans Wolfgang 22  
 Schweiz 7, 8, 12 f.  
 Schwendi, Lazarus von 17  
 Serbien, serbisch 107, 112, 116 f.  
 Sharify-Funk, Meena 95  
 Siddharta Gautama → Buddha  
 Siebenbürgen 12, 19  
 Somalia 103  
 Soroush, Abdul Karim 95  
 Sri Lanka 23 f., 112  
 St. Germain, Edikt von St. Germain 10, 19  
 Streib, Heinz 113  
 Südafrika, südafrikanisch 90, 101, 112, 115, 117
- Sudan 110  
 Syrien, syrisch 61, 95 f.
- Taiwan, taiwanesisch 25  
 Täufer 13  
 Terri Harris, Rabia 95  
 Thailand 95, 103  
 Tibet, tibetisch 23 f.  
 Toggenburg, Aufstand der Toggenburger 13  
 Trient, Konzil von Trient 5  
 Tschetschenien 103  
 Tudjman, Franjo 107  
 Tull, Denis 106  
 Türken 17 → Osmanen  
 Tutu, Desmond 101
- Uganda 110  
 Umajjaden 78  
 Ungarn 12, 15, 19  
 Utraquisten 7, 12 → Hussiten
- Vereinigte Staaten von Amerika, USA 95, 112  
 Vivekananda, Swami 22
- Wadud, Amina 95  
 Wahid, Abdurrahman 86  
 Waldenser 11  
 Warschau, Warschauer Generalkonföderation 19  
 Weber, Max 53  
 Wien, Wiener Vertrag 19  
 Worms, Wormser Edikt 9
- Zinkgraf, Julius 35  
 Zoroaster 62  
 Zürich 12–14  
 Zwingli, Huldrych 8

## Register der Bibelstellen

*Genesis*  
3,4 f. 39  
4 46

*Deuteronomium*  
6,4 60

*Richter*  
6,24 36

*Psalmen*  
34,15 37

*Jesaja*  
32,17 48  
45,1 ff. 60

*Matthäus*  
5,9 37  
5,38 ff. 37  
5,44 46

*Lukas*  
14,23 16  
22,44 76

*Johannes*  
14,6 61

*Apostelgeschichte*  
17 60

*Römerbrief*  
1–11 39  
1,18 ff 61  
5,1 38, 39  
12,18 46  
13 61

*2. Korintherbrief*  
5,20 41

*Epheserbrief*  
2,14 36  
6,15 37

*2. Timotheusbrief*  
4,7 76

*1. Petrusbrief*  
3,8–17 61

## Register der Koranstellen

Q 2,190 85, 91  
Q 3,85 63  
Q 4,135 91  
Q 4,75 85  
Q 9,12 f. 85  
Q 9,19 85  
Q 9,23 ff. 67  
Q 9,24 85  
Q 9,29 85  
Q 9,30 63  
Q 9,31 61  
Q 9,33 62  
Q 13,24 88  
Q 14,23 88  
Q 15,46 88  
Q 22,39 79, 85, 90, 97

Q 22,78 85  
Q 25,52 85  
Q 26,225 f. 68  
Q 29,6 85  
Q 36,58 87  
Q 39,10b 88  
Q 41,34 88  
Q 42,37 88  
Q 49,15 85  
Q 50,32–35 88  
Q 53,19–25 62  
Q 59,23 87  
Q 60,1 85  
Q 89,30 85  
Q 112 62