

# Gewalt im Namen der Religion

François Houtart

In jeder Gesellschaft gibt es Gewalt. Diese kann physische oder symbolische Formen annehmen. Sie kann akzeptiert oder erlitten werden. Gewalt spielt eine Rolle beim Aufbau, der Wiederherstellung oder der Umgestaltung sozialer Verflechtungen. Wenn der Staat in Erscheinung tritt, wird er auf der Grundlage der Gewalt errichtet. Max Weber bekräftigt, daß die Ausübung der legitimen Gewalt eines seiner typischen Merkmale darstellt. Manche werden sagen, daß der tiefere Grund im Herzen des Menschen zu suchen sei. Dies wird auch von Eugen Drewermann in einer Schrift zu diesem Thema behauptet.<sup>1</sup> Im folgenden sollen vor allem die sozialen Aspekte im Vordergrund stehen. Die Frage lautet daher: Welche Verbindungen bestehen zwischen der Religion und der Gewalt? Es würde zu kurz greifen, in apologetischer Manier zu versichern, daß die Religionen ihrem Wesen nach gewaltlos angelegt seien und nicht sie, sondern vielmehr die Menschen individuell oder kollektiv dafür verantwortlich zeichneten, wenn sie von ihrer Zielrichtung abwichen. In der Tat reichen die Wurzeln der Gewalt bis ins Religiöse hinein. Deswegen können die Religionen sehr leicht als Vehikel für das Abgleiten

in Gewalt dienen. Einige Elemente sollen in aller Kürze dargelegt werden.

Die Dimension des Opfers steht im Zentrum der meisten Religionen. Hinlänglich bekannt sind die Thesen René Girards zur Gewalt als Gründungsereignis<sup>2</sup> und zur Rolle des Opfers als Mittel, um einen Ausweg aus der Gewalt zu finden. Es handelt sich um ein Opfer, das immer mehr ritualisiert wird und in einer symbolischen Gewalt mündet, die, wie einige Autoren in bezug auf die vedischen Riten bestätigen, eine abstraktere Form annimmt. Der Haupteffekt dessen, was eine ideale Opfergabe ausmacht – der Opfernde ist selbst die Opfergabe –, geht dabei nicht verloren.<sup>3</sup> Die Sakralisierung der Gewalt ermöglicht es, diese von regelwidriger Gewalt<sup>4</sup> zu unterscheiden, die als solche verworfen wird. All das ist in den gegenwärtigen Ereignissen offensichtlich vorhanden, so etwa beim algerischen GIA (Groupe islamique armé, zu dt.: Bewaffnete Islamische Gruppe, Anm. d. Übers.), der seine Opfer erdrosselt und enthauptet.

Der Kampf zwischen Gut und Böse ist eine weitere Quelle der Gewalt, die eng mit der Religion verbunden ist. Er ist in der Bibel im Alten ebenso wie im Neuen Testament allgegenwärtig. Es reicht

aus, auf die Apokalypse zu verweisen. Die Identifizierung mit dem Guten diente in der Geschichte aller Religionen als Rechtfertigung für vielerlei Gewalt, angefangen von Kriegen bis hin zu Eroberungen von Kolonien, nicht zu vergessen die internen Repressionen gegen die Häretiker und die Inquisition.

Schließlich war auch die religiöse Expansion mit der Ausübung von Gewalt verbunden. Die etwa zehn päpstlichen Bullen, die den merkantilistischen Unternehmungen des Portugiesen Heinrichs des Seefahrers in Afrika das Geleit gaben, autorisierten ihn, Eroberungen zu machen, politische Herrschaft auszuüben und die auf seiner Fahrt aufgespürten Völker zu versklaven, um die Ungläubigen zu bekehren und zu bekämpfen. Was Lateinamerika angeht, so kennt man zur Genüge manch gewaltsame Bedingungen der Evangelisierung.

Wenn man die großen religiösen Systeme nacheinander untersucht, findet man dieselben Spuren. Die Gründertexte reflektieren die ritualisierte Gewalt der Opfer, die Gewaltanwendung für ein höheres Gut und ihre Notwendigkeit für die Verteidigung des Glaubens ebenso wie die ethische Einordnung der illegitimen Gewalt, wobei alles auf den letzten Frieden ausgerichtet ist.

So darf der Hinduismus keineswegs reduziert werden auf die Ahimsa („das Übel nicht verursachen“, was gemeinhin mit Gewaltlosigkeit übersetzt wird), wie es bisweilen getan wird. Die Rig Veda zeigen, insbesondere was das Opfer anbelangt, verschiedene Perspektiven auf.<sup>5</sup> Die Könige rufen die Götter an, damit sie ihnen den Sieg gewähren, und der Bhagavad Gita bekräftigt, daß es aufgrund der Unsterblichkeit der Seele legitim sei, im Krieg zu töten.<sup>6</sup> Das Ge-

setz des Manu errichtet eine Hierarchie, in der es für den Brahmanen, der ontologisch auf der höchsten Ebene des Kastenwesens angesiedelt ist, völlig unproblematisch ist, die gewaltsame Verteidigung seiner Position, die der herausragenden Qualität seiner vorhergehenden Leben zu verdanken ist, zu rechtfertigen. Im übrigen besteht ein Unterschied darin, ob man einen Brahmanen oder einen Unberühmbaren (heute: Dalit) tötet.<sup>7</sup> Im ambivalenten Pantheon des Hinduismus findet man an herausragender Stelle Kali, die Göttin der Zerstörung. Was die Verteidigung der Hindutva anbelangt, so findet sie heute ihre politische Erscheinung in der B.J.P (Barattya Janaty Party), deren jüngste Geschichte deutlich macht, daß Gewaltlosigkeit nicht gerade ihr Fall ist.

Der Buddhismus hat ein höheres Ansehen, da er der Ahimsa und der zentralen Tugend des Mitleids eine höhere Bedeutung einräumt. In der Ethik legt der Buddhismus den Schwerpunkt auf die Absicht. Gewalt mit Gegengewalt zu erwidern, ist damit nicht ausgeschlossen, solange sie selbst nicht direkt angestrebt wird.<sup>8</sup> Der Islam bildet keine Ausnahme: Indem er, wie Ali Mazrui<sup>9</sup> betont, den Akzent mehr auf die Gerechtigkeit als auf die Liebe legt, widersteht er kaum der Tendenz gewisser Gruppen, sich die Attribute dieser Gerechtigkeit zu eigen zu machen, um Gewalt anzuwenden.

Was das Judentum angeht, so vermerkt André Wénin: „Kein Element menschlicher Gewalt ist in der Bibel abwesend. Besser gesagt: Gott ist darin unaufhörlich verwickelt, und zwar oft als Akteur.“<sup>10</sup> Die Gewalt ist besonders heftig in Zeiten messianischer Erwartung. Das Buch Exodus sagt ausdrücklich, daß der

Herr ein Krieger sei (Ex 15,3), und die göttlichen Interventionen verursachten furchtbare Zerstörungen. Das Christentum hat, da es sich auf die gleichen Quellen stützt, diese religiöse Zivilisation tradiert und nicht gezögert, heilige Kriege und Kreuzzüge anzufangen und dabei messianische Strömungen zu inspirieren, die als Ausdrucksform unterdrückter Gruppen besonders gewalttätig waren.

## I. Die Konflikte unserer Zeit

Es ist unabdingbar, die innere Quelle der Gewalt, die von den Religionen ausgehen kann, offenzulegen, um die sozialen Funktionen, die sie in den aktuellen Konflikten einnehmen kann, zu verstehen. Es würde zu weit führen, diese nun alle aufzuführen. Daher soll es genügen, einige davon herauszugreifen und ihre typischen Merkmale zu beleuchten. Durch seine Grausamkeit bedrückend ist der Fall Sri Lanka in Asien: die singhalesisch-buddhistische steht der tamilisch-nationalistischen Identität gegenüber. Indien leidet unter einem doppelten Konflikt: einerseits zwischen fundamentalistischen Hindus und Muslimen, andererseits zwischen den höheren Kasten und den Unberührbaren, die sich als unterdrückt empfinden. In Afrika liefert Algerien das tägliche Schauspiel des Tötens im Namen der religiösen Rechtgläubigkeit. Dies gilt ebenso für Ruanda, wo die Religion als solche nicht im Spiel war, aber ein Teil des katholischen Klerus ernsthaft in die Massaker involviert war. Im Nahen Osten wird der Terrorismus auf beiden Seiten durch die religiöse Treue gegenüber Israel bzw. dem Islam gerechtfertigt. In Lateinamerika

hat sich der Sturm der Guerilla zwar etwas beruhigt, aber die Gewalt ist wohl noch nicht erloschen, und die Rechtfertigung gewisser Kämpfe der Unterdrückten gegen die Gewalt der Reichen hat religiöse Wurzeln. In Europa werden die Vorgänge in Irland als Feindseligkeiten zwischen Katholiken und Protestanten interpretiert, während man dagegen den kolonialen Charakter eines jahrhundertalten Kampfes nicht berücksichtigt. Was das ehemalige Jugoslawien anbelangt, so erinnert die dreigeteilte religiöse Identität der Konfliktparteien an Religionskriege, und die Anerkennung Kroatiens und Sloweniens durch den Hl. Stuhl vor allen anderen europäischen Staaten hat die Angelegenheit nicht vereinfacht. Man könnte noch eine Vielzahl weiterer Beispiele anführen.

Die Situation ist dermaßen erdrückend, daß manche Beobachter, so etwa Samuel Huntington, dazu übergehen, zukünftige

### Der Autor

*François Houtart, geb. 1925; Priesterweihe 1949; Dr. der Soziologie und emeritierter Professor der Katholischen Universität Louvain; Dr. h.c. der Notre Dame University (USA), z. Zt. Direktor des Centre Tricontinental und Herausgeber der Zeitschriften Social Compass (Religionssoziologie) und Alternatives Sud; Forschungsarbeiten in der Religionssoziologie in Europa, Nord- und Südamerika, Asien und Afrika; einschlägige Veröffentlichungen: Aspects sociologiques du catholicisme américain (1947); L'Église à l'heure de l'Amérique latine (1964); The Church and Revolution (1971); Religion and Ideology in Sri Lanka (1974); Religion et modes de production précapitalistes (1980); The Great Asiatic Religions and their Social Functions (1981); Ruptures sociales et religion (1992); Sociologie de la religion (1992). Anschrift: Centre Tricontinental, Av. Sainte Gertrude, 5, B-1348 Louvain-La-Neuve, Belgien*

tige Konfliktkonstellationen zwischen dem Westen und islamistisch/konfuzianischen Staaten zu prognostizieren. Anstelle von Religionskriegen spricht er

vom Krieg der Kulturen.<sup>11</sup> Wie ist diese Gesamtlage nun zu interpretieren?

## II. Religion und soziale Gewalt

Drei Hauptmechanismen spielen offenbar bei der Assoziation der Religion mit der Gewalt für das ordnungsgemäße Funktionieren eines Gemeinwesens eine Rolle: die religiöse Interpretation gesellschaftlicher Vorgänge, die Religion als Identitätsfaktor und die ethische Legitimierung bzw. Ablehnung bestimmter sozialer Verhältnisse.

### 1. Die religiöse Interpretation gesellschaftlicher Vorgänge

Es handelt sich hier, genau betrachtet, um die ideologische Funktion der Religion, die sie als Kitt für die Gesellschaft erfüllt, wenn sie gleichzeitig die Interpretation und die Legitimation der gesellschaftlichen Verhältnisse erledigt. Die soziale Ordnung wird religiös gedeutet. Sie erscheint als gottgewollt, und die Beziehungen, die zwischen den unterschiedlichen Schichten herrschen und die Gesellschaft tragen, gelten als die Frucht eines übernatürlichen Willens. Die Gesellschaftsordnung wird im allgemeinen festgeschrieben, da die Natur und ihre Gesetze als ein Produkt der göttlichen Ordnung angesehen werden. Niemand kann daran rütteln. So erklärte ein brasilianischer Bischof noch während der Konferenz von Medellín, daß er die Bauern seiner Diözese, die es wagten, infolge der Agrarreform Land anzunehmen, exkommunizieren würde. Denn das Besitzrecht sei göttlichen Ursprungs, und auch die Kirche hätte kein Recht, es zu verändern.

Eine derartige Position entsteht, wenn es ungleiche Verhältnisse zu rechtfertigen gilt, die nicht auf der Grundlage gegenseitiger Dienste beruhen oder als solche betrachtet werden. Deshalb führte das Feudalsystem, das im Verhältnis zwischen dem Lehnsherrn (Landbesitzer) und dem Bauern (Landlosen) gründete, seine gesamte Ideologie auf die göttliche Ordnung zurück. Mit der Entwicklung der Schicht der Kaufleute in den Städten und vor allem im Zuge des industriellen Kapitalismus büßte diese Haltung ihre Glaubwürdigkeit im Westen zwar ein. Aber etliches davon hielt sich bei der Rechtfertigung der Macht in den von der Restauration geprägten Gesellschaften, in rechtsgerichteten Diktaturen (Franco) oder in Regimen der Dritten Welt, die sich im Übergang von einer populistisch-nationalistischen Herrschaft (Ära Bandung) zum Eindringen des internationalen Kapitalismus (Pinochet, Marcos, Suharto, Videla, Banzer, Mobutu, Somoza und viele andere) befanden.

Beim Brahmanenwesen, in dem die Verhältnisse der Kasten festgeschrieben und spiritualisiert werden, verhält es sich ebenso. Trotz der Säkularisierung der indischen Gesellschaft hat das Phänomen nach wie vor Gewicht. Zweifelsohne wird diese Interpretation der sozialen Verhältnisse in dem Maß, wie der Aufbau der Gesellschaft im kollektiven Bewußtsein immer mehr zur ureigensten Angelegenheit der Menschen selbst wird, allmählich verschwinden. Mit dem Aufkommen des Marktes als Lebensweise und Organisationsform der Gesellschaft ersetzen andere Ideologien die religiöse Lesart: die Rechtfertigung des Eigentums durch die Arbeit, die Gesetze des Marktes usw.

Nun ist aber jegliche Festschreibung ungleicher sozialer Verhältnisse eine Quelle für Gewalt, sei es bei ihrer Errichtung, ihrer Fortsetzung in späterer Zeit oder aufgrund der Widerstände, denen ihre Umgestaltung begegnet. Abgesehen von Indien - und auch hier kann man nur noch bedingt davon ausgehen -, ist ein solches Verhältnis zwischen Gewalt und Religion nicht mehr gegeben.

## **2. Die Religion als kultureller Identitätsfaktor**

Die Frage nach der Identität ist näherliegend. Man kann diese als den Zugehörigkeitssinn zu einer bestimmten ethnischen, nationalen oder sozialen Gruppe definieren, die ihrerseits eine gewisse gesellschaftliche Stabilität, einen Status, eine Weltsicht, eine Denkweise, also eine Kultur schafft. Hier kann die Religion einer von mehreren Faktoren sein, die die Identität einer Gruppe definieren. Letztere kann die Frucht der ethnischen Zugehörigkeit sein, die sich von einer anderen ausschließlich durch eine unterschiedliche Religion abhebt.

Dies trifft in Sri Lanka zu, wo die Singhalesen Buddhisten und die Tamilen Hindus sind. In diesem Fall ist die Besonderheit hervorzuheben, daß die Religion nur von einer der beiden Seiten, den Singhalesen, ins Spiel gebracht wird. Diese hatten sich bereits zur Zeit des Kaisers Azoka zum Buddhismus bekehrt und fühlen sich in ihrer Identität als Volk angegriffen, da die Tamilen nach und nach den Norden der Insel besetzten und dadurch ihre kulturelle und religiöse Einheit zerstörten. Der Einsatz der Tamilen bei der englischen Verwaltung zur Kolonialzeit und ihre Geschäftstüchtigkeit verschafften ihnen nicht nur im

Norden, sondern auf der gesamten Insel beträchtlichen Einfluß. Dies rief eine nationalistische Gegenbewegung hervor, die mit jener gegen den britischen Kolonialismus einherging. Als schließlich die Unabhängigkeit erreicht war, wurden der tamilischen Minderheit die elementaren Grundrechte verweigert. Die durch den Buddhismus definierte Identität ist sehr fest in sich gefügt und rechtfertigt daher eine unnachgiebige Haltung sowie die Führung eines gnadenlosen Krieges. Die buddhistische Sangha sieht hierin gar einen religiösen Sendungsauftrag. Eine mehr politische Betrachtungsweise des Konfliktes und das Zugestehen von Verhandlungen würden zudem für ihre Seite einen Machtverlust nach sich ziehen. Diese beiden Faktoren vereinigen sich und führen ein Element der Gewalt in den Buddhismus ein, das in völligem Gegensatz zu seiner grundlegenden Philosophie steht.

In Irland verhält es sich anders. Der englische Kolonialismus reichte Jahrhunderte zurück, und das irische Volk erlitt zweimal einen wahren Völkermord. Die Berufung von britischen Kolonialherren, die Anglikaner waren, fügte der ökonomischen und der politischen Dimension einen religiösen Akzent hinzu, und gerade dieser hält sich nach wie vor in der öffentlichen Meinung. Man muß in Betracht ziehen, daß die kulturelle Identität zwar auch in der ethnischen Herkunft und in der Sprache, aber doch vor allem in der Religion ihren Ausdruck findet, wenn ein Volk bis vor kurzem in erster Linie ländlich geprägt war und die Kolonialherren, die sich in der Minderheit befanden, zudem in ihre eigenen religiösen Institutionen eingebunden waren. Und dennoch forderten die beiden betroffenen religiösen Institutionen

außer in besonderen Fällen bei Kämpfen nie die Rolle des Fahmenträgers.

In Jugoslawien hatte der Zerfall der Nation in erster Linie politische und wirtschaftliche Ursachen. Die religiöse Identität spielte lediglich eine zweitrangige, wenngleich ernstzunehmende und gewaltsame Rolle bei der Verschärfung des Konflikts. Denn der Schwerpunkt lag auf der Treue zu den eigenen religiösen Traditionen und auf der Wiedereroberung von Gebieten, die man für die Existenz der Gruppe in ihrer religiösen Eigenart für notwendig erachtete. Auch europäische Geopolitik war in diesem Konflikt erkennbar. Man denke an den Traum von einem Gürtel katholischer Länder vom Baltikum bis zur Adria, die dem Kommunismus ebenso wie der Orthodoxie standhalten sollten. Er veranlaßte den Heiligen Stuhl, dem faschistischen Regime in Kroatien, das mit den Nationalsozialisten verbündet war, in außerordentlicher Weise entgegenzukommen und später die beiden neuen Republiken eifertig anzuerkennen. Serbien erfuhr Solidarität von slawischer und orthodoxer Seite, und viele islamistische Kämpfer engagierten sich als Freiwillige bei den muslimischen Streitkräften in Bosnien, nachdem sie in den Reihen der afghanischen Mudjahedin Dienst getan hatten. Gewiß versuchten einige religiöse Institutionen mehrfach, mäßigend auf den Konflikt einzuwirken, aber das änderte nicht viel an der gesellschaftlichen Gegebenheit einer religiös fundierten Identität, ebensowenig am Spiel der Konkurrenz, das zwischen den jeweiligen religiösen Instanzen aufkam.

Eines der aussagekräftigsten Beispiele ist zweifellos der Konflikt zwischen Israel und den Palästinensern. Der Faktor Religion ist für einen zahlenmäßig und

gesellschaftlich durchaus relevanten Teil beider Lager bedeutsam. Auf beiden Seiten nimmt die religiöse Beweisführung eine zentrale Stellung ein. Jedes Volk versteht sein Handeln im Namen Gottes und verfügt über seine eigenen Argumente. Für die Juden extremistischer Tendenz hat das auserwählte Volk sein Land, das ihm von Gott geschenkt wurde, zu verteidigen. Hierfür mangelt es nicht an biblischen Referenzen. Ausübung von Macht und Gewaltanwendung gelten als eine religiöse Pflicht, die nicht durch sich selbst, sondern durch den Schutz eines höheren Wertes begründet wird. Für die Palästinenser der Hamas ist die Verteidigung der muslimischen Identität eine heilige Aufgabe ersten Ranges. Sie wird als notwendig erachtet, um das Heil zu erlangen. In dessen Namen geht man gewalttätig vor, um sich gegen eine Gruppe zu verteidigen, die über viel bedeutendere Mittel verfügt. In beiden Fällen tötet man im Namen Gottes und verfolgt die Vision, eines Tages in der Treue zur eigenen religiösen Einstellung einen wahrhaften Frieden errichten zu können.

Wenn man den Fall Algerien betrachtet, den man mit vielen ähnlichen Vorgängen - vom Iran bis zu Ägypten, vom Sudan bis zu Saudi-Arabien - in Verbindung bringen kann, so steht die Frage nach der Identität im Zentrum der Problematik, und dies noch in einer weiteren Dimension: Es tritt eine identitätssuchende Bewegung auf, die sich gegen die kulturelle Zerstörung sowie gegen das ökonomische und politische Scheitern der westlichen Moderne wendet. Sie richtet sich gegen den Westen, sein Wirtschaftssystem, seine politischen Institutionen und seine imperialistischen Aktivitäten ebenso wie gegen die einheimi-

sche verwestlichte Gesellschaftsschicht, deren materielle Existenzgrundlagen und politische Formen, die sie angenommen hat. Diese Bewegung zielt auf alles ab, was als symbolischer Ausdruck dieser Situation gilt, besonders in den Massenmedien, in den Kleidungsgewohnheiten der Frauen und in der Religion.

Dieser Kampf wird ausdrücklich im Namen des Islam geführt. Denn er stellt den einzigen sicheren Wert dar angesichts des sozialen Zerfalls der traditionellen Gesellschaften, des existentiellen Sinnverlustes sowie der Einführung neuer Gepflogenheiten, die zu Mißständen führen. Die extremistischen Bewegungen rekrutieren ihre Anhänger aus den Gruppen der Gesellschaft, die am stärksten verletzbar sind, vor allem unter den Jugendlichen ohne Zukunftsperspektiven. Sie entwickeln sich in den Armutsvierteln, wenngleich ihre Anführer oft religiöse Funktionäre oder integralistische Intellektuelle sind. Die religiöse Verhärtung äußert sich nicht in einem Religionskrieg gegen die anderen Glaubensgemeinschaften. Wenn Gewalttaten gegen Persönlichkeiten christlichen Glaubens begangen wurden, so richteten sie sich nicht gegen das Christentum als solches, sondern gegen das, was ihre Präsenz, die mit dem verteufelten Westen assoziiert wird, symbolisch verkörpert.

Die gegenwärtige Entwicklung dieser religiösen Gegenbewegungen auf der Suche nach Identität mag erstaunen. Man war der Meinung, sie gehörten der Vergangenheit an. Sie gehen gleichwohl einher mit den zum Teil scheinbar ethnischen Explosionen in Afrika, im Nordosten Indiens, im mexikanischen Chiapas und mit der Vervielfachung der Konflikte zwischen den Kasten in Indien,

insbesondere mit der Bewegung der Unberührbaren. Auch wenn es paradox erscheint, so belebt dennoch die Ausdehnung einer kapitalistischen Marktwirtschaft, die aufgrund der ihr eigenen Philosophie Ungleichheit und Ausbeutung verursacht, abermals die Konflikte, die auf den vorkapitalistischen Verhältnissen in den Gesellschaften der Randgebiete gründen.

Da die Mehrheit der Bevölkerungen nicht direkt in Lohnstrukturen (das Verhältnis Kapital/Arbeit) einbezogen ist, indirekt jedoch an den Auswirkungen des Weltwirtschaftssystems zu leiden hat, drückt sie ihre Frustration und ihren Protest in den Formen aus, die ihre jeweilige Kultur ihr überlieferte. Deshalb kann die Politik der Strukturanpassung, die von der Weltbank und dem Internationalen Währungsfonds aufoktroziert wird und einen Katalog an Maßnahmen umfaßt, welche die Armut verschlimmern, die sozialen Netze zerstören, Nahrungsmittelsubventionen abschaffen und den Zugang zu Bildung und Gesundheit erschweren, derartige Phänomene nur noch verstärken.

Samuel Huntington hat wohl recht, wenn er von Konflikten zwischen Kulturen spricht, aber seine Sicht ist eingeschränkt, da sie lediglich von Äußerlichkeiten ausgeht. Die tieferen Gründe liegen in der weltweiten Ausbreitung eines Wirtschaftssystems, das die gesamte menschliche Wirklichkeit auf die ihr eigene Rationalität reduziert und bei den Zurückgelassenen Konfliktformen wiederaufleben läßt, die augenscheinlich traditionell, aber in Wirklichkeit durch das System programmiert sind. In einigen Fällen bekommt die Ausübung von Gewalt eine religiöse Wendung. Sie wird zwar, wie oben bereits beschrieben,

durch gewisse Aspekte, die den Religionen innewohnen, sicher genährt, aber diese Vorgänge stellen keine einfache Rückkehr zu einer nostalgisch verklärten Vergangenheit dar, sondern entspringen dem Versuch eines kulturellen Wiederaufbaus mit den Elementen, die verfügbar sind, um eine momentane Situation zu bewältigen.

### 3. Religiöse Unterstützung für eine Ethik der sozialen Verhältnisse

Die Situationen, die hier im Blickfeld stehen, unterscheiden sich deutlich von jenen, in denen die Religion als Hilfe zur Interpretation der sozialen Konstellationen und folglich auch als Legitimation diene. Es handelt sich um Fälle, in denen keine Sakralisierung der gesellschaftlichen Verhältnisse stattfindet, sondern eine Ethik ihres Funktionierens religiös gestützt wird. Dies kann direkt oder indirekt ebenfalls eine Verbindung der Religion mit der Gewalt herstellen. Zwei aktuelle und sehr gegensätzliche Beispiele sollen betrachtet werden.

Ein erstes ist die moralische Abstützung, die der Marktwirtschaft - laut Milton Friedman, einem Nobelpreisträger der Ökonomie, lediglich eine andere Bezeichnung für kapitalistische Wirtschaft - zuteil wird. Eine ethische Legitimation dieser Art findet man bei Michael Novak<sup>12</sup>, der den Markt als die Wirtschaftsordnung bezeichnet, die am ehesten mit dem Evangelium im Einklang stehe und deren Parameter das amerikanische Modell sei. Diese Haltung spiegelt sich ebenso wider in den Ausführungen von Michel Camdessus, dem Direktor des Internationalen Währungsfonds, der bekräftigt, daß es sich um

„eine Wirtschaft der Verantwortung, in der der Mensch seine ganze Dimension entfalten kann“<sup>13</sup>, handelt. Ihre Unzulänglichkeiten und Abweichungen seien zu korrigieren, indem durch Teilen und Spenden das vollendet werde, was die „unsichtbare Hand“ des Marktes nicht zu bewerkstelligen vermag. Es herrscht demnach Übereinstimmung.

Diese Positionen scheinen außer acht zu lassen, daß die Existenz ungleicher sozialer Verhältnisse in der Marktwirtschaft die jeweiligen Partner in keine ausgewogene Beziehung zueinander bringt sowie Ungleichheiten voraussetzt, schafft und reproduziert, die durch eine Logik entstehen, der sie ihr Funktionieren verdankt und die sie mittlerweile weltweit und in allen Bereichen des menschlichen Lebens ohne Gegengewicht umsetzt. Die Unkenntnis der wahren gesellschaftlichen Verhältnisse verleiht den Stellungnahmen einen sehr illusorischen Charakter. Diese Gedankenführung kann fortgesetzt werden, indem man darauf verweist, daß die Marktfreiheit die Mutter aller Freiheiten sei, wengleich heutzutage die soziale Kluft wächst, die Armut ansteigt und ebenso nachweisbar ist, daß marktwirtschaftliche Systeme sich durchaus mit antidemokratischen Regimen, repressiver Politik und struktureller Gewalt im sozialen Gefüge vereinbaren lassen.

Etwas völlig anderes ist die moralische Unterstützung, die mit religiösen Argumenten, welche aus prophetischen Bewegungen stammen, dem gesellschaftlichen Kampf der Unterdrückten entgegengebracht wird. Dieser verläuft zwar nicht zwangsläufig, aber häufig gewaltsam und steht in den kommenden Jahren infolge des physischen, sozialen und kulturellen Kahlschlags neoliberaler Po-

litik unter dem Risiko einer zunehmenden Brutalität. Wir leben nicht in einer Welt ohne Gewalt, und Oscar A. Romero, Erzbischof von San Salvador, sagte zu Recht, daß man zwischen der Gewalt der Mächtigen und jener der Unterdrückten unterscheiden müsse, auch wenn er selbst die gewaltlosen Wege in Ehren hielt. Es handelt sich um das unvermeidbare Risiko eines ethischen Engagements unter gesellschaftlichen Ver-

hältnissen, die von Ausgrenzung und Unterdrückung geprägt sind.

Abschließend sei vermerkt, daß jegliche Untersuchung des Zusammenhangs zwischen Religion und Gewalt von einer globalen Situationsanalyse ausgehen muß – jener der Funktion der Religionen in der jeweiligen Gesellschaft und jener der sozialen Verhältnisse, wie sie sich darstellen. Das moralische Urteil kann nur mittels der Analyse getroffen werden.

<sup>1</sup> E. Drewermann, *Die Spirale der Angst. Der Krieg und das Christentum*, Freiburg i.Br. 1991.

<sup>2</sup> R. Girard, *Das Heilige und die Gewalt*, Frankfurt a.M. 1992.

<sup>3</sup> D. Vidal/G. Rarabout/E. Meyer, *On the Concept of Violence and Non-violence in Hinduism and Indian Society*, in: *South Asia Research* 14/2 (1994) 201.

<sup>4</sup> AaO. 202.

<sup>5</sup> Ebd.

<sup>6</sup> M. Juergenmeyer, *The Terrorist who Long for Peace*, in: *The Fletcher Forum of World Affairs* (1996) 7.

<sup>7</sup> Vidal, aaO. 208.

<sup>8</sup> Juergenmeyer, aaO. 7f.

<sup>9</sup> Zit. v. S. H. Hashmi, *International Society and its Islamic Malcontents*, in: *The Fletcher Forum of World Affairs* (1996) 23.

<sup>10</sup> Vgl. A. Wénin, *La Bible pour démasquer la violence*, in: *Bulletin de Pax Christi* 39/3 (1996). Der Autor fügt hinzu, daß diese Gegenwart der Gewalt die Grundlage für eine weitere Reflexion sei, die sich auf Gott beziehe, der dazu aufruft, das Böse im Leben zu verändern.

<sup>11</sup> S. Huntington, *The Clash of Civilizations*, in: *Foreign Affairs* 72 (1992) 22–49. Vgl. auch ders., *Der Kampf der Kulturen. Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*, München <sup>5</sup>1997.

<sup>12</sup> M. Novak, *Der Geist des demokratischen Kapitalismus*, Frankfurt a.M. 1992.

<sup>13</sup> M. Camdessus, *Conférence sur le marché et la religion, Notes et documents* 44 (1995), Rom, Institut Maritain. Vgl. dazu die ausführliche Dokumentation und Analyse von F.J. Hinkelammert, *Über den Markt zum Reich Gottes?*, in: *Orientierung*, 15. Mai 1996, 98–102 und 31. Mai 1996, 115–120 (Anm. d. Red.).

Aus dem Französischen übersetzt von German Hasreiter