

⁷ In England sind es Organisationen wie Womankind Worldwide, World in Action, usw.

⁸ S. Baltasar, *Domestic Violence in Indian Perspective*, in: M.J. Mananzan u.a. (Hg.), *Women Resisting Violence*, aaO. 61.

⁹ Vgl. D. Williams, *Sisters in the Wilderness: The Challenge of Womanist God-Talk*, Maryknoll 1993.

¹⁰ M.A. Oduyoye, *A Spirituality of Reconstruction and Resistance*, in: M.J. Mananzan u.a. (Hg.), *Women Resisting Violence*, aaO. 162.

¹¹ M.A. Oduyoye, *Who Will Roll the Stone Away? The Ecumenical Decade of the Churches in Solidarity with Women*, Genf 1990.

¹² Es kann keinen schnellen Sprung zum „erlösenden Blut des Kreuzes Christi“ geben. Das hat schon so lange dazu gedient, um Frauen Gewalt ertragen zu lassen; die heilenden Eigenschaften der Mission und des Dienstes Jesu müssen hervorgehoben werden.

¹³ Vgl. C.H. Kyung, *Your Comfort versus My Death*, in: M.J. Mananzan u.a. (Hg.), *Women Resisting Violence*, aaO. 129-140.

Aus dem Englischen übersetzt von Martha M. Matesich

Die Religionen im zwanzigsten Jahrhundert zwischen Gewalt und Dialog

Andrea Riccardi

Das zwanzigste Jahrhundert hat sich unter dem Zeichen der Krise der Religionen abgespielt. Manche meinten, die Religionen würden dieses Jahrhundert nicht überleben. Im Hauptstrom der Kultur des Jahrhunderts war es zu einer weit verbreiteten Gewißheit geworden, daß die Moderne die Rolle der Religionen und des Glaubens im Leben der Menschen und der Gesellschaft beschnitten habe. Mit der Ausweitung des Einflßbereiches der Moderne verminderte sich der Einflßbereich der Religionen. Der französische Historiker und

Soziologe Emile Poulat beschließt sein Buch „Kirche gegen Bürgertum“ mit diesen Zeilen: „Du hast Galilei besiegt ... Du hast die Moderne besiegt, und das verleiht dir die historische Legitimität. Du herrschst über uns, hast uns in der Hand, du verschleppst uns, wer weiß wohin; und darum stellt man sich unvermeidlicherweise so viele Fragen nach dir, und zwar immer mehr und überall.“ Selbst die Gläubigen haben sich jene Überzeugung zu eigen gemacht, die die Moderne als Befreierin von menschlichen Schlacken im religiösen Glauben

begrüßt hat; die dafür eintrat, daß der Glaube sich auf das Gebiet der Gewissen beschränken müsse; die sich mit der Agonie der Religionen abgefunden hat, während der Glaube auf unvorhersehbare Weise in den Herzen überlebt habe.

Der Glaube habe sich demnach nicht mehr auf die Gesellschaft und die Institutionen ausgewirkt, um statt dessen eine intime Größe zu werden. Die Menschen mit Religion spalteten sich in der Debatte über diese beiden Möglichkeiten: Galt es, sich hartnäckig der den Glauben unterhöhrenden Moderne zu widersetzen, oder mußte man sich ihr anpassen, indem man die eigene Glaubenswelt den Forderungen des Tages entsprechend neu gestaltete? Eine ewige Debatte, in der die beiden Positionen nicht so weit entfernt voneinander sind, wie es auf den ersten Blick scheint. Der Katholizismus, um ein Beispiel einer organisierten Religion anzuführen, entscheidet sich im zwanzigsten Jahrhundert für die Intransigenz gegenüber der Moderne, aber er lehnt gewisse Momente und Spielräume einer Anpassung (oder eines „*aggiornamento*“, wie man beim Zweiten Vatikanischen Konzil sagt) nicht ab.

Dennoch hat unser Jahrhundert zu einer Erosion des Wirkungsbereichs des Religiösen geführt, so daß die Praxis der Riten und der religiösen Kulte einen starken Schwund verzeichnen mußte. Unser Jahrhundert hat auch zu einer Sicht der Welt und des Staates gefunden, die deren Autonomie gegenüber den Ansprüchen der Religionen auf ganzheitliche Sinnggebung begründete. Die Säkularisierung und die Moderne haben sich seit der Französischen Revolution verstanden als eine Utopie, die von Obskurantismus und Fanatismus befreien

und für eine freiere und echtere Sicht des Lebens sorgen sollte. Der weltliche Charakter des Staates führte zu einer Erosion der gesellschaftlichen Rolle der Religionen, während er mit seinem Grundsatz der Gleichheit der Bürger gegenüber dem Staat die Religionsfreiheit für jederart Glaubensrichtung und jederart Überzeugung behauptete. Die Gesellschaft identifizierte sich nicht mehr mit einer bestimmten Religion.

War das nicht die Form gesellschaftlichen Zusammenlebens, die am meisten Gleichgewicht sicherte, da sie das Monopol auf das Religiöse aufhob? Das Europa des zwanzigsten Jahrhunderts ist davon überzeugt, wenn es sich auch wegen der weiterbestehenden Bindungen zwischen Staat und Religion nur sehr langsam zum weltlichen Charakter der Gesellschaft bekehrt. Es ist so sehr davon überzeugt, daß es schließlich auch die religiösen Menschen für diese Überzeugung gewinnt. So proklamiert Euro-

Der Autor

Andrea Riccardi, 1950 in Rom geboren, ist derzeit Ordentlicher Professor der Geschichte des Christentums an der Universität Rom III. Bei der Erforschung des zeitgenössischen Christentums hat er seine Aufmerksamkeit besonders der Begegnung mit der Moderne zugewandt. Veröffentlichungen u.a.: *Neogallicanesimo e cattolicesimo borghese*, Bologna 1976; *Roma, città sacra? Dalla conciliazione all'operazione Sturzo*, Mailand 1979; *Il partito romano nel secondo dopoguerra*, Brescia 1983; *Pio XII*, Roma/Bari 1984; *Le chiese di Pio XII*, Roma/Bari 1986; *Il Vaticano e Mosca*, Roma/Bari 1993; *Il Mediterraneo nel Novecento*, Cinisello Balsamo 1994; *Intransigenza e modernità. La Chiesa cattolica verso il terzo millennio*, Roma/Bari 1996. Anschrift: *Comunità Sant'Egidio, Piazza Sant'Egidio 3/A, I-00153 Roma, Italien.*

pas gewichtigste Religion, die katholische Kirche, in der Mitte des zwanzigsten Jahrhundert in ihrem feierlichen Konzil, daß die Religionsfreiheit auch

für die Gläubigen ein heiliger Wert sei. Überdies glaubt Europa, der weltliche Charakter der Gesellschaft sei ein Exportartikel, der ein integrierender Bestandteil des Gesamtgehalts unserer Zivilisation sei. Außerhalb der Grenzen Europas aber ist das einzige Beispiel für den weltlichen Staat im Mittelmeerraum die Türkei Atatürks. Und in Europa selbst ist dies keine von allen geteilte Sicht. Dies gilt nicht nur für das Spanien Francos, sondern wohl noch mehr für das kommunistische Osteuropa. Ist der weltliche Charakter der Gesellschaft also wirklich ein allgemein anerkannter Wert?

Der Kommunismus - als die andere entscheidende Größe unseres zwanzigsten Jahrhunderts - teilt die übliche Sicht der Religion und verschärft sie noch extrem. Die sozialistische Moderne muß, sobald sie einmal voll verwirklicht sein wird, die Religion verschwinden lassen. Der Kommunismus ist im Grunde genommen die letzte große westliche Utopie, die als eine Botschaft universaler Reichweite betrachtet wird, die gut ist für alle Breiten. Der Kommunismus errichtet einen Staat, der sich zutiefst unterscheidet vom westlichen laizistischen Staat, weil dieser Typ von Staat in seinem Antireligiös-Sein in gewissem Sinn konfessionellen Charakter hat: Er hat von Staats wegen eine Position in Sachen Religion, nämlich den Atheismus, der sich Ausdruck verschafft im Kampf gegen die Religion. Es ist ein theologischer Staat, der zwar atheistisch ist, aber entsprechend dem Typ eines konfessionellen Staates.

Das Europa des zwanzigsten Jahrhunderts ist laizistisch in seinen Staaten, während die Gesellschaft sich säkularisiert. Übrigens kennt auch das Juden-

tum den Primat der emanzipierten und säkularisierten jüdischen Welt: Der Staat Israel wurde vorwiegend mehr auf den Grundlagen des weltlichen als des religiösen Zionismus gegründet. Für den Islam sah die westliche Kultur einen ähnlichen Prozeß wie den europäischen voraus, durch den die Religion zur Privatsache und - für die unwissenden Massen - zu einem Kontrollinstrument geworden wäre. Auch in der arabischen Welt trat als das vorwärtstreibende und modernisierende Element der Nationalismus auf den Plan, der den Islam so mit einbezog, wie es in Europa die liberalen und nationalistischen Bürgerschichten mit dem Christentum für die Volksmassen zu tun versucht hatten. Die Religion war gut für die unwissenden und nicht emanzipierten Massen. Sie war ein Phänomen des Übergangs zur zivilisierten Kultur. Der vom Militär angeführte laizistische Umbau der Türkei schien ein Entwicklungsmodell für die gesamte islamische Welt zu liefern, ungeachtet dessen, daß die anatolischen Massen noch vom religiösen Glauben geprägt waren. Der schiitische Iran war ein weiteres ähnliches Modell, auf das der Westen mit Interesse blickte. Im übrigen schien die Modernisierung Tunesiens oder der arabische Nationalismus den Einfluß der Religion innerhalb des Rahmens einer starken Kontrolle durch die Politik so einzugrenzen, daß sie selbst zu einem Instrument der Kontrolle der Volksmassen wurde.

Das zwanzigste Jahrhundert machte sich gegen sein Ende hin mit der Vorstellung auf den Weg, daß die Moderne die Religion aus ihrer Rolle der Protagonistin der Geschichte hinwegfegen werde. Eine derartige Sicht wurde als ein zivilisatorischer Fortschritt betrachtet.

Die Religion wurde verbunden mit dem Gedanken an Fanatismus oder mit der Erinnerung an die Religionskriege, die Europa so blutig heimgesucht hatten oder die zwischen der Christenheit und der muslimischen Welt ausgefochten worden waren. Die Verbannung der Religion aus dem Leben der Gesellschaft wurde als ein Faktor des Fortschritts und der Stabilität betrachtet. Diese Sicht, die sich die laizistische Kultur des Westens zutiefst zu eigen gemacht hatte, fand ihren konsequentesten Ausdruck im Marxismus, für den die Verwirklichung der sozialistischen Gesellschaft das Ende der als eindeutig rück-schrittliches Element betrachteten Religionen mit einschloß. Die Moderne hatte gesiegt über die Religion, die als Überbleibsel einer Weltansicht von gestern erschien. Soziologen und Politiker, Wissenschaftler und Wirtschaftsfachleute stimmten im wesentlichen in dieser Sicht überein.

Die sechziger Jahre waren dann die Zeit der „göttlichen Überraschung“ oder, um es anders zu sagen, der „Überraschung durch das Göttliche“. Die Religion, welcher Art auch immer, trat wieder auf als relevanter Faktor des politischen Lebens so vieler Länder der Erde. Die Religionen wurden zu einem Element der Stabilität oder der Instabilität, des Krieges oder des Friedens. Dies geschah auch schon vor der Krise der marxistischen Ideologie, deren Ende das Phänomen noch zugespitzt hat. Man muß aber nicht jenes Gespenst der Religionskriege, von dem so oft geredet wird, wieder exhumieren: Denn es ist weder der Glaube noch die Theologie, welche die Völker zum Kampf treibt, wenn auch der religiöse Aspekt ein nicht zweitrangiger Faktor der Stabilität oder der Instabilität in so vielen

Situationen ist. Auf den Religionskrieg müsse man reagieren mit der Predigt der Toleranz und mit der Erziehung zu laizistischem Denken, lautet die von manchen vertretene These. Nun sind aber die Religionen dort, wo der Laizismus gepredigt oder zwangsweise auferlegt wurde, wieder auferstanden, und zwar oftmals sogar dort, wo eine antireligiöse politische Linie zwangsweise durchgesetzt wurde.

Das Auftreten der Religionen als relevanter Faktor ist ein komplexer Prozeß, der eine intelligente und nicht bloß instrumentale Aufmerksamkeit verdient, will man sich nicht künstliche Feindbilder aufbauen. Vor allem ist dies ein Tatbestand, der alle religiösen Welten betrifft, die jüdische, die christliche und die muslimische, selbstverständlich jeweils mit den besonderen Eigentümlichkeiten der unterschiedlichen Bereiche. In der christlichen Welt wurde ungeachtet der Krise der katholischen Kirche inmitten der westlichen Säkularisierung mit der Wahl Johannes' Pauls II., des ersten slawischen Papstes in der Geschichte des Katholizismus, eine neue Phase politischer und gesellschaftlicher Aktivität eröffnet. Dieser Papst richtete unmittelbar nach seiner Wahl eine Botschaft an die Christen: „Habt keine Angst!“ Dahinter stand der Gedanke der aktiven Präsenz des Christentums in der Gesellschaft. Abgesehen von der Wertung der Rolle der polnischen Krise und von daher auch des Katholizismus in der Entwicklung des Sowjetblocks ist zu vermerken, wie die Kirche zum treibenden Element des Drucks seitens der Zivilgesellschaft wurde, ohne daß sie überall bis zu jenem Punkt des Bruchs gelangt wäre, der die sowjetische Intervention in Polen provozierte. Die katholi-

sche Kirche in Polen übernahm in einer Situation starken gesellschaftlichen Drucks die Rolle, der Opposition einen Wirkraum zu bieten. Zweifellos bilden Johannes Paul II. und die polnische Krise eine Situation, in welcher es dem religiösen Faktor im Verein mit einem friedlichen gesellschaftlichen Druck gelingt, zu einem Element der Destabilisierung eines solchen Imperiums wie des sowjetischen zu werden. Viel geringer ist die Rolle des religiösen Dissenses der Orthodoxie in der UdSSR, die ich aber doch nicht ganz mit Schweigen übergehen möchte.

Dieses Phänomen ist aber nicht auf den Osten beschränkt. In Lateinamerika beweist die Befreiungstheologie, eine Strömung des Denkens und der Organisation der Basis, die sich unter den katholischen Christen entwickelt, den Willen zu einer neuen gesellschaftlichen Aktivität der Christen: Sie akzeptieren den sozialen und politischen *status quo* nicht mehr und bilden eine Theorie des sozialen Wandels mit starker Aufmerksamkeit für die revolutionäre Praxis und für den Marxismus. Dies ist eine ganz andere Position als die Johannes' Pauls II., aber auch sie ist Symptom eines Katholizismus, der sich als relevanter gesellschaftlicher Faktor versteht.

Eine neue Aktivität des Christentums wird in Afrika offenbar: Man denke nur an den anglikanischen Erzbischof und Friedensnobelpreisträger Desmond Tutu, der zu einer Symbolfigur des Kampfes gegen die *Apartheid* wurde. Im übrigen - dies ist ein Phänomen, das seinen Anfang in den achtziger Jahren hat - werden die Episkopate oder einzelne Bischöfe zu Bezugspersonen in den Übergangskrisen von Regimen: Sie stellten eine politische Kraft dar, als afrika-

nische Staaten sich in der Krise befanden.

Der gesellschaftlichen und politischen Macht des Islam wurde sich der Westen mit der Revolution Khomeinis im Jahr 1979 bewußt. Tatsächlich war es der westlichen Politik vor allem in ihren kolonialistischen Formen immer deutlich bewußt, daß das religiöse Empfinden der muslimischen Bevölkerung nicht verletzt werden dürfe. Im Iran aber ist die Situation ganz anders: An die Stelle eines die Verwestlichung betreibenden Regimes, das die Religion kontrollierte, indem es sie auf einem niedrigen gesellschaftlichen Niveau hielt, tritt nun ein revolutionäres Regime, das den Islam als Element der Destabilisierung der festgefügtten Macht der Pahlevi-Dynastie gebraucht. Seit Khomeini entdeckt die Welt die Realität des islamischen Fundamentalismus, nachdem sie vergessen hatte, daß dieses Phänomen schon viel älter ist, wie man an der Geschichte der ägyptischen Muslimbrüder in der Mitte dieses Jahrhunderts sehen kann.

Im übrigen gerät nun zusammen mit dem Nationalismus auch der Sozialismus in die Krise, der in der arabischen Welt und auf der Südhalbkugel der Erde weit verbreitet war. Ich habe nicht die Absicht, hier das Thema des islamischen Fundamentalismus wiederaufzugreifen; ich möchte nur die Verbindung unterstreichen, die sich gebildet hat zwischen dem Islam und der Lebenswirklichkeit derjenigen, die Frantz Fanon in den sechziger Jahren „die Verdammten dieser Erde“ genannt hat. Diese Welten der „Verdammten“, diese Welten des Elends und der Ausschließung hatten im Marxismus und in den revolutionären Ideologien ein Instrument zur Einforderung der eigenen Rechte gefunden. Der Isla-

mismus findet hier Freiräume zur Betätigung und offene Fragen vor.

In den strategischen Überlegungen des Westens wird der Fundamentalismus zu einem Element starker Instabilität, das die westlichen Beobachter mit Sorge erfüllt. Das Schema, das man zur Deutung des Islam benutzt hatte und das dem für das Christentum typischen Schema nachgebildet war, erwies sich als brüchig: Die Trennung zwischen Religion und Gesellschaft war für den Islam nicht auf dieselbe Weise möglich, wie sie im Christentum geschehen war. Übrigens besteht hier auch schon im Blick auf die Ursprünge der beiden Religionen ein tiefgreifender Unterschied: Der Islam entsteht als „Religion und Gesellschaft“, während das Christentum als eine Minderheitsreligion, die überdies vom Staat verfolgt wird, entsteht und dies durch wenigstens drei Jahrhunderte auch bleibt.

Im übrigen war das für die laizistischen europäischen Staatswesen typische Schema der Trennung zwischen Religion und Gesellschaft auch für das Judentum nicht anwendbar. Die letzten Jahre im politischen Leben Israels zeigen, wie die religiösen Parteien ihre Ansprüche anmelden und wie die Religion und die religiösen Menschen direkt in das politische Leben eintreten. Auch dieser letzte Aspekt ist eines der Elemente jener Überraschung durch das Göttliche, wie es in den letzten Jahren zutage getreten ist: Die Rückkehr Gottes oder besser die Rückkehr der Religionen als Protagonisten ins politische und gesellschaftliche Leben.

Heute ist man sich dessen bewußt geworden, daß die Religionen den sozialen Frieden stören und bisweilen auch Gewalt auslösen können. Die Religionen

stellen nicht nur die Welt des Konservatismus dar, die selbstverständlich dem Alten verbunden wäre. Vielmehr können sie sich - vom Streben nach Neuem geleitet - sogar den Protest und den aktiven Widerstand gegen die bestehende Ordnung zur Aufgabe machen. Daher rührt die Verbindung zwischen extremen religiösen Ausdrucksformen und dem Terrorismus. Hier eröffnet sich das Feld des sog. Fundamentalismus, der ein Phänomen ist, das quer durch alle Religionsgemeinschaften zu beobachten ist, das aber je nach dem betreffenden Land und den betreffenden Religionssystemen seine je eigenen Kennzeichen und Gefährlichkeitsgrade aufweist. Ist dies bloß ein Sicherheitsproblem, das die Angehörigen der *Intelligenzija* der verschiedenen Länder betrifft? Ich glaube, daß die extremen und gewalttätigen Ausdrucksformen eine Verbindung zu dem jeweiligen Hinterland bewahren, aus dem sie kommen und auf das sie sich beziehen; dies trifft zumindest zu für das Milieu, in dem sie entstanden sind und aus dem sie ihre Energien beziehen. Die Religionen selbst können viel tun, um die Entwicklung von Extremformen in ihrem Schoß in die richtigen Bahnen zu lenken oder sie zu verhindern, wenn die Voraussetzungen des eigenen Glaubens keine Grundlage für extremistische Aktionen bieten, wie es die Mehrheit der religiösen Führer behauptet.

Jenseits des religiösen Extremismus, der nicht nur ein in kleinen Gruppen auftretendes Phänomen sein kann, sondern auch zu einem Massenphänomen werden kann, richtet sich mein Denken auf die Religion als eine im Volk gelebte Realität. Nun wird zwar der Faktor Religion mit der Krise der Ideologien wieder zu einem vorrangigen Element der natio-

nalen Identität. Das ist in den Konflikten im ehemaligen Jugoslawien sichtbar geworden, als die Identifizierung des Kroaten als des Katholiken und des Serben als des Orthodoxen schwerwiegende Folgen zeitigte. Und dies führte auch zu einer Re-Islamisierung der Bosnier, deren religiöse Identitätsmerkmale schon weitgehend verschwunden waren. In diesem Rahmen handelt es sich aber nicht um Phänomene eines religiösen Extremismus. Zumindest hat man es hier nicht mit Phänomenen eines Religionskriegs zu tun. (Diese Kategorie ist auf fast alle heutigen Konfliktsituationen nicht anwendbar.) Dennoch bilden die unterschiedlichen religiösen Identitäten mit ihrer Geschichte einer jahrhundertelangen Gegnerschaft ein Element der Kristallisation von Feindseligkeit und der Rechtfertigung des Kampfes. Wie man im Fall Serbiens sieht, stellt das religiöse Element, und das ist in diesem Fall die serbische Orthodoxie, eine Auffassung von Politik dar, die viel nationaler und nationalistischer ist als die der Regierenden des Landes.

Man könnte alle Konflikte durchgehen, in denen das religiöse Element verschärfend mitspielt: vom armenisch-aserbeidschanischen zum russisch-tschetschenischen Konflikt und zu den Konflikten im Libanon, im Sudan und im Nahen Osten ... In den christlichen Ländern tritt die Religion wieder als starker Identitäts- und Legitimationsfaktor auf den Plan. Dies wurde deutlich sichtbar beim Amtsantritt des russischen Präsidenten Jelzin, in einem Land, in dem das Substrat des heiligen Rußland zwar stark ist, wo es aber nicht an anderen bedeutenden religiösen Gemeinschaften fehlt: Der orthodoxe Patriarch, Aleksij II., spielte bei dieser Zeremonie eine Hauptrolle als

Symbol der wiedergefundenen religiösen Identität Rußlands. Die Religionen kehren zurück als Identitätsfaktor für die Massen. Dies ist ein nicht eindeutiges Phänomen, weil in Osteuropa gewichtige Phänomene der Entchristlichung in Gang kommen, seit - siehe Polen! - die katholische Kirche 1989 Siegerin geblieben ist. Dennoch ist es eine allgemein bekannte Tatsache, daß die Religionen in einer Zeit der Auflösung der Gesellschaft wieder eine identitätstiftende, wenn nicht gar staatsbürgerliche Funktion haben.

Am Ende des zwanzigsten Jahrhunderts scheint es, als werde der gesamte Verlauf eines Jahrhunderts der Säkularisierung und des Laizismus von der „göttlichen Überraschung“ widerrufen. Müssen wir es aufgeben, die Religionen als ein Element der Rückständigkeit und des Fanatismus zu betrachten? Ich glaube, daß es sich bei dieser Anschauung um eine nur partielle Aspekte berücksichtigende und eine abwertende Interpretation handelt. In Wirklichkeit stellen die Religionen eine komplexe Welt gläubiger Menschen dar, eine Welt von Werten, von reichhaltigen Lebenserfahrungen von tiefgründender und dichter sozialer Wirklichkeit. Wie jede wichtige Wirklichkeit der menschlichen Geschichte können die Religionen unterschiedliche und widersprüchliche Ansichten darbieten, die sich als Faktoren der Stabilität oder der Instabilität auswirken können. Andererseits darf man das Phänomen Religion zumindest nicht verabsolutieren: Die Welten des Religiösen sind in manchen Regionen der Welt von Gewicht, aber sie sind fast niemals bestimmend. Die großen Ereignisse der modernen Geschichte sind das Ergebnis eines Zusammenspiels verschiedener

Faktoren, unter ihnen auch der Religionen.

Die Religionen sind nicht bloß ein Element von Konflikten oder von Spannungen. Überdies sind sie dies nur auf eine marginale Weise. Die Untersuchung der positiven Funktion der Religionen für das gesellschaftliche Leben bleibt eine Aufgabe, die noch angepackt werden muß; aber dies ist hier nicht mein Auftrag. Ich meine aber, daß in den großen Städten der Welt, in den von der Verstädterung vollgepferchten Wohnvierteln die religiöse Identität ein wichtiges Netz für einen verzweifelten und anonym gewordenen Menschen darstellt. Diese Verzweiflung und diese Anonymität sind oft der Nährboden, auf dem sich gefährliche Abenteuer anbahnen oder wo kriminelle Kräfte auftreten. Die Religionen sind oft die Bezugsgrößen eines für die Menschen sehr wichtigen Netzes sozialer Solidarität.

Die Renaissance der Religion, die in so vielen Ländern und in so vielen religiösen Traditionen - aber doch nicht in allen und überall - zu beobachten ist, ist stark verbunden mit der anthropologischen Krise des heutigen Menschen. Unsere Welt hat sich in ihren Lebensmodellen verwestlicht, ohne in so vielen ihrer Teile - ja sogar in der Mehrheit ihrer Teile - schon den westlichen Lebensstandard erreicht zu haben. Die ist nun ein Kapitel, das ich hier nicht untersuchen kann, nämlich die Rolle der religiösen Identität als eines wichtigen Faktors des Zusammenhaltes ebendieser säkularisierten Gesellschaften. Dieser Zusammenhalt aber ist ein Gemenge aus vielfältigen Faktoren: Man kann sich eine moderne Gesellschaft nicht auf monistische Weise denken, also auch nicht als religiös einheitlich, ohne daß sie da-

durch totalitär und gewalttätig würde. Ihre Komplexität aber regelt sich auch unter dem Einfluß des religiösen Faktors. Die in so vielen Ländern geschehene Säkularisierung hat den Lebensraum des Religiösen nicht völlig zunichte gemacht - wenn sie ihn auch eingengt hat -, sondern hat die allgemeinen Rahmenbedingungen des Lebens der Gesellschaft weltlich geprägt.

Ich erwähne als ein Beispiel den Fall Italien: Es handelt sich hier um ein in den fünfziger Jahren noch zutiefst katholisches Land, das in den siebziger und achtziger Jahren einen Prozeß starker Säkularisierung durchgemacht hat, in dem aber die Religion nicht verschwunden ist, wenn auch die Gesellschaft sich stark säkularisiert hat. In Italien gibt es einen Durchschnitt von Besuchern der Sonntagsgottesdienste (für Katholiken stellt die Teilnahme am Sonntagsgottesdienst eine religiöse Pflicht dar!), die sich um eine Zahl von etwas unter 30% herum bewegt. Dies ist eines der niedrigsten Niveaus in Europa. Die Religion ist nicht verschwunden, aber die Gesellschaft hat sich säkularisiert. Ist dieses Phänomen nun auch in den Ländern am südlichen Ufer des Mittelmeers angekommen? Oder hat der Prozeß der Re-Islamisierung die Säkularisierung hinweggefegt? Ich glaube das nicht: In der modernen Welt fegt die Wiedergeburt der Religion die säkularisierten Bezugsrahmen der Moderne nicht mehr radikal weg.

Im zwanzigsten Jahrhundert hat die Welt des Religiösen eine wichtige Wegstrecke zurückgelegt: Da haben sich nämlich jene universalistischen Aspekte, die der religiösen Botschaft aufgrund des Plans der göttlichen Vorsehung selbst innewohnen, voll entfaltet. Das

heißt: Die Religionen sind nicht bloß Wirklichkeiten, die Grenzen festlegen und Gegensätze erzeugen. Sie können vielmehr ein Element der sozialen und internationalen Stabilität zum Zweck des Verstehens und nicht der Erzeugung von Gegensätzen sein. Ich will hier nicht die Rolle für den sozialen Zusammenhalt, welche die Religionen haben können, betonen, sondern vor allem den internationalen Aspekt und ihre Rolle in der Konfliktvorbeugung. Hier gibt es das Problem der Beziehung zwischen Religion und Nation, das eines der faszinierendsten Kapitel der modernen Geschichte darstellt. Die Religion - mit Ausnahme des ganz anders gelagerten Falles des Judentums - bezieht sich immer auf eine viel weiter gespannte Gesamtwirklichkeit, die *umma* der Gläubigen oder die universale Kirche, welche über die Grenzen des einzelnen Nationalstaates hinausreicht. Derjenige, der aus dem Blickwinkel des Nationalen ein anderer, ein Fremder ist, bleibt aus dem Blickwinkel des Religiösen ein Religionsgenosse. Politiker und religiöse Hierarchen haben in den Jahren der Weltkriege ihre Schwierigkeiten gehabt mit dem Widerspruch zwischen Nationalismus und religiösem Universalismus, der einen Romancier zu der provozierenden Frage veranlaßte, auf wessen Seite Gott gestanden habe in den Kriegen, welche die Heere seiner Gläubigen gegeneinander führten. Sicherlich ist der religiöse Universalismus eine spannungsgeladene Wirklichkeit, die im Widerspruch steht zu nationaler Identität und zu nationalen Interessen. Die religiösen Organisationen - ich denke hier z.B. an die des Islam - haben nicht immer die Möglichkeit, Konflikte zu verhindern, aber sicherlich haben sie die Möglichkeit, er-

zieherisch darauf einzuwirken, daß ihre Gläubigen einander nicht als Feinde betrachten. Nation und Religion: Das ist heute auch ein Problem in Osteuropa, wo die Orthodoxie gegenüber dem Katholizismus eine andere Morphologie aufweist aufgrund ihrer Möglichkeit, sich innerhalb der nationalen Identität wiederzufinden, und zwar auch mittels der Struktur der Autokephalie.

Die zentralen religiösen Institutionen haben aufgrund ihres Wesens und ihres Auftrags eine Weite des Blicks, die über die Grenzen des Nationalstaates hinausreicht. Gerade in unserem Jahrhundert hat eine supranationale Institution wie das Papsttum eine Funktion im Engagement für den Frieden und im Diskurs über den Frieden wie bisher noch nie entwickelt. Das Papsttum Roms ist das typische Beispiel der supranationalen Institution, die sich als Element der Kommunikation zwischen den Völkern betätigt. Aber es ist nicht das einzige Beispiel. Ein ähnlicher Fall ist das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel in Istanbul, vor allem seit der Wahl Athenagoras' I. im Jahr 1948 (unter gewissen Aspekten aber auch in den ersten Jahrzehnten des zwanzigsten Jahrhunderts).

1948 wird der Ökumenische Rat der Kirchen gegründet, dessen Mitglieder die protestantischen und orthodoxen Kirchen in ihrer Mehrheit sind, nicht aber die römisch-katholische Kirche. Es ist ganz offensichtlich seine universalistische Funktion, die ihn dazu angetrieben hat, sich mit etlichen kritischen Situationen und Spannungen zu befassen. Dies ist ein weiteres Beispiel des vermehrten religiösen Weltengagements und des Bewußtseins davon, daß man ein Faktor des Friedens oder des Krieges

sein kann. Den gleichen Wachstumsprozeß kann man innerhalb der verschiedenen religiösen Gemeinschaften auf nationaler Ebene beobachten. Nicht übersehen werden sollte – wenn es sich hier auch um einen sehr besonderen Fall und um eine Sache der Beziehung zum Staat Israel handelt –, welche Rolle die jüdische Diaspora im Westen als Element der Vermittlung und Mäßigung und nicht bloß der Unterstützung der israelischen Politik spielt.

Ein anderer Aspekt, der die letzten Jahrzehnte gerade im religiösen Bereich kennzeichnet, ist der Dialog zwischen den großen Religionsgemeinschaften. Hier führen die universalistischen Elemente nicht nur über die nationalen Grenzen hinaus, sondern reichen über die Grenzen zwischen den Religionen hinweg. Der religiöse Dialog entwickelt sich innerhalb der jeweiligen Tradition: Das ist die ökumenische Begegnung von katholischen, orthodoxen, vorchalzedonensischen und evangelischen Christen. Zweifellos aber ist das interessanteste Kapitel die Beziehung zwischen den großen religiösen Traditionen wie dem Judentum, dem Christentum und dem Islam. Man kann geteilter Meinung über den Nutzen dieses Dialogs sein und sich fragen, ob dies nicht bloß ein mutiges Unterfangen einer Vorhut sei, das aber keinen Eingang in die Überzeugungen oder Mentalitäten der gläubigen Massen finden könne. Es ist jedoch zu bemerken, daß die Prozesse des religiösen Bewußtseinswandels sehr langsam vorankommen und die Lebenszeit mehrerer Generationen erfordern.

Der Dialog ist eine Tatsache, die schon seit langem in der Geschichte des traditionellen Erbes der Religionen ihren Platz hat, wenn er auch im zwanzigsten

Jahrhundert eine besonders starke Entwicklung erlebt hat. Der Islam, von dem man sich die Vorstellung einer intoleranten Religion gebildet hat, hat doch auf der Habenseite seiner Geschichte eine Phase aktiven Zusammenlebens mit anderen Religionsgemeinschaften aufzuweisen. Die Geschichte der islamischen Toleranz, die sich derzeit nicht in denselben Formen wie denen der Vergangenheit darstellen kann, bietet einen bedeutsamen Aspekt, auch im Vergleich mit der intoleranten christlichen Welt der vergangenen Jahrhunderte, in der es keinen Raum für die religiösen Minderheiten gab. Die Gesellschaft des türkischen Osmanenreiches war eine multireligiöse Gesellschaft, trotz aller ihrer Härten. Die Intoleranz ist dem Islam nicht von allem Anfang an eingeschrieben. Im übrigen erkennt die islamische Theologie selbst den Christen und Juden einen eigenen religiösen Status zu.

Ein tiefgreifendes *aggiornamento* ist auch von den christlichen Kirchen vollbracht worden. Das Zweite Vatikanische Konzil hat eine theologische Sicht des religiös Andersartigen geboten, vor allem im Blick auf Juden und Muslime. Der Kern dieser Sicht ist der Übergang von der Figur des Ungläubigen zur Figur des Gläubigen einer anderen Religionsgemeinschaft, der nicht bloß deswegen respektiert wird, weil er eine soziale Wirklichkeit vertritt, sondern der auch in seiner religiösen Anschauung verstanden wird.

Im übrigen haben die großen Religionen mit einer missionarischen und universalistischen Sendung, die ihre Missionstätigkeit in der gesamten Welt ausgeübt haben, doch die Erfahrung machen müssen, daß die Völker sich nicht zu ihrem

Glauben „bekehren“ (oder daß nur Teile von ihnen dies tun). Die Welt gehört nicht einem einzigen religiösen Glauben an, und allem Anschein nach wird sie dies auch in Zukunft niemals tun. Diese Tatsache zwingt die Religionen, sich Fragen nach der Möglichkeit des Zusammenlebens, des Dialogs und des gegenseitigen Verstehens zu stellen.

Aus der geschichtlichen Wirklichkeit und aus den religiösen Traditionen ist immer wieder die Nachfrage nach Dialog und Verständigung zwischen den verschiedenen religiösen Welten entsprungen. Einen starken Kontrast zu dieser Richtung bilden die Tendenz zum

Rückzug in Identitätssuche und Konfliktbereitschaft und der Gebrauch der Religion zu nationalistischen und kriegerischen Zwecken. In diesem Sinn befinden sich die Religionen (deren Morphologie und deren Stellung zum Glauben sehr unterschiedlicher Art sind) in der Lage, daß sie einige Entscheidungen treffen müssen, daß sie sich aufraffen müssen, ihre eigenen Traditionen zu vertiefen, und daß sie neue Beziehungen mit dem Anderen aufbauen müssen.

Aus dem Italienischen übers. von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Das Erbe der Gewalt in Islam und Christentum

Hermann Häring

Es gibt keinen Zwang in der Religion
Koran II, 256

Kein Christ, aber auch kein Muslim sollte es heute noch bestreiten: Überall dort, wo sie zu Macht und Ansehen gekommen sind, sind Christentum und Islam von einer Geschichte der Gewalt begleitet. Sie haben Gewalt nicht nur legitimiert und stillschweigend zugelassen, sondern auch provoziert und ausgeübt,

wider besseres Wissen Gewaltphantasien angestachelt. Das spricht gegen den Heilsanspruch von Christentum und Islam. Aber kein Kritiker des Christentums oder des Islam sollte bestreiten: Die Emanzipation der westlichen Kultur aus religiöser Vorherrschaft hat die Ausübung von Gewalt nicht eingedämmt, sondern eher verstärkt und schließlich zu ungeheuren Gewalterruptionen geführt. Die schlimmsten und abscheulichsten