

# Für das Gute um die Wette streiten

## Der Beitrag der Religionen zur Überwindung von Gewalt

Hermann Häring

### Einleitung: Zwischen Produktion und Überwindung von Gewalt

Die Affinität von Gewalt und Religion ist offenkundig, durch ungezählte Fakten aus Geschichte und Gegenwart belegt. Religionssoziologie und Religionspsychologie haben differenzierte Untersuchungen geliefert. Keine der großen Religionen kann vom Vorwurf der Gewalt freigesprochen werden. Allerdings sind wir Christen in Gefahr, von einem Klischee ins andere zu fallen. In Zeiten kultureller Gewißheit und Kontinuität sahen wir in der christlichen Religion einseitig die Religion der Versöhnung, des Friedens, der Nächsten- und der Feindesliebe. Die Bergpredigt mit ihrem Aufruf zur Gewaltlosigkeit galt als einzigartig, das Christentum deshalb als Höhepunkt und Vollendung aller Religion. In den vergangenen Jahrzehnten schlug die Stimmung um. Wir haben unsere Gewaltpotentiale kennengelernt. Mit Scham erinnern wir uns an die Zeiten der Kreuzzüge und des Kolonialismus, an Verliebtheit in Macht und geistige Führerschaft, an unsere Affinität zu Antisemitismus und faschistischen Regimen, schließlich an Auschwitz, das sich

noch immer der Bearbeitung in theologischen Kategorien entzieht. Die Mechanismen des Ausschlusses und der Ausrottung wirkten perfekt. Zweifel haben sich gerade in den Herzen überzeugter Christen eingenistet: Ist das Christentum nicht zutiefst eine Religion der Gewalt und unfähig zu deren Überwindung?

Religionskritisch ist diese Frage schnell ausgeweitet: Gilt der Vorwurf nicht für alle Religionen, so etwa für den Islam, wie sich heute an vielen Orten belegen läßt? Haben wir nicht den Krieg auf dem Balkan zwischen Katholiken, Orthodoxen und Muslimen miterlebt, nicht die gewalttätigen Auseinandersetzungen in Nordindien mit den Sikhs, nicht die religiös motivierten Unruhen auf Timor? Währt in Irland nicht schon jahrzehntelang ein Religionskrieg? Gewalt scheint gerade dort zu ungeheuren Explosionen zu kommen, wo Religion zum Motiv politischen Handelns wird.

Die Meinung, Religion führe notwendigerweise zu Gewalt, ist ebenso einseitig wie die Vermutung, das Christentum oder andere Weltreligionen führten notwendigerweise zum Frieden. Die Zusammenhänge sind kompliziert; das zeigt schon die Tatsache, daß Religion

immer nur zusammen mit anderen Faktoren zu Gewalt führt.<sup>1</sup> Das können nationale Interessen oder politische Unterdrückung sein; es sind Augenblicke sozialer Unsicherheit oder kultureller Umbrüche. Religionen können mißbraucht, von außen oder von innen fehlgeleitet werden. Dann potenzieren sie Ausbrüche der Gewalt. Aber die Epochen der Gewalt haben in den Weltreligionen immer auch Widerspruch erfahren und zu Wegen der Überwindung geführt. Man denke in der Geschichte des Christentums etwa an den Einspruch gegen Sklaverei und die Unterjochung der Indios, gegen die Hexenjagd und Judenverfolgung. Man denke an die ungezählten Bürgerrechtsbewegungen gegen lokale Kriege und Terrorregime, gegen militärische Rüstung und soziale Ungerechtigkeit, gegen die Ausgrenzung solcher, die religiös anders denken.

Zur eigenen Ermutigung und Orientierung ist es deshalb wichtig, daß wir uns auch der ständigen Gegenbewegungen und all der vielen Einzelpersonen bewußt werden, die im Namen ihrer Religion oft genug für die Überwindung der sozialen, politischen oder religiösen Gewalt eingetreten sind. Oft haben sie Erfolg gehabt. Daß sie dabei nie zu Ende kamen, verwundert angesichts der Situation von Mensch und Welt nicht. Wir Menschen neigen zu Gewalt, und unsere Geschichten sind von Gewalterfahrungen geprägt. Sache der Religionen ist es, sich lebenspraktisch auf diese Gewalt einzulassen, sie aufzuarbeiten und produktiv zu überwinden. Das geschieht täglich und in allen Religionen. Nur ist in der Regel von solchen Gruppen, die Gewalt aufarbeiten und überwinden, wenig bekannt. Dieser Artikel gliedert sich in drei Teile. Es wird die Rede sein von der

Gewaltkritik in allen Religionen (I). Es werden einige Beispiele gegenwärtiger Gewaltkritik genannt (II). Schließlich wird auf die spezifische Problematik gegenwärtiger Gewaltkritik verwiesen: Wie können wir Gewalt wirklich überwinden (III)?

## I. Gewaltkritik in allen Religionen

### 1. Östliche Religionen

Ich beginne mit der Feststellung, daß alle großen Religionen der Gewaltausübung kritisch gegenüberstehen und starke Bewegungen der Gewaltkritik kennen. Ich nenne den Daoismus und vor allem den Konfuzianismus, der (wie alle anderen Weltreligionen) die Goldene Regel kennt: „Was du selbst nicht wünschest, das tue auch nicht anderen.“ Das ist noch kein Aufruf zu unbedingter Gewaltlosigkeit, aber ein Appell zur Überwindung von Gewalt<sup>2</sup>. Zu nennen sind der Brahmanismus und in seinem Gefolge der Buddhismus. Der Brahmanismus beschreibt, in der Rigveda etwa, den Kern alles menschlichen Fehlverhaltens als *himsa* (= „Gewalt“). Für ihn ist deshalb Verzicht auf Gewalt die entscheidende Forderung. Sie bildet den Kern der guten und heilsamen Verhaltensweisen, die Unheil überwinden. So wird der Begriff der *a-himsa* (= „Gewaltlosigkeit“) zu einem zentralen Begriff brahmanischer Ethik. *A-himsa* will nichts beeinträchtigen oder verletzen. Alles Leben steht im großen Kreislauf des *karma*, ist also mit hohem Respekt zu achten, darf von außen nicht gestört oder gar zerstört werden. Mag der Begründungszusammenhang der *a-himsa* (nach Auffassung einer westlichen, auf das Wohl des Menschen gerichteten

Ethik) vielleicht nicht die Kompromißlosigkeit und Konzentration der christlichen Nächstenliebe erreichen, so wirkt sie doch universal und viel selbstverständlicher, weil sie die Unversehrtheit von Leben und Welt ohne jede Einschränkung ins Zentrum des Handelns stellt. Es kann als gesichert gelten, daß Gandhi, durch den Jainismus seiner Jugend inspiriert, stark aus diesem Impetus geschöpft<sup>3</sup> und das heutige Verständnis von *a-himsa* stark mitgeprägt hat.

Ganz im Zuge dieser Grundhaltung ist auch die Weisung Buddhas zu sehen, daß kein fremdes Leid zu verursachen sei. Im Gegenteil, dessen Aufhebung ist Ziel des Achtfachen Pfads. Es geht Buddha wie einem Arzt um Praxis und Heilung, nicht um eine Lehre oder religiöse Theorie. Wegen dieses praktischen Zieles warnt er davor, sich an religiöse Heilslehren zu klammern, und sei es seine eigene Konzeption. Er fordert Toleranz und verbietet vorbehaltlos, Leben zu töten. Güte, Mitleid, Mitfreude und Gleichmut sind für ihn die vier zentralen Haltungen, die alles Verhalten durchdringen sollen.<sup>4</sup> Vor dem Hintergrund einer solchen Spiritualität verwundert es nicht, daß die Mentalität des Christentums, wie wir noch genauer sehen werden, als aggressiv erfahren wird.

## 2. Islam

Nicht zu vergessen ist, daß auch der Islam eine starke und alte Strömung der Gewaltlosigkeit kennt. Das mag überraschen, und die Situation ist gewiß schwieriger zu überblicken als in Hinduismus und Buddhismus. Trotz der vielen versöhnlichen Töne, die der Koran anschlägt, scheint im Islam nämlich alles auf Eroberung und Kampf gestimmt zu

sein. Wie in den anderen monotheistischen Religionen geht es um die aktive Gestaltung einer gerechten Welt. Anders als im Buddhismus sind die missionarischen Ziele der Bekehrung und Ausbreitung des eigenen Glaubens legitim und unter bestimmten Bedingungen sogar gefordert. Die Konzeption eines nach Koran und Scharia gestalteten Gemeinwesens scheint wenigstens die staatlich geregelte Gewalt und die entschiedene Durchsetzung von Allahs Willen geradezu zu fordern. Dennoch sollten wir nicht vergessen, daß auch der Islam aus anderen Motiven entstanden ist. Schon im Aufbau eines gerechten Gemeinwesens in Medina sind Abbau und Überwindung von Gewalt das Ziel. Es geht also wie in jeder westlichen und christlich unterbauten Sozialethik um den Einsatz von (staatlichem) Zwang, um Gewalt zu verhindern. Und vergessen wir nicht, daß Allah, der Eine Gott und Schöpfer der Welt, schon im Koran konsequent *ar-Rahman*, der „Allbarmherzige“ oder „Erbarmer“, genannt wird. Obwohl dieser Gott Unterwerfung fordert, ist er kein Despot, und obwohl der Islam keine Menschwerdung Gottes oder göttliche Bruderschaft kennt, ist Allah in jedem Fall ein guter Gott, „steckt in Gottes Barmherzigkeit viel von jener Väterlichkeit, die wir als typisch christlich ansehen“<sup>5</sup>. Im Kern des muslimischen Glaubens geht es um Vertrauen und Dankbarkeit, das sagt schon der Begriff *Islam*, was mit Hin- oder Übergabe zu übersetzen ist. „Unglaube“ meint deshalb die Undankbarkeit des Geschöpfes gegenüber dem, dem er alles, nämlich Güte, Barmherzigkeit, Leben und Heil verdankt.

So verwundert es nicht, daß sich gerade im Islam eine Mystik von ungeheurer

Intensität, der sog. Sufismus, herausbildete. Zwar geschah dies im Gegenzug zur offiziellen und immer vorherrschenden Lehrtradition, aber der Sufismus hat die Geschichte des Islam deutlicher geprägt als die christliche Mystik das Christentum.<sup>6</sup> Der Islam entwickelt keine Mystik, die sich wie im Osten aus der Welt zurückzieht, sich ins All oder Nirwana versenkt. Er entwickelt seinem personalen Gottesbild gemäß eine Mystik der reinen Begegnung. Die muslimische Mystik der Gottesbegegnung wird auch nicht christologisch „umgeleitet“, wie es oft im Christentum geschieht. Sie erfährt ganz unmittelbar eine geradezu loderende Gottesbegegnung, in der sich das Ich völlig auflöst, so daß hier der Gedanke der Gewaltlosigkeit aus spirituellen Motiven an Boden gewinnt. Führt eine solche Mystik nicht vom Ideal der Weltgestaltung ab, so daß der Sufismus sich selbst zur Wirkungslosigkeit verurteilt, sich also von Situationen der Gewalt zurückzieht, statt diese zu überwinden?

Alle Islam-Kenner weisen darauf hin, daß die mystischen Strömungen des Islam gerade keine Sache von Individuen waren oder sind. Der Sufismus war immer die Sache von religiösen Gemeinschaften, die das Bewußtsein und die Haltung von gläubigen Muslimen durchaus bestimmten und für den Gedanken der Freundlichkeit, der Barmherzigkeit und der Gewaltlosigkeit immer wieder öffneten. Diese Gemeinschaften wurden von „orthodoxen“, an der Lehre orientierten, von nationalistischen und gewaltbereiten Strömungen immer wieder bekämpft. Der Grund ist verständlich: Hier steht nicht der Kampf zur Verteidigung des Islam im Zentrum, sondern die Versenkung in Gottes Barmherzigkeit,

die sich auf dieser Welt ihr Recht verschaffen will. Damit ist noch nicht das Prinzip der Feindesliebe als äußerste Grenzaussage formuliert, aber eine Spiritualität der Menschenliebe und der Versöhnungsbereitschaft schlägt tiefe Wurzeln.

### **3. Zwischenbemerkung**

Es ist allerdings die Frage, ob und wie sich diese Erfahrungen von Hingabe, Freundlichkeit und Gewaltlosigkeit in einer monotheistisch prophetischen Religion durchsetzen konnten (das gilt, dem Gedankengang vorausgehend, auch für die biblische Gewaltkritik). Zu achten ist auf zwei Faktoren, die - anders als im Hinduismus - der Gewaltlosigkeit ihre tiefe Selbstverständlichkeit nehmen. Der erste Faktor ist die Konzentration der monotheistischen Religionen auf das Heil der Menschen, auf die Anthropozentrik ihres Denkens. Es geht vornehmlich um sein Heil; in seinen Dienst werden Welt und das nicht menschliche Leben gestellt. Um des Menschen willen werden deshalb Gewalt gegen Welt und Leben schneller zugelassen als in den östlichen Religionen. Um des Menschen willen werden sie untergeordnet, bisweilen sogar instrumentalisiert. Der zweite Faktor ist die Leidenschaft für die Erfüllung von Gottes Willen, den diese „prophetischen“ Religionen entwickelt haben. Die Welt soll umgestaltet, Gerechtigkeit soll herbeigeführt werden. Können oder müssen wir nicht Gewalt unter bestimmten Umständen als Mittel zu höheren Zwecken einsetzen?

Nun zeigt dieser Hinweis natürlich: Gewalt ist keine Entität neben anderen und im menschlichen Handeln oft kein isolierbares Phänomen. Die Sexualität etwa

zeigt, wie sublim die Übergänge vom Erweis der Liebe zur Dominanz von Gewalt sein können. Gewalt, Zwang und Unterdrückung kommen in allem Leben vor und werden von vielen als ein unverzichtbares Element irdischen Lebens gesehen. Wer Gewalt abschaffen, Gewaltbedingungen überwinden und die Welt verändern, wer also eine gerechte Gesellschaft schaffen will, fühlt sich immer wieder zum Zwang aufgerufen und wird Gewalt mindestens in Situationen der Verteidigung ausüben müssen. Deshalb muß auch ein geordnetes Zusammenleben immer wieder mit Gewalt umgehen. Nach westlich demokratischem Staatsverständnis erheben Staaten mit Recht Anspruch auf ein rechtlich geregeltes Gewaltmonopol. Im individuellen wie im sozialen Leben kommt es dann nicht darauf an, gegen Gewalt einfach Ja oder Nein zu sagen. Oft müssen wir mit Gewalt noch schlimmere Gewalt verhindern, mit kalkulierter Gegengewalt Gewalt abbauen oder zugunsten von Menschen Gewalt gegen Tiere und Sachen ausüben. Sachgemäße, aber gestaltungsfähige Unterscheidungen sind dann auch die Aufgabe einer guten jüdischen, christlichen oder muslimischen Politik.<sup>7</sup> Darauf gehe ich hier nicht näher ein. Es sollte nur deutlich werden, warum gerade in prophetischen Religionen das Ideal der Gewaltlosigkeit ständig bedroht und um des guten Zieles willen gefährdet wird. Es geht um Grenzaussagen und geradezu utopische Ziele. Prophetische Religionen haben in sich eine ungeheure Spannung zu verarbeiten. Gerade deshalb ist Gewalt in gewaltkritischen Religionen so oft und so schrecklich explodiert.

#### 4. Biblische Tradition

Erst nachdem dies gesagt ist, ist daran zu erinnern, wie intensiv in der biblischen Tradition die Auseinandersetzung mit dem Gewaltproblem geführt wird. Die biblische Tradition erfährt die Frage der Gewalt ausdrücklich als Problem. Die ersten elf Kapitel der Genesis begreifen die Menschheitsgeschichte als eine Geschichte sich ausbreitender Gewalt; nur Gott kann ihr Einhalt gebieten, und dies geht nur mit einem radikalen Schnitt. Zugleich begründet diese Geschichte den biblischen, d.h. in erster Linie: den jüdischen Realismus, der es immer wieder erfahren hat und der davon überzeugt ist: Die Menschheitsgeschichte ist immer von Gewalt geprägt und wird immer von ihr begleitet sein. Gott dagegen vergibt immer neu, kündigt seine Versprechen dennoch nicht auf. Er zeigt sich als die Liebe (Hos 11,8) und stellt den Zugang zu seinem endgültigen Frieden in Aussicht. Schwerter werden zu Pflugscharen (Jes 2,4). Dieses Ziel einer gewaltlosen Zukunft läßt jedoch die Frage entstehen: Kann Gewalt noch als Mittel zu diesem Ziel führen, oder ist dann Leiden nicht besser als Gewalt? Ist die Utopie des Heils nicht besser in der Gestalt des leidenden Gottesknechtes aufgehoben (Jes 52,13-53) als in der Gestalt des machtvollen königlichen Streiters für Gottes Triumph? Die Utopie des heilenden Leidens, eine Grenzaussage von höchster religiöser Intensität, hat in der jüdischen Tradition einen unverzichtbaren Platz gefunden. In dieser Tradition gründet dann die einzigartige Bedeutung Jesu, der als der Gekreuzigte in die Geschichte der Religionen eingegangen ist. Die Bedeutung Jesu wird später immer wieder in diesem Leiden

wie in einem Fokus zusammengefaßt; die Spitze seiner Botschaft ist in der Bergpredigt als Aufruf zur vorbehaltlosen Gewaltlosigkeit und Feindesliebe niedergelegt.<sup>8</sup> Bergpredigt und Kreuz interpretieren einander.

Aber auch in der christlichen Tradition steht das Ideal der Gewaltlosigkeit einer täglichen und religiös begründeten Gewaltausübung gegenüber. Die Geschichte von Jesu Leiden wird oft als Legitimation späteren Leidens mißbraucht. Zugleich hat die ungeheure politische, technische und ökonomische Macht, die christlichen Kulturen zugewachsen ist, die Versuchung zu täglicher Gewaltausübung, zu einem weltweiten Überlegenheitsdenken, zu einem spirituellen und materiellen Imperialismus unwiderstehlich gemacht. So bleibt die Frage, ob die Religionen, gerade wenn sie institutionell erfolgreich sind, ihren Appell zur Gewaltüberwindung heute überhaupt noch realisieren können.

## **II. Beispiele religiöser Gewaltkritik heute**

### **1. Minderheiten**

Gewalt läßt sich auf verschiedenste Weise eindämmen, verhindern oder überwinden. Definitiv ausrotten läßt sie sich nicht. Alle religiöse Gewaltkritik muß mit diesem Realismus beginnen. Die Arbeit beginnt täglich neu. Die christliche Tradition kennt eine reiche Geschichte von Gruppierungen, die sich der Gewaltkritik und der Gewaltlosigkeit konkret verschrieben haben. Bis ins 4. Jahrhundert hinein galten Kriegsführung und christlicher Glaube als unvereinbar; denn „in Gott ist keine Gewalt“<sup>9</sup>. Danach gerieten die Kritiker in die Minderheit. Die klassischen Gewaltkritiker

der Neuzeit, die sich auf die Bergpredigt berufen, sind die Friedenskirchen: die Mennoniten (16. Jh.), die Brüderbewegung (17. Jh.) und die Quäker (18. Jh.). Sie haben sich prinzipiell der Gewaltlosigkeit verschrieben und waren deshalb die meiste Zeit zum zivilen Ungehorsam gezwungen. Wegen Verweigerung von Eid und Kriegsdienst wurden sie in der Regel politisch verfolgt. Auf die Großkirchen wirkten sie aber als Stachel im Fleisch; denn sie hatten gute biblische Argumente auf ihrer Seite.

So kann es nur erstaunen, wie wenig Gefolgschaft diese christlichen Gewaltkritiker bis zur Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg fanden. In Deutschland etwa sind bis in die Gegenwart hinein Fahnenflüchtige und Kriegsdienstverweigerer des Zweiten Weltkriegs noch nicht rehabilitiert, auch wenn die ethischen oder religiösen Motive ihres damaligen Handelns offenkundig sind. Inzwischen ist ein Fortschritt zu verzeichnen. In den modernen Demokratien wurde die gesellschaftspolitische Bedeutung von Dissidenten wenigstens in den vergangenen Jahrzehnten allmählich erkannt. Der Begriff allerdings hat seine ursprüngliche religiöse Bedeutung verloren.<sup>10</sup> Gemeint sind heute all diejenigen, die sich im Gegensatz zur offiziellen Politik eines Landes für die Wahrung der Menschenrechte einsetzen. Bekanntheit erzielten in den vergangenen Jahrzehnten die Dissidentengruppen in der Sowjetunion mit A. Solschenizyn als einem der großen, religiös motivierten Wortführer. Zu nennen ist die Dissidentenbewegung in der damaligen Tschechoslowakei. Auch in sie flossen religiös motivierte Kräfte ein, wenngleich ihr heute bekanntester Wortführer, der tschechische Staatspräsident W. Havel, säkular philosophisch

und humanistisch argumentiert. Von weitreichender Bedeutung waren auch die (stark christlich motivierten) Bewegungen von Dissidenten, die in den Vereinigten Staaten seit den späten sechziger Jahren auf die Beendigung des Vietnamkriegs (1946-1975) drängten, Probleme des Rassismus und des Militarismus formulierten. Es war die Zeit, in der sich auf der ganzen Welt Dissidentenbewegungen zur Überwindung des Kolonialismus, des Imperialismus und von Diktaturen etablierten. In sie alle flossen starke religiöse Motivationen ein. Dabei liegt es auf der Hand, daß auch religiös motivierte Vertreter um eines breiten Konsenses willen politisch, anthropologisch oder auf der Basis der Menschenrechte argumentierten. Daß sie Minderheiten waren und blieben, schließt Teilerfolge auf dem Gebiet politischer Änderungen und der Bewußtseinsbildung nicht aus.

## 2. Hinduismus und Buddhismus

Es ist schwierig, die ungezählten gewalt- und gesellschaftskritischen Gruppen oder Bewegungen eindeutig zu lokalisieren, in ihren Motiven zu charakterisieren oder deren politische und religiöse Bedeutung zu ermessen. Vom Protest in einzelnen Angelegenheiten bis hin zum tiefgreifenden politischen Dissens sind die Übergänge ebenso gleitend wie die Skala der Motive und Begründungen. Oft werden sie rein human, politisch oder menschenrechtlich formuliert, ebenso oft sind sie von starken religiösen Motiven getragen.<sup>11</sup> Verkehrt wäre es aber, die Existenz solcher Gruppen und Bewegungen auf den christlichen Kulturkreis einzuschränken. Es gibt gewaltkritische und politisch wirksame Bewegungen in allen Weltreligionen.

Der muslimische Journalist Hagen Berndt weist darauf hin, daß sich heute in allen religiösen Kulturkreisen Menschen, gestützt auf die spirituellen Quellen ihrer Religion, intensiv für Gewaltfreiheit einsetzen.<sup>12</sup> Er nennt viele Beispiele buddhistischer und muslimischer Bewegungen. So berichtet er von der birmesischen Oppositionspolitikerin und Trägerin des Friedensnobelpreises *Aung San Suu Kyi*, die unermüdlich den gewaltfreien, buddhistisch motivierten Widerstand gegen das Militärregime ihres Landes organisiert. Er nennt den vietnamesischen Zen-Mönch *Thich Nhat Hanh*, der 1964 in Saigon die Schule der *Jugend für sozialen Dienst* gründete, seit 1966 im Exil in Frankreich lebt und damals die Unterstützung von Thomas Merton erhalten hat. Zusammen mit *Sulak Sivaraksa* (alternativer Friedenspreis 1995) arbeitet er in dessen *International Network of Engaged Buddhists (INEB)* mit Niederlassungen in 26 Ländern. Genannt wird der Mönch *Omalpe Sobhita Thero*, Vorsteher eines buddhistischen Tempels in Sri Lanka, der gegen das Bild eines in Innerlichkeit versunkenen Buddhismus angeht und den buddhistischen Klöstern deutlich eine sozialkritische Aufgabe zuweist. Bleibt noch der betagte Mönch *Maha Ghosananda* zu erwähnen, der seit 1979 im geschundenen Kambodscha in jährlichen Fußmärschen durch das Land Vertrauen wecken will in eine befriedete Zukunft. Er fordert, die Tempel zu verlassen und die Tempel menschlicher Erfahrung mit ihrem ungeheuren Leiden zu betreten.

## 3. Islam

Auch vom Islam weiß der Autor eindrucksvolle Beispiele zu berichten, wo zumal die mystische Tradition über die

Jahrhunderte hinweg viele Praktiken gewaltfreier Konfliktbearbeitung geschaffen hat. Es geht um Versöhnung und die unverletzte Erhaltung sozialer Beziehung. Weithin bekannt ist die 1929 gegründete Bewegung der *Khudai Khidmatgar* („Diener Gottes“) im Nordwesten Indiens. *Abdul Ghaffar Khan* hat sie gegründet und die Mitglieder dieser politisch bisweilen einflussreichen Bewegung darauf verpflichtet, sich zum Prinzip der Gewaltfreiheit, zum Einsatz für das Wohl aller Kreaturen, zum Einsatz für die Freiheit der Unterdrückten und zur Ablehnung eines jeden militärischen Dienstes zu bekennen.

Im Süden Thailands arbeiten gewaltfreie Aktivisten schon seit zwanzig Jahren im muslimisch inspirierten *Civil Rights Protection Center* zusammen. Sie kämpfen gegen Verletzungen der Menschenrechte und stellen Gottes Gebot ausdrücklich gegen die staatliche Gewalt ihres Landes, genießen dabei die Unterstützung ungezählter Menschen aus der Bevölkerung. Vergleichbar sind ihre Prinzipien den Zielen des Imam der Stadt Sarh im südlichen Tschad, der sich trotz eines dreißigjährigen Bürgerkrieges im Land unermüdlich für die Versöhnung zwischen Christen und Muslimen einsetzt. Trotz wütenden Widerstandes anderer Gruppen baut er informelle Begegnungsnetze auf und verwirklicht so die spirituellen Ziele seines alten mystischen Ordens der *Tidschania*, der gemäß Berndt „traditionell eine mäßige und friedensstiftende Rolle gespielt hat“.

Stille und unauffällig wirkende und politisch oft übertönte Friedensbestrebungen bringt der gegenwärtige Islam an vielen Orten hervor. Von großer Bedeutung ist deshalb die Arbeit des *Muslim*

*Peace Fellowship*, der islamische Erfahrungen zu Frieden und Gewaltfreiheit aufarbeitet und bündelt. Er könnte auch die Bestrebungen heutiger arabischer Gemeinden in Israel unterstützen, die auf Ausgleich und Versöhnung setzen. Wenn Scheich *Nimr Darwisch*, Führer der „Islamischen Bewegung“ in Palästina, den Terror der Hamas-Bewegung ablehnt, dann hat er sich noch nicht den Prinzipien der unbedingten Gewaltlosigkeit verschrieben. Im Namen seines Glaubens aber verfolgt er – eine Basisübergreifende Übereinkunft an Gerechtigkeit vorausgesetzt – eine Strategie der Deeskalation und der Gewaltbegrenzung. Das ist ein Minimum dessen, was jetzt erreichbar ist, aber selbst dies ist nur zu erreichen, wenn religiöse Motivationen mobilisiert werden. Die Liste der islamischen Führer ließe sich fortsetzen. So nenne ich nur noch *Smail Balic*, den bekannten Sprecher des bosnischen Islam, der mit einer Protestantin verheiratet ist und sich heute von Wien aus für Schritte der Versöhnung und der Toleranz einsetzt. Ich nenne noch zwei Schriftsteller. Interessant ist der erste, weil er sich ausdrücklich mit dem islamischen Erbe der Gewaltfreiheit beschäftigt. Es ist der sudanesischer Autor *Khalid Kishtainy*. Gemäß muslimischer Tradition will er den Eindruck eines passiven und weltfernen Pazifismus vermeiden. Zugleich möchte er zeigen, daß der muslimische *jihad* (fälschlich mit „Heiliger Krieg“ übersetzt) durchaus mit der Ablehnung von Gewalt vereinbar ist. So erweitert er die traditionelle Unterscheidung zwischen dem „*jihad* des Herzens“ (Einkehr und Selbstdisziplin) und dem „*jihad* der Hand“ (Verteidigung und Kampf); er fügt den *jihad madani*, den „zivilen *jihad*“, hinzu. Dieser umschreibt nach sei-

ner Überzeugung genau den gewaltfreien Einsatz gegen das gegenwärtige menschenverachtende Regime seines Landes.

Interessant ist der zweite Schriftsteller, weil die westliche Welt erst kürzlich auf sein Schicksal aufmerksam wurde. Als Opfer fundamentalistischer Strömungen seines Landes erfüllt er alle Bedingungen eines Dissidenten. Seine Ehe wurde zwangsgeschieden, weil es seiner Frau nicht zuzumuten sei, mit einem „ungläubigen“ Häretiker zusammenzuleben. Es ist der ägyptische Dissident *Nasr Hammed Abu Zaid*, für den „Gott größer ist als alle Feindschaften“<sup>13</sup>. Ohne Frage lebt auch seine Arbeit aus den religiösen Wurzeln seines muslimischen Glaubens. Wenn alle Menschen von dem Einen Gott geschaffen sind, hat das nach seiner Überzeugung Konsequenzen. Er verlangt nicht nur sozialkritisch die Überwindung von Armut und Reichtum und kulturkritisch die Gleichberechtigung von Mann und Frau, religionskritisch die Gleichberechtigung auch von Juden und Christen, sondern gemäß der Tradition des Sufismus auch den Respekt vor anderen Religionen, die als verschiedene Wege zu dem Einen Gott zu begreifen sind. Gemäß dem Koran verlangt er eine Kultur der Freundschaft zwischen den drei abrahamischen Religionen, aber auch tiefen Respekt vor dem Buddhismus, den Hindus und den „Natturreligionen“. Bei ihm zeigt sich noch eine weitere, für einen rationalen interreligiösen Diskurs unerlässliche Eigenart. In geduldiger Kleinarbeit und in genauer Argumentation nähert er sich dem Koran mit den Mitteln historisch-kritischer Auslegung und einer sorgsam Hermeneutik. Sie macht es ihm möglich, Allahs Wort in neuer Weise ernst zu nehmen, indem

er zugleich auf die Situation unserer Gegenwart achtet.

#### 4. Biblische Tradition

Es würde hier zu weit führen, auch nur eine kurze Übersicht jüdischer und christlicher Personen und Bewegungen aufzuführen, die sich den Prinzipien der Überwindung von Gewalt und der Gewaltlosigkeit verschrieben haben. Es ist hinreichend bekannt, wie intensiv sich jüdische Gruppen im heutigen Israel dem Projekt der Versöhnung gewidmet haben. Wir kennen christliche Gruppierungen in der Regel besser als die Dissidenten aus anderen Religionen. Wir finden sie in den Industriestaaten und in Lateinamerika, in den ungezählten Ländern Afrikas und Asiens, in Irland und in Kroatien, in den Slums von São Paulo, in den ungezählten Initiativen für Kinder oder Frauen, für Aidskranke oder solche, die aus ihren angestammten Gebieten offen oder verdeckt vertrieben sind. Es sind Einheimische, oft auch Priester, Ordensleute oder Helfer aus anderen Kontinenten. Über den unverzichtbaren weltweiten Beitrag von Frauen wird in diesem Heft eigens berichtet. Es gibt inzwischen eine ganze Galerie geglückter oder exemplarischer Gewaltfreiheit. Es sind (um die Terminologie christlicher Kirchen zu übernehmen) „Heilige“, deren soziale und politische Bedeutung neu entdeckt worden ist. Nennen wir Franz von Assisi, den von G. Gutiérrez neu entdeckten Bartolomé de las Casas, Mutter Theresa aus Kalkutta oder Oscar A. Romero, der am 24. März 1980 wegen seiner Botschaft gewaltloser Kritik am Altar erschossen wurde, sich aber lieber erschießen ließ, als selbst nur einen Schuß abzugeben. Zwei Tage zuvor hatte er trotz Morddrohung dem Militärregime

die Morde und Gewalttaten der vorhergehenden Wochen vorgehalten.

Romero berief sich auf Gottes Gebot „Du sollst nicht töten!“ und fuhr fort: „Kein Soldat ist dazu verpflichtet, einer Anordnung gegen Gottes Gebot Folge zu leisten ... Ein unmoralisches Gesetz braucht niemand zu erfüllen. Jetzt ist es Zeit, sein eigenes Gewissen zu entdecken und ihm zu folgen statt der Ordnung der Sünde ... Schluß mit der Repression!“<sup>14</sup> Solche Worte werden von Vertretern der Gewalt offensichtlich als subversiv erfahren. Romero wurde zum Schweigen gebracht. Hat er etwas bewirkt? Kann, und wie kann Gewalt nicht nur kritisiert, sondern auch überwunden werden?

### **III. Von der Kritik zur Überwindung der Gewalt**

#### **1. Gewaltkritik konkret**

Es gibt viele Wege der Gewaltkritik und viele, oft sehr verschlungene und auch selbstverständliche Wege zur Überwindung von Gewalt. Ich habe darauf hingewiesen, daß die *a-himsa* der indischen Traditionen eine sehr breite und geradezu selbstverständliche Bedeutung hat, während die Gewaltlosigkeit der prophetischen Religionen immer mit dem Problem der Weltgestaltung konfrontiert ist. Nun haben sich unsere Möglichkeiten der Weltgestaltung - zur Verbesserung und zur Manipulation - enorm erweitert. Unsere politischen, finanziellen und kommunikativen, unsere medizinischen, technischen und militärischen Möglichkeiten sind nahezu unbegrenzt. Die hoch differenzierten modernen Gesellschaften haben zu Unterscheidungen im Gewaltproblem geführt, von denen

die altehrwürdigen Quellen unserer Religionen noch nichts ahnten. Zudem wird immer deutlicher, daß Gewaltlosigkeit nicht mit Passivität verwechselt werden darf. Hätten sich die Juden angesichts ihrer Verschickung in die Konzentrationslager nicht wehren dürfen, wenn schon die Deutschen sie diesem Schicksal preisgaben? Das wäre eine absurde Vorstellung. Überwindung von Gewalt setzt aktive Bewußtseinsbildung, aktives Handeln, bisweilen aktiven Widerstand voraus.

Deshalb führen Theologen oft die falschen Diskussionen, wenn sie sich einseitig auf die Exegese ihrer kanonischen Dokumente beschränken. Natürlich sollten Gläubige (also die Angehörigen verschiedener Religionen) ihre verschiedenen Ideale der Kritik und Überwindung von Gewalt in Ehren halten. Ohne die Quellen solcher Motivation wird sich das Antlitz der Erde nicht verändern. Wie aber können wir Gewaltkritik auch heute politisch fruchtbar machen, Gewalt also real überwinden? In allen Religionen besteht die Neigung, das Ideal der Gewaltfreiheit zwar als große Errungenschaft zu feiern, aber eskapistisch als Ideal reiner Gesinnung zu pflegen. So hatten in Jugoslawien weder muslimische noch orthodoxe oder katholische Religionsführer den Mut, die jeweils eigene Gewalt als Mittel der Politik zu ächten. Von Gewaltfreiheit subjektlos zu schwärmen, ist also gefährlich; denn Gewaltfreiheit bewährt sich gerade nicht im gewaltfreien Raum, sondern in Auseinandersetzung mit real existierender Gewalt und angesichts der Opfer. Gewaltfreiheit gerät dort in die Krise, wo der Ruf nach Abhilfe und wo die Verzweiflung am Elend keinen Ausweg mehr zeigen. Gewaltkritik hat aber nur

dann Sinn, wenn sie in solchen Situationen ansetzt, vielleicht gegen alle gängige Gewohnheit. Das Ideal einer gewaltfreien Welt erhält ja nur deshalb seine religiöse Dringlichkeit, weil sie ans Utopische grenzt, in dieser Welt also keinen Platz zu haben scheint. Hat sie und warum hat sie dennoch einen Platz?

Allerdings gilt es an diesem Punkt Erstaunliches zu berichten: Viele religiöse und nicht-religiöse Menschen haben das Ziel konsequenter Gewaltüberwindung nicht im Umgang mit religiösen Schriften, sondern immer nachdrücklicher im Umgang mit der Gewalt selbst entdeckt. Ich glaube, eine solche Entwicklung etwa bei Nelson Mandela zu entdecken, der am Beginn seiner politischen Karriere noch Sabotage als Prinzip politischen Handelns zugelassen (Terror, Aufstand und Revolution aber ausgeschlossen) hat. Beispiele dafür aus dem christlichen Raum sind O. Romero und der ständig mit dem Tode bedrohte Bischof von Chiapas (Südmexiko), Samuel Ruiz, der sich für das Los der Indios einsetzt. Beide lernten nach eigenem Bekunden erst allmählich und im Umgang mit den Unterdrückten selbst, für wen und wie sie als Bischöfe zu handeln haben. Von offizieller Seite wird ihnen kaum gedankt. So sind Vertreter einer erlernten Gewaltlosigkeit oft Dissidenten wider Willen.

Wenn wir aber ihren Zeugnissen glauben, dann hat der gewaltfreie Umgang mit Menschen gerade in Situationen der Gewalt seine eigene und zwingende Rationalität. Die Situation des Leidens schafft sich ihre eigenen geistlichen Quellen. Vieles von dieser Rationalität hat G. Gutiérrez beschrieben.<sup>15</sup> Vieles gab vor vielen Jahren schon die deutsche Theologin D. Sölle in Erinnerung an den

Mystiker Eckhart wieder, als sie von dem blinden jungen Franzosen Jacques Lusseyran berichtete, der in Auschwitz für viele zum Hort des Vertrauens wurde. Es gibt eine Annahme, eine Übernahme des Leidens, die nichts mit Masochismus zu tun hat, sondern zur Überwindung des Leidens befähigt.<sup>16</sup> Es geht also nicht darum, daß ein biblischer, ein indischer oder ein anderer kanonischer Text die Kraft im Leiden lehrt. Es geht darum, daß uns solche Texte die Augen für solche Erfahrungen öffnen. Es gibt in diesen Erfahrungen eine weltweite Ökumene der Dissidenten. Die Dissidenten aller Religionen der Welt, denen heute solche Erfahrungen gegeben sind, haben eine gemeinsame Funktion. Sie präsentieren die Spiritualität der Gewaltlosigkeit als eine Haltung, die gesellschaftlich und politisch höchste Bedeutung besitzt. Durch sie wird dieses gemeinsame Erbe der Religionen als gemeinsame Verpflichtung sichtbar.

## 2. Erfahrung und Analyse

Allerdings muß noch viel Verständigungs- und Aufklärungsarbeit geleistet werden. „Gewaltfreiheit“, verstanden als Weg und als Ziel, bedarf neben der spirituellen Erfahrung auch der rationalen, analytischen Durchdringung. Dabei ist mindestens auf drei Aspekte zu achten: Der erste Aspekt wurde schon genannt. Es sind die verschiedenen Bezugsrahmen, innerhalb derer die Religionen von Gewalt und Gewaltfreiheit sprechen. Die indische *a-himsa* lebt von der Einordnung der Menschen in Welt und Natur; sie schließt eine Tendenz zur Weltentfernung, zum passiven Abschied von Welt und Wirklichkeit ein. Gandhi hat sich gegen diese Tendenz gestellt und deshalb von hinduistischer Seite harte

Kritik erfahren. Er hat die Tötung sogar eines Kalbes unter bestimmten Bedingungen zugestanden und in Situationen direkter Notwehr Gewalt gegen Menschen erlaubt.<sup>17</sup> Damit stärkte Gandhi einen sehr dynamischen und oft vergessenen Grundzug hinduistischer Religionen. Es ist der Sinn für die Dramatik von Gut und Böse, der sich in guten und dämonischen Göttern verkörpert. So wird einem allzu passiven und fatalistischen Verständnis des *karma* entgegengewirkt. Ähnliches gilt für den Buddhismus, dessen gewaltkritische Impulse leicht in die Nähe der Leidensnegation und eines weltabgewandten Aszetismus geraten. Deshalb haben *Maha Ghosana-da* und *Omalpe Sobhita Thero*, ebenfalls zum Mißvergnügen vieler ihrer bequemen Kollegen, von den Tempeln menschlicher Erfahrung gesprochen. Anlaß zu ernster Diskussion bietet auch die Einführung des zivilen *jihad*, der dem Aspekt der Verteidigung und Selbstvervollkommnung einen viel positiveren und sicher ungewohnten Akzent hinzufügt.<sup>18</sup>

Der zweite Aspekt schließt sich an das Gesagte an. Es ist der globale und globalisierte Bezugsrahmen unserer gemeinsamen Gegenwart. Die Dimensionen der Gewalt haben sich im weltweiten Zusammenhang potenziert und beruhen auf einem beängstigend komplexen Netz von materiellen, kulturellen und sozialen Faktoren. Ursache und Wirkung sind oft nicht zu übersehen. In bestimmten Situationen kann Reduktion von Gewalt deren Explosionen provozieren; in anderen Situationen läßt die Erinnerung an Gewalt keinen Aufbau einer gewaltfreien Zukunft zu. Gewaltverzicht erscheint vielleicht nur im allmählichen Abbau von Gewalt; der wahre Gewaltfreie kann viel-

leicht nur eine eindeutige Asymmetrie von Gewalt und Gegengewalt erreichen. Auch Jesus hat die Händler vom Tempelhof vertrieben und gesagt, er bringe das Schwert. Diese neue und ungeheuer komplexe Situation<sup>19</sup> erfordert beinahe täglich neue Übersetzungsversuche. So wird etwa in der deutschen Pax-Christi-Bewegung neu die Frage debattiert, ob Gewaltfreiheit angesichts einer neuen Weltsituation als vorrangige und als absolute Option neu zu verstehen ist. Dieses Problem ist theoretisch kaum zu lösen. Reale Gewaltfreiheit nämlich setzt nicht nur politische und gesellschaftliche Erfahrung voraus, sondern auch eine - ständig bedrohte und ständig zu erwerbende - konkrete Konflikt- und Friedenskompetenz. Diese rührt an religiöse Wurzeln und muß in den Religionen deshalb neu erarbeitet werden.

Zu debattieren ist deshalb auch die Frage, wie wir neben aktuellen Gewaltverhältnissen die apokalyptischen Gewaltgeschichten des 20. Jahrhunderts überhaupt aufarbeiten und überwinden können. Wie schwierig das ist, läßt sich aus den Verletzungen durch den deutschen Faschismus ersehen, die bis heute noch nicht geheilt sind. Von exemplarischer Bedeutung ist deshalb die schriftliche Dokumentation und Aufarbeitung von Verbrechen in Brasilien, die Kardinal Arns seit 1979 in die Wege geleitet hat.<sup>20</sup> Ich denke ferner an die Wahrheits- und Versöhnungskommission unter dem Vorsitz von Bischof Desmond Tutu, die Südafrika im Juli 1995 zur Aufarbeitung der Verbrechen unter dem Apartheids-Regime eingerichtet hat. Die Täter sollen dabei nicht erniedrigt, die Opfer sollen vielmehr aufgerichtet, Geständnis, Bekenntnis und Versöhnung dadurch ermöglicht werden. Auch

solche notwendigen Prozesse gelingen kaum ohne die religiöse Kompetenz der Konfrontation mit dem Schrecken und ohne die unreligiöse Kompetenz der Vergebung.

## Schluß: Nein zur Gewalt

Der Artikel hat einige wichtige Ergebnisse zutage gefördert. Ich fasse sie in fünf Punkten zusammen:

1. Alle Religionen stehen der Gewalt kritisch gegenüber, auch wenn sich die Bezugsrahmen sehr unterscheiden. Zugleich kennen alle Religionen Strömungen, in denen die Ausübung von Gewalt vorbehaltlos abgelehnt wird.

2. In allen Religionen gibt es heute Individuen oder Gruppen, die im Namen ihrer Religion und in konkreten Situationen für Versöhnung, für die Überwindung oder Abschaffung von Gewalt arbeiten. Diese Individuen und Gruppen arbeiten oft mit nichtreligiösen, z.B. mit politisch oder sozial orientierten Gruppen zusammen.

3. Innerhalb der eigenen Religion lösen solche Bewegungen regelmäßig Debatten aus, weil sie ihre eigenen Traditionen - im Blick auf die Gegenwart - kritisch und erweiternd interpretieren. Neben einer Exegese des Buchstabens wird die Frage nach dem Geist und nach der Aktualität kanonischer Texte unweigerlich gestellt.

4. Der Weg von der mentalen Ablehnung zur realen Überwindung von Gewalt kann nicht theoretisch dekretiert, sondern muß praktisch versucht werden. Dabei ist neben konkretem Engagement eine rationale Analyse gesellschaftlicher Verhältnisse unverzichtbar.

5. Es gibt eine religiöse Kompetenz zur Gewaltfreiheit und zur Überwindung von Gewalt, die unmittelbar aus der So-

lidarität mit den Opfern der Gewalt erwächst. Diese Kompetenz kann in Fragen der Konfliktregelung, der Konfrontation mit dem Unrecht, der Vergebung und eines neuen Vertrauensvorschlusses von gesellschaftspolitisch höchster Bedeutung sein.

Zum Schluß kehre ich zu einer elementaren Frage zurück. Die theoretische Alternative: „Gewaltlosigkeit oder nicht“ griff, wie wir sahen, schon immer zu kurz. Dennoch zwingt uns die Weltsituation zu einer neuen Grenzziehung. Aufgrund technischer Möglichkeiten und weltweiter Zusammenhänge hat die Frage der innerstaatlichen und der zwischenstaatlichen Gewalt neue Dringlichkeit erreicht. Die Frage lautet sehr einfach: Ist angesichts der heutigen Möglichkeiten die Anwendung von Gewalt als Weg innerstaatlicher und zwischenstaatlicher Konfliktregelung überhaupt noch akzeptabel? Die Antwort muß heute lauten: Generelle Konfliktregelungen mit Gewalt sind heute nicht mehr akzeptabel; denn sie sind an Umfang und Intensität nicht mehr kalkulierbar und nehmen die Zerstörung von ganzen Lebenswelten in Kauf. Die Welt liegt, wie in den zwanziger Jahren M. Gandhi und 1993 die Erklärung des Parlaments der Weltreligionen sagt, in Agonie. Das universale Gebot der Religionen „Du sollst nicht töten“ ist deshalb von absoluter und weltweiter Dringlichkeit. Im Prinzip haben das alle großen Religionen begriffen. Im Prinzip haben sie auch begriffen, daß ohne ihre gegenseitige Versöhnungsbereitschaft kein globaler Frieden wachsen kann. Es kommt deshalb darauf an, diese gemeinsame Verpflichtung zum Weltfrieden endlich ins religiöse und ins politisch wirksame Bewußtsein zu heben.<sup>21</sup>

<sup>1</sup> Auf die sehr differenzierte Begrifflichkeit von Gewalt wird hier nicht eingegangen. Der Begriff Gewalt im strikten Sinn meint in diesem Artikel „violente Gewalt“ (violence) im Sinne von offenkundiger Gewalttat, einer Gewalthaltung oder einer gesellschaftlichen Struktur, die Leben, menschliche Integrität oder den Frieden einer Gemeinschaft beeinträchtigen oder zerstören. Natürlich verwenden Vertreter der Gewaltlosigkeit den Begriff im entlarvenden Sinn. Sie weisen darauf hin, daß auch in den kulturell oder rechtlich legitimierte Formen etwa zwischenmenschlicher Rollenverteilung (zwischen Klassen, Geschlechtern und Altersstufen), staatlichen Zwangs, eines gerechten Kriegs oder unausgewogener gesellschaftlicher Strukturen Gewalt am Werke ist. Sie wirkt dann implizit oder explizit, faktisch oder strukturell, physisch oder psychisch, materiell oder geistig, ökonomisch oder kulturell. Eventuelle Ausweitungen des Begriffs im folgenden Text werden aus dem Zusammenhang ersichtlich.

<sup>2</sup> J. Ching/H. Küng, Christentum und chinesische Religionen, München 1988; H. Maspero, Taoism and Chinese Religion, Amherst 1981.

<sup>3</sup> J. Kuttianical, Non-violence, the Core of Religious Experience in Gandhi, in: Journal of Dharma 14(1989), 227-245. Der Autor verweist allgemein auf den Jainismus und den Buddhismus, insbesondere auf die Upanishaden, die Bhagavad Gita. Hinzu kommen nach Gandhis eigenen Worten die Auseinandersetzung mit (1) dem Amerikaner H.D. Thoreau und dessen Essay *Resistance to Civil Government (1849)*, später: *On te Duty of Civil Disobedience (1849)* (dt.: Über die Pflicht zum Ungehorsam gegenüber dem Staat, Zürich 1993), (2) dem Engländer J. Ruskin und dessen Schrift *Unto This Last. Four Essays on the First Principles of Political Economy (1862)*, (3) dem Werk von L. N. Tolstoj und (4) der Bergpredigt.

<sup>4</sup> H. Bechert, Buddhistische Perspektiven, in: H. Küng u.a., Christentum und Weltreligionen. Islam, Hinduismus, Buddhismus, München 1984, 415-434, 426; D.L. Carmody/J.T. Carmody, *Serene Compassion: a Christian appreciation of Buddhist holiness*, New York 1996; E. Frauwallner, *Die Philosophie des Buddhismus*, Berlin 1994; P. Harvey, *An Introduction to Buddhism: teachings, history and practices*, Cambridge 1990.

<sup>5</sup> J. van Ess, Islamische Perspektiven, in: H. Küng u.a., aaO. 119-136, 121; A. Rippin, *Muslims. Their Religious Beliefs and Practices, I: The Formative Period*, London 1990.

<sup>6</sup> R. Gramlich, *Alte Vorbilder des Sufitums*, 2 Bde., Wiesbaden 1995/96; V.J. Hoffman, *Sufism, Mystics, and Saints in Modern Egypt*, Columbia 1995; A. Rippin, aaO. 117-128; A. Schimmel, *Die mystischen Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus*, München 1992; R.C. Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism*, New York 1960.

<sup>7</sup> Diese Unterscheidungen spielen eine große Rolle bei M. Gandhi, der für die moderne Diskussion des gewaltfreien Widerstands zentral ist (J. Kuttianical, aaO. 234-237).

<sup>8</sup> In klassischer Weise hat das H. Küng herausgearbeitet und zusammengefaßt, in: CREDO, *Das Apostolische Glaubensbekenntnis - Zeitgenossen erklärt*, 74-81 (Was Jesus und Gautama verbindet, Was Jesus und Gautama unterscheidet, Der Erleuchtete und der Gekreuzigte).

<sup>9</sup> G. Lohfink, *Wie hat Jesus Gemeinde gewollt?*, Freiburg i.Br. 1982, 181-203; Zitat aus dem Brief an Diognet.

<sup>10</sup> „Dissidenten“ (deutsch) wurden ursprünglich die Protestanten genannt, die ab 1573 im damaligen katholischen Staat offiziell geduldet wurden. „Dissenters“ oder „Nonconformists“ (englisch) waren ursprünglich diejenigen religiösen Gruppierungen, die sich 1660 nicht der „Church of England“ anschlossen.

<sup>11</sup> Einer der großen Dissidenten jener Zeit, die trotz ihrer guten Beziehungen zu religiösen Gruppen rein säkular argumentierten, ist Nelson Mandela, inzwischen Präsident der Republik Südafrika (N. Mandela, *The Struggle is my Life: His Speeches and Writings Brought together with Historical Documents and Accounts of Mandela in Prison by Fellow-Prisoners*, London 1990; ders., *Nelson Mandela Speaks: Speeches, Statements and Articles*, London; ders., ... I am prepared to die, London 1964). Die Kraft religiöser Motivation ist zu erkennen bei Theologen wie A. Boesak (The

Relationship between Text and Situation, Reconciliation and Liberation in Black Theology, in: *Voices of the Third World* 2 [1979], Nr. 1, 34-40), M. Buthelezi (Violence and the Cross in South Africa, in: *Journal of Theology for Southern Africa* 29 [Dez. 1979], 51-55), Bischof D. Tutu (The Voice of One Crying in the Wilderness: A Collection of Recent Statements in the Struggle for Justice in Africa, London 1982), oder dem katholischen Priester und angesehenen ANC-Politiker und Vizepräsidenten des Parlaments der Republik Südafrika, Smangaliso Mkhatswha, der wegen seines gewaltfreien Widerstands lange Zeit verhaftet war und gefoltert wurde (Interview „Wie der Frieden über die Gewalt siegt“, in: *Publik-Forum* 24 [1995], 6,10-11).

<sup>12</sup> Im folgenden beziehe ich mich umfassend auf den Bericht von H. Berndt, Für das Gute um die Wette streiten, in: *Publik-Forum* 25 (1996) 9, 29-30.

<sup>13</sup> „Gott ist größer als alle Feindschaften“. Interview mit Th. Seiterich-Kreuzkamp, in: *Publik-Forum* 25(1996) 1, 12. Januar 1996, 33-34.

<sup>14</sup> O.A. Romero, „!Cese la represión!“, Madrid“ 1980, 205; ders., The Church and Popular Political Organizations. From the Third Pastoral Letter of Archbishop Romero, in: *Voices from the Third World* 14 (1991) 108-135.

<sup>15</sup> G. Gutiérrez, Aus der eigenen Quelle trinken. Spiritualität der Befreiung, München/Mainz 1986; ders., Von Gott sprechen in Unrecht und Leid - Ijob, München/Mainz 1988; J. Van Nieuwenhove, Bronnen van bevrijding. Varianten in de theologie van Gustavo Gutiérrez, Kampen 1991.

<sup>16</sup> J. Lusseyran, Das wiedergefundene Licht, Hamburg 1971; D. Sölle, Leiden, Stuttgart 1973, 112-118. Ähnliches wird von N. Mandela berichtet, dem es in schlimmsten Zeiten der Gefangenschaft noch gelang, in seinem Wärter einen Schimmer von Humanität zu entdecken. Das habe ihm genügt, um weiterleben zu können.

<sup>17</sup> M.K. Gandhi, Non-violence in Peace & War, Ahmedabad, reprint 1962; ders., My Non-Violence. Ahmedabad 1960; Th. Merton (Hg.), Gandhi on Non-Violence. A Selection from the Writings of Mahatma Gandhi, Toronto 1965; H. Bürkle, Ein indisches Ideal im modernen Kontext: ahimsa, in: U. Bianchi (Hg.), The Notion of „Religion“ in Comparative Research. Selected Proceedings of the XVI JAHR Congress, Rom 1993, 787-795; V.P. Gaur, Mahatma Gandhi. A Study of his Message of Non-Violence, New Delhi 1977; J. Kuttianical, aaO.; U. Tähtinen, Ahimsa. Non-Violence in Indian Tradition, London 1976.

<sup>18</sup> Abdullahi Ahmed An-Na'im, Koran, Schari'a und Menschenrechte: Grundlagen, Defizite und Perspektiven, in: *CONCILIUM* 26 (1990) 129-134. Ein entscheidendes Verständigungsproblem zwischen Christentum und Islam scheint in der Tatsache zu liegen, daß der Islam seine Legitimation des Kampfes der Situation der Unterlegenheit und dem Zwang zur Selbsterhaltung entnimmt. Der Islam wird nicht kampflos aufgegeben. Natürlich ist mit dem Tod Jesu ein anderes Paradigma gegeben. Dies schließt aber Gewaltkritik im Islam nicht aus, sowenig wie der Tod Jesu im Christentum Kampfmetaphern verhinderte: Eph 6,13; Phil 1,30; Kol 2,1; 1Tim 1,18; 6,12; 2Tim 4,7.

<sup>19</sup> G. Gutiérrez, Die Gewalt eines Systems, in: *CONCILIUM* 16 (1980) 734-740; E. Lascaris, De medemens als model en obstakel. De hypothese van René Girard en haar betekenis voor de theologie, in: *Tijdschrift voor Theologie* 24 (1984) 115-137; C.J. Pinto de Oliveira, Die Anwendung von Gewalt im Kampf gegen Strukturen der Ungerechtigkeit, in: *CONCILIUM* 14 (1978) 688-696.

<sup>20</sup> Die Akten sind zu 12 Bänden mit einem Umfang von beinahe 7000 Seiten angewachsen. Eine gekürzte Ausgabe ist erschienen unter dem Titel: *Brasil nunca mais: un relato para a historia*, Petrópolis 1985.

<sup>21</sup> H.W. Gensichen, Weltreligionen und Weltfriede, Göttingen 1985; C.H. Ratschow (Hg.), Ethik der Religionen. Ein Handbuch, Stuttgart 1980.