

# Religionen, Identitäten und Konflikte

MIROSLAV VOLF

Es besteht keine Unklarheit darüber, warum Menschen miteinander in Konflikt geraten. Vielleicht hat bereits Thomas Hobbes vor fast vierhundert Jahren hierzu alles Nötige gesagt. In eben dem Kapitel des *Leviathan* (1651), in dem sich seine legendäre Beschreibung des Menschen im sogenannten »Naturzustand« findet – das menschliche Leben sei »einsam, armselig, ekelhaft, tierisch und kurz« –, macht er drei Hauptquellen für Konflikte aus:

*»Erstens Konkurrenz, zweitens Misstrauen, drittens Ruhmsucht. Die erste führt zu Übergriffen der Menschen des Gewinnes, die zweite der Sicherheit und die dritte des Ansehens wegen. Die ersten wenden Gewalt an, um sich zum Herrn über andere Männer und deren Frauen, Kinder und Vieh zu machen, die zweiten, um dies zu verteidigen und die dritten wegen Kleinigkeiten wie ein Wort, ein Lächeln, eine verschiedene Meinung oder jedes andere Zeichen von Geringschätzung, das entweder direkt gegen sie selbst gerichtet ist oder in einem Tadel ihrer Verwandtschaft, ihrer Freunde, ihres Volks, ihres Berufs oder ihres Namens besteht.«*

(Hobbes 1966: 95f [XIII, 9])

Diese knappe Zusammenfassung der Gründe für die Gewalt findet sich im Kapitel über den Zustand der Menschheit vor der Existenz von Staaten. Dabei betont Hobbes allerdings, dass die drei »hauptsächlichen Konfliktursachen« ihre Grundlage nicht in spezifischen gesellschaftlichen Anordnungen besitzen, sondern »in der menschlichen Natur« (ebd.).

Manchen Religionskritikern erscheinen die Religionen als primäre und eigenständige Ursache für Gewalt, sozusagen als vierte Konfliktursache neben den drei von Hobbes genannten. In vielen Fällen liegen sie damit richtig. Historisch gesehen haben die Religionen allerdings gesellschaftlich sowohl zum Unfrieden wie zur Eintracht beigetragen, und sie haben zu Gewalt wie zum Frieden angeregt und beides legitimiert. Als Teil der Lebenswirklichkeit sind Religionen nicht einfach nur gewalttätig oder friedliebend, sondern ambivalent. Von der Religionskritik wird diese Ambivalenz ebenfalls erkannt, doch sie wird auf einfache Weise erklärt: Um der ihnen innewohnenden Neigung zur Gewalt etwas entgegenzusetzen, haben die Religionen nach der Milch der Menschenliebe gestrebt oder nach dem aufklärerischen Wert der Toleranz (siehe z. B. Pinker 2013: 1006f). Zahlreiche Verteidiger der Religionen sehen diese Ambivalenz ebenfalls, doch ihrer Ansicht nach liegt das Problem in einem fundamentalen Mangel der Natur des Menschen: Durch unseren Eigennutz wird das Allerbeste ins Ärgste verkehrt, wenn dies unseren Interessen

wie Gewinn, Sicherheit oder Ansehen dient; durch schlechte Männer und Frauen wird das Heilige zum Dämonischen (Ward 1998: 1–9; Bowker 2003).

Von den Kritikern werden vor allem zwei Gründe dafür angeführt, warum die großen Weltreligionen ihrer Ansicht nach einen deutlichen Hang zur Gewalt aufweisen. Zum einen spielt die Unterscheidung zwischen wahrer und falscher Religion und zwischen Gerechtigkeit und Unrecht oder Gut und Böse für die meisten Weltreligionen eine große Rolle. Die Religionen erkennen das Gute in der Lebensweise, die sie jeweils anstreben, und lehnen andere Lebensweisen ab, da diese mangelhaft, irreführend oder gar gottlos seien. Zum anderen führen sich die meisten Weltreligionen ihrem eigenen Selbstverständnis nach auf Offenbarungen oder spirituelle Erleuchtungen zurück. Aus diesem Grund, so führt die Kritik ins Feld, wird die Vernunft nur bis zu einem gewissen Punkt anerkannt, und von da an stehen nur noch Überzeugungen in Geltung. Daraus folgt, dass große Weltreligionen durch irrationale Gewissheiten geprägt sind. Zudem befinden sich – anders als bei der Vernunft, die allen Menschen zukommt – nur relativ wenige Auserwählte im Besitz von Offenbarung oder Spiritualität. In der Sicht der Weltreligionen sind die Menschen in eine Ingroup und eine Outgroup aufgeteilt. Von Seiten der Kritiker wird angeführt, dass das Beharren auf der Wahrheit der eigenen Sicht der höchsten Wirklichkeit, die für sich keine hinreichenden Gründe nennen kann, quasi die Entstehung von Gewalt begünstigt.<sup>1</sup>

Allerdings ist die Unterscheidung von wahrer und falscher Religion in Verknüpfung mit dem Anliegen der Gerechtigkeit eine Voraussetzung für verantwortungsbewussten Frieden und an sich keine Ursache für Gewalt. Und was die vermeintliche Irrationalität der Religion betrifft, so liegt der springende Punkt nicht darin, dass die Vernunft nur bis zu einem gewissen Punkt anerkannt wird und man dann das Feld den Überzeugungen überlässt, denn nicht einmal die Philosophie oder die Naturwissenschaften unterstehen komplett der Vernunft. Die entscheidende Frage ist vielmehr der Inhalt dessen, was die Religionen lehren: Wird man beispielsweise zu Gnade und Feindesliebe angehalten, oder soll man Ungläubige, Häretiker oder Übeltäter töten? (Volf 2011a: 37–45) Allerdings befinden sich auch die Verteidiger der Religionen nicht vollständig im Recht. Man macht es sich zu einfach, wenn man allein der verderbten menschlichen Natur die Schuld an religiöser Gewalt gibt. Die Verbindung von Religion und Gewalt ist zu eng, als dass man außer Acht lassen könnte, was die Religionen selbst zur Gewalt beitragen.

Verteidiger wie Kritiker der Religionen übersehen, in welcher Weise die Religionen zurzeit die Ursache von Gewalt sind, weil beide Seiten dazu neigen, die Religionen als monolithische und statische Einheiten anzusehen: Die Verteidiger halten eine bestimmte Religion oder alle Religionen für friedfertig, während die Kritiker diese als gewalttätig erachten. David Martin arbeitet mit einem dynamischeren Verständnis von Religion. Er macht den lohnenden Vorschlag, Religionen als »Repertoire[s] von miteinander verbundenen Leitgedanken zu betrachten, die in unverwechselbarer Weise intern zur Sprache gebracht werden und Anlass geben zu charakteristischen Fortschreibungen« über eine Weise, in der Welt zu leben; diese Repertoires sind an die ursprüng-

· Juergensmeyer (2004: 201–225) ist der Ansicht, dass sich die Bilder vom »kosmischen Krieg« gegen die Mächte des »Chaos« und des »Bösen« in allen Religionen finden und dazu beitragen, dass sie alle einen Hang zur Gewalt besitzen.

liche Offenbarung, Erleuchtung oder Weisheit zurückgebunden, ohne jedoch damit identisch zu sein.<sup>2</sup> Abhängig von einem Setting (wie beispielsweise den Besonderheiten einer Kultur, weiteren vorhandenen Religionen, den Erfordernissen politischer Mächte) und den jeweils leitenden Interessen verändert sich die Eigenart einer Religion: Manche der Leitgedanken aus ihrem Repertoire treten in den Hintergrund, andere hingegen in den Vordergrund, und die meisten befinden sich in unterschiedlichen Weisen und Ausmaßen in Harmonie oder Widerspruch mit der Situation. Obwohl sich Religionen mit den jeweiligen Umständen verändern, sind sie doch nicht unbegrenzt veränderbar. Jede ursprüngliche Artikulation einer Religion »erschafft eine wandelbare und doch eigenständige Logik und eine Grammatik der Transformationen« (Martin 1997: 120). Ursprüngliche Artikulationen erlegen den Religionen normative Zwänge auf, wenn sie sich abhängig von den Umständen verändern; dies sind die Quellen für die internen Reformbewegungen von Religionen.

Einige der Formen, die Religionen annehmen, begünstigen Gewalt, während andere dies nicht tun. Entscheidend ist nun, was dabei den Ausschlag gibt. Wie ich gleich ausführen werde, geht es hier vor allem um die Verbindung der Religionen mit politischen Mächten, und zwar entweder zur Zeit der ursprünglichen Artikulation oder bei späterer Übermittlung und Rezeption. Dieser Aspekt entgeht den Verteidigern und Kritikern der Religionen, wenn sie religiöse Gewalt auf den grundlegenden Mangel der menschlichen Natur oder auf Absolutheitsansprüche und Irrationalität zurückführen. Warum verbünden sich die Weltreligionen so mühelos mit politischen Mächten? Ihre Anhänger verkennen ein grundlegendes Merkmal dieser Religionen, nämlich dass eine bestimmte Religion die wahre Art zu leben ist. Statt sich damit zu begnügen, von der Wahrheit zu künden und die Verantwortung der Menschen zu respektieren, für sich selbst eine Lebensweise zu finden, benutzen die Anhänger von Weltreligionen die Instrumente staatlicher Macht, um Druck auf kritische Stimmen auszuüben. Hierdurch verleihen sie der Religion eine neue Gestalt und rücken ihre eher kämpferischen Leitgedanken in den Vordergrund.

Zwei Denker des Westens, Thomas Hobbes und Immanuel Kant, die jeder für sich eine prägende Tradition der politischen Philosophie begründet haben, machen vor allem zwei Funktionen aus, die die Religion in der Gesellschaft besitzt. Erstens werden *Religionen als Herrschaftsinstrument eingesetzt*. Nach Hobbes verwenden die Herrschenden die Religion dazu, sich das Regieren über die Untertanen zu erleichtern. Zu diesem Zweck streben die Herrschenden mit Unterstützung der religiösen Eliten danach, die ursprünglichen religiösen Tendenzen (die Hobbes' Ansicht nach aus der Furcht vor unsichtbaren Dingen hervorgehen) »zu nähren, zurechtzubiegen, in Gesetze zu verwandeln«, um das gemeine Volk im Unglück zu halten, unterdrückerische Herrschaft zu legitimieren und unrechtmäßige Kriege zu rechtfertigen (Hobbes 1966: 81.89).<sup>3</sup> Zweitens fungieren Religionen als *Kennzeichen gemeinsamer Identität*. Kant zufolge sind die verschiedenen Religionen (neben der Vielfalt der Sprachen) das vorrangige Mittel der Natur, die Menschen in unterschiedliche Gruppen zu unterteilen. Als Identitätsmarker bringen die

<sup>2</sup> David Martins Formulierung, auf die ich mich hier beziehe, bezieht sich auf das Christentum und lautet vollständig: »Mein eigenes Verfahren besteht darin, das Christentum als ein bestimmtes Repertoire von miteinander verbundenen Leitgedanken zu betrachten, die in unverwechselbarer Weise intern zur Sprache gebracht werden und Anlass geben zu charakteristischen Fortschreibungen, wobei sie durch gewisse Rückbezüge auf das Neue Testament und »Ur-Traditionen« wiedererkennbar bleiben.« (Martin 1997: 32)

<sup>3</sup> Zur Neigung von Staaten, sich der Religionen zu bemächtigen, siehe Duffy Toft 2011: 48–81.

Religionen »den Hang zum wechselseitigen Hasse und Vorwand zum Kriege« mit sich (Kant 1968: 367).<sup>4</sup> Diese beiden Funktionen der Religion gehen oft ineinander über. In der kriegerischen Auseinandersetzung zwischen Christen und Muslimen im Kosovo ist die Wiege der serbisch-orthodoxen Kultur nun überwiegend von muslimischen Albanern bevölkert (Volf 2011b: 189). Auch in den Konflikten zwischen Hindus und Muslimen in Ayodhya, der Geburtsstätte des Gottkönigs Rama und dem Ort der Babri-Moschee, fungieren die Religionen wohl vor allem als Identitätsmarker, die Legitimation schaffen und Aggressionen schüren (Sen – Wagner 2005: 2).

Wenn man Hobbes' und Kants Gedanken über die Religion in der Gesellschaft soziologisch weiterführt, könnte man mit David Martin (der allerdings mit seinen Ausführungen nicht an die beiden Genannten anknüpft) besondere Umstände ausmachen, unter denen Religionen gewalttätig werden. »Diese besonderen Umstände entstehen dann, wenn Religionen praktisch mit der Gesellschaft deckungsgleich sind und insofern auch mit der Dynamik von Macht, Gewalt, Kontrolle, Zusammenhalt und Grenzziehung« (Martin 1997: 134). Religionen bringen sich dann nicht mehr nur in Politik und Öffentlichkeit ein, sondern werden zu »politischen Religionen«. Die Versuchung, Religion mit dem moralischen und kulturellen Selbstverständnis einer Gruppe zu vermischen, ist stark, denn alle drei zusammen können ein hohes Maß an Solidarität schaffen. Häufig ist davon die Rede, dass die Hauptfunktion von Religionen darin besteht, die »kollektive Repräsentation« einer sozialen Einheit zu sein (Durkheim 2007).<sup>5</sup> Dabei sind die Weltreligionen wohl eher keine »politischen Religionen« (Volf 2015), sondern müssen erst zu Kennzeichen politischer Identität und zu Legitimationsinstanzen bestehender herrschender Kräfte gemacht werden.

Wenn Religionen zum Kennzeichen einer Gruppenidentität werden, zeigen sie die Tendenz, Streitigkeiten zu verschärfen, indem sie einzelnen Gruppen eine Aura des Heiligen verleihen und so die Konflikte befeuern und legitimieren. Umgekehrt führen Konflikte zwischen Gruppen, die vorzugsweise mit einer Religion in Verbindung gebracht werden, dazu, dass diese Religion zum Kennzeichen der Identität dieser Gruppe wird. In gleicher Weise verschiebt die Verbindung mit der politischen Macht die Ausgestaltung der Leitgedanken einer Religion so, dass dadurch die politische Macht legitimiert wird. In Konfliktsituationen wird eine so ausgeprägte Religion letztlich den Einsatz von Gewalt durch die Gruppe gutheißen (Gorski – Dervişoğlu 2013: 193–210). Eine solche Entwicklung lässt sich bei Religionen beobachten, die in ihrer ursprünglichen Ausprägung einem Personenkreis oder einer Macht eng verbunden waren (wie das Judentum und der Hinduismus); ebenso bei Religionen, bei denen das nicht der Fall war (wie beim Buddhismus und beim Christentum), aber auch bei einer Religion, in der sich in ihrer ursprünglichen Ausprägung sowohl eine Phase der Distanz wie auch eine Phase der Nähe zu politischer Macht findet (Islam).

Vielleicht ist das beste Beispiel in jüngster Zeit dafür, dass eine Religion durch die enge Bindung an eine gesellschaftliche Gruppierung und die politische Herrschaft über sie eine neue Ausformung erfahren hat, das paradoxe

<sup>4</sup> Selbstverständlich hat Kant über die Religion noch mehr zu vermelden. Er stellt „die eine Religion“ den historisch „verschiedenen Glaubensarten“ gegenüber. Wie es keine verschiedenen Moralen geben kann, gibt es nach Kant auch nicht eigentlich verschiedene Religionen, sondern nur „eine einzige für alle Menschen und in allen Zeiten gültige Religion“. Historische Glaubensarten sind „nach Verschiedenheit der Zeiten und Örter verschieden“, sind bestenfalls Vehikel dieser einen Religion. Durch diese historischen Glaubensarten werden die Menschen getrennt und besitzen den Hang zum Hass und zum Krieg. Als trennende Kräfte und Ursachen für Konflikte stehen sie nicht nur im Gegensatz zu der einen Religion als Quelle der Einigkeit, sondern auch zur „Geldmacht“ oder dem „Handelsgeist“, der „mit dem Kriege nicht zusammen bestehen kann“ (Kant 1965: 368).

<sup>5</sup> Zu Durkheims Sicht auf religiöse Gewalt siehe Gorski 2012.

Ereignis, dass ein buddhistischer Mönch in Sri Lanka zu den Waffen gegriffen hat (Jerryson – Juergensmeyer 2010). Eigentlich verschreiben sich buddhistische Mönche zutiefst der Gewaltlosigkeit; sie sollen nicht nur nicht töten, sondern sich auch vom Militär und vom Waffenhandel fernhalten. Dies ist aber in Sri Lanka in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts nicht der Fall gewesen. Stanley Tambiah zufolge sind viele buddhistische Mönche zu der Ansicht gelangt, dass sich »die Religion des Buddha und die singhalesische Sprache und Kultur nicht gut entwickeln können, wenn sie nicht über ein eigenes Hoheitsgebiet verfügen, dessen Mutterland Sri Lanka ist« (Tambiah 1993: 616). Zur Umsetzung dieser Erkenntnis in die Tat wählten sie den politischen Buddhismus. Auf der Grundlage »bestimmter kanonischer Suttas über das Ideal des gerechten Herrschers« und des buddhistischen Ziels, »weltliche Begierden zu überwinden«, stellt sich der politische Buddhismus gegen »polarisierende Parteipolitik und [...] das Verlangen nach den westlich inspirierten materialistischen, konsumorientierten und kapitalistischen selbstsüchtigen Zielen«. Diese sollen ersetzt werden durch »eine schlichtere, harmonische ›buddhistische Lebensweise‹ in einer ›buddhistischen Demokratie‹« (ebd. 601). Dabei wurden »die wesentlichen soteriologischen, ethischen und normativen Elemente der anerkannten buddhistischen Lehre als Religion abgeschwächt, ersetzt und sogar verfälscht« (ebd. 600). Dies bezog sich nicht nur »in erster Linie auf das Ich-Ideal und die geistige Disziplin zum persönlichen Heil« (ebd. 601), sondern auch auf die charakteristische buddhistische Haltung zur Gewalt. Als die Söhne Buddhas die Identität der »Söhne der Scholle« übernahmen, wurde ihre Religion umgestaltet, und die Bejahung der Gewalt fand Eingang in eine Religion, zu deren wichtigsten Leitgedanken die Gewaltlosigkeit gehört.<sup>6</sup>

Es ist ein einziger Faktor, der darüber bestimmt, ob eine Religion sich in Gewalt verstricken lässt oder nicht. Dies ist das Ausmaß ihrer Identifikation mit einem bestimmten politischen Projekt und ihre Verbindung mit denen, die dieses Projekt umzusetzen versuchen. Je stärker eine Religion sich mit einem politischen Projekt identifiziert und mit denen, die es umsetzen, umso höher wird die Wahrscheinlichkeit auch für ansonsten friedliebende Religionen, »zu den Waffen zu greifen«. Oder etwas anders formuliert: Je weniger die Leitgedanken einer Religion ihre Ausgestaltung in der Welt bestimmen und je mehr die Religion zu einer »Religion ohne Glauben« wird, die von Interessen geleitet ist, die den zentralen Leitgedanken fremd sind – was in gewisser Weise bedeutet, dass sie säkularer wird –, umso wahrscheinlicher ist es, dass sie sich der Gewalt zuwendet.

Sollten Religionen sich auf die Privatsphäre beschränken und aus der Öffentlichkeit und dem öffentlichen Engagement heraushalten, damit sie keine Gewalt entfachen oder legitimieren? Meiner Ansicht nach ist das öffentliche Engagement etwas anderes als die Verbindung mit politischer Macht. Wie sich am Beispiel der großen religiösen Demokratisierer in Chile, Indonesien, den Philippinen oder in Polen zeigen lässt, können Religionen tatsächlich öffentliches Engagement stimulieren und in bestimmte Bahnen lenken, ohne dass sie sich allein in Identitätsmerkmale und in Werkzeuge politischer

<sup>6</sup> Eine vergleichbare Entwicklung ließ sich in Ruanda in den Jahren vor dem Ausbruch der Gewalt beobachten. Während der Hutu-Regierung (1961–1994) waren die Kirchenleitungen eng mit den ethnischen und staatlichen Machtstrukturen der Hutu verbunden (siehe Longman 2011). »Das Blut der Stammeszugehörigkeit verbindet stärker als das Blut der Taufe.« (Kardinal Roger Etchegaray)

Macht verwandeln. Um das Entfachen und die Legitimation von Gewalt zu verhindern, sollten sich Religionen zum einen darum bemühen, eine gesunde Distanz von herrschenden oder die Regierung anstrebenden politischen Mächten zu halten, und sie sollten zum anderen Umwandlungsversuchen widerstehen, durch die sie primär auf eine politische oder kulturelle Ressource reduziert würden.

In *A Public Faith* habe ich zwischen »dichten« und »weitmaschigen« Varianten von Religionen unterschieden.<sup>7</sup> »Dichte« Religionen zeigen eine Lebensweise auf, unterstützen bei der Herstellung einer Verbindung zur höchsten Wirklichkeit und entwerfen eine moralische Vision, die an Beschreibungen des Selbst, der sozialen Beziehungen und des Guten anschließen; zum Teil besteht eine solche Religion aus einem erweiterten Diskurs über die ihr ursprünglich zugewiesene Natur sowie ihr Verhältnis zu einer sich wandelnden Welt. So sind wohl ursprünglich alle Weltreligionen als solche »dichten« Religionen artikuliert, empfangen und praktiziert worden. An der anderen Seite stehen die »weitmaschigen« Religionen. Diese sind ihrer moralischen Visionen entkleidet, und sie sind reduziert auf »vage Religiosität, die primär dazu dient, Spannung zu erzeugen, zu heilen und dem Gang des Lebens einen Sinn zu verleihen – eines Lebens, das ansonsten durch Faktoren außerhalb der Religion bestimmt wird (wie etwa nationale oder wirtschaftliche Interessen).« (Volf 2011a: 40) Zumeist werden meiner Ansicht nach solche »weitmaschigen« Religionen geschaffen, wenn sich Religionen zu sehr mit einer bestimmten Gemeinschaft und ihrer Machtdynamik identifizieren. Solche »weitmaschigen« Religionen sind am anfälligsten dafür, als bloße politische und kulturelle Ressource zu dienen – und bisweilen sogar als Waffen im Krieg.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Gerlinde Baumann

## Literatur

---

- BOWKER, JOHN (Hg.) 2003: Art. *Sin*, in: *The Concise Oxford Dictionary of World Religions*, New York
- DUFFY TOFT, MONICA u. a. 2011: *God's Century. Resurgent Religion and Global Politics*, New York
- DURKHEIM, ÉMILE 2007: *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt am Main
- GORSKI, PHILIP S. 2012: *Religious Violence and Peace-Making. A Meso-Level Theory*, in: *Practical Matters Journal*; <http://practicalmattersjournal.org/issue/5/centerpieces/critical-responses-to-the-essays-on-religious-violence-and-religious-peacebuild#gorski>
- GORSKI, PHILIP S. – DERVIŞOĞLU, GÜLAY TÜRKMEN 2013: *Religion, Nationalism and Violence. An Integrated Approach*, in: *Annual Review of Sociology* 39, 193–210
- HOBBS, THOMAS 1966: *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen und kirchlichen Staates*, Neuwied/Berlin

<sup>7</sup> Im englischen Original: »thick« und »thin«; Anm. d. Ü.

- JERRYSON, MICHAEL K. – JUERGENSMEYER, MARK 2010: *Buddhist Warfare*, Oxford
- JUERGENSMEYER, MARK (Hg.) 2004: *Terror im Namen Gottes. Ein Blick hinter die Kulissen des gewalttätigen Fundamentalismus*, Freiburg u. a.
- KANT, IMMANUEL 1968: *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf (1795)*, in: ders., *Gesammelte Werke Bd. 8*, Berlin
- LONGMAN, TIMOTHY 2011: *Christianity and Genocide in Rwanda*, New York
- MARTIN, DAVID 1997: *Does Christianity Cause War?*, Oxford
- PINKER, STEVEN 2013: *Gewalt. Eine neue Geschichte der Menschheit*, Frankfurt am Main
- SEN, RAGINI – WAGNER, WOLFGANG 2005: *History, Emotions and Hetero-Referential Representations in Inter-Group Conflict. The Example of Hindu-Muslim Relations in India*, in: *Papers on Social Representation 14*
- TAMBIAH, STANLEY J. 1993: *Buddhism, Politics, and Violence in Sri Lanka*, in: Martin E. Marty – F. Scott Appleby (Hg.), *Fundamentalisms and the State. Remaking Polities, Economies, and Militancy (Bd. 3 des Fundamentalism Project)*, Chicago
- VOLF, MIROSLAV 2011a: *A Public Faith. How Followers of Christ Should Serve the Common Good*, Grand Rapids
- VOLF, MIROSLAV 2011b: *Allah. A Christian Response*, San Francisco
- VOLF, MIROSLAV (mit Tony Blair) 2015: *Faith and Globalization*, New Haven
- WARD, KEITH 1998: *Religion and Human Nature*, Oxford 1998

## Der Autor

---

**Miroslav Volf**, geb. 1956 in Osijek, Jugoslawien, heute Kroatien, ist Professor der Theologie an der Yale University Divinity School in New Haven, USA, und dortselbst Gründer und Direktor des Yale Center for Faith and Culture. Veröffentlichungen u. a.: *Exclusion and Embrace* (1996); *Allah: A Christian Response* (2011); *A Public Faith: On How Followers of Christ Should Serve the Common Good* (2011). Anschrift: Yale Center for Faith and Culture, 409 Prospect St, New Haven, CT 06511-2167, USA. E-Mail: [miroslav.volf@yale.edu](mailto:miroslav.volf@yale.edu). GND: 141615435.

---