

Religion als soziales Kapital für die Schaffung von Frieden?

DANIEL FRANKLIN PILARIO

Sozialkapital, Religionen und der Friede

Der Begriff des Sozialkapitals ist in den letzten zwei oder drei Jahrzehnten eine einflussreiche soziologische Kategorie geworden. Zumindest im englischsprachigen Raum wurde der Begriff des Sozialkapitals durch den Harvard-Wissenschaftler Robert Putnam und dessen Buch *Bowling Alone* populär gemacht (Putnam 2000). Seiner Analyse zufolge hat die amerikanische Gesellschaft einen Schwund des Sozialkapitals erfahren. Dies wird beispielhaft deutlich an Leuten, die tatsächlich allein zum Bowling gehen, im Gegensatz zu früheren Zeiten, als es innerhalb der Nachbarschaft gewöhnlich nach der Arbeit regelrechte Wettbewerbe zwischen verschiedenen Mannschaften gab. Sozialkapital wird definiert als »Verbindungen zwischen Individuen, sozialen Netzwerken und Normen gegenseitiger Anerkennung und Vertrauenswürdigkeit, die daraus entstehen« (Putnam 2000: 19). Putnam unterscheidet zwei Arten von Sozialkapital: zum einen das *auf Bindungen beruhende* Sozialkapital (Bildung von sozialen Gruppen, die sich durch ethnische Zugehörigkeit, Geschlecht, Religion usw. abgrenzen) und zum anderen das *Brücken bauende* Sozialkapital (integrierende Netzwerke, die über gesellschaftliche Grenzen hinweg Menschen unterschiedlichen Geschlechts, Alters, ethnischer Zugehörigkeit oder Klasse vereinigen). Doch unabhängig davon, um welche Art von Sozialkapital es sich handelt, ist für Putnam dessen Kraft im Hinblick auf den gesellschaftlichen Zusammenhalt von Bedeutung. Sein Projekt ist deshalb nach den Worten einiger Sozialwissenschaftler eine aktuelle Neubelebung des Durkheim'schen Denkansatzes (Elliot 2014: 29). Der Begriff machte Karriere, da er auch von der Weltbank, von der OECD (Organisation für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung) und anderen wirtschaftlichen und politischen Institutionen aufgegriffen wurde. Nach Auffassung der Weltbank kann soziales Kapital am Maßstab der Qualität der Gruppen und Netzwerke einer Gesellschaft, von Vertrauen und Solidarität, von kollektivem Handeln und Kooperation, sozialem Zusammenhalt und Integration, Information und Kommunikation gemessen werden (The World Bank 2011; vgl. Putnam 2001). Sie geht im Gefolge von Putnam von der Annahme aus, dass soziales Kapital das ökonomische Kapital und einen nachhaltigen sozialen Frieden stärkt.

Was unseren Fall betrifft, so stellen wir uns die Frage: Ist Religion oder religiöse Zugehörigkeit soziales Kapital? Ich möchte diese Frage gern im konkreten Kontext der Erfahrungen von Konflikt und Friedensstiftung im südli-

chen Mindanao (Philippinen) verorten. Diese Region hat mit Unterbrechungen jahrzehntelang Konflikte durchlebt und ist von drei Bevölkerungsgruppen unterschiedlicher Kultur, Sprache und Religion geprägt: den muslimischen Gemeinschaften, den christlichen Siedlern und indigenen Gruppen. Als dieser Beitrag verfasst wurde, war gerade das *Comprehensive Agreement on the Bangsamoro* (»Umfassende Übereinkunft zu Bangsamoro«) unterzeichnet worden (27. März 2014) und muss nun vom Kongress gebilligt werden, um als Gesetz in Kraft treten zu können. Dieses Dokument über die Autonomie der Muslime im Süden der Philippinen wurde von vielen als der Weg zum Frieden in dieser kriegsgebeutelten Region betrachtet. Es ist das Ergebnis von 17 Jahren kräftezehrender Verhandlungen und ermüdenden Gefeißes, des Dialogs und des Entgegenkommens, des Gebets und Fastens aller Beteiligten: der Regierung und der kämpfenden Einheiten, des Militärs und der Vertreter der Religionsgemeinschaften, der Nichtregierungsorganisationen und kulturellen Gemeinschaften.

Zurzeit fehlt es immer noch an einer Studie über den Einfluss der Religionen auf diesen Friedensprozess.¹ Ich will hier lediglich einige Initiativen aufzählen, von denen ich Kenntnis habe. Ich kann sie in drei Kategorien einteilen: a) Dialog auf offizieller Ebene, b) Dialog an der Basis, c) Friedenserziehung und Theologien des Friedens.

Dialog auf höchster Ebene

Seit den 1970er-Jahren, als die Situation in der Region äußerst belastet war, gab es bereits Gespräche und Beratungen auf internationaler, nationaler und diözesaner Ebene, die von Vertretern der Religionsgemeinschaften (von Bischöfen und Ulamas, Pfarrern und Imamen) initiiert worden waren. »Angesichts der Tatsache, dass diese Gespräche inmitten beträchtlicher Spannungen und zuweilen tatsächlicher Kriegshandlungen zwischen Christen und Muslimen organisiert und durchgeführt wurden, zeugen sie von beträchtlichem Mut und visionärer Kraft, indem sie ernsthafte Alternativen zur wachsenden Polarisierung und zum Konflikt anbieten.« (LaRousse 2001: 365) Die Teilnehmer an diesem Dialog, zum Beispiel führende Repräsentanten von Religionsgemeinschaften sowohl muslimischer als auch christlicher Gemeinden, erwarben einiges an sozialem Kapital durch ihre Teilnahme, da man sie auch in Beratungen der Regierung im Zuge des allgemeinen Friedensprozesses einbezog.

Dialogbewegungen an der Basis

Auch wenn die Dialoge auf höchster Ebene gut dokumentiert sind, besteht ihr Problem darin, dass nur wenige Personen an diesen Treffen teilnehmen. Die erzielten Übereinkünfte verbleiben auf der »offiziellen« Ebene. Tief verwurzelte Vorurteile halten sich weiterhin auf beiden Seiten. Muslime werden von Christen als »Verräter« und »Terroristen« betrachtet, die Christen wiederum gelten bei den Muslimen als Landräuber und Proselytenmacher. Im Kontext

¹ Einen guten Überblick über die christlichen Initiativen bietet LaRousse 2001, 325–422.

von Morden, Bombardements und Entführungen, deren beide Seiten bezichtigt werden, werden diese verzerrten Sichtweisen in den Herzen und Körpern der Menschen beständig neu reproduziert.

Der wahre Dialog muss zwischen den Leuten mitten im Alltag stattfinden. Diese Zielrichtung wird von Leuten gefördert und gestärkt, die an der Basis arbeiten, und zwar von Muslimen und Christen, kirchlichen Gruppen und Nichtregierungsorganisationen gleichermaßen. Von christlicher Seite führen Gemeindepfarrer, Pastoren, Ordensleute und Laien ein Leben des Dialogs unter den Muslimen, indem ihre pastoralen Dienste, die sie anbieten, für alle zugänglich sind, zum Beispiel in den Bereichen Bildung und Erziehung, Gesundheit, häusliche Sozialdienste, Kooperativen usw. Dieses Lebenszeugnis bewirkt bei den Muslimen allmählich einen Herzens- und Sinneswandel. Man erzählt eine Geschichte von einer Gruppe von Christen, die sich gerade in Sitangkay, einer kleinen Insel mit vorwiegend muslimischer Bevölkerung, angesiedelt hatten. Sie wollten für sich eine kleine Kapelle bauen, doch dabei stießen sie auf einen sehr hartnäckigen Widerstand vonseiten der muslimischen Amtsträger und der Nachbarschaft – bis ein Polizist der Gegend, ein Muslim, aus freien Stücken für sie eintrat. Er sagte, er habe früher eine katholische Schule einer Nachbarinsel besucht und man habe ihn nicht zur Konversion gezwungen. Die kleine Kapelle steht heute noch (LaRousse 2001: 356). Von muslimischer Seite bekam ich einige wahre Geschichten aus dem konkreten Leben zu hören, als ich diese kleinen Gemeinden auf den Inseln besuchte. Die Christen erzählten mir, die muslimische Gemeinde hätte in der Woche vor meiner Ankunft ihren *Tabligh*, das heißt ihren muslimischen Missionar, vertrieben, weil er Vorurteile gegen die Christen schürte. Ich hatte die Vermutung, dass man mir dies bei meiner Ankunft erzählte, um mich vorzuwarnen: Wenn du dich auch so verhältst, wirst du enden wie er. Auf beiden Seiten sind die Glaubensressourcen der einfachen Leute zum sozialen Kapital für das Zusammenleben und den Frieden geworden.

Friedenserziehung und Theologien des Friedens

Es gab auch weit verbreitete und bewusstere Initiativen zur Förderung des Friedens. So beziehen sowohl christliche Schulen als auch *Medressen* Friedenserziehung in ihre Lehrpläne mit ein und führen Veranstaltungen durch, an denen Schüler und Schülerinnen unterschiedlicher Glaubensgemeinschaften gemeinsam teilnehmen (Einkehrtage, Jugendlager etc.). In sehr konfliktreichen Gegenden erklärt die lokale Bevölkerung (Muslime, Christen und die indigene Bevölkerung) ihre Orte zu »Friedenszonen«, hindert bewaffnete militärische Einheiten daran, innerhalb der so gekennzeichneten Ortschaften Waffen zu tragen, und trägt Frauen und Müttern auf, für den Prozess der Friedenserhaltung zu sorgen. Es gibt auch eigene Institutionen, um Theologien des Dialogs zwischen Muslimen und Christen durch spezifische Programme zu fördern, zusammen die Bibel und den Koran zu studieren, die Geschichten und Spiritualitäten beider Glaubensrichtungen zu erkunden, und sie begeben sich auch mitten unter die einfachen Leute.²

² Am populärsten ist die Silsilah-Dialogbewegung in Zambaonga City; vgl. www.silsilah-dialogue.com.

Ambivalenz und fehlende Stimmen

Es gibt jedoch auch Ambivalenzen und fehlende Stimmen auf diesem Weg hin zum Frieden. Ich möchte nur zwei davon erwähnen: a) religiös motivierte separatistische Gruppen, und b) das Schweigen der indigenen Völker. Zunächst gibt es immer noch religiös motivierte Gruppen, die nicht zögern, Gewalt anzuwenden, um ihre Ziele durchzusetzen. Bekannt sind vom Islam inspirierte militante Einheiten der Gruppe *Abu Sayyaf* und deren Verbindung zum berühmten *Al-Quaida*-Netzwerk. Sie sind von radikalen Deutungen des Islams durchdrungen, und ihr Ziel ist es, ihren Anspruch auf das Land ihrer Vorfahren gegen die Christen durchzusetzen und einen vollkommenen islamischen Staat unter Allahs Herrschaft zu etablieren. Obwohl diese Gruppen vonseiten der Muslime in ihrer Mehrheit keine Akzeptanz erfahren, hat ihre ständige Gewaltanwendung den Friedensprozess ins Stocken geraten lassen. Auf christlicher Seite beobachten wir auch bewaffnete Gruppen, die *Llaga* genannt werden (das ist ein lokaler Ausdruck für Ratten), die sich aber auch selbst als »Gottes Armee« oder »christliche Miliz« bezeichnen. Neben ihren Schusswaffen finden sich religiöse Amulette, Christusbilder und Rosenkränze, die sie als Halsketten tragen. Sie behaupten, dass sie von keiner Kugel niedergestreckt werden könnten, weil Gott sie so beschütze, wie sie ihrerseits die christliche Bevölkerung vor der muslimischen Gewalt beschützten. Diese beiden Gruppen und viele andere darüber hinaus fügen sich nicht in die optimistische Sichtweise vom religiösen Sozialkapital gemäß Putnams Paradigma.

Es gibt noch eine weitere Dimension, die auf den südlichen Philippinen fehlt: die Stimmen der nichtislamischen indigenen Völker. Vor der Ankunft des Islam und des Christentums vor etlichen Jahrhunderten setzte sich die Bevölkerung der Philippinen insgesamt aus verschiedenen indigenen Populationen mit ihrer jeweiligen eigenen Kultur, Sprache und Religion zusammen. Die meisten von ihnen bekehrten sich zum Islam oder zum Christentum, doch viele halten immer noch an ihrer indigenen Kultur und dem entsprechenden Glauben fest. In Mindanao betrifft das mehr als 2,1 Millionen Menschen. Doch wie unser Bericht auch gezeigt hat, profilieren sie sich nicht besonders stark im laufenden interreligiösen und politischen Dialog. Wir beobachten hauptsächlich einen Dialog zwischen zwei großen Religionsgemeinschaften, die ein erhebliches Sozialkapital aufweisen, das heißt zwischen Christentum und Islam. Wo sind all die indigenen Religionen geblieben? Jetzt, da die neue Autonomieregierung ihr Amt antreten soll, befürchten die indigenen Gruppen, dass sie wiederum von einer dominanten politischen und den Diskurs bestimmenden Formation untergebuttert werden: Waren es zuvor die Christen, sind es nun die Muslime.

Das religiöse Sozialkapital im Friedensprozess neu denken

Drei abschließende theoretische Überlegungen können den oben wiedergegebenen Berichten entnommen werden: a) die Ambivalenz des religiösen

Sozialkapitals, b) die daraus sich ergebende Notwendigkeit einer Analyse der Macht und c) die Sensibilität und das Engagement für religiöse Stimmen, die zum Schweigen gebracht wurden.

a) Zunächst haben wir gesehen, dass Religionen als Sozialkapital hinsichtlich des Friedensprozesses im besten Fall ambivalent sind. Die sehr optimistische Einschätzung von (religiösen) sozialen Netzwerken als entscheidenden Faktoren für die Schaffung von Gemeinwohl vonseiten Robert Putnams und der Weltbank nahm die Ambivalenz ausschließlich binnenethnischer sozialer und religiöser Bande (*auf Bindungen beruhendes Sozialkapital*) und ihre Tendenz zur Ausgrenzung nicht wahr, wenn sie auch hilfreich ist für die Beurteilung des Verhaltens von Religionen der Bevölkerungsmehrheit (vgl. u. a. Smidt 2013). Selbst wenn in der Bevölkerungsmehrheit verankerte Religionen sich zu öffnen versuchen, tendieren sie zuweilen dazu, Minderheiten (diejenigen, die sich außerhalb des Netzwerks des Sozialkapitals befinden) auszugrenzen. Die Gegenreaktion der Extremisten und der sogenannten »Fundamentalisten« kann als Folge dieses Ausgrenzungsprozesses erklärt werden. Soziale Netzwerke (in unserem Fall religiöse soziale Netzwerke) werden sehr oft unter den Begriff »Gemeinschaft« subsumiert. Bei Kirchen und religiösen Gruppierungen ist dies ein bevorzugter Ausdruck, aber Raymond Williams zufolge ist er auch schwierig und komplex (vgl. Williams 1989: 111–119). Im Zusammenhang unserer Diskussion hat das Wort »Gemeinschaft« nicht nur deskriptive, beschreibende, sondern auch ausschließende Bedeutungen (z. B. »geschlossene Gemeinschaften« oder »christliche Gemeinschaften«), die dazu tendieren, die anderen aus ihren in sich gefügten und zugleich begrenzten sozialen Netzwerken hinauszudrängen.

b) Eine zweite Überlegung schließt sich an die erste an: Will man das religiöse Sozialkapital begrifflich fassen, dann bedarf es einer Analyse der Macht. Kurz gesagt: Putnams Wiederbelebung von Durkheim braucht Marx. Der französische Soziologe Pierre Bourdieu meint, dass soziales Kapital, weil es in kulturelles und ökonomisches Kapital umgesetzt werden kann, dazu tendiert, akkumuliert zu werden und die ökonomisch-politische Macht der Gruppe zu steigern (Bourdieu 1986: 241–258). In der kritischen Sichtweise Bourdieus können diejenigen, die mehr wissen (kulturelles und soziales Kapital), auch mehr haben (ökonomisches Kapital); und diejenigen, die mehr haben, sind immer die Gewinner innerhalb des gesellschaftlichen Kräftespiels. Diejenigen, die weniger haben, bleiben nicht nur zurück, sondern werden tatsächlich aus dem Wettrennen geworfen. Nun, da die Muslime auf den Philippinen »mehr« haben (in politischer, ökonomischer, kultureller und sozialer Hinsicht), hört man ihnen zu und befasst sich mit ihnen. Da die indigenen Völker nicht genug haben, sind sie gezwungen, sich in die Wälder zurückzuziehen, um sich davor zu schützen, ins Kreuzfeuer der dominierenden Kräfte zu geraten. Ohne eine Analyse der Macht bei der Konzeptionierung des sozialen und religiösen Kapitals ist auch kein Ende dieses ausgrenzenden sozialen Prozesses abzusehen.

Auf dem Gebiet der christlichen Theologie mündet eine solche Denkrichtung auch in undifferenzierte Theologien der *Communio*. Ein deutliches Bei-

spiel hierfür ist ein Dokument der Kongregation für die Glaubenslehre aus dem Jahr 1992, das die unzulängliche Integration des »Geheimnisses der Communio« in den Begriff des Volkes Gottes beklagt. Die Absicht des Dokumentes war es, die sogenannte »bloß soziologische« Dimension der Kirche als schlecht hinzustellen, um die göttlichen und mystischen Aspekte der Communio mit Gott, die überfließt auf die Communio der Menschen untereinander, ins Recht zu setzen (s. Kongregation für die Glaubenslehre 1992). Diese Wendung zur Entmaterialisierung läuft Gefahr zu vergessen, dass die Kirche auch eine menschliche Größe ist, die sich im sozialen Raum mit ihren Potenzialen, aber auch mit ihren Anfälligkeiten für die Manipulation der Macht bewegt. Joseph Komonchak drückt es folgendermaßen aus: »Eine Ontologie der Kirche, die die menschlichen, von der Geschichte geformten und die Geschichte formenden Elemente außer Acht lässt, verfehlt die spezifisch theologische Bedeutung des Wortes ›Geheimnis‹. Ich meine, uns fehlt es immer noch an einer Ekklesiologie, die dem achten Artikel von *Lumen Gentium* gerecht wird.« (Komonchak 1999)

c) Die dritte und letzte Überlegung betrifft das Engagement für zum Schweigen gebrachte und vergessene religiöse Stimmen. Manchmal hat man vergessen, dass diese indigenen Glaubensüberzeugungen gleichfalls der Niederschlag einer echten Sehnsucht nach Frieden und menschlichem Glück sind. Während die Kirche andere alte, weit verbreitete Glaubensüberzeugungen mit Respekt behandelt und in den Dialog einbezieht (wenigstens in ihren offiziellen Verlautbarungen), zögert sie, es ebenso mit den Anhängern traditioneller Religionen und indigener Glaubensüberzeugungen zu halten, deren Gefahren bereits von Anfang an benannt werden: »[...] unangemessene Vorstellungen von Gott, Aberglaube, Furcht vor Geistern, verwerfliche moralische Handlungen, die Ablehnung von Zwillingen (an einigen Orten), ja sogar gelegentliche Menschenopfer«. Dies sind die Worte eines Dokuments des Vatikans über traditionelle Religionen aus dem Jahr 1993 (Päpstlicher Rat für den Interreligiösen Dialog 1993). Anstelle eines Dialogs widmet das Dokument diesen Religionen lediglich »pastorale Aufmerksamkeit«, wie es im Titel bereits heißt. Aufgrund ihres schwachen sozialen und kulturellen Kapitals können indigene Religionen nur auf diese herablassende Weise behandelt werden.

Doch ironischerweise sind es – wenigstens entsprechend unserer Erfahrung auf den Philippinen – gerade diese animistischen Religionen der indigenen Völker, die enger als das Christentum und der Islam mit dem Kosmos verbunden sind, im Bereich der menschlichen Beziehungen am meisten vom Mitgefühl geprägt und am empfänglichsten für das Göttliche sind. In einem Wort: Sie sind am meisten mit dem Frieden verbunden.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Bruno Kern M.A.

Literatur

- BOURDIEU, PIERRE 1986: *The Forms of Capital*, in: John Richardson (Hg.), *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, New York, 241–258.
- Comprehensive Agreement on the Bangsamoro 2014, www.gov.ph/downloads/2014/03mar/20140327-Comprehensive-Agreement-on-the-Bangsamoro.pdf
- ELLIOT, ANTHONY 2014: *Contemporary Social Theory: An Introduction*, New York 2014
- KOMONCHAK, JOSEPH A. 1999: *The Ecclesiology of Vatican II*, in: <http://publicaffairs.cua.edu/RDSpeeches/99Ecclesiology.cfm>
- KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE 1992: *Schreiben über einige Aspekte der Kirche als Communio*, www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfait/documents/rc_con_faith_doc_28051992_communionis-notio_ge.html
- LAROUSSE, WILLIAM 2001: *Walking Together Seeking Peace*, Quezon City
- PÄPSTLICHER RAT FÜR DEN INTERRELIGIÖSEN DIALOG 1993, *Pastorale Aufmerksamkeit für traditionelle Religionen*, in: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interrelg/documentsrc_pc_interrelg_doc_21111993-trad-relig_en
- PUTNAM, ROBERT 2000: *Bowling Alone: Collapse and Revival of American Community*, New York
- PUTNAM, ROBERT 2001: *Social Capital: Measurement and Consequences*, in: *Canadian Journal of Policy Research*, Nr. 2, 41–51, www.oecd.org/innovation/research/1825848.pdf
- SMIDT, CORWIN (Hg.) 2003: *Religion as Social Capital: Producing the Common Good*, Waco, Texas
- THE WORLD BANK 2011: *Social Capital*, in: *Social Capital Initiative Working Paper Series*, web.worldbank.org
- WILLIAMS, RAYMOND 1989: *The Importance of Community*, in: ders., *Resources of Hope*, London, 111–119

Der Autor

Daniel Franklin Pilario CM ist Professor und Dekan an der St. Vincent School of Theology, Adamson University, in Manila. Seine Forschungsgebiete umfassen theologische Anthropologie, Inkulturation, interreligiöser Dialog, theologische Methodenlehre und soziopolitische Theorie. Unter seinen Publikationen ist besonders zu erwähnen: *Back to the Rough Grounds of Praxis* (2005). Für *CONCILIUM* schrieb er zuletzt »Nach dem Ende. Post-apokalyptische Reflexionen vom ›Ground Zero‹« in Heft 3/2014. Anschrift: St. Vincent School of Theology (Adamson University), 221 Tandang Sora Avenue, P.O. Box 1179, 1151 Quezon City, Philippinen. E-Mail: danielfranklinpilario@yahoo.de
