

Theologisch-Philosophische Beiträge zu Gegenwartsfragen

Herausgegeben von Susanne Dungs,
Uwe Gerber, Lukas Ohly und Andreas Wagner

13

Lukas Ohly

Gestörter Frieden mit den Religionen

Vorlesungen über Toleranz



PETER LANG
EDITION

Gestörter Frieden mit den Religionen

Theologisch-Philosophische Beiträge zu Gegenwartsfragen

Herausgegeben von Susanne Dungs,
Uwe Gerber, Lukas Ohly und Andreas Wagner

Band 13



PETER LANG
EDITION

Lukas Ohly

Gestörter Frieden mit den Religionen

Vorlesungen über Toleranz



PETER LANG
EDITION

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Umschlaggestaltung:

© Olaf Gloeckler, Atelier Platen, Friedberg

Umschlagabbildung:

St. George Kirche und Al Amin Moschee,
„Garten der Toleranz“, Beirut.

© Lukas Ohly 2010

Gedruckt auf alterungsbeständigem,
säurefreiem Papier.

ISBN 978-3-653-02831-7 (E-Book)

DOI 10.3726/978-3-653-02831-7

ISSN 2194-1548

ISBN 978-3-631-62796-9

© Peter Lang GmbH

Internationaler Verlag der Wissenschaften

Frankfurt am Main 2013

Alle Rechte vorbehalten.

Peter Lang Edition ist ein Imprint der Peter Lang GmbH.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

www.peterlang.de

Für Anna Beyer

Vorwort

Dieses Buch basiert auf einer Vorlesung, die ich im Wintersemester 2010/11 an der Universität Frankfurt gehalten habe. Einer besseren Verständlichkeit willen habe ich den Duktus der gesprochenen Sprache in der Druckfassung weitgehend beibehalten. Dem Herausgeberkreis dieser Reihe sowie dem Lektorat des Peter Lang Verlags danke ich für die gewohnt tolerante Aufnahme des Manuskripts. Meiner Familie danke ich für die Unterstützung an diesem Projekt, das auch mit einem längeren Auslandsaufenthalt verbunden war. Insbesondere meine Frau Kirsten Ohly und meine Kinder Tamara und Noah möchte ich nennen, die sogar letzte Passagen auf Rechtschreibung überprüft haben.

Ohne die nachdrückliche Aufforderung von Anna Beyer, dass ich die Vorlesung zu publizieren habe, wäre aber das Manuskript überhaupt nicht in den Druck gegangen. Frau Beyer hat mehrere Überarbeitungen komplett gegengelesen und mich mit kritischen Anregungen inspiriert. Ihr ist dieses Buch gewidmet.

L.O.

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	11
Teil I	15
Pauschalverdächtigungen und pauschale Rechtfertigungen. Politische Gerechtigkeit und das friedliche Zusammenleben zwischen Religionen	15
1 Ist Religion friedensfähig?	15
1.1 Religion kann in Gewalt münden	16
1.2 Was macht friedensfähig?	21
1.3 Religiöse Ressourcen, in den Rechtszustand zu treten	25
1.4 Ist Politik autonom?	29
1.5 Zusammenfassung	32
2 Friedensbemühungen zwischen Staat und Religion	35
2.1 Verlässlichkeit der politischen Ordnung	36
2.2 Integration von Minderheiten	37
2.3 Ergebnis	39
3 Interreligiöser Dialog	41
3.1 Die religionstheologische Strategie	42
3.1.1 Der Ansatz John Hicks	44
3.1.2 Das Projekt Weltethos (Paul Knitter und Hans Küng)	47
3.2 Die Idee des Dialogs	50
3.3 Ergebnis: Lieber kein Dialog?	54
4 Verständnisprobleme zwischen den Religionen	55
4.1 Die Philosophie Ludwig Wittgensteins	55
4.2 Sind interreligiöse Dissense entscheidbar?	60
4.3 Verständnisgrenzen zweiter Ordnung	65
4.4 Ergebnis	67
Teil II	71
Skizze einer Theorie der Toleranz für den Frieden der Religionen	71
5 Probleme der Toleranz	71
5.1 Wer wird toleriert?	73
5.2 Verschiedene Toleranzbereiche	75
5.3 Paradoxien des Toleranzbegriffs	77
5.4 Strategien, die Grundparadoxie der Toleranz aufzuheben	81
5.5 Erlaubnistoleranz	85
6 Eine vor-moralische Begründung der Toleranz	87

6.1	Toleranz als notwendige Bedingung der Ethik	88
6.2	Das Dilemma der Ethik	89
6.3	Was das Dilemma der Ethik mit Toleranz zu tun hat	95
6.4	Wie tolerant ist die Toleranzforderung wirklich?	97
6.4.1	Können nicht-religiöse Menschen tolerant sein?	97
6.4.2	Dürfen wir nicht-religiöse Menschen tolerieren?	98
6.4.3	Ist die vor-moralische Toleranz eine religiöse Toleranz?	101
6.5	Toleranz von Praxis	102
7	Eine moralische Begründung der Toleranz	107
7.1	Die politische Toleranzbegründung bei John Rawls	108
7.2	Die Grundlagen der Diskursethik	110
7.3	Rainer Forsts Toleranzmodell	117
7.4	Die Schwächen in Forsts Konzept	122
7.5	Ergebnis	128
8	Krieg und der Einfluss der Religionen	131
8.1	Enger oder weiter Friedensbegriff?	131
8.2	Was ist kriegerische Gewalt?	133
8.3	Kann man Krieg gegen Terrorismus führen?	138
8.4	Folgen für den Frieden zwischen den Religionen	141
Teil III		145
Anwendungsethische Beispiele		145
9	Darf man Kirchen an muslimische Gemeinden verkaufen?	145
9.1	Der Geist der Fragestellung	148
9.2	Das Spektrum der Optionen	151
10	Islam und Integration	155
10.1	Die Angst vor dem Nachwuchs der sozial Schwachen	156
10.2	Sind Muslime weniger intelligent?	157
10.3	Ist Integration wünschenswert?	160
11	Die Macht der Symbole	165
11.1	Die Macht des heiligen Gebäudes	168
11.2	Die Macht des Kopftuchs	172
11.3	Die Macht von Bildern	173
11.4	Wie ist dann religiöse Toleranz möglich?	175
12	Religiöse Identität versus Kinderschutz. Das Problem der Besneidung von Jungen	179
12.1	Medizinisch ambivalent	180
12.2	Die religiöse Innensicht	182
12.3	Ein Streit um Weltanschauungen	185
12.4	Ein Lösungsvorschlag	188

Einleitung

Dieses Buch handelt nicht vom interreligiösen Dialog. Interreligiöser Dialog ist nämlich nur *eine* Strategie, Frieden zwischen den Religionen zu erzielen, verfolgt daneben aber noch andere Ziele, etwa politischen Druck zu erhöhen, religiöse Wahrheitsansprüche zu vergleichen oder das eigene Image zu verbessern.

Frieden zwischen den Religionen ist dagegen ein zugespitzt ethisches Thema. Es ist dadurch veranlasst, dass viele innenpolitische und außenpolitische Konflikte mit religiösen Ansprüchen verstrickt sind. Seit dem 11. September 2001 ist die Frage in den Mittelpunkt gerückt worden, ob Religionen überhaupt friedensfähig sind – oder ob das nur für bestimmte Religionen gilt.

In Deutschland zeigt sich seit einigen Jahren ein gewachsenes Interesse am Islam. Das ist eine überraschende Wendung im öffentlichen Interesse, weil der Islam in Deutschland keine wachsende Religion ist. Das wachsende Interesse am Islam ist offenbar von seinem prozentualen Anteil an der Gesamtbevölkerung unabhängig. Säkularisiertes öffentliches Bewusstsein kollidiert in neuer Weise mit religiösen Ansprüchen. Damit werden auch die öffentlich-politischen Traditionen des Christentums wiederbelebt. Kann man politisch mit Gott argumentieren? Muss auf religiöse Ansprüche politisch Rücksicht genommen werden? Darunter fallen auch die Themen, ob Lehrerinnen an staatlichen Schulen das Kopftuch tragen dürfen oder das Kruzifix an staatlichen Schulen hängen darf. Karikaturen von religiösen Führern erzeugen einen Streit darüber, ob die Freiheit der Kunst gegen die Religionsfreiheit gestellt werden darf. Schülerinnen die die Teilnahme am staatlichen Sportunterricht verweigern, sobald sie bestimmten religiösen Kleiderordnungen unterstehen, werfen das Problem auf, inwieweit scheinbar weltanschauungsfreie und freiheitliche Bildung gegen bestimmte Religionen repressiv ist.

An den außenpolitischen Teilaspekt des Themas ist die Welt vor allem durch den 11. September erinnert worden. Religionen beanspruchen zuweilen politische Macht, aber an den legalen Rechtsinstitutionen vorbei. Religiös motivierte Milizen agieren inter- und transnational, obwohl sie keine legitime staatstragende Rolle haben. Der Krieg gegen den Terrorismus wird weitgehend als Krieg gegen nicht-staatliche Organisationen geführt. Dadurch verändert sich das Verständnis darüber, wie man diese internationalen Konflikte zu bewerten hat.

Offensichtlich wird dieser Wandel an der verunsicherten Sprachregelung in der deutschen Debatte, ob deutsche Truppen bis 2013 in Afghanistan Krieg geführt haben oder ob es sich nur um „Militäreinsätze“ handelt. Dabei geht es nicht nur um emotional besetzte Begrifflichkeiten, sondern um eine angemessene Differenzierung zwischen Straf- und Kriegsrecht: Einerseits wird Terrorismus polizeilich bekämpft, andererseits außer-staatliche Terrororganisationen wie Staaten behandelt, gegen die man Krieg führen kann. Daraus ergeben sich

Folgefragen: Sind festgenommene Terroristen wie Kriegsgefangene zu behandeln? Vor welchen Gerichten sollte man über sie verhandeln? Das Gefangenenlager von Guantanamo ist die Spitze eines politischen Dilemmas ebenso wie die Debatte um Folter von religiös motivierten internationalen Terroristen.

Bei der Frage, wie sich Frieden zwischen Religionen aber auch zwischen ihnen und der Gesamtgesellschaft sicherstellen lässt, spielt der Toleranzbegriff eine wichtige, wenn nicht sogar entscheidende Rolle. Toleranz hat es damit zu tun, fremde Verhaltensweisen zuzulassen, die man aus bestimmten Gründen ablehnt. Wie sich Religionen zur Toleranz verhalten, entscheidet auch ihre Friedensfähigkeit. Wenn religiöse Menschen einen anderen Glauben und abweichendes Verhalten nicht dulden können, werden sie sich auch nicht friedensfähig verhalten können. Wenn sie dagegen tolerant sind, fragt sich, wie sich ihre Toleranz zu ihrem religiösen Selbstverständnis verhält: Unter welchen Bedingungen können Religionen zulassen, was ihrem Glauben und ihrem religiösen Leben widerspricht?

Dass Religionen nicht friedensfähig sind, es sei denn sie entwickeln ein reflexiv gewonnenes und transparentes Toleranzverständnis, ist die Hauptthese dieses Buches. Dabei werde ich zunächst zeigen, dass alternative Strategien, die Friedensfähigkeit von Religion zu ermitteln, weitgehend fehlschlagen. Man verlangt entweder zu viel oder zu wenig von Religionen, wenn man nach anderen Kriterien sucht, woran sich die Friedensfähigkeit von Religionen bemessen soll. Zu viel verlangt man beispielsweise von ihnen, wenn sie interreligiös dialogfähig sein sollen. Denn dabei wird nur Frieden zu solchen Religionen und Organisationen hergestellt, zu denen die eigene Religion eine positive Wertschätzung aufbauen kann, die also in den wesentlichen Punkten zur eigenen Religion konkordant sind. Zu wenig verlangt man von ihnen, wenn man sie zwingt, sich den staatlichen Ordnungen zu unterwerfen. Denn dazu müssten sie entweder eine Toleranzkonzeption besitzen, die diese Unterwerfung rechtfertigt, oder dieser Zwang wird den freiheitlichen Grundlagen einer politisch liberalen Gesellschaft widersprechen.

Umgekehrt kommt man aber der Wahrheit auch nicht näher, wenn man Religionen pauschal die Friedensfähigkeit abspricht, nur weil sie Absolutheitsansprüche oder zumindest Wahrheitsansprüche stellen (die als solche ebenfalls absolut sind). Eine solche Pauschalisierung ist sowohl aus theoretischen Gründen zu kurz geschlossen als auch aus praktischen Gründen abwegig. Theoretisch müsste nämlich behauptet werden, dass Wahrheitsansprüche schon deshalb zu Gewalt führen, weil sie überhaupt erhoben werden – oder schwächer: dass bestimmte Wahrheitsansprüche nur durch Gewalt entschieden werden können, nämlich solche, die sich nicht auf der Sachebene verifizieren lassen. Auch wenn dies auf etliche religiöse Wahrheitsansprüche zutrifft, dass sie wissenschaftlich nicht verifizierbar sind, so folgt daraus nicht, dass sie durch Gewaltausübung verifiziert werden. Es versteht sich deshalb auch nicht von selbst, warum sich Re-

ligionen auf dieses „Verfahren“ zur Durchsetzung eines Wahrheitsanspruchs einlassen sollten. – Praktisch ist diese These aber auch deswegen abwegig, weil einerseits auch außerhalb des Religiösen nicht-verifizierbare Wahrheitsansprüche erhoben werden, zum Beispiel auch der pauschale Vorwurf gegen Religionen selbst. Somit müssten auch solche Wahrheitsansprüche selbst zur Gewalt führen. Andererseits könnten umgekehrt auch alle beweisbaren Wahrheitsansprüche mit Gewalt durchgesetzt werden.

Der erste Teil des Buches zeigt daher die Grenzen von Pauschalverdächtigungen ebenso auf wie die Grenzen von positiven Pauschaleinschätzungen über die Friedensfähigkeit von Religion. Der erste Teil wird dabei ein Konzept politischer Gerechtigkeit rekonstruieren, der sich alle friedensfähigen Religionen aus freien Stücken zuordnen, wenn sie überhaupt auf den gesellschaftlichen Frieden Einfluss ausüben. Trotz ihrer teilweise exklusiven Wahrheitsansprüche können Religionen zur Idee der politischen Gerechtigkeit zustimmen und erfüllen damit ein notwendiges Kriterium der Friedensfähigkeit. Es versteht sich von selbst, dass damit die Idee der politischen Gerechtigkeit weltanschauungsoffen ist.

Politische Gerechtigkeit ist damit zwar notwendig, aber nicht ausreichend, um ein friedliches Zusammenleben zwischen Religionen in einer weltanschauungsfreien Gesellschaft zu gewährleisten. Vielmehr bedarf es eines Zusatzkriteriums, das sich aus dem Geist des faktischen Zusammenlebens ergibt. Dafür steht das Konzept der Toleranz. Nicht aus einer weltanschauungsfreien politischen Gerechtigkeit kann dabei Toleranz entwickelt werden. Vielmehr gehen die Gründe, tolerant zu sein, über eine politische und ethische Begründung hinaus. Wenn nämlich Toleranz bemüht werden muss, so wird der Brennpunkt auf einen Begriff gelegt, der ethisch höchst fragil ist. Das zeigt die Grundparadoxie der Toleranz, etwas zuzulassen, was zugleich abgelehnt wird. Damit wird die Rechtfertigung für ein Verhalten erwartet, das selbst ungerechtfertigt ist. Wie sich diese Fragilität lösen lässt, soll im zweiten Teil verhandelt werden. Dabei wird die These vertreten, dass Toleranz selbst kein ethischer Wert oder gar eine Norm ist, sondern eine vor-moralische Voraussetzung für ethisches Verhalten bildet. Als hinreichende Gründe zur Toleranz werden nicht etwa weltanschauungsfreie, sondern pointiert theologische Erwägungen herangezogen. Mit der theologischen Begründung von Toleranz ergeben sich etliche Folgeprobleme, die im Fortgang diskutiert werden müssen: etwa die Frage, ob Toleranz dann verallgemeinerbar ist, wenn sie sich aus theologischen Erwägungen herleitet, oder die Frage nach der Reichweite der Toleranz. Schließlich muss sich diese These auch gegenüber Konzepten bewähren, die Toleranz moralisch zu rechtfertigen versuchen.

Ein abschließender dritter Teil überprüft die Leistungsfähigkeit des gewonnenen Gehaltes der Friedensfähigkeit von Religionen anhand virulenter Beispiele der Gegenwart. Dass sich nicht nur Religionen oft schwertun, friedensfähig zu sein, sondern auch ihre nicht-religiöse Umgebung, wird deutlich an den Streitig-

keiten um das Kopftuchverbot bei Beamtinnen oder am Problem der Beschneidung von Jungen. Die im zweiten Hauptteil entfaltete Toleranzkonzeption kann vor allem deswegen eine wichtige Ressource für die Friedensfähigkeit im Zusammenleben zwischen Religion und anderen Interessengruppen erreichen, weil sie flexible und kreative Lösungen ermöglicht.

Teil I

Pauschalverdächtigungen und pauschale Rechtfertigungen. Politische Gerechtigkeit und das friedliche Zusammenleben zwischen Religionen

1 Ist Religion friedensfähig?

Nehmen wir zunächst einmal an, dass Religionen eigentlich friedlich sind. Sie werden allerdings gelegentlich von gewaltbereiten Gruppen vereinnahmt. Um diese These zu belegen, müsste man zeigen, dass sie sich wesensmäßig gegen politische Instrumentalisierung behaupten können. Wesentlich friedliche Religionen müssen sich dadurch auszeichnen, dass sie sich wesentlich wehrhaft verhalten gegen alle Versuche, sie für gewaltsame Konflikte zu vereinnahmen. Hierzu reicht es nicht aus, auf die religiösen Quellen zu verweisen, wonach etwa Jesus in der Bergpredigt die Feindesliebe lehrt (Mt. 5,44) oder nach dem Koran kein Zwang im Glauben sein darf und damit Toleranz vorherrschen soll (Sure 2,257). Denn wenn sich diese Verse leicht außer Kraft setzen lassen, weil sich Religion leicht instrumentalisieren lässt, dann kann man nicht behaupten, dass solche Religionen friedensfähig sind.

Umgekehrt sind die religiösen Quellen auch kein hinreichender Beleg dafür, um zu behaupten, dass Religionen nicht friedensfähig sind. Ob der Dschihad im Koran gelehrt wird oder ob neutestamentliche Stellen zumindest Andeutungen zur Gewaltanwendung machen (Mt. 10,34; 18,9; 1. Kor. 5,5), ist letztlich für die Frage der Friedensfähigkeit sogar unerheblich. Denn selbst wenn die religiösen Quellen Gewaltbereitschaft signalisieren, kann trotzdem ihre Religion friedensfähig sein, wenn sie nämlich mit den Quellen kritisch umgeht. Das heißt zumindest, dass sie solche Bibelstellen konsequent nicht zur Anwendung bringt.

Auch historische Nachweise belegen nicht die wesensmäßige Fähigkeit oder Unfähigkeit zum Frieden. Denn auch wenn Religionen gewalttätig *gewesen* sind, heißt das nicht, dass sie es jetzt noch sein müssen. Religionen können inzwischen Mechanismen entwickelt haben, die ein Gewaltpotenzial minimieren. Das können theologische Ideen sein, aber auch soziale Praktiken oder Einflüsse von außen, denen sich die Religion nicht entziehen kann.

Mehr als eine (zudem unzureichend belegte) historische These kann die Generalbehauptung, Religionen mit absoluten Wahrheitsansprüchen seien essenziell gewaltbereit, aber auch nicht liefern. Dieser Schluss folgt zumindest nicht logisch. Dazu müsste man zeigen, dass entweder alle Vertreter von absoluten Wahrheitsansprüchen bereit sind, ihren Anspruch auch mit Gewalt durchzusetzen (also auch nicht-religiöse Wahrheitsansprüche, zum Beispiel in wissenschaftlichen Aussagen). Oder man müsste das Gewaltmoment in religiösen absoluten Wahrheitsansprüchen aufzeigen, das in anderen absoluten Wahrheitsans-

sprüchen fehlt. Warum lehnen aber so viele religiöse Menschen Gewalt ab? Müsste das dann nicht dem Wesen der Religion widersprechen, dass sehr viele religiöse Menschen gewaltlos handeln? Müsste man dann nicht sogar sagen, dass viele religiöse Menschen gar nicht religiös sind, weil sie gewaltlos handeln?

1.1 Religion kann in Gewalt münden

Beide Thesen sind also unplausibel, sowohl die These, dass Religion wesensmäßig zu Gewalt neigt, als auch die umgekehrte These, dass Religion wesensmäßig friedlich sei. Sie sind beide zu pauschal, verwenden einen unscharfen Religionsbegriff, vermutlich auch einen unscharfen Gewaltbegriff und sind schwach oder gar nicht begründet. Dagegen ist die These zumindest historisch gut belegt, dass Religion in Gewalt münden kann. Welche Ursachen sind hierfür maßgeblich?

Zwar hat eine 200 Jahre alte Religionskritik den Machtmissbrauch von Religionen gebrandmarkt. Dennoch ist eine soziologisch-empirische Analyse der Gewaltdisposition von Religion eine relativ junge Disziplin. Dabei schält sich bislang die These heraus, dass es nicht am Wesen der Religion liegt, warum sie unter bestimmten Umständen zu Gewalt neigt, sondern an weiteren historischen Bedingtheiten oder äußeren Einflüssen. Von den folgenden Ursachen halte ich nur zwei Punkte für ein religiöses Phänomen:

1. Religionen neigen zu Gewalt, wenn sie mit staatlicher Macht ausgestattet sind, so dass religiöse Belange zugleich den Staat betreffen.
2. Religion kooperiert mit Repräsentanten von Gewalt aus opportunistischen Gründen, um nämlich ihre Loyalität unter Beweis zu stellen.
3. Religion neigt weit weniger oft zu Gewalt, wenn sie unterdrückt wird. Allerdings wird das Gewaltpotenzial von Religion erhöht, sobald sich bestimmte soziale Gruppen aus anderen Gründen unterdrückt fühlen.
4. Religiös absolute Wahrheitsansprüche lassen sich nicht entscheiden – außer über Gewalt.

Zum ersten Punkt: Manchmal erreichen Religionen eine staatliche Dignität. Eine bestimmte Religion wird von einer Mehrheit der Bevölkerung gelebt oder von den entscheidenden Machthabern eines Staates. Dadurch können auch religiöse Institutionen Einfluss auf staatliche Entscheidungen ausüben, und zwar nicht nur auf politische Entscheidungen, sondern auch auf ihre Durchsetzung. In dieser Situation sichert sich Religion nicht nur gegen andere Religionen mit Gewalt ab. Sondern das religiöse Interesse kann auf politische Einzelentscheidungen einwirken und zugleich die Sanktionsformen mit beeinflussen. Beispiele sind die Staatskirche Roms nach der Konstantinischen Wende, die Inquisition im Mittelalter bis zu den Einflüssen der katholischen Kirche auf die Militärdik-

tatur Francos in Spanien sowie auf die Militär-Regimes in Lateinamerika in den 1970er Jahren.¹

In diesen Fällen hat Kirche politische Entscheidungen nicht nur getroffen, sondern sogar mit staatlicher Macht durchgesetzt – sei es indem sie selbst polizeiliche Gewalt ausüben konnte oder indem sie staatliche Organe unter politischen Druck setzen konnte, Gewalt anzuwenden. Nicht nur Andersgläubige wurden dabei Opfer kirchlich-staatlicher Gewalt, sondern auch alternative Lebensformen unter Gläubigen (alternative Heiler, Christen mit anderen sexuellen Neigungen, auch Menschen aufgrund ihres Geschlechts oder ihrer Hautfarbe).

Lässt sich daraus folgern, dass Religionen ihre Macht immer dann missbrauchen, wenn sie sie haben? Und lässt sich daraus folgern, dass Gewalt eine Disposition von Religion an sich ist? Oder wird hier nicht vielmehr ein Wesenszug von *Macht* charakterisiert? Macht kann missbraucht werden – unabhängig davon, ob die Machthaber religiös sind oder nicht. Die ethische Konsequenz wäre dann nicht, dass Religionen der staatliche Einfluss verwehrt werden sollte. Vielmehr müssen die Missbrauchgefahren von Macht reduziert werden – durch rechtsstaatliche Ordnungen und durch wechselseitige Kontrolle staatlicher Macht. Es zeigt sich, dass religiöser Einfluss auf politische Entscheidungen hoch sein kann, ohne dass die Religion dabei Gewaltbereitschaft zeigt. Beispiele hierfür sind die Kirchen in Deutschland, in Großbritannien oder in den USA. Obwohl in diesen Ländern ein hoher kirchlicher Einfluss auf staatliche Belange besteht, sind die Religionen bis auf manche Extremisten weitgehend gewaltlos. Diese Gegenbeispiele zeigen, dass es nicht am Charakter der Religion liegt, dass Staatsreligionen gewaltbereit sind, sondern an fehlenden Kontrollmechanismen staatlicher Macht.

Ich komme zum zweiten Punkt: Die russisch-orthodoxe Kirche hat sich während der Zeit der Sowjetunion staatstreu gezeigt, obwohl sie selbst staatlichen Schikanen ausgesetzt war.² Hierfür wird zwar weitgehend die geschichtlich bedingte enge Verzahnung zwischen Kirche und Heimat angeführt.³ Allerdings erklärt diese Loyalität nicht, warum die Kirche sogar kirchliche Dissidenten vor dem Staat nicht schützte.⁴ Dieses Verhalten kann man dagegen gut damit erklären, dass die Kirche durch einen politischen Opportunismus sich selbst schützte. Wer kooperiert, wird nicht selbst verfolgt.

In diesem Beispiel wurde Gewalt nicht direkt ausgeübt. Vielmehr agierte Religion als Kollaborateur des Staates. Der Staat wurde mit Informationen ver-

1 B. Oberdorfer/P. Waldmann (Hg.): Die Ambivalenz des Religiösen; Freiburg, Berlin, Wien 2008. S. die dortigen Beiträge von W.L. Bernecker, B. Klimmeck und Th. Bremer.

2 Th. Bremer: Geistliche Würdenträger und politische Macht. Orthodoxie in Russland; in: B. Oberdorfer/P. Waldmann aaO, 247–265, 256f.

3 Ebd.

4 Ebd.

sorgt, die Gewalt gegen Oppositionelle zur Folge hatten. Auch hier sehe ich in der Gewalt keinen Wesenszug der Religion. Das Problem ist vielmehr auch hier der Machtmissbrauch, das unkontrollierte Machtmonopol des Staates. Auch andere nicht-religiöse Institutionen neigen unter ähnlichen Umständen zur Kollaboration von Gewaltakteuren. Zugleich agieren unter rechtsstaatlichen Bedingungen religiöse Minderheiten viel häufiger staatskritisch, ohne dabei Gewalt anzuwenden. Der Zentralrat der Juden in Deutschland verhält sich konstruktiv-kritisch, obwohl ein latenter Antisemitismus in Deutschland den Status der jüdischen Gemeinde immer noch gefährdet. Dennoch verhalten sich die jüdischen Gemeinden in Deutschland nicht opportunistisch.

Ein anderes Beispiel sind die islamischen Bewegungen der türkischen Einwanderer in Deutschland, Milli Görüs und Kaplan-Gemeinde.⁵ Diese Gruppen sind gelegentlich mit dem Gesetz in Konflikt geraten und wurden gelegentlich von staatlichen Verbotsinitiativen bedroht. Ihre Gemeinden haben sich aber daraufhin nicht opportunistisch gezeigt, sondern aus dem religiös-politischen Denken ihres Herkunftslandes argumentiert. Es lässt sich also keine Regel ableiten, dass Religion qua Religion staatliche Gewalt unterstützt, sobald sie selbst Gefahr läuft, Opfer dieser Gewalt zu werden.

Zum dritten Punkt: Es fällt auf, dass unterdrückte religiöse Gemeinschaften oft die Emigration gewählt haben oder die Flucht in den Untergrund, aber nur selten die Gewalt. Etliche Stellen des Neuen Testaments empfehlen sogar eine loyale Zusammenarbeit mit staatlichen Behörden. Ebenso hat das Judentum trotz seiner Jahrhunderte währenden Leidenszeit in Pogromen selbst kaum gewaltsamen Widerstand geleistet oder militante Widerstandsbewegungen unterhalten – selbst aus der Zeit des Dritten Reichs sind kaum Aufstände bekannt.

Allerdings ändert sich diese Situation sofort, sobald nicht Religionen qua Religionen unterdrückt werden, sondern Ansprüche anderer sozialer Gruppen gefährdet werden, die eine religiöse relativ homogene Gruppe betreffen: vor allem Volksgruppen, aber auch soziale Milieus, unterbezahlte Arbeitskräfte oder unterdrückte Frauen. In solchen Fällen wird der Kampf um Gerechtigkeit oft zu einem religiösen Appell. Das gilt nicht nur für extremistische Gruppen, für die etwa die politische Mission der Al Qaida-Terrorgruppe ein Beispiel ist. Auch die Aufstände des sogenannten Arabischen Frühlings seit dem Jahr 2011 sind von einer religiösen Rhetorik geprägt gewesen, obwohl die Hauptursache für die Umwälzungen in der hohen Jugendarbeitslosigkeit gelegen hat. Ebenso zeigt sich im politischen Christentum ein entsprechender Zusammenhang. Dazu zählt die Theologie der Befreiung Südamerikas: Gewalt wird dort als religiös legitimes Mittel zur Befreiung aus der Unterdrückung verstanden.⁶ Aber hier wer-

5 AaO, 269–314.

6 Schlußdokument des Ersten Lateinamerikanischen Kongresses der „Christen für den Sozialismus“ Santiago de Chile 1972; in: N. Greinacher: Konflikt um die Theologie der Befreiung; Zürich, Einsiedeln, Köln 1985, 62–78.

den nicht religiöse Menschen aufgrund ihrer Religion unterdrückt. Vielmehr erlebt eine sozial relevante Gruppe eine Ungerechtigkeit und fordert dann Konsequenzen im Namen der Religion. Religion wird hier zu einem Verstärker sozialer Ansprüche. Dabei können auch religiöse Gründe dafür angeführt werden, Gewalt auszuüben.

Diese Beispiele belegen noch nicht, dass es ein Wesenszug der Religion ist, Gewalt auszuüben. Gewaltbereitschaft ergibt sich vielmehr aus einer religiös motivierten Solidarität gegenüber (mutmaßlich) benachteiligten Gruppen, die aus anderen als religiösen Gründen benachteiligt sind. Hier besteht offenbar eine Instrumentalisierungsgefahr von Religion. Da diese Instrumentalisierungsgefahr offenbar durch etliche Beispiele belegt ist, entsteht der Anschein, dass dies in einem Wesenszug von Religion gründe.

Allerdings hängt es davon ab, wie Religion ihre Solidarität gegenüber solchen Gruppen vertritt, um zu entscheiden, ob Gewaltbereitschaft ein Wesenszug der Religion ist. Immerhin verstärkt Religion offenbar das Gefühl der Ungerechtigkeit, indem sie aus einer höchsten Perspektive argumentiert. Die erlebte Ungerechtigkeit ist eine Ungerechtigkeit vor Gott oder einer absoluten heiligen Instanz. Darum kann auch im Namen Gottes Widerstand geleistet werden – notfalls auch mit Gewalt. Diese höchste Autorität wird dabei zu einer politisch relevanten Größe dadurch, dass eine absolute Autorität automatisch die Ansprüche der aktuellen politischen Machthaber relativiert. Daher kann sie prinzipiell immer als Korrektiv in politische Konflikte einfließen. Diese Denkfigur ist vor allem in der Theologie der Befreiung reflektiert und bewusst eingesetzt worden.⁷ Wenn es aber gerechtfertigt ist, über diese Argumentationsfigur politisch Einfluss auszuüben, folgt daraus, dass Religion tatsächlich ein inhärentes Gewaltpotenzial besitzt, weil sie von einer absoluten Autorität heraus denken kann und damit andere Ansprüche prinzipiell immer relativieren und abwerten kann.

Ich komme zum vierten und letzten Punkt. Dabei handelt es sich tatsächlich um ein religiöses Phänomen der Gewaltbereitschaft, das aus der Nicht-Entscheidbarkeit religiöser Wahrheitsansprüche folgt. Zwar halten es etliche Beiträge angesichts dieser Nicht-Entscheidbarkeit für zwingend, dass Religionen ohne Gewalt ihre Wahrheitsansprüche vertreten. Dabei reagieren diese Beiträge aber anscheinend genau auf ein inhärentes drängendes Gewaltpotenzial, das in der Nicht-Entscheidbarkeit liegt.

Bekanntes Beispiel für die Mahnung, einander gelten zu lassen, weil Religionen nicht stichhaltig entscheiden können, welche von ihnen wahr ist, ist die Ringparabel von Lessing. In seinem Buch „Nathan der Weise“ hat Lessing einen freien Wettbewerb zwischen den Religionen vorgeschlagen, weil sich auf theoretischer Ebene nicht entscheiden lässt, welche dem religiösen Ursprung am

7 R.H. Wettstein: Leben- und Sterbenkönnen. Gedanken zur Sterbebegleitung und zur Selbstbestimmung der Person; Bern, Berlin, Frankfurt a.M., u.a. 19972, 615.