

Christentum und Islam – „Kampf der Kulturen“?

Religionsfreiheit zwischen Anspruch und Wirklichkeit

Aus nicht wenigen Ländern Asiens und Afrikas erreichen uns seit Jahren Nachrichten und Berichte über die Diskriminierung von Christen durch Muslime, die Zerstörung christlicher Kirchen oder sogar blutige Religionskonflikte, die viele unschuldige Menschen mit ihrem Leben bezahlen. Die terroristischen Anschläge vom 11. September 2001 in den USA erscheinen aus dieser Perspektive wie eine Globalisierung dieser Probleme oder wie der Beginn des „Kampfes der Kulturen“. Jedenfalls gibt es sowohl islamische wie westliche Kreise, die sich sehr bewußt einer solchen Rhetorik bedienen¹. So wenig unbestreitbare Fakten verschwiegen werden dürfen, so sehr muß man sich aber gerade jetzt vor pauschalen Urteilen über den Islam hüten. Ein zentraler Streitpunkt diesbezüglich ist die Haltung des Islam zur Religionsfreiheit. Wie komplex die Situation in diesem Punkt tatsächlich ist, sollen zwei Beispiele verdeutlichen.

An Heiligabend 2000 explodierten in Indonesien an ganz verschiedenen Orten fast zeitgleich Sprengsätze vor und in christlichen Kirchen, die etwa 20 Todesopfer forderten. Vermutlich handelte es sich um eine bewußte Provokation politischer Kräfte der Suharto-Ära mit dem Ziel, einige Tage später, an Idul Fitri, dem islamischen Fest am Ende des Fastenmonats Ramadan, Gegengewalt durch Christen auszulösen. Dies wäre ein hinreichender Grund für ein Eingreifen des Militärs gewesen. Dank des besonnenen Einsatzes wichtiger Religionsführer konnte dies jedoch verhindert werden. Zunächst vermutete man hinter diesen Gewalttaten freilich muslimische Extremisten. Derartige Verdächtigungen lassen auch allzu leicht vergessen, daß es Muslime waren, die in vielen Fällen versucht haben, Kirchen zu schützen, und daß an diesem Heiligabend auch ein junger Muslim sein Leben verlor, als er eine Bombe aus einer Kirche wegzutragen versuchte und dabei von dieser zerrissen wurde.

Das zweite Beispiel: Die Pfingstnummer von „weltweit“, der Missionszeitschrift der deutschen Jesuiten, enthielt anlässlich eines Besuchs von Bundespräsident Johannes Rau in Indonesien einen Bericht mit der Überschrift „Offenheit und Toleranz zeichnet große Kulturen aus“ – ein Zitat aus einer Rede des Bundespräsidenten. Die Redaktion erhielt daraufhin einige geharnischte Leserbriefe, die den Jesuiten „Christenverdummung“ vorwarfen und den Besuch einer Koranschule durch Rau verurteilten. Begründet wurde dies unter anderem mit dem Hinweis auf die Aufforderung zur Gewalt im Koran und der Fest-

stellung, Allah sei „ein Götze“. Weiter wurden einige Beispiele für Christenverfolgung in islamischen Ländern angeführt, die zum Teil evident falsch waren.

Man darf solche Beispiele sicher nicht überbewerten, aber sie zeigen, wie fragwürdig und sogar gefährlich einfache Freund-Feind-Kategorien sind. Gerade die Beziehungen zwischen Christentum und Islam sind nach wie vor ein schwieriges Feld, um so mehr wenn Christentum mit der westlichen und Islam mit der arabischen Kultur gleichgesetzt werden. Dieser Beitrag versucht darum, ein möglichst differenziertes und vorurteilsfreies Bild des komplexen Problemkreises der Religionsfreiheit zwischen Intoleranz und Dialog zu zeichnen.

Historische Erblasten

Das Recht auf Religionsfreiheit ist nicht vom Himmel gefallen, sondern hat eine lange Entstehungsgeschichte. Wie alle Menschenrechte ist auch die Religionsfreiheit weniger das Ergebnis einer bestimmten Philosophie oder Theologie als vielmehr eine konkrete Antwort auf eine kollektive Geschichte zahlloser Opfer und unsagbaren Leids.

Menschenrechte „negieren historisch erfahrene oder als drohend empfundene Gefährdungen der menschlichen Würde. Grundrechte sind so etwas wie ‚Schwielen‘ der menschlichen Würde.“²

Auf diese Weise ist in Europa im Gefolge der grausamen Religionskriege im 16. und 17. Jahrhundert der gemeinsame Wille erwachsen, diesen sinnlosen Gewalttaten, die langfristig niemandem nützen, ein Ende zu setzen. Dies allein schon sollte Grund genug sein, die Geschichte der einzelnen Religionen sowie der Beziehungen zwischen ihnen ernstzunehmen.

Dies gilt ganz besonders für die Geschichte der Beziehungen zwischen Christentum und Islam. Franco Cardini hat sie in seinem Buch „Europa und der Islam“³ eindrucksvoll beschrieben. Es ist eine Geschichte, in der es viele wertvolle Begegnungen gab, ohne die die kulturelle Entwicklung Europas vermutlich ganz anders verlaufen wäre. Europa und die islamische Welt übten auch immer wieder große Anziehungskraft aufeinander aus. Noch mehr aber ist diese Geschichte und vor allem die kollektive Erinnerung an sie geprägt von gegenseitigen Bedrohungen und Eroberungen mit all ihren Greueltaten auf beiden Seiten. Man braucht nur Stichworte zu nennen wie: Karl Martell, Kreuzzüge, Reconquista, Belagerung Wiens durch die Türken oder europäischer Kolonialismus (Napoleon in Ägypten als Trauma für die islamische Welt). Diese Ereignisse, besonders die ebenso vielschichtige wie leidvolle Ausbreitung der Religionen und die Religionskriege, stellen eine schwere Erblast dar. Eng damit verknüpft war stets, wie Cardini zeigt, eine meist einseitige, teils auch falsche und darum gefährliche gegenseitige Wahrnehmung.

Wie stark solche kollektiven Erinnerungen fortwirken, zeigt die Resonanz auf das Buch „Kampf der Kulturen“ von Samuel P. Huntington⁴. Er vertritt die These, daß im 21. Jahrhundert ein Kampf der Zivilisationen, die sich auffallenderweise weithin mit den großen Religionen decken, die Konflikte zwischen Nationalstaaten im 19. und Ideologien im 20. Jahrhundert ablösen werde. Aus seiner Sicht sind es Verwerfungen zwischen den Kulturkreisen, die den Frontverlauf der Zukunft bestimmen und die Weltpolitik beherrschen werden. Im Mittelpunkt steht die Bedrohung durch den Islam, zumal wenn dieser Bündnisse mit anderen antiwestlichen Kulturkreisen eingehen sollte. Dieses Buch, das inzwischen auf Bestsellerlisten wieder weit oben steht, ist gerade im deutschen Sprachraum auf besonders große Resonanz gestoßen.

An dieser Stelle eine kurze Bemerkung zur frühen Geschichte von Christentum und Islam, die auch erhebliche theologische Implikationen hat. Das Christentum lebte in den ersten drei Jahrhunderten häufig in Verfolgung: Man könnte geradezu von einer „Religion der Verlierer“ sprechen. Dies hat sich mit der Konstantinischen Wende später zwar grundlegend geändert, und in der Kolonialzeit mit ihrer unglücklichen Verbindung von Kolonialismus und Mission hat man diese Ursprünge fast völlig vergessen. Dennoch ist die Erinnerung an diesen Anfang immer erhalten geblieben, eine Erinnerung, die darum weiß, daß Macht und Sieg kein Wahrheitskriterium sind, was ja auch in der Kreuzestheologie grundgelegt ist. Ganz im Unterschied dazu hat der Islam in den ersten Jahrhunderten nach dem Tod Muhammads eine beispiellose Erfolgsgeschichte erlebt, sowohl im Hinblick auf seine Ausbreitung als auch in kultureller Hinsicht. Es fällt dem Islam daher bis heute sehr schwer, Machtverlust und Niederlagen nicht als eine grundlegende Bedrohung zu betrachten. Dies ist vermutlich ein wesentlicher, aber häufig übersehener Grund, warum das Christentum zumindest grundsätzlich eher ein Recht auf Religionsfreiheit akzeptieren kann als der Islam, unbeschadet der Tatsache, daß es dazu einen sehr langen und leidvollen Lernprozeß durchlaufen mußte.

Religionsfreiheit in der Lehre der Religionen

Der historische Rückblick hat bereits gezeigt, daß sich ein Recht der Religionsfreiheit nicht so ohne weiteres aus religiösen Quellen wie Bibel oder Koran ableiten läßt. Zunächst einmal steht dem entgegen, daß jede Religion mit universalem Wahrheitsanspruch Konversionen zu anderen Religionen begrifflicherweise mit größter Skepsis betrachtet. Schon Toleranz gegenüber Ungläubigen oder anderen Gläubigen, die „sich noch nicht bekehrt haben“, ist nicht ohne weiteres gegeben und erfordert eine gute Begründung. Dies zeigt sich nicht zuletzt im Mangel an Toleranz selbst gegenüber Angehörigen desselben Glaubens, die in der Lehre oder in der Praxis vom „wahren Glauben“ abweichen.

In den religiösen Quellen selbst findet man keine direkten Aussagen zu diesem Problemkreis, vielmehr kann man im Prinzip für alle Positionen sowohl Belege als auch Gegenbelege finden. Insofern ist die Bezugnahme auf solche Quellen nur sehr bedingt hilfreich, da sie für höchst unterschiedliche Interpretationen offen sind. Diese Ausgangslage sollte zur Vorsicht mahnen, die Religionsfreiheit allzu schnell auf die christliche Botschaft zurückzuführen bzw. umgekehrt dem Islam eine grundsätzliche Ablehnung der Religionsfreiheit zu unterstellen. Daran ändert auch die Tatsache nichts, daß Christen heute meist weniger Probleme mit religiöser Toleranz haben als Muslime, was freilich keineswegs immer der Fall war. Außerdem ist die historische Ungleichzeitigkeit im Entwicklungsstand zwischen westlich-christlicher und islamischer Welt zu berücksichtigen.

Diese Sicht wird durch eine Studie mit dem Titel „Christen und Muslime vor der Herausforderung der Menschenrechte“ bestätigt, die im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz veröffentlicht wurde⁵. Die Autoren zeigen, daß es für das Christentum ein langer Weg mit vielen Umwegen und Rückschlägen war, um zu den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils wie der „Erklärung über die Religionsfreiheit“ („*Dignitatis humanae*“) und der „Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen“ („*Nostra aetate*“) zu kommen. Sie sehen in der Weise der Aneignung der Menschenrechte im Christentum ein Modell für die Überwindung der diesbezüglichen Widerstände im Islam, weil diese Aneignung nicht äußerlich blieb, sondern auch religiös begründet wurde. Man entdeckte die Widersprüche wie die Affinitäten zur eigenen religiösen Tradition, was den Weg zu einem vertieften Glauben öffnete.

Im Hinblick auf die Religionsfreiheit bzw. die Rechtsstellung religiöser Minderheiten stellt nach Meinung der Studie die (je nach Blickwinkel) Konversion bzw. Apostasie ein besonders belastendes Problem und den zentralen Prüfstein dar. Sie stehe in einer Reihe von islamischen Ländern noch immer unter Todesstrafe. Auch jede Form von Mission sei verboten, obwohl der Islam dieses Recht selbstverständlich für sich in Anspruch nehme. Auch eine Reihe von Menschenrechtserklärungen offizieller islamischer Organisationen würden nicht weiterhelfen, nicht nur weil sie kaum repräsentativ seien, sondern auch wegen ihrer Ambivalenz. Sie würden zwar ein Recht auf Religionsfreiheit anerkennen, dieses jedoch unter Verweis auf islamische Rechtsvorstellungen wieder einschränken. Derartige Vorstellungen seien nicht hinnehmbar und ein großes Hindernis für den interreligiösen Dialog. Sie könnten überdies radikalen Muslimen als Legitimation für Gewalttaten dienen, selbst wenn dies nicht beabsichtigt sei.

Umgekehrt gebe es jedoch in fast allen islamischen Ländern reformorientierte muslimische Gelehrte, welche „die volle Anerkennung und Verwirklichung des Rechts auf Religionsfreiheit“⁶ forderten. Dies ist nicht zuletzt deshalb wichtig, weil der Islam keine hierarchische Autoritätsstruktur kennt, so daß auch einzelne Gelehrte oder ihre Schulen viel Gewicht haben. Die genannte Studie zitiert

eine Reihe von islamischen Theologen (Abdullahi Ahmed An-Na‘im, Mohamed Talbi), die sich um eine neue Hermeneutik islamischer Quellen bemühen, welche einen Wandel und ein vertieftes Verstehen des Islam zum Ziel hat. So handle es sich zum Beispiel nach dem Tunesier Mohamed Charfi bei den im Koran angedrohten harten Strafen für Apostasie nicht um irdische Strafen. Häufig werde auch auf die berühmte Sure 2, 256: „Es gibt keinen Zwang in der Religion“ als anschließfähiger Grundlage von Religionsfreiheit verwiesen. Außerdem habe es zur Zeit Muhammads noch keinen Zwang gegen abtrünnige Muslime gegeben.

Ähnlich argumentieren viele Islamgelehrte in Indonesien, was eine intensive Debatte darüber ausgelöst hat, ob der Islam primär eine religiös-kulturelle und nur indirekt auch eine politische Aufgabe habe. Bemerkenswert ist dabei die aus westlicher Sicht eher verblüffende Tatsache, daß die dem traditionellen Islam (Nahdlatul Ulama) nahestehenden Gelehrten, allen voran der frühere Präsident Abdurrachman Wahid, meist viel flexibler und toleranter sind als die Vertreter eines Reformislam (Muhammadiyah). Doch selbst der Vorsitzende der Muhammadiyah, Syafi Maarif, hat vor kurzem erklärt, er werde sich vor die Christen stellen, wenn sie von radikalen Muslimen angegriffen werden sollten.

Schon diese wenigen Hinweise zeigen, daß es innerhalb des Islam erhebliche Unterschiede unter den Gelehrten, ihren verschiedenen Schulen, den einzelnen Ländern wie innerhalb derselben gibt. Diese kaum überschaubare Gemengelage muß man auf jeden Fall wahrnehmen, wenn man ein pauschales Vorurteil vermeiden will. Manche Kritiker halten dem entgegen, daß diese Sichtweise sehr selektiv sei, weil die reformorientierten Kräfte völlig in der Minderheit seien und wenig Gewicht hätten. Dies gilt aber zum einen nicht überall, und selbst wenn dies weithin richtig sein sollte, ist es dennoch sinnvoll, solche Kräfte zu unterstützen und zu stärken. Gerade die Geschichte des Christentums beweist, daß es sich dabei oft um Vordenker einer später allgemeinen Entwicklung handelt.

Interne Vielfalt von Religionen

Gerade im Hinblick auf die Religionsfreiheit ist es wichtig, die großen Unterschiede nicht nur in der Lehre wahrzunehmen, die es in allen großen Religionen gibt. Dies hat immer wieder zu Konflikten bis hin zu Spaltungen geführt, aus denen neue Religionsgemeinschaften hervorgegangen sind, was schon die Begegnung untereinander oft sehr schwierig macht. Dies gilt bekanntlich auch für das Christentum. Aus diesem Grund ist der Umgang mit Minderheiten oder abweichenden Meinungen innerhalb der eigenen Glaubensgemeinschaften für alle Religionen ein wichtiger Prüfstein für ihre Einstellung zur Religionsfreiheit. Wer nämlich nicht nach innen Toleranz übt, wird sich kaum für Minderheitenrechte und Toleranz anderen Religionen gegenüber einsetzen.

Eine außerordentliche Vielfalt zeigt schon ein oberflächlicher Blick auf die Landkarte der vorwiegend islamisch geprägten Länder. Meist denkt man dabei vor allem an den Nahen Osten und vielleicht an Nordafrika. Häufig verbindet man mit diesen Regionen höchst fragwürdige Entwicklungen wie die Herrschaft der Mullah im Iran oder der Taliban in Afghanistan, das Blasphemiegesetz in Pakistan oder die Morde an Ausländern und liberalen Muslimen in Algerien. Übersehen wird dabei leicht, daß Indonesien mit rund 180 Millionen Muslimen das größte islamische Land der Welt ist und daß auch Indien und Bangladesh jeweils weit mehr als 100 Millionen Muslime zählen.

Mit dieser geographischen Vielfalt verbunden sind ganz unterschiedliche sozio-kulturelle Kontexte, in denen auch Muslime meist seit Jahrhunderten leben und die erheblichen Einfluß auf die jeweiligen konkreten Formen und Ausprägungen ihrer Religion haben. Es ist ja ein Merkmal von Religionen, daß sie einerseits universale, alle Partikularitäten übersteigende Botschaften verkünden, daß sie andererseits aber immer nur in konkreter sozio-kultureller Gestalt greifbar sind. Obwohl die Religionen nie einfach in der jeweiligen Kultur und Gesellschaft aufgehen, sind sie doch stets eng mit ihnen verbunden. Sie spiegeln darum einerseits die jeweilige Kultur mit ihren Vorzügen wie Mängeln wider, stehen andererseits aber immer auch unter dem Anspruch kulturübergreifender Weltbilder und ethischer Imperative, was sie zu inneren Reformen befähigen kann.

Aus diesem Grund ist es hilfreich, die Religionen auch als kulturelle Systeme zu betrachten⁷. Ihr spezifisches kulturelles Merkmal ist es, daß sie auf der Anerkennung einer Autorität (Glaube) beruhen und daß sie durch Rituale als zentrale Symbolhandlungen eine Beziehung zum Göttlichen als dem Unverfügbaren herzustellen versuchen. Ersteres begründet einen Wahrheitsanspruch, der sich auf eine absolute, von Menschen nicht hinterfragbare Autorität beruft, die dann auch Religionsführer ihrerseits allzu leicht für sich beanspruchen. Dies verleiht der Vielfalt von Religionen ein eigenes Gewicht, denn sie macht interreligiöse Unterschiede und Konflikte besonders gefährlich.

Ein Gegengewicht dazu kann die Einsicht schaffen, daß es Religionen nie in Reinform gibt, sondern daß sie stets aufgrund ihrer sozio-kulturellen Prägung sehr heterogene und in stetigem Wandel stehende Gebilde sind, die – zumindest in gesellschaftlicher Hinsicht – als ambivalent zu bewerten sind. Für die Religionsfreiheit bedeutet dies außerdem, daß sie nicht einfachhin nur in der Lehre der Religion gründet, sondern stets kulturell vermittelt ist. Dies erklärt wenigstens teilweise, warum zur Toleranz neigende Kulturen mit islamischer Mehrheit wie in Südostasien mehr zu religiöser Toleranz und Religionsfreiheit neigen als Kulturen, die diese Merkmale nicht aufweisen.

Ein weiteres wichtiges Phänomen in diesem Zusammenhang ist der religiöse Synkretismus, der etwa als „javanische Religion“ in Indonesien oder in vielen Ländern Afrikas eine große Rolle spielt. Auch er unterstützt tendenziell interre-

ligiöse Kontakte und Toleranz und wird – nicht zuletzt darum – heute meist positiver bewertet als in der Vergangenheit. In dieser Hinsicht ist eine Unterscheidung von Clifford Geertz⁸ hilfreich, der von einem qualitativen Unterschied zwischen reiner und angewandter Religion spricht, insofern die Religion zwar moralisch-praktische Konsequenzen für den Alltag und die soziale Ordnung habe, andererseits aber auch religiöse Menschen ihre Perspektiven häufig wechselten, indem sie außerhalb des religiösen Bereichs nach anderen Maßstäben handelten, zum Beispiel nach ihrem gesunden Menschenverstand. Dies ist für das alltägliche Miteinander und die praktische Zusammenarbeit von Menschen unterschiedlichen Glaubens sehr wichtig, weil es einen gemeinsamen, in der Erfahrung wurzelnden Ansatzpunkt für Dialog und Toleranz bietet. Im Islam spiegelt sich dies – erinnert sei an Indonesien – in der Tradition pragmatischer Humanität im Unterschied zu einem rechtlichen Rigorismus wider.

Instrumentalisierung durch politische Interessen

Theorie und Praxis klaffen auch bezüglich der Religionsfreiheit aus verschiedensten Gründen häufig auseinander, was sich sowohl günstig wie auch ungünstig auswirken kann. Dies bestätigt der Islamologe Richard Gramlich, der anlässlich eines Symposions zum Thema „Wie tolerant ist der Islam?“ feststellte:

„Nun muß man hier allerdings auch die Praxis berücksichtigen; denn der Islam hat sich in der Geschichte normalerweise toleranter gezeigt, als er seinem Selbstverständnis nach eigentlich sein dürfte. Das Christentum andererseits hat sich als weniger tolerant erwiesen, als es vom jesuanischen Hauptgebot der Liebe sein müßte.“⁹

Was die Gegenwart angeht, so gibt es ohne Zweifel sowohl auf christlicher wie auf islamischer Seite Intoleranz. Allerdings muß man hier verschiedene Formen unterscheiden. Sie reicht von einer alltäglichen Intoleranz im persönlichen oder Gruppenverhalten über institutionelle Diskriminierungen bis hin zu extremen staatlichen Repressionen. Generell wird man feststellen können, daß es sich aus christlicher Sicht in der Regel eher um private Formen der Intoleranz handelt, etwa die Behinderung des Baus einer Moschee, während eine Reihe islamischer Länder die Religionsfreiheit systematisch institutionell einschränkt, etwa durch Gesetze, welche selbst die private Feier von Gottesdiensten untersagen, ganz zu schweigen von der Androhung der Todesstrafe im Fall von Religionswechsel.

So sehr solche Intoleranz auch religionsbezogene Wurzeln hat, so wenig darf man übersehen, daß viele Diskriminierungen und daraus entstehende Konflikte nicht genuin religiöser Natur sind, sondern eine Folge politischer Instrumentalisierung. Die Beziehungen zwischen Religion und Politik sind nämlich nicht nur in der Theorie, sondern auch in der Praxis sehr komplex und oft sogar widersprüchlich¹⁰.

Teils herrscht weitgehende Interessengleichheit, teils bestehen aber auch erhebliche Spannungen, besonders wenn Religionen den Staat für sich instrumentalisieren wie im Iran, oder umgekehrt der Staat Einfluß und Macht von Religionen einzuschränken versucht. Letzteres kann freilich auch im Interesse des Gemeinwohls geschehen, wenn etwa wie im Fall Indiens nur ein entschlossenes Eingreifen des Staates verhindern kann, daß latente Konflikte zwischen Religionen offen ausbrechen.

Besonders in Entwicklungsländern, die noch über kein gefestigtes Staats- und Rechtssystem verfügen, mißbrauchen jedoch nicht selten die herrschenden Eliten, zu denen oft auch religiöse Führer gehören, sozio-kulturelle Traditionen und Religionen für eigene Interessen. Ihre Beweggründe haben meist absolut nichts mit Religion zu tun, sondern es geht ihnen allein um den Erhalt politischer und wirtschaftlicher Macht. Ihre Strategien ändern sich je nach Lage und Bedarf. So hat das Suharto-Regime in Indonesien lange Zeit den Islam auf Distanz gehalten, dann aber versucht, ihn in seine Politik einzubinden, indem es vor allem den religiösen Führern handfeste Vorteile verschaffte. Als das Regime schließlich doch zu wanken begann, hat es den Versuch unternommen, seine Macht zu erhalten bzw. wieder zu festigen, indem es Spannungen zwischen den Religionen nutzte und sie gegeneinander ausspielte. Eine ähnliche Strategie verfolgten die Verlierer des Demokratisierungsprozesses seit 1998, wie das Militär oder die bisherige Regierungspartei, aber auch manche neue politische Gruppen und Parteien im Kampf um die Macht und die damit verbundenen Pfründe.

Verstärkt werden solche Entwicklungen häufig durch den Prozeß einer ungezügelter Modernisierung und Globalisierung. Die Angst vor dem Verlust der eigenen kulturellen und religiösen Identität, oft verbunden mit der Enttäuschung darüber, zu den Verlierern dieser Prozesse zu zählen, läßt fast überall auf der Welt vielfältige, mehr oder weniger gegenläufige Bewegungen erwachsen. Es handelt sich dabei um ethnische, nationale, kulturelle, oft aber auch religiöse Bewegungen, die sich sehr bewußt ihren partikularen Traditionen zuwenden. Auch wenn sie aus ganz unterschiedlichen Quellen entspringen, so ist ihnen allen doch ein „Zurück zu den eigenen Wurzeln“ gemeinsam. Dies führt im günstigen Fall zu einer Wiederentdeckung der eigenen Traditionen und Lebensräume. Häufig münden solche „Kehrtwendungen“ aber auch in fundamentalistische Bewegungen, die ihrerseits dazu neigen, ihre Ziele notfalls mit Gewalt durchzusetzen. Vermutlich liegt hier auch einer der wichtigsten Gründe, warum Teile der Bevölkerung in nicht wenigen – keineswegs nur islamischen – Ländern der Dritten Welt die Anschläge auf das World Trade Center zumindest auch mit einer gewissen Genugtuung sahen.

Aus all dem lassen sich mehrere Schlußfolgerungen ziehen. *Erstens*: Viele sogenannte Religionskonflikte mit der ihnen inhärenten Intoleranz und Gewaltanwendung sind nicht durch die Religionen als solche ausgelöst. Dem ist allerdings, *zweitens*, hinzuzufügen, daß kulturelle und vor allem religiöse Identitäten diesbezüglich einen entgegengkommenden Charakter haben¹¹. Sie lassen sich rela-

tiv leicht für soziale und andere Konflikte mobilisieren, da sie starke Emotionen auslösen können, ohne die eigentliche Wurzel dieser Konflikte zu sein. Und schließlich *drittens*: Gerade darum braucht es immer eine gründliche Analyse und eine nüchterne Diagnose solcher Konflikte mit ihren jeweiligen Trennlinien und Interessen, um von hierher konstruktive Lösungsansätze zu suchen, die von gegenseitiger Toleranz geprägt sind. Dabei wird viel darauf ankommen, die oft sehr einseitige oder ideologiebesetzte Wahrnehmung und Interpretation sowohl der direkt wie der indirekt Beteiligten zu überwinden.

Interreligiöse Spannungsfelder und Konfliktpotentiale

Religiöse Vielfalt enthält immer ein latentes Konfliktpotential, dessen Umfang und Form vor allem vom Verhältnis der Religionen untereinander abhängig ist. Die Globalisierung hat dieses Potential in gewisser Weise verstärkt, weil sie zu einer verstärkten Begegnung von Kulturen und Religionen geführt hat, der sich heute kaum jemand völlig entziehen kann. Man begegnet Menschen anderer Kulturkreise, und man erlebt andere Religionen. Dies hat einen doppelten, in gewisser Weise widersprüchlichen Effekt. Auf der einen Seite fördert es das gegenseitige Verständnis, und sei es nur innerhalb der eigenen Religion, weil man wahrnimmt, daß Menschen aus anderen Kulturen den gleichen Glauben anders leben. Dies kann eine Einheit in Vielfalt fördern, was auch das Verhältnis zu anderen Religionen entspannen kann. Andererseits führt die Begegnung mit anderen Kulturen und Religionen zu einer qualitativ neuen und wachsenden Pluralisierung von Weltbildern, Werten und Formen des sozialen Zusammenlebens und eröffnet so zumindest grundsätzlich neue Wahlmöglichkeiten. Nicht ohne Grund spricht man von einem Markt der Weltanschauungen. Pluralität stellt damit aber überkommene und bisher selbstverständliche Identitäten in Frage. Auf diese Weise entsteht fast unvermeidlich ein nicht geringes Konfliktpotential. Dabei lassen sich verschiedene Spannungsfelder unterscheiden.

Ein erstes und zugleich das schwierigste Spannungsfeld ergibt sich aus der Tatsache, daß sich alle großen Religionen (zumindest heute) als universale Angebote verstehen. Sie erheben damit den Anspruch, Antworten zu besitzen bzw. Wahrheiten zu verkünden, die für alle Menschen gültig sind, zumindest aber nicht weniger gültig als die der jeweils anderen Religionen. Dies schafft eine Konkurrenzsituation der Religionen, vor allem wenn sie sich, wie der Islam und das Christentum, als missionarische Religionen verstehen. Die jeweils anderen Religionen empfinden dies als eine Bedrohung, auch der eigenen Kultur, und erheben den Vorwurf des Proselytismus, zumal wenn ein Religionswechsel mit materiellen Vorteilen verbunden ist. Manche islamische Fundamentalisten und christliche Sekten gefährden in der Tat den sozialen Frieden, indem sie in ihrer Missionie-

rung sehr aggressiv vorgehen. Es gibt aber auch in dieser Hinsicht oft eine einseitige Wahrnehmung, etwa wenn Christen beklagen, daß reiche Ölländer des Nahen Ostens die islamische Mission mit viel Geld unterstützen, dabei aber übersehen, daß die finanzielle Förderung der christlichen Mission durch den Westen mit seinem Wohlstand eine alte Tradition ist.

Ein zweiter Konfliktbereich ist das Verhältnis zwischen vorherrschender Religion und religiösen Minderheiten. Teils sind deren Rechte erheblich eingeschränkt, manchmal üben sie aber auch einen unproportional großen politischen Einfluß aus, wie zum Beispiel lange die Christen in Indonesien, was verständlicherweise den Unwillen der anderen Religionen hervorruft. Besonders gefährdet sind fast überall die alten Stammes- und Naturreligionen, die politisch machtlos sind und als rückständig gelten, weshalb sie bevorzugte „Objekte“ der „Hochreligionen“ sind, oft sogar mit staatlicher Rückendeckung. Dies bedeutet nicht selten das Ende dieser ethnischen und kulturellen Minderheiten.

Ein drittes Konfliktfeld schaffen die teils recht unterschiedlichen religiösen Normen, Verhaltensweisen und Bräuche, besonders wenn diese direkt das tägliche Zusammenleben und die politische Ordnung tangieren. Im Verhältnis zum Islam betrifft dies zum Beispiel das Kopftuch der Frauen, das Schächten, das Beerdigen ohne Sarg, die Zulässigkeit von Glücksspielen, das Zinsverbot, das Verbot von Schweinefleisch und Alkohol oder die Abstimmung der Schulferien mit dem islamischen Fastenmonat. In diesem Feld sind bei gutem Willen meist akzeptable Kompromisse möglich. Es gibt allerdings auch schwierigere Fragen, wo dies nicht der Fall ist, etwa die – nirgends im Koran oder in der islamischen Tradition gebotene – Genitalverstümmelung von Frauen.

Theologische und handlungsbezogene Perspektiven

Wenn solche Spannungen nicht zu schweren Konflikten und zur Verletzung grundlegender Menschenrechte führen sollen, dann bedarf es zweifellos einer institutionell-rechtlichen Absicherung der Religionsfreiheit durch den Staat. Eine Schlüsselrolle spielen dabei die Rechte von Minderheiten – auch innerhalb der Religionen. Darum ist der Einsatz für Christen wie Muslime, denen diese Rechte verweigert werden, ein wichtiger Beitrag zur interreligiösen Zusammenarbeit.

Doch ist dies leichter gefordert als in die Tat umgesetzt. Außerdem ist dies allein keineswegs ausreichend. Wirkliche Religionsfreiheit auch im alltäglichen Zusammenleben ist nur möglich, wenn auch die betreffende Bevölkerung bzw. die Gläubigen sie sich innerlich zu eigen machen: Mit anderen Worten: Eine gedeihliche Pluralität der verschiedenen Religionen erfordert einen Dialog der Religionen, der noch weit schwieriger und anspruchsvoller ist als der Dialog zwischen den Kulturen, mit dem er jedoch eng verwoben ist und den er in gewisser Weise voraus-

setzt. Dies ist vor allem darin begründet, daß Religionen emotional noch stärker verwurzelt sind, weil es in ihnen um den Bezug zum Absoluten und damit in gewisser Weise um Alles oder Nichts geht. Möglicherweise kann der Ansatz einer negativen Theologie, die es in allen Religionen gibt und die die völlige Unzulänglichkeit alles menschlichen Wissens und Redens von Gott in den Mittelpunkt stellt, ein hilfreicher und verbindender Ausgangspunkt für einen solchen Dialog sein.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat aus katholischer Perspektive im Hinblick auf den Dialog zwischen den Religionen neue Wege geöffnet, zu einem gewandelten Missionsbewußtsein beigetragen und damit zumindest indirekt auch auf das Selbstverständnis anderer Religionen Rückwirkungen gehabt¹². Allerdings hat auch das Konzil noch keine wirkliche Lösung für die Spannung zwischen Dialog und Mission gefunden, so daß daraus Konfliktfelder entstanden sind, welche die Beziehungen der Ortskirchen zu Rom, aber auch den interreligiösen Dialog selbst belasten. Wie umfassend dieser Dialog sein muß und wie komplex er darum ist, zeigt ein Dokument des Päpstlichen Rates für interreligiösen Dialog und der Kongregation für die Evangelisierung der Völker, das von einem vierfachen Dialog spricht¹³: 1. Dialog des Lebens, in dem die Menschen ihre gemeinsamen Probleme und Freude und Leid teilen; 2. Dialog des Handelns, in dem Christen und Nichtchristen im Einsatz für andere Menschen und für eine umfassende Entwicklung zusammenarbeiten; 3. Dialog des theologischen Austausches zwischen den Fachleuten mit dem Ziel, die gegenseitigen Traditionen und Werte schätzen zu lernen; 4. Dialog der religiösen Erfahrung, in dem man den gegenseitigen spirituellen Reichtum miteinander teilt, etwa im gemeinsamen Gebet.

Die Erfahrung in multireligiösen Gesellschaften hat gezeigt, daß ein solcher Dialog am besten dort gelingt, wo man mit einem Dialog des Handelns beginnt und sich für gemeinsame Anliegen einsetzt, die nicht direkt religiöser Art sind. Dies kann etwa das Engagement im Umweltbereich oder der Kampf gegen ein als ungerecht empfundenes Projekt sein. Solche Zusammenarbeit schafft Vertrauen zueinander und gegenseitige Wertschätzung, was dann auch den Dialog über den Glauben wesentlich leichter macht. Außerdem handelt es sich nicht um realitätsferne und folgenlose Gespräche, sondern um Dialoge, die etwas bewirken möchten und können.

Dies gilt auch im Hinblick auf die großen weltweiten Herausforderungen, vor denen die Menschheit heute steht, angefangen von der Minderung der Armut und dem Erhalt der natürlichen Lebensgrundlagen bis hin zu den Problemen der Globalisierung. Eine der wichtigsten Voraussetzungen ist ein Ausgleich zwischen Nord und Süd wie zwischen West und Ost, aber auch innerhalb der einzelnen Länder, in den realen Lebensverhältnissen. Andernfalls besteht die Gefahr, daß sich Unzufriedenheit, Enttäuschung oder gar Verzweiflung in Form von Aggressionen oder sogar Gewalttaten gegen andere Völker, Kulturen oder Religionen ein Ventil schaffen, wie die Terrorangriffe in den USA auf bisher nicht vorstell-

bare Weise gezeigt haben. Mit anderen Worten: Es ist unbedingt zu vermeiden, daß die Ideale des Dialogs in einer rein virtuellen Welt befolgt werden, ohne im materiellen Bereich des Überlebens ihren Niederschlag zu finden.

Das Ringen um Religionsfreiheit erfordert zwei Haltungen, die allerdings nicht so einfach miteinander zu verbinden sind. Zum einen braucht es einen nüchternen Realismus, der nicht die Augen vor unliebsamen Tatsachen verschließt. In der Studie „Christen und Muslime vor der Herausforderung der Menschenrechte“ heißt es am Ende:

„Manche Entwicklungen in der islamischen Welt mögen derzeit skeptisch stimmen. Andererseits gibt es immer wieder Erfahrungen gelungener Begegnung. Indes geht es nicht primär um optimistische oder pessimistische Prognosen, sondern um die prinzipielle Offenheit für die Möglichkeiten – vielleicht auch für die überraschenden Möglichkeiten – des Anderen.“¹⁴

Zum andern darf man dennoch nicht die eigene Toleranz an die praktizierte Toleranz der anderen binden. Sehr klar begründet dies Ernst Nagel, der vor kurzem verstorbene Leiter des Instituts für Theologie und Frieden in Hamburg:

„Diese theologische Selbstbesinnung hat zugleich zur Folge, daß das eigene Dialogverhalten nicht vom Wohlverhalten des Partners abhängt. Gerade die Forderung nach Reziprozität führt in die Irre, da immer wieder Versagen der anderen Seite als hinreichender Grund für eigene Dialogverweigerung dient. Theologisch begründete Dialogverpflichtung hingegen, die um der eigenen Identität willen und unbeschadet der Antwort anderer vorliegt, durchbricht den Teufelskreis der Eigen- und Fremdschuldigung, der in der Minderheitenfrage jeden Fortschritt verhindert.“¹⁵

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. J. L. Esposito u. J. O. Voll, Islam and the West: Muslims Voices of Dialogue, in: Millenium 29 (2000) 613-639, bes. 614-617.

² H. F. Zacher, Elemente der Rechtsstaatlichkeit, in dieser Zs. 203 (1985) 413-424, 415.

³ F. Cardini, Europa u. der Islam. Geschichte eines Mißverständnisses (München 2000).

⁴ S. P. Huntington, Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert (München 1996). Englischer Originaltitel: The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order.

⁵ J. Schwartländer u. H. Bielefeldt (Bonn 1992). Vgl. ausführlicher: Freiheit der Religion. Christentum u. Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte, hg. v. J. Schwartländer (Mainz 1993).

⁶ Schwartländer u. Bielefeldt (A. 5) 29.

⁷ Vgl. C. Geertz, Religion als kulturelles System, in: ders., Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme (Frankfurt 1987) 44-95. ⁸ Vgl. ebd. 86-92.

⁹ Wie tolerant ist der Islam?, hg. v. W. Kerber (München 1991) 80.

¹⁰ Vgl. J. Müller, Zwischen Transzendenz u. Widerstand. Religion u. Politik in Südostasien, in: Der Überblick 22 (1986) Nr. 2, 52-55.

¹¹ Vgl. Th. Meyer, Fundamentalismus u. Universalismus in Moral u. Politik, in: Religion: Grundlage oder Hindernis des Friedens?, hg. v. W. Kerber (München 1995) 165-183, bes. seinen Diskussionsbeitrag, 185 f.

¹² Vgl. J. Müller, Globalisierung u. das II. Vatikanum in den Kontrasten Asiens, in: Das II. Vatikanum. Christlicher Glaube im Horizont globaler Modernisierung, hg. v. P. Hünemann (Paderborn 1998) 255-263.

¹³ Vgl. VapSt 102 (Bonn 1991) Nr. 42. ¹⁴ Schwartländer u. Bielefeldt (A. 5) 48.

¹⁵ Minderheiten in der Demokratie. Politische Herausforderung u. interreligiöser Dialog (Stuttgart 1998) 266.