

Religion und Gewalt

Konfliktpotential als Dialogimperativ

Die Begriffe Religion und Gewalt erfahren als untrennbares Begriffspaar nicht erst seit den Terroranschlägen in Paris, Brüssel, Nizza, Würzburg usw. eine gesteigerte Aufmerksamkeit. Allgemein gesprochen beschäftigten sich Politologen¹ gleichermaßen wie Soziologen², Religionswissenschaftler³ und Theologen⁴ im letzten Jahrzehnt intensiv mit religiös konnotierten Auseinandersetzungen. Eine zentrale Frage ist dabei, inwieweit Religionen ein Konflikt- und Gewaltpotential innewohnt. Das breit gefächerte Interesse jener Disziplinen an dieser Frage erklärt sich bereits aus der komplexen Struktur des Themengebiets. Zudem beeinflusst die Fülle an unterschiedlichen Faktoren und Forschungsperspektiven maßgeblich das Verständnis der einzelnen Komponenten des Begriffspaares ‚Religion‘ und ‚Gewalt‘ und die Auffassungen darüber, wie beide miteinander in Verbindung stehen, sind nicht zwingend kompatibel.

Die Herausforderung für Religionspädagogen in der Reflexion dieses Themenfelds ergibt sich daher aus der schwierigen Ausgangssituation, möglichst umgreifend die Reflexionshorizonte der verschiedenen Disziplinen zu berücksichtigen und zugleich primär aus der eigenen Perspektive einen Beitrag zu leisten. Daraus folgt, dass es nicht Ziel der folgenden Überlegungen sein kann, möglichst lückenlos den zahlreichen politischen und religionsphilosophischen Diskursen Rechenschaft zu tragen; grundlegende Aspekte bisheriger Erkenntnisse bilden jedoch den Ausgangspunkt der anschließenden Überlegungen.

So wird im ersten Schritt das Verhältnis von Religion und Politik näher bestimmt, um darauf aufbauend Aussagen über das Verhältnis von Religion und Gewalt machen zu können. Beide Themenkomplexe, so unser Eindruck, sind eng miteinander verwoben. In

¹ Vgl. u.a. Gewalt für den Frieden? Vom Umgang mit der Rechtfertigung militärischer Intervention, hg. von M. LAKITSCH / A. M. STEINER, 2015; M. HILDEBRANDT / M. BROCKER, Unfriedliche Religionen? Das politische Gewalt- und Konfliktpotential von Religionen, 2005; Religion, Krieg und Frieden, hg. von A. HASENCLEVER / A. DE JUAN (Die Friedenswarte 82,2/3), 2007.

² Vgl. u.a. M. JUERGENSMEYER, Terror im Namen Gottes. Ein Blick hinter die Kulissen des gewalttätigen Fundamentalismus, 2004; M. RIESEBRODT, Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen“, 2001; The Oxford Handbook of Religion and Violence, hg. von M. JUERGENSMEYER / M. KITTS / M. K. JERRYSON, 2016.

³ Vgl. u.a. K. ARMSTRONG, Im Namen Gottes. Religion und Gewalt, 2014; Das Gewaltpotential der Religionen, hg. von I. WUNN / B. SCHNEIDER, 2015; R. GIRARD, Gewalt und Religion. Ursache oder Wirkung?, 2010; Im Zeichen der Religion. Gewalt und Friedfertigkeit in Christentum und Islam, hg. von Ch. ABBT / D. SCHOELLER, 2008.

⁴ Vgl. u.a. Die Ambivalenz des Religiösen. Religionen als Friedensstifter und Gewalterzeuger, hg. von B. OBERDORFER / P. WALDMANN (Rombach Wissenschaften. Reihe Historiae 22), 2008; Die Gewalt des einen Gottes. Die Monotheismus-Debatte zwischen Jan Assmann, Micha Brumlik, Rolf Schieder, Peter Sloterdijk und anderen, hg. von R. SCHIEDER, 2014; Friede auf Erden? Die Weltreligionen zwischen Gewaltverzicht und Gewaltbereitschaft, hg. von A. FÜRST, 2006; Religion – Gewalt – Terrorismus. Religionssoziologische und ethische Analysen, hg. von K. GABRIEL / Ch. SPIEB / K. WINKLER (Katholizismus zwischen Religionsfreiheit und Gewalt 3), 2010.

einem zweiten Schritt wird mit dem Ziel, eine religionspädagogische Perspektive zu eröffnen, das Begriffsverständnis von Interkulturalität und -religiosität erläutert. Hierzu ist einerseits eine knappe Verhältnisbestimmung von Religion und Kultur notwendig; andererseits wird es darum gehen, die Grundlagen für Dialogoptionen sowie deren Grenzen herauszuarbeiten. In einem letzten Schritt sollen Optionen für den Abbau dieser Konfliktpotentiale vor allem im interreligiösen Verhältnis aufgezeigt werden.

Konkret wird es also um die Frage gehen, an welcher Stelle im Geflecht von Religion und Politik, aber auch von Religion und Kultur eine Förderung interkultureller und interreligiöser Kompetenz ansetzen muss und welche Aufgabe der Religionspädagogik dabei zukommt. Religiöse Sozialisation, so die These, muss dazu befähigen, religiöses Gewaltpotential zu erkennen und den interreligiösen Dialog auf der Grundlage des Wissens um inhärente Konfliktpotentiale führen zu können. Ein Ziel des Dialogs muss daher die Identifikation virulenter Abgrenzungsmechanismen zwischen Religionen sein, damit sie als Katalysator religiös legitimierter Gewalt erkannt und Konfliktpotentiale abgebaut werden können. Diese spezielle Form der Dialogfähigkeit fördert eine Annäherung, die aufgrund gemeinsamer Konfliktpotentiale von Religionen auch gemeinsame Bewältigungsstrategien ermöglicht.

1. ‚Religion‘ und ‚Politik‘

Das Verhältnis von Religion und Politik ist nicht eindeutig und absolut zu definieren, da es zu einem wesentlichen Teil von den sozio-kulturellen und -politischen Faktoren der jeweiligen Gesellschaft bedingt wird, in der die Verhältnisbestimmung angesiedelt ist. Vielmehr muss von einer „hochkomplexe[n] Gemengelage von Religion und Politik“⁵ ausgegangen werden. Um ihr Zusammenspiel besser nachvollziehen zu können, muss zunächst geklärt werden, welche Bereiche die hier verwendeten Begriffe abdecken.

⁵ H. HUBEL, Wie viel Religion ist in den Konflikten des Vorderen Orients? (in: M. HILDEBRANDT / M. BROCKER [Hg.], Unfriedliche Religionen? Das politische Gewalt- und Konfliktpotential von Religionen, 2005, 179–191), 181.

Eine prominente Form des Religionsbegriffs ist die substantialistische. Religion steht diesem Verständnis nach für „erlebnishaft Begegnung mit dem Heiligen und antwortende[m] Handeln des vom Heiligen bestimmten Menschen“⁶. Dieser Begriff kann Auskunft über das „ungeheure Motivationspotential“⁷ von Religionen geben, das durch die Verflechtung mit politischen Motiven mobilisiert werden kann. Nach Scott Appleby⁸ ist vor allem die die Sprache transzendierende Erfahrung des Heiligen aufgrund ihrer Subjektivität für Instrumentalisierungen anfällig. Diese subjektive Dimension zum Uneindeutigen ist es, die zugleich als Movens für Gewaltlosigkeit oder als Basis von Gewalt einsetzbar ist.⁹

Dieser rein subjektive Religionsbegriff eignet sich jedoch nur in begrenztem Maß für die Betrachtung der strukturellen Einbindung von Religion in politischen Systemen und Argumentationsweisen. Hierfür bedarf es eines stärker funktionalistischen Begriffsverständnisses, das Religion als Raum zur Ausdeutung von existentiellen Sinnfragen menschlicher Existenz versteht, in dem symbolische Antworten auf diese Fragen ermöglicht werden. Religion ist demnach ein subjektives „Symbolsystem“, in dem Menschen ihre Kontingenzerfahrungen „in den Medien der Erzählung, der Schrift, des Ritus und des Opfers usw. ausdeuten und so ihrer Existenz einen Sinn und Ordnung verleihen.“¹⁰ Dieses weiter gefasste Religionsverständnis bildet die Grundlage der folgenden Überlegungen. Unter die Begriffe Politik und Politisches werden in diesem Beitrag Angelegenheiten der grundlegenden Ordnungsprinzipien einer Gesellschaft¹¹ sowie die Prozesse der Willensbildung und Entscheidungsfindung über Angelegenheiten des Gemeinwesens¹² gefasst, aus denen heraus staatliche Handlungen erwachsen.

Religion und Politik können dabei auf unterschiedliche Arten miteinander verbunden sein. So wird im Rahmen einer ‚Politischen Theologie‘¹³ die politische Bedeutung der

⁶ G. MENSCHING, Die Religion. Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze, 1959, 18f. Zum Aspekt „Religion als Grundkonstante der menschlichen Natur“ vgl. auch G. TLALI LEROTHOLI, Religion als Ursache von Frieden und Konflikt (in: I. WUNN / B. SCHNEIDER [Hg.], Das Gewaltpotential der Religionen, 2015, 17–28), 18f.

⁷ M. WALTHER, Strategien der politischen Neutralisierung des Gewaltpotenzials monotheistischer Offenbarungsreligionen (in: M. HILDEBRANDT / M. BROCKER [Hg.], Unfriedliche Religionen? Das politische Gewalt- und Konfliktpotential von Religionen, 2005, 95–117), 98.

⁸ Vgl. S. R. APPLEBY, The Ambivalence of the Sacred. Religion, Violence and Reconciliation, 2000.

⁹ Vgl. M. HILDEBRANDT, Einleitung. Unfriedliche Religionen? Das politische Gewalt- und Konfliktpotenzial von Religionen (in: DERS. / M. BROCKER [Hg.], Unfriedliche Religionen? Das politische Gewalt- und Konfliktpotenzial von Religionen, 2005, 9–35), 12. Inwieweit der Begriff des Heiligen als Motivation zu Gewalthandlungen bereits fungierte, wird im folgenden Abschnitt am Beispiel des Kreuzzugsaufrufs vertieft.

¹⁰ AaO, 14.

¹¹ Vgl. ebd.

¹² Vgl. M. G. SCHMIDT, Politik (Wörterbuch zur Politik?, 2004, 538f.).

¹³ Vgl. A. ADAM, Politische Theologie. Eine kleine Geschichte, 2006.

Botschaft Christi ‚nach Auschwitz‘¹⁴ oder eine ‚Theologie der Hoffnung‘¹⁵ angesichts von Verfolgung und Unterdrückung stark gemacht.¹⁶ Theologie tritt in den Dialog mit politisch konnotierten Themen, die von gesellschaftlich prägender Relevanz sind. Nicht zu verwechseln ist sie mit ‚politischer Religion‘¹⁷ unter die profane und pseudosakrale Bereiche zu subsumieren sind, die auf Kosten der Entindividualisierung des Einzelnen eine möglichst hohe soziale Bewegkraft in sich tragen. So sind bspw. ideologische Konzepte wie der Marxismus und der Nationalsozialismus den politischen Religionen zuzuordnen.¹⁸ Im Gegensatz zu derart totalitären Systemen wird mit Blick auf eine demokratisch organisierte Gesellschaft von Robert N. Bellah der Begriff der ‚Zivilreligion‘¹⁹ aufgestellt, der als ihre Hauptfunktion die „Absicherung moralischer Normen, Werte und Handlungsdispositionen [...] und somit [die] Stabilisierung und Integration von individuellen und sozio-politischen Identitäten“²⁰ versteht. Religiöse Systeme und Grundüberzeugungen sind ihm zufolge wesentlicher Teil eines stabilen demokratischen Grundgerüsts, das gewissermaßen vor jeglicher Politik die basalen Ordnungsprinzipien bürgerlicher Gesellschaften auf der Ebene des Individuums bereitstellt. Sie stellt wie die Politische Theologie ein positives Prinzip gegen negative exogene Faktoren politischer Suppression einzelner gesellschaftlicher Gruppen dar, die bspw. aus der Botschaft des Evangeliums neue Kraft schöpfen können. Gewisse religiöse Grundüberzeugungen können sogar ein vorpolitisches Fundament²¹ darstellen. Doch stehen diesen positiv-konstruktiven Konstellationen von Politik und Religion auch gegenwärtige Konflikte entgegen, in denen das Zusammenspiel beider Faktoren ein stark destruktives Potential entfalten kann. Das Verhältnis von Politik und Religion gewinnt vor allem an Spannung, wenn politische Ziele auf der Grundlage religiöser Begründungsmuster und Symbolsystematiken verfolgt und durchgesetzt werden sollen. Dabei liegt der Fokus weniger auf der Seite der Politik und ihren Methoden, religiöse Motivationspotentiale der Bürgerschaft für bestimmte Zielsetzungen zu mobilisieren. Vielmehr scheint es um die Fragen zu gehen, wie es a) möglich sein kann, dass Religionen ein solches Potential überhaupt besitzen und b) sie moralische Grundlagen für demokratische Systeme liefern und zugleich Legitimation drastischer Gewalttaten sein können.

¹⁴ Vgl. J. B. METZ, Zum Begriff der neuen Politischen Theologie. 1967–1997, 1997.

¹⁵ Vgl. J. MOLTMANN, Theologie der Hoffnung, 1966.

¹⁶ Vgl. HILDEBRANDT (s. Anm. 9), 10.

¹⁷ Vgl. E. VOEGELIN, Die politischen Religionen, hg. und mit einem Nachw. vers. von P. J. OPITZ, 1996.

¹⁸ Vgl. HILDEBRANDT (s. Anm. 9), 10.

¹⁹ Vgl. R. N. BELLAH, Civil Religion in America (Daedalus 96, 1967, 1–21).

²⁰ AaO, 11.

²¹ Vgl. Bürgerreligion und Bürgertugend. Debatten über die vorpolitischen Grundlagen politischer Ordnung, hg. von H. MÜNKLER, 1996.

In diesem Zusammenhang wächst das Interesse der öffentlichen Wahrnehmung von Religion vor allem aufgrund dieses Widerspruchs und der eindringlichen Gewalttaten der jüngsten Vergangenheit.²² Der Blick einer Vielzahl soziologischer Untersuchungen wird um einen neuen Aspekt erweitert: Religion als Destabilisierungsfaktor, als Entstehungsherd unüberbrückbarer Konfliktpotentiale. Religion wird aus dem privaten Raum heraus zum Gegenstand öffentlicher Debatten²³, in denen „angesichts der steigenden Relevanz und Virulenz religiöser Orientierungen in der Weltpolitik das Schlagwort der ‚Politisier-ten Religion‘²⁴ Aufmerksamkeit erfährt.

Religion übersteigt dann auch die Dimensionen der zuvor vorgestellten Begriffe und wird vielmehr als Sammelbecken unterschiedlichster Zugänge verstanden. So gewendet erfasst der Begriff Religion dann alles, „was zu tun hat mit Christentum, Islam, Judentum, Buddhismus, Hinduismus [...] oder mit ihren jeweiligen Ritualen, heiligen Texten, Institutionen, Amtsträgern und den durch dieses genannten Religionen bestimmten Vorstellungen, Überzeugungen, Werte.“²⁶ Ein solches Religionsverständnis als Gleichzeitigkeit von „Toleranz und Fanatismus“²⁷ ist es, das in Verbindung mit Gewalt gebracht wird. Dieses Verhältnis gilt es aus theologisch-religionspädagogischer Perspektive zu reflektieren.²⁸

2. ‚Gewalt‘ und ‚Religion‘

Die Frage nach dem Zusammenhang von Religion und Gewalt²⁹ ist eine sich fortschreitend reaktualisierende Frage. Die religiöse Legitimation von Gewalt ist dabei primär von Interesse, wenn sie über politische Motive Konflikte hervorruft oder schwelend aufrechterhält. Ein Beispiel hierfür ist der sogenannte dritte Golfkrieg (2003). George W. Bushs Strategie für diesen US-Feldzug war von religiösem Sendungsbewusstsein durchzogen, während der schiitische Widerstand im Süden des Irak wegen der ausgebliebenen Unterstützung der USA gegen das Bagdader Regime im Kuwait-Konflikt (1990/91) weiterhin konstant blieb. Vor allem die geistlichen Führer zeigten sich den USA politisch und ideell

²² Vgl. HILDEBRANDT (s. Anm. 9), 12.

²³ Vgl. J. CASANOVA, *Public Religions in the Modern World*, 1994.

²⁴ Vgl. *Politisier- te Religion. Ursachen und Erscheinungsformen des modernen Fundamentalismus*, hg. von H. BIELEFELDT / W. HEITMEYER, 1998.

²⁵ HILDEBRANDT (s. Anm. 9), 12.

²⁶ J. WILLEMS, *Interkulturalität und Interreligiosität. Eine konstruktivistische Perspektive* (Interkulturelle Bibliothek 126), 2008, 16.

²⁷ Ebd.

²⁸ Daher muss an dieser Stelle Karen Armstrong widersprochen werden, die für die westliche Welt proklamiert, dass „wir ‚Religion‘ als zusammenhängendes System aus verpflichtenden Glaubenssätzen, Institutionen und Ritualen [verstehen], das sich um einen übernatürlichen Gott dreht und dessen Praxis seinem Wesen nach in den privaten Bereich fällt und hermetisch von allen ‚säkularen‘ Aktivitäten abgegrenzt ist.“ Aus: ARMSTRONG (s. Anm. 3), 12f.

²⁹ Zum Thema ‚Gewalt‘ vgl. allgemein T. K. BECK / K. SCHLICHTE, *Theorien der Gewalt zur Einführung*, 2014.

abgeneigt.³⁰ Die „missionarischen Züge“ des amerikanischen Engagements im Nahostkonflikt in Verbindung mit der breiten schiitischen Ablehnung provozierte während der Irakmission starke politische Spannungen.³¹ Religiöse Motive spielten in diesem Fall hinter machtpolitischen Interessen zwar eine sekundäre Rolle, bei verschärften Konflikten trugen sie jedoch zu einer Intensivierung oder gar Eskalation der spannungsreichen Situation bei.³² Religion muss also nicht zwangsläufig den Ausgangspunkt eines Konflikts bilden, aber politische Argumentation mit religiöser Einfärbung ist ein Entstehungsherd weiterer Spannungen, die zudem über einen politischen Ausgleich hinaus konstant bleiben kann.

Es darf jedoch nicht vergessen werden, dass „die verschiedenen Religionen für [...] Formen religiöser Gewaltlegitimation unterschiedlich anfällig [sind] – je nach ihrem grundsätzlichen Verhältnis zur Gewalt, nach ihrer geschichtlichen Prägung, ihrem aktuellen Verhältnis zur Idee der Menschenrechte und der Trennung von Staat und Religion in einer weltanschaulich pluralistischen Gesellschaft.“³³ Eine klare Einordnung, welche Religion wie viel Gewalt inkorporiert oder evoziert, ist nicht möglich. Zudem muss geklärt werden, was unter Gewalt überhaupt verstanden wird.

Grundsätzlich wird unter Gewalt das „Verfügenkönnen über innerweltlich Seiendes“ verstanden, eine „natürliche“ Komponente politischer Ordnungen³⁴. Zentral scheint dabei der Aspekt der Durchsetzung bestimmter Ziele, bspw. der Menschen- und Bürgerrechte, zu sein.³⁵ Davon ausgehend ist unter einem religiös konnotierten Gewaltbegriff die Durchsetzung eines Geltungsanspruchs religiöser Normativität zu verstehen, die mit einer subjektiven Überzeugung einhergeht, über die Autorität zu verfügen, dies eigenständig bewirken zu können. Wichtig ist die genauere Auftrennung des deutschen Begriffs ‚Gewalt‘ in seine einzelnen Bedeutungsspektren. Er kann in *potestas* als Macht aus der Sicht des Täters und *violentia* aus derjenigen des Opfers unterschieden werden.³⁶ Handlungen sind demnach religiös gewalttätig, wenn sie einerseits als Gewalt im Sinne der *violentia* „Opfer“ produzieren und der Ausführende sich „durch einen Bezug zu einer religiösen Haltung [dazu] ermächtigt sieht“, er sich also „mit dieser seiner religiösen Haltung Geltung verschaffen will.“³⁷

³⁰ Vgl. HUBEL (s. Anm. 5), 188f.

³¹ Vgl. aaO, 189.

³² Vgl. aaO, 190.

³³ B. GROM, Gott und Gewalt in religionspsychologischer Sicht (ThPQ 153, 2005, 163–170), 170.

³⁴ H.-H. SCHREY / M. MOSER, Gewalt/Gewaltlosigkeit (TRE 13, 1984, 168–184), 168.

³⁵ Vgl. ebd.

³⁶ Vgl. R. SCHULZE, Islamischer Puritanismus und die religiöse Gewalt (in: Ch. ABBT / D. SCHOELLER [Hg.], Im Zeichen der Religion, 2008), 44; vgl. auch BECK / SCHLICHTE (s. Anm. 29), 39.

³⁷ Ebd.

Von religionskritischer Seite wird Gewalt aber auch als genereller Teil des Menschen angesehen, der sich in religiösen Formen Ausdruck verschaffen kann; die Religion fungiere hierbei als „Schwamm, der die Gewalt des Menschen aufsauge und binde.“³⁸ So argumentiert René Girard mit Blick auf archaische Religionen und seiner Theorie einer ‚mimetischen Gesellschaft‘, dass vor allem deren Mythen die Funktion erfüllen, Opfer und Täterrollen eindeutig zuzuweisen, wobei das Opfer schuldig und die Gemeinschaft, die es dazu gemacht hat, unschuldig erscheint (bspw. bei Gründungsmythen).³⁹ Diese Mythen ermöglichten als „Echos der Gewalt des Mobs [...], die von eben diesem Mob selbst berichtet werden“⁴⁰ in Kombination mit einem fehlenden Schuldeingeständnis die Übertragung des anthropologischen Gewaltpotentials⁴¹ auf das Opfer.⁴² Das Christentum hingegen zwingt die Menschen, diese Opfer-Mechanik zu durchdringen und sich selbst der Verantwortung zur Gewalteinämmung zu besinnen; die religiösen Verbote dienen dabei der individuellen Gewalteinämmung.⁴³ Religion ist also Girard zufolge ein Bewältigungssystem für den Umgang mit dem inhärenten Gewaltpotential mimetischer Gesellschaften, wobei im Christentum vor allem Restriktionen und sakrifizielle Gewalt als Stabilisationsfaktoren gelten.⁴⁴

Angesichts historischer Ereignisse wie dem des Ersten Kreuzzugs fällt jedoch auf, dass Girards Konzept der Bewältigung des Gewaltpotentials auf die Mechanismen einer archaischen Gesellschaft zutreffen mag, jedoch sakrifizielle Gewalt gesellschaftliches Gewaltpotential ebenso massiv mobilisieren kann. In Abwesenheit eines regulierenden Gewaltmonopols und des *pax Dei*, der christliche Ritter zum Gewaltverzicht gegen Mitchristen unter Wahrung des geleisteten Eids verpflichtete, war es so möglich, dass die Kirche zu einer wichtigen Instanz in Bezug auf militärische Akte werden konnte.⁴⁵ Die Rolle des Papstes als geistliche Autorität dieser Instanz war damit zentral, wenn es um die Friedenssicherung ging, jedoch ebenso virulent, wenn von Urban II. zur Befreiung der bedrängten Christen in Byzanz aufgerufen wurde. Es war ein Aufruf zum Kampf gegen das „gottferne Volk“, das Versprechen der „Vergebung eurer Sünden“ und eines „nie verwelkende[n] Ruhm[s] im Himmelreich“⁴⁶.

³⁸ AaO, 37.

³⁹ Vgl. GIRARD (s. Anm. 3), 8f.

⁴⁰ AaO, S. 9.

⁴¹ Vgl. auch SCHULZE (s. Anm. 36), 41.

⁴² Vgl. GIRARD (s. Anm. 3), 9–12.

⁴³ Vgl. aaO, 28; 56.

⁴⁴ Vgl. aaO, 28.

⁴⁵ Vgl. N. JASPERT, Die Kreuzzüge, 32006, 15–17.

⁴⁶ Alle drei Zitate entstammen der Rede Urbans II. und sind entnommen aus der Version Roberts von Reims in: A. BORST, Lebensformen im Mittelalter, 1979, 318–320.

Der Grund für die immense Sogkraft, die dieser Ruf auf die Gläubigen des christlichen Abendlandes bewirkt hatte, lag vor allem in dem Versprechen, dass Sünden durch die Teilnahme am Kreuzzug eigenmächtig getilgt werden konnten, was nicht ohne Grund von Kreuzzugspredigern immer wieder hervorgehoben wurde.⁴⁷ Die Voraussetzung dafür war der Glaube daran, dass die höchste kirchliche Instanz über das ewige Heil verfüge und dieses jedem Kreuzfahrer definitiv zusagte.⁴⁸ Mit diesem Anspruchsdenken waren die Gläubigen im Ersten Kreuzzug zwar nicht *de nomine*, jedoch *de facto* zu Märtyrern erklärt worden. Die Ansicht, dass „fromme Eiferer, gepaart mit handfesten wirtschaftlichen und politischen Interessen, [...] jene Stimmung [erzeugten], welche die verhängnisvollen, opferreichen Kreuzzüge in den Osten möglich machten“⁴⁹ verkennt jedoch einen wesentlichen Aspekt. Das immense Mobilisierungspotential erwuchs bei den Gläubigen vor allem aus der Möglichkeit, einen Krieg zur Selbstläuterung zu führen, was in den weiteren Kreuzzügen 1145 und 1189 sogar auf die *remissio peccatorum*, die vollständige Tilgung der Sünden, erweitert wurde.⁵⁰ Unterstützt wird diese These dadurch, dass im 12. und 13. Jahrhundert Ersatzleistungen für die Erfüllung des Kreuzzugsgelübdes geleistet werden konnten, die den Kampf an einer anderen Front, die Entsendung eines Stellvertreters oder gar das Erkaufen des Ablasses durch die Entrichtung der Kosten einer Kreuzfahrt an die Kirche umfassten.⁵¹

Der Eindruck liegt nahe, dass trotz der immensen Verschuldung der meisten Teilnehmer in erster Linie das Heilsversprechen den Kreuzzug für die in ihm kämpfenden Gläubigen zu einem anzustrebenden Unternehmen machte. Mit den geschaffenen Alternativen zur Erfüllung des Gelübdes entmilitarisierte sich die Kreuzzugsbewegung zusehends. „Sowohl die Dispensierung als auch die neuen Ablassregelungen erleichterten eine Partizipation an den Kreuzzügen ohne jede militärische Beteiligung; die Kreuzzüge wurden so immer häufiger zu einer besonderen, durchaus gewaltfreien Form der religiösen Übung.“⁵² Maßgebliches *Movens* zur Anwendung von Gewalt war das Heilsversprechen

⁴⁷ Vgl. JASPERT (s. Anm. 45), 63.

⁴⁸ Vgl. E. FLAIG, Symbolischer Tausch und heldischer Tod (in: K. H. BOHRER / K. SCHEEL [Hg.], Helden- gedenken. Über das heroische Phantasma [Zeitschrift für europäisches Denken 63,9/10], 2009, 843–848), 848.

⁴⁹ HUBEL (s. Anm. 5), 162; vgl. dazu auch ARMSTRONG (s. Anm. 3), 292–294; JASPERT (s. Anm. 45), 17f.: Er weist bereits auf die immensen wirtschaftlichen Gefahren hin, die von Kreuzfahrern eingegangen wurden – ohne die Aussicht auf einen höheren Gewinn in Palästina.

⁵⁰ Vgl. JASPERT (s. Anm. 45), 63.

⁵¹ Vgl. aaO, 61.

⁵² AaO, 63.

Urbans II. Religion als „Kultur des Verhaltens zum Unverfügbaren“⁵³ wird mit der Verfügbarkeit über das ewige Heil *ad absurdum* geführt.⁵⁴

Im Rückgriff auf Girards Annahme, dass sakrifizielle Autorität vor allem als Stabilisierungsfaktor fungiere, zeigt sich, dass sie auch dem entgegengesetzten Zweck dienen kann. So mobilisierte die höchste geistliche Autorität in Kombination mit ihrem zunehmend militärischen Einfluss im 11. Jahrhundert ein starkes Gewaltpotential, als sie zum Feldzug für das eigene Heil aufgerufen hatte.⁵⁵

Aus chronologisch-historischer Sicht erscheinen die Kreuzzüge zugegebenermaßen weit entfernt von gegenwärtigen Ereignissen und Gesellschaftsstrukturen. Die religiös konnotierten ‚Eskalationsmechanismen‘ hingegen zeigen eine starke Nähe zu heutigen Konflikten. Die Aussicht auf Selbstläuterung und rücksichtslose Aufopferung im Austausch für das eigene Heil hat ihre Mobilisierungskraft nicht verloren.

Die Überlegungen zu Religion und Gewalt in diesem Abschnitt sollten daher exemplarisch aufzeigen, dass Religionen nicht nur Bewältigungsmechanismen gesellschaftsinhärenter Gewaltpotentiale sind, sondern selbst ein solches in sich tragen können.⁵⁶ Gewaltpotential als generelle anthropologische Grundkonstante und Religion als ein Bewältigungsmechanismus genügen als Basisannahme für ein fundiertes Verständnis ihrer Verbindung offenbar nicht, denn Religion verfügt selbst über ein ‚endogenes Konfliktpotential‘. Resultierte es in diesem Fall aus der Instrumentalisierung des *tremendum et fascinosum* im Heilsversprechen, so lässt sich auf diesen Mechanismus allein jedoch nicht die Vielzahl an Möglichkeiten zurückführen, die eine Mobilisierung religiöser Gewaltpotentiale ermöglichen. Daher soll im Folgenden noch eine weitere Form der Mobilisierung

⁵³ H. LÜBBE, Religion nach der Aufklärung, 1986, 149.

⁵⁴ So war ein derartiges Heilsversprechen für Nikephoros Phokas (830 – ca. 900) noch unmöglich. Er wollte christliche Kämpfer zu Märtyrern erklären, die das göttliche Gericht umgehen könnten. Die Bischöfe sahen sich jedoch außer Stande, diesem Versprechen stattzugeben, denn sie hätten ihm damit den Anspruch zugestanden, „über das Heil [zu] verfügen“. Aus: FLAIG (s. Anm. 48), 847. An der Verweigerungshaltung der Bischöfe ist abzulesen, welche theologische Tragweite und Konsequenzen das Heilsversprechen hatte. Zudem sollte es weniger religiösen Zielen des byzantinischen Feldherren Nikephoros dienen. Vor allem verfolgte er eine gesteigerte Entschlossenheit der eigenen Kämpfer und ihre Gewaltbereitschaft, wenn aus der Hoffnung auf das ewige Heil mit dem Heilsversprechen Gewissheit werden sollte. Vgl. aaO, 848.

⁵⁵ Das Religiöse verliert offensichtlich nicht seine Gewalt, wenn es keine Opferhandlungen per se mehr zulässt; es lässt sich historisch auch nicht belegen, dass das Christentum ein anderes Verhältnis zur Gewalt hätte als der Islam. Vgl. SCHULZE (s. Anm. 36), 43. Zugleich erscheint auch Armstrongs Einwand, dass die Kreuzzüge „die vollkommene Verleugnung der pazifistischen Strömung innerhalb des Christentums“ repräsentierten und „die systematische Gewalt des Christentums gegen die Lehre des Evangeliums“ verstoße, nicht zielführend. Aus: ARMSTRONG (s. Anm. 3), 298; 313. Hier gilt es festzuhalten, dass die heiligen Schriften einer Religion, in diesem Fall das Evangelium mit seiner Friedensbotschaft, nicht mit der (kollektivierten) subjektiven Interpretation der in ihrem jeweiligen Kontext verwurzelten Anhänger gleichgesetzt werden dürfen.

⁵⁶ Anders ausgedrückt: „Religion und Gewalt sind untrennbar verbunden.“ Aus: W. HEITMEYER, Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit. Religiös impliziter gesellschaftlicher Abwertungsvorrat zur Legitimation von Gewalt (in: I. WUNN / B. SCHNEIDER, Das Gewaltpotential der Religionen, 2015, 169–182), 170.

von Gewaltpotential von Religion aufgezeigt werden. Spielte bei den Kreuzzügen eine Art der Freisetzung des Gewaltpotentials ‚von außen‘ im Heilsversprechen eine Rolle, so muss auch eine Mobilisierung ‚von innen‘ untersucht werden. Dies geschieht in Form einer verkürzenden und individuell-absoluten Bezugnahme auf die Heilige Schrift des Christentums als exemplarischer ‚endogener Konfliktfaktor‘.⁵⁷

3. Die Heilige Schrift als Konfliktherd

Zentrale Bestandteile der Heiligen Schrift können als Motivationsquelle für Gewalt dienen. Der Gewaltaspekt wird i. d. R. im biblischen Schriftzeugnis aufgrund der vielfachen und z. T. drastischeren Schilderungen vor allem im Alten Testament verortet. Es finden sich Gewaltdarstellungen und -thematisierungen angefangen bei der Kainstat über die Gewalttaten, die die Sintflut bedingten bis hin zur „zweiten“ Schöpfung nach der Sintflut, rein das Buch Genesis betrachtet.⁵⁸ Die Schöpfung selbst kennt die Gewalttat, aber Norbert Lohfink zufolge wird die Gewalt im Alten Testament bereits überwunden. Die Geschichte Israels zeige einen Weg zur Gewaltüberwindung. Israel sei zwar eine Welt legitimer wie exzessiver Gewalt; diese sei den Bewohnern jener Welt jedoch nicht mehr klar vor Augen. Daher mussten sie sich Lohfink zufolge erst der sie umgebenden Gewalt gewahr werden.⁵⁹ Der Hang zur Gewalttat werde durch die Anklage der Propheten, dem Appell zum Erbarmen mit den Schwachen und letztlich mit der Einsicht, besser in der Opfer- statt der Täterrolle zu sein (Jes, 52,13–53,12), gebändigt.⁶⁰ Ziel sei das gerechte Zionsvolk, das die ungerechten Völker überstrahle, fasziniere und selbst zur Umkehr bewege (Jes, 2,2–4; Mi 4,1–4).⁶¹ Kurz: Nach Lohfink zeigt das Alte Testament in seiner Gesamtheit gesehen eine Entwicklung des Volks Israels zu einem Idealzustand der Gewaltüberwindung auf, der jedoch im Alten Testament selbst nicht mehr eingeholt werden kann.

⁵⁷ Wie bereits am Beispiel der Kreuzzüge ersichtlich wurde, konzentriert sich dieser Beitrag auf den Bereich der christlichen Religion. Die Entscheidung dazu basiert einerseits auf dem Bestreben, aus christlich-religionspädagogischer Sicht heraus fundierte Aussagen über Konfliktpotentiale der eigenen Religion zu treffen, die in dem Maße in anderen Religionen nur von Theologen geleistet werden können, die in ihnen beheimatet sind. Vor allem das Phänomen des Fundamentalismus wird im Folgenden eine Rolle spielen, welcher in Form von religiös legitimer Gewalt auch öffentlich prominent in Erscheinung tritt. Andererseits scheint es uns für eine interreligiöse Dialogbasis unumgänglich, Fundamentalismus nicht ausschließlich von anderen Religionen her zu denken, sondern in erster Linie von der eigenen Religion ausgehend.

⁵⁸ Vgl. N. LOHFINK, Gewalt und Monotheismus. Beispiel Altes Testament (ThPQ 153, 2005, 149–162), 157f.

⁵⁹ Vgl. aaO, 161.

⁶⁰ Vgl. ebd.: [...] wehrt sich dieser Knecht Gottes nicht mehr gegen die Gewalt. Er wird vernichtet, aber in seinem Tod wird er von Gott gerettet und zum Zentrum des Heils für die Völker. (Jes, 52,13–53,12)

⁶¹ Vgl. aaO, 160.

Ermöglicht eine solche kanonisch-exegetische Lesart eine Lesart des Alten Testaments, die von Aufrufen zum Gewaltverzicht geprägt die Hoffnung und Möglichkeit der Überwindung von Gewalt beinhaltet, so kann nicht lückenlos daraus geschlossen werden, dass sie dem „Monotheismus des Alten Testaments [...] keineswegs inhärent“⁶² sei. Gewaltschilderungen sowie Aufrufe zur Gewalt finden sich mehrfach im Alten wie im Neuen Testament und das allein scheint bereits ausreichend, wenn es um eine religiöse Konnotation von Gewalt geht. Dasselbe gilt für militarisiertes Vokabular oder Abgrenzungsmotivationen wie bspw. Paulus‘ Sprechen vom „Schild des Glaubens“, „Schwert des Geistes“, „Panzer der Gerechtigkeit“ in Eph 6,13–17 oder der Figur des „johanneische[n] [...] Christus“ und dessen polarisierendem Verhalten (vgl. Joh 8, 12–20).⁶³ Gewaltschilderungen und derartiges Vokabular sind anschlussfähig an politisch motivierte Abgrenzungstendenzen und erlauben die Militarisierung religiös konnotierter Themen, die vom biblischen Kontext losgelöst verwendet werden. Die Worte des Kanzelredners Robert Mäder von Heiliggeist sind ein eindringliches Beispiel solcher Abgrenzungstendenzen: „Es ist nicht Friede in der Welt, es ist Krieg. [...] Wir müssen entweder Antiluziferianer oder Antichristen werden. [...] Mensch sein heißt Streiter sein. Kriegsdienst ist des Menschen Leben auf Erden. [...] Michael ist der Generalfeldmarschall im Gottesreich.“⁶⁴

Auffällig ist die starke Grenzziehung zwischen einer legitimen und einer zu bekämpfenden Gruppe, die deutlich religiöse Züge trägt. Ermöglicht wird diese klare Einteilung nur durch eine vereinfachende und zugespitzte Lesart der biblischen Schriften, wie sie sich auch als zentraler Bestandteil fundamentalistischer Argumentationsweisen wiederfindet. Unter absolut autoritärer Berufung auf die grundlegende Schriftquelle der jeweiligen religiösen Gemeinschaft wird der Anspruch erhoben, bisherige historische Verfälschungen zu entwirren, wobei Gründerfiguren enthistorisiert und auf die Gegenwart übertragen werden. Ziel ist dabei ein neues ‚Goldenes Zeitalter‘ und die Essentialisierung der eigenen Tradition auf den vermeintlich wahren Kern.⁶⁵ Gegenwärtige sozio-politische oder -kulturelle Konflikte werden in einen moralischen Krieg zwischen Gut und Böse eingebettet, wodurch ein manichäisches Weltbild mit apokalyptischer Weltauffassung geschaffen wird. Dieses setzt eine individuelle Gewaltbereitschaft bei den Anhängern frei, wobei das Märtyrertum auf der einen Seite gegen die Dämonisierung des Feindes auf der anderen gestellt wird; ‚Zivilisten‘ gibt es in religiös begründeten Konflikten demnach

⁶² AaO, 162. Vgl. dazu J. ASSMANN, Monotheismus und Ikonoklasmus als politische Theologie (in: E. OTTO [Hg.], Mose. Ägypten und das Alte Testament [Stuttgarter Bibelstudien 189], 2000, 121–139).

⁶³ G. SCHMID, „Wehe den Ungläubigen“. Das Konfliktpotential der absoluten Wahrnehmung (in: Ch. ABBT / D. SCHOELLER, Im Zeichen der Religion, 2008, 57–70), 61.

⁶⁴ R. MÄDER, Der schwarze Punkt im Weltall, 1940, 53.

⁶⁵ Vgl. Hildebrandt (s Anm. 9), 22.

keine mehr und friedliche Maßnahmen und Alternativen sind ausgeschlossen.⁶⁶ Selbst aussichtslose Situationen werden mit der Hoffnung auf Gottes Wirken und Gerechtigkeit kampfbereit ausgefochten, wobei das Ziel ein gerechtes Friedensreich bleibt, was zuweilen vom Kampf als Selbstzweck verdeckt wird. Ein ‚gerechter Friede‘ funktioniert dann meist nur noch in theokratischen Gedankenspielen.⁶⁷

Es steht außer Frage, dass eine solche Lesart von religiöser Gewalt als Mittel der Grenzziehung, der Überwindung aller Gewalt und völliger Verwandlung der gegenwärtigen Welt mit Rückgriff auf Lohfink als die „größte aller Perversionen“⁶⁸ bezeichnet werden kann, die den monotheistischen Religionen zugemutet wird. Seine Zurückweisung von Jan Assmanns These ist nachvollziehbar, wenn dieser behauptet: „Wenn man die monotheistische Idee retten will, dann muss man sie ihrer inhärenten Gewalttätigkeit entkleiden.“⁶⁹ Es kann nicht um eine Entkleidung der *Gewalttätigkeit* gehen, das wäre nur bedingt zielführend, denn sie versucht die Monotheismen erneut in ein manichäisches Weltbild einzuordnen; statt einer Religion des Friedens stünde sie demnach für Gewalt. Ein Entkleiden des *inhärenten* *Gewaltpotentials* hingegen, genauer der Möglichkeit einer Instrumentalisierung von Religion, erscheint weiterführend:⁷⁰ Es ermöglicht die Identifikation ‚pseudoreligiöser‘ und ahistorischer Verkürzungen, die zur Bildung jener strikten in-group – out-group-Verhältnisse⁷¹ führen, die es zu vermeiden gilt.⁷²

Zentral ist die eigenständige, im Sinne einer kasuistischen, Vereinnahmung eines heiligen Texts in Kombination mit einer als absolut geltenden Auslegung, denn die „Zumutung absoluter Wahrheit drängt die Umgebung sofort zu einer Entscheidung“⁷³ – dafür oder dagegen. Sie polarisiert und bringt klare Grenzen zum Vorschein, wie „Gläubige und Ungläubige, Gerettete und Verlorene, Freunde Gottes und Feinde der Wahrheit“⁷⁴. Diese klare Einteilbarkeit in freundliche und befeindete Gruppen macht die religiös begründete Einteilung für politische Instrumentalisierung anfällig, wodurch per se politische Akte und Gewalt mit dem Religiösen vermengt werden. So wirkt Gewalt auf der Grundlage religiös gefärbter, politischer Feindbilder auch religiös legitimiert. Dies sind Erscheinungsformen eines ‚Barrierismus‘, in dem die mentale oder physische Barriere eine Art

⁶⁶ Vgl. ebd.

⁶⁷ Vgl. aaO, 22f.

⁶⁸ LOHFINK (s. Anm. 58), 162.

⁶⁹ ASSMANN (s. Anm. 62), 139. Vgl. DERS., Monotheismus (in: J. MANEMANN [Hg.], Monotheismus [Jahrbuch Politische Theologie 4], 2003, 122–132), 132.

⁷⁰ Vgl. TLALI LEROTHOLI (s. Anm. 6), 9.

⁷¹ Zur Begrifflichkeit vgl. HILDEBRANDT (s. Anm. 9), 19f.

⁷² Vgl. allgemein auch S. HARRIS, Das Ende des Glaubens. Religion, Terror und das Licht der Vernunft, 2007, 9; HEITMEYER (s. Anm. 56), 170f.; 184.

⁷³ SCHMID (s. Anm. 63), 59.

⁷⁴ Ebd.

des Machtinstruments zur Beherrschung derer hinter der Grenze ist und Vergemeinschaftungstendenzen diesseits mit Verallgemeinerung jenseits derselben einhergehen.⁷⁵ Barrierismus ist daher mit den Worten Wolfgang Form und Berthold Meyers als „autistisch und irrational“⁷⁶ anzusehen. Der einzige Weg, dessen religiös-destruktives soziales Potential aufzubrechen, ist derjenige von Seiten der Religion in Form von religiöser Sozialisation.

Eine Kompetenz religiöser Bildungs- und Sozialisationsprozesse muss demnach die Entwicklung eines Verständnisses dafür sein, dass ein Text selbst nicht gewaltkonstituierend ist, sondern nur dessen Deutung: „Nur eine dem Gemein Sinn widersprechende Interpretation des Textes kann ihm Gewalt antun.“⁷⁷ Die Bündelung religiöser Auslegung in wenigen Einzelautoritäten kann zu einer „entöffentliche[n]“ Form des Textverständnisses werden, die eine subjektive und „personalisierte Form von Ethik“ ermöglicht, wodurch sich im Extremfall der Gläubige als Exekutivorgan des heiligen Textes selbst verstehen kann.⁷⁸ Er wird so zum „Handlungsträger des Textes“ und erfüllt vermeintlich Gottes Willen.⁷⁹

Trotz wichtiger exegetischer Beiträge zu Spuren von Gewaltlosigkeit in Gewalt thematisierenden biblischen Texten darf nicht missachtet werden, dass dieselben Texte auf der Grundlage abweichender Interpretationen Gläubige derselben Religion zu gewaltbereiten Denken und Handeln ermutigen. Religionen beinhalten aufgrund verkürzender Lesarten und ihrer Einteilung der Welt in Recht- und Ungläubige ein Gewaltpotential, das vor allem dann durchbrochen werden kann, wenn die errichteten Grenzen im Dialog mit anderen Religionen von vornherein als widersinnig begriffen werden. Gegenseitige Toleranz durch Transparenz auf den *common sense* der jeweils eigenen religiösen Grundüberzeugungen im interreligiösen Dialog und in Übereinstimmung mit den Prinzipien der Menschenwürde bilden daher wichtige Anforderungssituationen religiöser Sozialisation. „Dort, wo [...] die Selbstdefinition des Wir mit einer unreflektierten Herabsetzung der Anderen einhergeht, respektiert sie nicht die auf der Menschenwürde aufbauende Individualität der Anderen, was zu mehr oder weniger gravierenden Beziehungsproblemen führen kann.“⁸⁰ Dieser Herabsetzung gilt es im interreligiösen Dialog zu begegnen. Es geht

⁷⁵ Vgl. W. FORM / B. MEYER, Ambivalenz von Grenzen und Migrationsbewegungen (in: M. LAKITSCH / A. M. STEINER [Hg.], Gewalt für den Frieden? Vom Umgang mit der Rechtfertigung militärischer Intervention, 2015, 199–227), 218.

⁷⁶ Vgl. aaO, 219–222.

⁷⁷ SCHULZE (s. Anm. 36), 45.

⁷⁸ Vgl. aaO, 50f.

⁷⁹ Vgl. aaO, 52.

⁸⁰ FORM / MEYER (s. Anm. 75), 199.

dabei um die Erweiterung und Verstärkung des im Schnittfeld von Soziologie und Theologie verorteten Beziehungskonzepts.⁸¹

4. Interkulturalität und Interreligiosität

Es muss also im Folgenden um eine Konkretisierung möglicher Formen eines interreligiösen Dialoges im Lichte religiöser Sozialisation gehen, die das Gewaltpotential, das der eigenen Religion innewohnt, als einen zentralen Aspekt ernstnimmt und einen konstruktiven Umgang damit lehrt. Hierzu bedarf es analog zur Verhältnisbestimmung von Politik und Religion, einer differenzierten und differenzierenden Auseinandersetzung mit den Begriffen Interkulturalität und Interreligiosität⁸². Diese ist notwendig, weil auch von theologischer Seite aus argumentiert wird, dass „[e]in näherer Blick auf die politische Szene mit den Terroranschlägen und den Selbstmordattentaten fundamentalistischer Provenienz, mit den antisemitischen Übergriffen und rechtsextremistischen Tendenzen zeigt, dass dabei häufig zwar religiös argumentiert wird, aber eigentlich kulturelle und oft soziale Differenzen die Ursache vieler Konflikte bilden. Was das Leben unschuldiger Menschen kostet, sind in der Regel nicht theologische Differenzen, sondern ganz häufig *unterschiedliche kulturelle Traditionen*.“⁸³

Sollten es tatsächlich in erster Linie „kulturelle Gewohnheiten“⁸⁴ und nicht religiöse Differenzen sein, die Ursache der meisten religiös begründeten Konflikte und Gewaltausbrüche sind, dann wäre es in der Tat sinnvoller sich mit dem Zusammenhang von Kultur und Gewalt zu befassen.⁸⁵ Nichtsdestotrotz könnte in beiden Fällen nur auf den Ursprung von Gewalt geschlossen werden, wenn klar ist, wie sich Religion und Kultur zueinander verhalten. Aufbauend auf dieser Differenzierung ist dann aber auch zu fragen, was dafür nötig ist, dass Interkulturalität und Interreligiosität trotz des allen Religionen und Kulturen inhärenten Gewaltpotentials dialogisch gelebt werden können.

⁸¹ Vgl. u.a. R. BOSCHKI, *Beziehung – Grundprinzip religiöser Bildung* (Katechetische Blätter Hf. 2, 2004, 140–148); DERS., *Elementare Beziehungen. Der Elementarisierungsansatz in der Perspektive religionspädagogischer Anthropologie* (in: Th. SCHLAG / H. SIMOJOKI [Hg.], *Mensch – Religion – Bildung. Religionspädagogik in anthropologischen Spannungsfeldern*, 2014, 467–477).

⁸² Der Begriff Interreligiosität umfasst hier, darauf sei vorab verwiesen, jede „Begegnung mit anderen Religionen im individuellen und gesellschaftlichen Zusammenhang“. Diese Begegnung hat, wie unten deutlich werden wird, „auf Augenhöhe“ zu erfolgen und umfasst sowohl die jeweils aktuell gelebten Formen der verschiedenen Religionen als auch deren „historisch-dogmatischen Ausdrucksformen“. In multireligiösen Gesellschaften ist sie im Sinne einer Öffnung hin zu anderen Religionen unvermeidbar. Aus: F. SCHWEITZER, *Interreligiöse Bildung. Religiöse Vielfalt als religionspädagogische Herausforderung und Chance*, 2014, 110; 130. Analog dazu ist unter Intrareligiosität jede Form der Begegnung mit der eigenen Religion zu verstehen.

⁸³ S. LEIMGRUBER, *Interreligiöses Lernen*, 2007, 92.

⁸⁴ Ebd.

⁸⁵ Dass dieser Deutung freilich nicht zugestimmt werden kann, wurde bereits in den vorausgegangenen Abschnitten ersichtlich.

Wie bei den vorherigen Begriffsannäherungen muss auch eine allumfassende Definition von Kultur Utopie bleiben, jedoch können grundlegende Aspekte festgehalten werden.⁸⁶ Joachim Willems führt vier Grundkonstanten von Kultur an: Sie sei a) eine „anthropologische Universalie“, daneben b) ein symbolisches Ordnungs- sowie ein kollektives handlungskonstituierendes Sinnsystem von und für Menschen. Des Weiteren sei sie c) ein dynamisches Konstrukt, das einem ununterbrochenen Wandlungsprozess ausgesetzt ist und d) in Bezug auf das Individuum selten ein singuläres Phänomen. Das liegt daran, dass Menschen normalerweise nicht nur *einer* Kultur zugerechnet werden können, sondern sich vielmehr als Mitglieder mehrerer Gruppen mit verschiedenen Ordnungs- und Sinnsystemen sowie unterschiedlicher Reichweite und Exklusivität begreifen.⁸⁷ Kultur als Bezugsgröße erfasst somit zugleich gesellschaftsimmanente wie gesellschaftsübergreifende Phänomene; daneben ist oftmals eine binnenkulturelle Differenzierung vonnöten.

Dieser Grundkonsens zum Kulturbegriff wird auch von Stefan Heinemann mitgetragen. Darüber hinaus warnt er explizit davor, Kulturen als „in sich abgeschlossene Sphären mit unveränderbaren Merkmalen zu betrachten.“⁸⁸ Werde der dynamische Charakter von Kulturen ernstgenommen, so ließen sich weder normativ orientierte Kulturkonzepte, noch totalitäre oder differenzierungstheoretische Modelle aufrechterhalten.⁸⁹

Wenngleich es sich also verbietet, eine allgemeingültige Definition von Kultur in diesem Beitrag anzubieten, so lässt sich doch der beschriebene Grundkonsens, der als Rahmen für die gegenwärtige Fragestellung genügt, wie folgt zusammenfassen: Kultur kann verstanden werden als „das, was Menschen miteinander durch Sprache und Dialekt, durch Gebräuche, Regeln und Verhaltensweisen verbindet und wodurch sie sich selbst als kulturelle Gruppen von anderen Gruppen unterscheiden (wollen). Kulturen sind dynamisch und veränderbar; sie überlappen sich, haben keine festen Grenzen und sie sind [...] etwas von Menschen Gemachtes.“⁹⁰

Aus der Erkenntnis, dass Kulturen menschliche und dynamische Konstrukte sind, deren Werten, Zielen, usw. man sich lediglich selbst verbunden fühlt und die zugleich nicht als absolute Größe definiert werden können, folgt damit, dass Kulturen ausschließlich in der

⁸⁶ Vgl. u.a. J. FREISE, Kulturen und Religionen im Dialog – was den interkulturellen und den interreligiösen Dialog verbindet und unterscheidet (in: DERS. / M. KHORCHIDE [Hg.], Interreligiosität und Interkulturalität. Herausforderungen für Bildung, Seelsorge und Soziale Arbeit im christlich-muslimischen Kontext [Studien zum interreligiösen Dialog 10], 2011, 51–64); S. HEINEMANN, Interkulturalität. Eine aktuelle Herausforderung für die Kirche und Diakonie, 2012; WILLEMS (s. Anm. 26).

⁸⁷ Vgl. WILLEMS (s. Anm. 26), 12f.

⁸⁸ HEINEMANN (s. Anm. 86), 35.

⁸⁹ Vgl. aaO, S. 35f.

⁹⁰ FREISE (s. Anm. 86), 52.

subjektiven Wahrnehmung eindeutig bestehen. ‚Kultur‘ ist also ein äußerst flüchtiger Begriff. Daneben gilt, dass Kulturen untrennbar mit dem intra- sowie interkulturellen Dialog verbunden sind, denn die Dynamik eines kulturellen Sinn- und Ordnungssystems entsteht gerade aus den ständigen Impulsen individueller Kreativität, intrakultureller Inkohärenzen sowie aus interkulturellen Begegnungen.⁹¹

Offen hingegen blieb bislang die Frage, ob, und wenn ja wie, zum Bereich der Kultur „auch die Religionen mit ihren heiligen Schriften, sakralen Räumen und religiösen Praxen [gehören]“⁹², wie mancherorts angenommen wird. Um aber überhaupt Aussagen zum Verhältnis von Religion und Kultur tätigen zu können, bedarf es erneut einer Rückversicherung über den hier verwendeten Religionsbegriffs, der dem vorgestellten Verständnis von Kultur gegenübergestellt werden kann. Will man in Fragen zur Inter- und Intrareligiosität gesprächsfähig mit interkulturellen Fragestellungen bleiben, empfiehlt sich daher am ehesten, nicht zuletzt wegen seiner Offenheit, ein pragmatisch-abstrakter Ansatz, der wie bei Willems⁹³ sowohl den vorgestellten substantialistischen, als auch den funktionalistischen Religionsbegriff⁹⁴ erfasst.

Dies birgt insbesondere im Hinblick auf die obigen Überlegungen zum Begriff Kultur den Vorteil, dass bei diesem Ansatz nicht nur die Religion als Sinnsystem einer Gruppe, sondern auch die Begegnungen des Individuums mit dem Heiligen und dessen antwortendes Handeln darauf,⁹⁵ das immer schon subjektiven Wahrnehmungen unterliegt, behandelt wird. Da die eigene, subjektive Religion immer in Auseinandersetzung mit bestehenden Deutungs- bzw. Orientierungsmodellen bestehender Religionsgemeinschaften entsteht, bietet dieser Ansatz also den Vorteil, dass er beide Dimensionen von Religion mitdenkt. Darüber hinaus spielt die individuelle Begegnung mit dem Heiligen natürlich auch eine wichtige Rolle, denn sie beeinflusst nicht nur die Einstellung des Individuums zur Welt, sondern besitzt zugleich im intrareligiösen Dialog schon vor der Begegnung mit anderen Religionen Auswirkungen auf die Erscheinungsform der jeweils eigenen Religion.⁹⁶

In der Zusammenschau der beiden Begriffe werden die Differenzen zwischen dem Begriff der Kultur und dem der Religion deutlich. Kulturen wurden als dynamische, dem historischen Wandel unterworfenen Sinn- und Orientierungssysteme ohne klare Grenzen

⁹¹ Vgl. Heinemann (s. Anm. 86), 40–42. Allgemein kann also festgehalten werden, dass wie für den Begriff der Religion einerseits eine subjektive und andererseits eine kollektive Dimension von Kultur auszumachen ist.

⁹² Vgl. LEIMGRUBER (s. Anm. 83), 19.

⁹³ Vgl. S. 5 und Anm. 26.

⁹⁴ Vgl. S. 3.

⁹⁵ Vgl. ebd.

⁹⁶ Vgl. WILLEMS (s. Anm. 26), 137.

vorgestellt. Vor diesem Transformationsprozess bleiben auch die Grundlagen jeder Kultur, Sprachen und Dialekte, Gebräuche, Regeln oder Normen nicht unberührt; Schranken, die eine Kultur gestern noch von einer anderen klar abgegrenzt hatten, können morgen bereits gefallen sein. Hierin unterscheiden sich die Religionen deutlich. Zwar sind auch die Erscheinungsformen der Religionen analog zu Kulturen in ihren Riten, Normen oder Ausdrucksformen einem ständigen Transformationsprozess unterworfen, jedoch besitzen sie als subjektive Begegnung mit dem Heiligen einen transzendenten Kern mit einem Absolutheitsanspruch, der, um Wahrheit sein zu können, alle Veränderungen der immanenten Ausdrucksform unversehrt überstehen können muss.⁹⁷

Im Umgang mit der transzendenten Dimension von Religion eröffnet sich eine zweite Differenz zu den Kulturen. Während sich das Individuum nämlich, wie oben dargelegt, mehreren Kulturen zurechnen kann, kann es sich in der Regel aufgrund des absoluten Kerns von Religionen ohne Aufgabe seiner inneren Kohärenz nur einer Religion zugehörig fühlen. So ist es bspw. einem Migranten, der den eigenen Kulturkreis verlässt, um fortan in einem völlig anderen zu leben, durchaus möglich, sich beiden Kulturen zugehörig zu fühlen oder sich aus beiden ein völlig neues kulturelles Setting zu erschaffen, während es ihm bspw. als Christ nicht möglich ist, zur selben Zeit Jude oder Moslem zu sein.⁹⁸

Für das Verhältnis von Kultur und Religion haben diese beiden Beobachtungen zur Folge, dass sowohl die identische Gleichsetzung der beiden Sinn- und Orientierungssysteme, als auch der Versuch, Religion als Teilbereich von Kultur zu beschreiben, nicht zielführend erscheinen.⁹⁹ Wie Religion und Kultur stattdessen ins Verhältnis zueinander gebracht werden können, zeigt bspw. Josef Freise auf. Er unterscheidet zunächst vier Wege, wie sich die beiden Größen zueinander verhalten können. Religion kann sich a) von allen kulturellen Bezügen trennen und ihre heiligen Schriften bzw. ihre Traditionen buchstabengetreu auslegen, sie kann sich b) völlig an eine Kultur anpassen, sie kann c) ihre Traditionen einer Kultur implementieren oder es können d) religiöse Traditionen entsprechend der jeweiligen Kultur interpretiert werden. Gerade den letzten Weg der Inkulturation bezeichnet Freise als den modernen Interpretationsweg, der zu beschreiten sei.¹⁰⁰

⁹⁷ Für die Reichweite von Normen bspw. hat dieser Anspruch zur Folge, dass religiöse Aussagen auch noch an den „Grenzen ethischer Sicherheit Autorität“ beanspruchen können und damit selbst zu absoluten, unveränderlichen Aussagen werden. Aus: HEINEMANN (s. Anm. 86), 59.

⁹⁸ Wobei natürlich die Möglichkeit erwähnt werden muss, dass sich Christen bspw. als Buddhisten fühlen können.

⁹⁹ Vgl. allgemein HEINEMANN (s. Anm. 86), 123–125.

¹⁰⁰ Vgl. FREISE (s. Anm. 86), 57. Unter dem Licht der Überlegungen zum Verhältnis von Politik und Religion erscheint dieser moderne Weg freilich nur bedingt gangbar. Denn wenn sich eine Kultur dazu entschließt, eine Religion (politisch) zu instrumentalisieren, wäre es die Pflicht der Religion sich nicht entsprechend, sondern gerade entgegen der dominanten Kultur selbst zu interpretieren.

Doch auch die drei anderen Wege, der fundamentalistische, der assimilierende und der traditionsorientierte, gehen vom selben Verhältnis der Bezugsgrößen aus. Kultur und Religion werden hier jeweils als eigenständige Größen begriffen, die sich zueinander verhalten, sich gegenseitig beeinflussen und sich zweifelsohne teilweise auch überschneiden, ohne dabei immer eindeutig differenzierbar zu sein.¹⁰¹

Diese Differenzierung muss in einer globalisierten, pluralistischen Welt jedoch als unhintergebar gesetzt werden. Das gilt insbesondere in Abgrenzung zu Theorien, die für homogene Gesellschaften davon ausgehen, dass sich Religion an Kultur binden lasse; gerade angesichts einer globalen Gesellschaft müssen diese Theorien als Euphemismen abgetan werden. Daneben kann jene Sichtweise auch als Antwort auf das von O. Roy ausgemachte „Auseinanderdriften von Kultur und Religion infolge der Säkularisierung“¹⁰² gesehen werden, da die Gefahren, die er mit einer ‚Exkulturation‘ von Religion verbindet, dadurch gebannt werden.¹⁰³ Für ein gewaltfreies Miteinander von Kulturen und Religionen, braucht es das Ziel einer (säkularen) für Religiöses und Kulturelles sensiblen und für (plurale) Religiosität und Kulturformen offenen Gesellschaft. Diese lässt sich wohl am besten dann erreichen, wenn davon ausgegangen wird, „dass Kultur und Religion zwei verwandte, aber eben doch verschiedene Faktoren sind.“¹⁰⁴

Im Hinblick auf die weiteren Überlegungen kann aus der Perspektive der Religionen folgendes Zwischenfazit gezogen werden: „Religionen überschreiten Kulturgrenzen und haben – das gilt zumindest für die drei monotheistischen Religionen des Judentums, des

¹⁰¹ Vgl. HEINEMANN (s. Anm. 86), 57; WILLEMS, (s. Anm. 26), 144: „[...] zeigt sich, dass Religion mit Kultur [...] verwoben ist, also eine wechselseitige Beeinflussung vorliegt. Da bei den meisten Handlungen (einschließlich Weltdeutungen, Wertungen etc.) eine direkte Rückführung allein auf die Kultur oder die Religion des oder der Handelnden nicht möglich ist, ist in diesen Fällen die Metapher der Verfilzung von Religion und Kultur angemessener.“

¹⁰² „Eine völlig säkularisierte Gesellschaft bringt keinerlei Verständnis für religiöse Menschen auf und treibt sie in die Isolation; religiöse Menschen ziehen sich von der Gesellschaft zurück und vertreten eine ‚reine‘ Lehre mit fanatischen Zügen.“ Nach: J. FREISE / M. KHORCHIDE, Interreligiosität und Interkulturalität im christlich-muslimischen Kontext (in: DIES. [Hg.], Interreligiosität und Interkulturalität. Herausforderungen für Bildung, Seelsorge und Soziale Arbeit im christlich-muslimischen Kontext [Studien zum interreligiösen Dialog 10], 2011, 25–34), 25f.

¹⁰³ Vgl. ebd.

¹⁰⁴ A. LASCHET, Kulturelle und religiöse Vielfalt in Nordrhein-Westfalen – Herausforderungen an die Integrationspolitik (in: J. FREISE / M. KHORCHIDE [Hg.], Interreligiosität und Interkulturalität. Herausforderungen für Bildung, Seelsorge und Soziale Arbeit im christlich-muslimischen Kontext [Studien zum interreligiösen Dialog 10], 2011, 35–42), 37. Vgl. hierzu auch allgemein SCHWEITZER (s. Anm. 82), 110f.: „Manchmal wird wohl davon ausgegangen, dass Religion einfach als ein Teil von Kultur angesehen werden könne [...]. Angemessen wäre es jedoch, von einem dialektischen Verhältnis zwischen Kultur und Religion auszugehen. Beides lässt sich nicht voneinander trennen: Kultur bestimmt Religion, aber Religion auch die Kultur.“

Christentums und des Islam – eine universale Orientierung mit einem absoluten Wahrheitsanspruch. [...] Daher] stellt sich die Frage, wie sie mit ihren jeweiligen auch konkurrierenden Sinnsystemen und Glaubenswahrheiten friedlich zusammenleben können.“¹⁰⁵

Dieses Zusammenleben funktioniert genau dann, wenn Interkulturalität und Interreligiosität dialogisch, also in Begegnungen gelebt werden. Das heißt konkret, dass Individuen zunächst innerhalb ihrer kulturellen Lebensräume und religiösen Gemeinschaften ihre subjektiven Haltungen und Positionen dem Gespräch öffnen müssen, damit Gruppen verschiedener religiöser oder kultureller Prägung miteinander ins Gespräch über ihre jeweiligen Ansichten kommen können; selbstverständlich ohne die Absicht, den Dialog mit dem Ziel einer Inkulturation oder Mission zu führen.

Diese Form des miteinander Sprechens mag auf den ersten Blick im interkulturellen Bereich leichter erscheinen, geht es doch bei Kulturen nicht um absolut gesetzte Wahrheiten. Dass dem nicht so ist, zeigt sich aber schon an einfachen Beispielen. Sowohl im Kalten Krieg, als die westliche ‚Kultur‘ auf die des Ostens traf, oder auch in Auseinandersetzungen zwischen Befürwortern des Sozialismus sowie des Kapitalismus wurden und werden bspw. kulturelle Ansichten mit absoluten Ansprüchen verknüpft. Durch diese ideologischen Engführungen werden Kulturen nicht nur ihrer Dynamiken beraubt, sondern sie bereiten darüber hinaus den Boden für politische Religionen. Ein Dialog respektive ein Miteinander kann aber nur dann funktionieren, wenn analog zum Interreligiösen andere gesellschaftliche Gruppen wertgeschätzt und akzeptiert werden, wenn im Bewusstsein um die Singularität der Wahrheit zugleich die Pluralität der Zugänge zur Wahrheit angesichts ihrer Unerreichbarkeit zugestanden werden.

5. Interkulturelle und Interreligiöse Kompetenz

Damit ein dialogisches Miteinander von Individuen respektive kultureller und religiöser Gruppen gelingen kann, bedarf es eines Mindestmaßes an individueller interkultureller und interreligiöser Kompetenz. Aufgrund ihrer zentralen Bedeutung in heterogenen Gesellschaften sind diese beiden Kompetenzen, ihre Aufgaben und Ziele sowie die Didaktik ihrer Vermittlung schon längere Zeit ein unverzichtbarer Gegenstand der wissenschaftlichen Diskussion.¹⁰⁶ Im Rahmen dieses Beitrags ist es an dieser Stelle weder möglich,

¹⁰⁵ FREISE / KHORCHIDE (s. Anm. 102), 25.

¹⁰⁶ Vgl. u.a. für die jüngere Vergangenheit M. BERNLOCHNER, Interkulturell-interreligiöse Kompetenz. Positionen und Perspektiven interreligiöses Lernens im Blick auf den Islam (Beiträge zur komparativen Theologie 13), 2013; A. ERLI / M. GYMNIICH, Interkulturelle Kompetenzen. Erfolgreich kommunizieren zwischen den Kulturen, 2014; Interkulturelle Kompetenz. Vermitteln, erwerben, anwenden (Teaching, Acquiring and Applying Intercultural Competence), hg. von I. BORN-LECHLEITNER / E. GLASER (Interkulturelle Pädagogik 14), 2015; Interreligiöse Kompetenz in der Pflege. Pädagogische Ansätze, theoretische

noch erklärtes Ziel, diesen breiten Diskurs vollständig abzubilden; vielmehr sollen aus den vorherigen Überlegungen eigene praktische Konsequenzen für die Förderung interkultureller und interreligiöser Kompetenzen gezogen werden, die einen Dialog eröffnenden Umgang mit dem inhärenten Gewaltpotential von Religionen und Kulturen ermöglichen. Zudem stellen unsere Überlegungen einen Versuch dar, interkulturelle und interreligiöse Kompetenz, trotz ihrer Verwandtschaft, zunächst voneinander zu trennen. In diesem Zusammenhang soll nun auch danach gefragt werden, welche Disziplinen für die Ausbildung und Förderung der jeweiligen Kompetenz einen Beitrag leisten können.

Das oberste Ziel interkultureller Kompetenz ist es, Individuen kulturell gesprächsfähig zu machen und alle Tendenzen einer ideologischen Engführung sowie jedes Abdriften in politische Religionen zu verhindern. Hierfür muss einerseits klar herausgestellt werden, dass Kulturen stets menschliche Konstrukte ohne klare Grenzen sind, die sich dafür aber berühren und überlappen können. Zum anderen sind Kulturen keine individuellen Phänomene, im Gegenteil entstehen sie erst als demokratischer Zusammenschluss von Individuen zu einer Gruppe, die sich bspw. durch eine gemeinsame Sprache, gemeinsame Regeln oder gemeinsame Verhaltensweisen von anderen Gruppen gewollt und ungewollt abgrenzt. Dadurch erzwingen Kulturen aber schon a priori die permanente intrakulturelle gleichberechtigte Auseinandersetzung ihrer Mitglieder um eben ihre Sprache, Regeln oder Verhaltensweise und fördern so die eigenen Dynamiken und Entwicklungen. Werden diese Ansichten als Grundkonstanten aller Kulturen von ihren jeweiligen Mitgliedern geteilt, dann ist die Radikalisierung einer Kultur allenfalls noch im Kollektiv möglich.

Um die Radikalisierung einer kulturellen Gruppe zu vermeiden, bedarf es der Ausbildung interkultureller Kompetenz, wobei die Formen der intrakulturellen Auseinandersetzung gewissermaßen als Blaupause für den interkulturellen Dialog dienen können. Noch einmal: Es ist unbestritten, dass es kulturelle Gruppen nur in Abgrenzung zu anderen geben kann; im Umgang mit dem ‚Fremden‘ muss jedoch die Maxime gelten, dass andere Kulturen, sofern sie bspw. nicht gegen die Menschenrechte verstoßen, als gleichberechtigt zur eigenen akzeptiert werden müssen. Daneben gilt es die Angst davor zu nehmen, dass der Austausch oder das Nebeneinander mit anderen Kulturen, Veränderungen in der eigenen bewirkt.¹⁰⁷ Diese Dynamik gehört, wie oben gezeigt wurde, nicht nur zum intra-

Perspektiven und empirische Befunde, hg. von H. MERKT, F. SCHWEITZER / A. BIESINGER (Glaube – Wertebildung – Interreligiosität 7), 2014; J. WILLEMS, Interreligiöse Kompetenz. Theoretische Grundlagen – Konzeptualisierungen – Unterrichtsmethoden, 2011.

¹⁰⁷ Vgl. J. LOENHOFF, Kulturelle Differenz, interkulturelle Kommunikation und die Funktion impliziten Wissens (in: D. H. RELLSTAB / S. MEIER / G. L. SCHWIEWER [Hg.], Dialog und (Inter-)Kulturalität. Theorien, Konzepte, empirische Befunde, 2014, 25–41), besonders 38f.

kulturellen, sondern auch zum interkulturellen Dialog immer schon dazu; ihre Depoten-
zierung ist gerade ein, vielleicht sogar das entscheidende Merkmal einer zur politischen
Religion deformierten Kultur.

Die Vermittlung einer solchen interkulturellen Kompetenz ist dabei die Aufgabe der all-
gemeinen Kulturwissenschaft respektive je nach Thema der jeweiligen Einzelwissen-
schaften, die in ihr zusammengefasst sind. Betrachtet man exemplarisch bspw. den The-
menbereich ‚Geschlechterrollen/-bilder‘, so ist sicherlich die Soziologie eine, wenn nicht
die zentrale Bezugswissenschaft. Darüber hinaus bedarf es sicherlich aber auch Kompe-
tenzen aus dem Bereich der Politikwissenschaft, der Rechtswissenschaften oder der Me-
dizin, um nur einige zu nennen, wenn es darum geht Individuen und kulturelle Gruppen
gesprächsfähig für dieses Thema zu machen. Zugleich zeigt sich an diesem Beispiel, wie
sich die Einstellungen von Kulturen in der intra- und interkulturellen Auseinandersetzung
mit einem Thema verändern können. Genauso wie für die Geschlechterrollen unterlag
und unterliegt das Bewusstsein für den Umgang mit der Natur einem permanenten Wan-
del und stellt darüber hinaus in der Auseinandersetzung um Nachhaltigkeit und einen
verantwortlichen Umgang mit Ressourcen wohl aktuell eines der umstrittensten kulturel-
len Felder dar. Für ein qualifiziertes Urteil in diesem Themenkomplex braucht jeder ein-
zelne neben Kompetenzen aus vielen anderen Feldern insbesondere auch ökologische
Kompetenzen, um Einflussfaktoren, Entwicklungen und Konsequenzen des eigenen Ver-
haltens benennen und so überhaupt erst ein Bewusstsein für das jeweils subjektive Ver-
hältnis zur Natur entwickeln zu können. In Bezug auf Sprachen, Staatsformen, künstleri-
sche Ausdrucksformen bspw. in Musik, Literatur oder Theater, Wirtschaftssysteme und
Rechtsnormen mit ihren jeweiligen Bezugswissenschaften ließen sich problemlos weitere
Beispiele finden.

Die Religionspädagogik hat bezogen auf die Ausbildung interkultureller Kompetenz zwei
Aufgaben zu bewältigen Sie muss für den Umgang mit spezifisch religiösen Bestandtei-
len kultureller Erscheinungsformen (bspw. kirchliche Feiertage/Struktur der Arbeitswo-
che, Gesetze, Speisevorschriften etc.) sensibilisieren, die durch die wechselseitige Beein-
flussung von Kulturen und Religionen entstanden sind. Andererseits muss sie sich darum
bemühen, dass religiöse Einflüsse auf kulturelle Systeme nicht dafür missbraucht werden,
den Nährboden für eine politische Religion zu bilden. Dies gelingt nur über den Weg
einer aufgeklärten religiösen Bildung, deren erklärtes Ziel die Förderung und Ausbildung
interreligiöser Kompetenz ist. Diese weist zunächst im jeweiligen Umgang mit religiösen
Interpretationen Parallelen zur interkulturellen Kompetenz auf. Denn genauso wie Kul-

turen sind religiöse Deutungsmuster, sofern es sich nicht um radikale oder fundamentalistische Strömungen handelt, durch intra- und interreligiöse Auseinandersetzungen stetig einem Wandlungsprozess entworfen. Ein gutes Beispiel dafür stellt die Geschichte des Christentums als Ganzes dar. Um die Auslegung des Evangeliums wurde und wird permanent gerungen. Das bezeugt nicht zuletzt die Existenz der verschiedenen Konfessionen. Zugleich stehen sie sinnbildlich dafür, dass bei Religionen im Gegensatz zu den Kulturen immer eine transzendente Dimension mitgedacht werden muss. Schließlich besitzt jede Religion in ihrem Innersten einen transzendenten Kern von offenbarten Aussagen, die als Wahrheiten absolute Gültigkeit beanspruchen. Wird um deren Verständnis innerhalb einer Religion gerungen und keine gemeinsame Position gefunden, dann droht, das zeigt die Geschichte, zunächst eine konfessionelle Spaltung, die sich im Extremfall bis zu einem Konfessionskrieg steigern kann.

Rückblickend kann also zusammengefasst werden, dass im Streit um den ‚Besitz‘ der Wahrheit und des Heilszugangs das den Religionen inhärente Gewaltpotential zu verorten ist. Dieses zu erkennen und den Umgang mit den eigenen endogenen Konfliktfaktoren zu erlernen, ist die vornehmste Aufgabe bei der Entwicklung intra- und insbesondere interreligiöser Kompetenz. Erst wenn die eigenen Barrieren überwunden werden, selbstverständlich nicht ohne zugleich die eigene religiöse Identität zu wahren, ist es möglich, zum anderen, zum Fremden eine Beziehung aufzubauen. Das ist die zweite Aufgabe interreligiöser Kompetenz. Sie muss jeden einzelnen, aber auch religiöse Gruppen kompetent machen, sich aus der eigenen in-group heraus out-groups zu öffnen und sich nicht politisch vereinnahmen zu lassen, damit in Streitfragen dialogisch Lösungen gefunden und zugleich offene Konflikte gelöst werden können. Hierfür muss der andere als anderer, der Fremde als Fremder akzeptiert, also Toleranz gegenüber anderen religiösen Gruppen geübt werden. In diesem Punkt schwingt bereits eine dritte Aufgabe interreligiöser Kompetenz mit. Sie muss aus der eigenen Religion heraus plausibel machen können, wieso es im Streit um Wahrheitsfragen bei intra- und interreligiösen Konflikten geboten ist, das Gespräch zu suchen, anstatt sich mit der eigenen religiösen Gruppe radikal vom Fremden abzugrenzen. Gelingt dies nicht, dann ist der Weg in einen religiösen Fundamentalismus vorgezeichnet.¹⁰⁸

¹⁰⁸ Vgl. hierzu SCHWEITZER (s. Anm. 82), 146–160, besonders 154–160, der interreligiöse Kompetenz, die Fähigkeit zum Dialog und zur Pluralität, untergliedert in das *Wahrnehmen* interreligiös bedeutsamer Aspekte, die ein entsprechendes Wissen und *Verstehen* voraussetzen, in das *Urteilen*, das beim Verstehen meistens bereits mitgedacht werden muss, sowie in das *Kommunizieren* und das *Partizipieren* mit und an dem anderen Religiösen, das ein Urteil und Verstehen i. d. R. erst ermöglicht.

Mit Blick auf das Christentum verbietet sich als Option für eine gelungene Auseinandersetzung mit dem auch ihm inhärenten Gewaltpotential folglich jede vorkonziliare Position, die andere Religionen gänzlich vom Heil ausschließt. Vielmehr ist exemplarisch aus der Perspektive des Christentums an dieser Stelle einmal mehr darauf hinzuweisen, dass sich alle Christen darum zu bemühen haben, „mit Klugheit und Liebe, durch Gespräch und Zusammenarbeit mit den Bekenner[n] anderer Religionen sowie durch ihr Zeugnis des christlichen Glaubens und Lebens jene geistlichen und sittlichen Güter und auch die sozial-kulturellen Werte, die sich bei ihnen finden, an[zu]erkennen, [zu] wahren und [zu] fördern.“¹⁰⁹ Ob der damit verknüpfte Gedanke eines „Strahl[s] jener Wahrheit“¹¹⁰ eine Option für einen konstruktiven und gewaltverhindernden Dialog ist oder ob er nicht vielmehr selbst schon eine Barriere darstellt, soll an dieser Stelle nur als Folgegedanken angestoßen werden. Es scheint jedoch so, dass ein gewisses Maß an Abgrenzung zur Aufrechterhaltung des christlichen Absolutheitsanspruchs gewahrt werden muss. Dafür gilt es zu sensibilisieren, vor allem im interreligiösen Dialog. Als einzige Alternative wäre es denkbar, dass allen Religionen ein individueller Zugang zur Wahrheit zugetraut wird. Im Dialog gilt es dann aber die Aporie auszuhalten, dass die eine absolute Wahrheit so auf mehreren Wegen voll zugänglich sein müsste.

Damit die Pluralität der Religionen nicht in Gewalt ausschlägt, ist abschließend festzuhalten, dass jede religiöse Gemeinschaft ihre Mitglieder für den adäquaten Umgang mit den eigenen exkludierenden Tendenzen und dem endogenen Konfliktpotential vorbereiten muss. Das Gewaltpotential der eigenen Religion muss die grundlegende Motivation für den interreligiösen Dialog sein. Dieser Dialog mit dem Fremden ist der einzige Modus der Begegnung, der zugleich jede Form von Fundamentalismus als radikale Abgrenzung entkleiden kann. Das Verbindende, der individuelle Zugang zur Wahrheit, ist die Mindestvoraussetzung für das Miteinander von religiösen Gemeinschaften in sich beständig transformierenden Kulturen. Der Weg zur eigenen religiösen Identität und dem verantwortungsvollen Umgang mit dem endogenen Gewaltpotential der eigenen Religion ist also ein wesentlicher Schritt zu einem interreligiösen Dialog, der sich jeglichem Zugriff von außen verweigern kann.

Johannes Hammer und Florian Nieser

¹⁰⁹ Nostra Aetate 2.

¹¹⁰ Ebd.