
Religionen und Politik: Fundamentalismus anstelle von Toleranz?

Verschiedene Formen von Religiosität und ihre Wirkung auf die demokratischen Strukturen

Giulio Cipollone

Einleitung

Vor 50 Jahren war es praktisch unmöglich, die „neuen Herausforderungen“ auszumachen, über die wir heute nachdenken. Gezwungenermaßen wird auch das, was wir heute, am Anfang des dritten Millenniums des christlichen Kalenders (für die Juden hat am vergangenen 23. September gerade das Jahr 5767 begonnen, für die Muslime am 31. Januar 2006 das Jahr 1427)¹ als Ergebnis unserer Forschung oder Reflexionen präsentieren, in 50 Jahren von der Zeit überholt sein. Dennoch können uns die Klarheit einiger verlässlicher Erkenntnisse der Vergangenheit, die den modischen *pruderies* der Gegenwart überlegen sind, sowie aktuelle Forschungsergebnisse die Basis für jenes *continuum* der Reflexion bieten, das auch in 50 Jahren noch modern und zeitgemäß gefunden werden kann. Im übrigen ist nichts so alt und vorhersehbar wie der Mensch, und nichts ist neuer und ungewöhnlicher für den Menschen als seine eigene Erfahrung. Ein grundsätzlicher Entwurf und einige Prinzipien, die den Anspruch der Verlässlichkeit erheben und als Referenzrahmen dienen können, verschaffen dem menschlichen Denken und seinen Schlussfolgerungen

eine Festigkeit, derer die Gesellschaft und die Regeln des Zusammenlebens, die sie sich gibt, offenbar erneut dringend bedarf.

Manche Verbrechen, begangen vor 50 Jahren von Angehörigen einer Religion, von Religiösen oder *religionarios* (so bezeichnet man auf Kastilisch Mitglieder einer politischen Partei), die man als Algerier, Türken oder Pakistani identifizieren könnte, wären damals nicht als terroristische Akte bezeichnet worden. Heutzutage spricht man indessen von Terrorismus und Fundamentalismus. Auch für die Strategie der Angst, die den Niedergang von Imperien begleitet, wird Religion zu einem Etikett und von a priori ein Attribut der Gewalt. Dies deutet sowohl auf ein wirkliches Phänomen als auch auf eine Veranlagung, überall Feinde zu sehen; oder aber auf das helllichtige Lesen der Zeitzeichen, das uns veranlasst, andere Wege einzuschlagen, um nicht in Angst leben zu müssen, indem wir an einer Weltordnung arbeiten, die von anderen, breiteren Voraussetzungen ausgeht wie gemeinsamen ethischen Werten, sozialer Gerechtigkeit und dem Frieden als höchstem Gut.

Die entsprechende Bibliographie ist unerschöpflich; einige Arbeiten sind mir in meinem Nachdenken besonders gegenwärtig.²

An dieser Stelle sei darauf hingewiesen, dass schon einige Jahre vor den verheerenden Verbrechen zu Anfang des dritten Jahrtausends nach dem christlichen Kalender, der heute weltweit der meistverbreitete ist, sich eine Reihe von bibliographischen Hinweisen finden, die sich mit dem Fundamentalismus und seinem Rückgriff auf Gewaltanwendung befassen.

Es ist unsere Absicht, die Aufmerksamkeit auf die Tatsache zu lenken, dass man aufgrund der vorhandenen Daten und Erkenntnisse Lösungswege und Auswege finden kann, ebenso wie man einen mangelnden Willen oder eine Unfähigkeit feststellen kann, das Problem zu lösen; Ges-

ten, die ein Erreichen des Notausgangs verhindern: durch den Erhalt des Status quo oder von Systemen, die Ungerechtigkeit und soziale Ungleichgewichte hervorbringen. Ja sogar Strategien der Ungerechtigkeit, die eine Modernisierung von Waffenarsenalen vorsehen und diese ‚unschuldig‘ als geringeres Übel, als Vorbeugung bezeichnen, als Antwort auf erlittenes oder drohendes Unrecht, als Schieben der Verantwortung auf im passenden Moment erfundene Sündenböcke. Mir sei hier ein vielsagender und eindruckvoller Vergleich gestattet: Uns allen ist bekannt, dass die Medien sich mehr für einen einzelnen geangelten Fisch interessieren (eine Person), als für eine Masse von Fischen (Abertausende von Menschen), die durch religiös-politische Mittäterschaft sterben, weil jemand das Wasser aus dem Aquarium herausgelassen hat. Und der Urheber spielt womöglich Golf und tritt im Fernsehen auf, um über Ökologie oder bessere Fischnahrung zu sprechen. Es fügt sich zum Verbrechen der Sarkasmus hinzu, eine durch Infiltration nasse Wand mit Hilfe eines Ofens zu trocknen oder einen Saal mit 40 Kerzen zu heizen. Oder wenn ein Brandstifter dem Opfer seiner Tat einen Rosenstrauß vorbeibringt, ohne beim Wiederaufbau zu helfen. So kann es vorkommen, dass auf der gleichen Startbahn eines Flughafens innerhalb weniger Minuten zwei Flugzeuge mit dem selben Ziel starten: eines voller Waffen, das andere gefüllt mit Arznei und Prothesen für die Opfer dieser Waffen. Diesen Fällen liegt eine Form der Macht zugrunde, die in Willkür umschlägt, und die man gar als Ausweis ‚unverzichtbarer Gerechtigkeit‘ betrachtet.

Die Begriffe unseres Gegenstandes machen, nicht zuletzt aufgrund des zunehmenden Einflusses der ‚wilden‘ Medien, die um jeden Preis auf Einschaltquoten aus sind, eine semantische Positionierung erforderlich.

1. *Analoge Wörter. Gleicher Klang, unterschiedliche Bedeutungen. Sich verstehen.*

Mit Hinsicht auf den vorgegebenen Titel³ wäre zum Beispiel zu klären, ob es sich um formale oder substanzielle Toleranz handelt und auf welchen Typus von Demokratie man sich bezieht. Ob also Religion verstanden wird als funktionaler Vorwand für gewisse Politiken, oder mehr als Politiksurrogat, wofür uns im übrigen die Geschichte viele Beispiele überliefert. Bei einer ganzen Reihe von Wörtern muss aufgrund ihrer Analogie zwischen verschiedenen möglichen Bedeutungen ausgewählt werden, um ein Verständnis zu ermöglichen. Es erscheint nützlich, den Begriff ‚Religion‘ genauer zu betrachten, der aus entgegengesetzten Gründen mit anderen Begriffen wie ‚Glaube‘ und ‚Religionsgemeinschaft‘ konfrontiert werden muss, sowie den Begriff ‚Kultur‘, der so eng mit ‚Zivilisierung‘ und ‚Zivilisation‘ zusammenhängt.

Die Klärung der Begriffe ‚Glaube‘ und ‚Religion‘ wird gewiss helfen, den Unterschied herauszustellen und ernsthafte Grundlagen für das friedliche Zusammenleben zu schaffen, da der Glaube den Menschen in der ‚Entgrenztheit‘ der gesamten Menschheit begreift, wohingegen der Religion als konstitutives Faktum die kulturelle Besonderheit innewohnt, mit ihren nur schwer reduzierbaren oder assimilierbaren Beschränkungen und Grenzen.

Die Religionen, ausnahmslos alle Religionen der Welt, und die sich auf sie berufenden Mächte tendieren aufgrund der Besonderheit des ‚kulturellen Ausdrucks‘ dazu, ein ‚Innen und Außen‘ festzulegen, ein ‚Innen *oder* Außen‘. Ist das ‚Innen‘ und ‚Außen‘ festgelegt, beginnt unweigerlich ein Leben der ‚Angst‘, das Sammeln von Waffen, der Versuch, auf der Leiter des eigenen Machtbereichs und der Hegemonie⁴ möglichst oben zu bleiben und das ‚Ende des Imperiums‘ möglichst weit hinauszuschieben.

Der Begriff ‚Glaube‘, der auch für Treue und Vertrauen steht (*fede, fedeltà, fiducia*, Anm. d. Übs.), verweist auf Annahme und Aufgabe des Projekts, das uns von ‚außerhalb von uns‘ vorgeschlagen wird; eine Art dauerhafter innerer Zustand des ‚Sich-an-der-Hand-nehmen-Lassens‘, wie von einem Richtungs-Kompass geführt zu werden (anders als ein Magnet); was offenbar etwas anderes ist als das ‚Glauben‘ an die Vortrefflichkeit des Gebots, ‚was du nicht willst, was man dir tu, das füg‘ auch keinem andern zu‘, aber losgelöst vom planenden Willen. Der Glaube an Werte, die höher sind als der Mensch und die die Entscheidungen des Menschen ‚leiten‘, ist der gesamten Menschheit ein Licht. Unter Religion hingegen versteht man Vertiefung (*relegere*) der Dinge, die das Göttliche oder die Sphäre des Übernatürlichen und die engste Einheit mit dieser Sphäre betreffen (*relegare*). Der Glaube bezieht sich auf die intime Sphäre des Gewissens gegenüber dem Eingriff des Heiligen ins eigene Leben, während die Religion in einer unumgänglichen Verkörperung in einer bestimmten Kultur besteht, in der sie sich über die Gesamtheit der äußeren Zeichen und Rituale sowie der sozialen Organisation ausdrückt, die eine religiöse Gruppe bestimmen und von einer anderen religiösen Gruppe unterscheiden. Ohne Zweifel kann man religiös sein, ohne zu glauben,⁵ sowie man gläubig sein kann, ohne „innere Verbundenheit“ mit der kulturellen Besonderheit dieser oder jener Religion oder Konfession. Hieraus ist klar das Risiko ableitbar, auf „konfessionsgebundene Atheisten“ zu stoßen, und zwar eher als auf Gläubige, die sich von ihrer konfessionellen Zugehörigkeit befreit haben. Dies kann das Ergebnis verschiedener Entwicklungsprozesse sein: die Wissenschaft, der Vergleich mit anderen Kulturen in religiöser Hinsicht, eine Rückbesinnung auf das Essenzielle, das darin besteht, auch jenseits der Religionen gerecht zu sein, die historische Bilanz der Zweckmäßigkeit bzw. der Nutzlosigkeit der Religionen hinsichtlich des Prozesses einer Befrie-

derung und des besseren Zusammenlebens, die mystische Öffnung, die für eine umfassendere und tiefere Gotteserfahrung die differenzierende und nivellierende Wirkung der Religion verringert.

Das Gesagte relativiert grundlegend die vorgebliche ‚höhere und exklusive Güte‘ einer Religion gegenüber einer anderen, und dies aus zwei Gründen: zum einen die sinnlose Kontroverse, welche die bessere Kultur sei, und zum andern die offenbare Feststellung, dass eine von jüdischen Eltern geborene Person große ‚Gefahr läuft‘, ebenfalls Jude zu ‚werden‘, eine von Katholiken oder Protestanten, Muslimen, Hindus oder Buddhisten geborene Person demselben ‚Risiko‘ ihrer Eltern unterliegt. Die mit der Geburt erworbene Kultur ist nach wie vor bestimmend, während der religiöse Aspekt der Kultur auch heute noch als sicherstes und dauerhaftes Bindemittel und als tiefstes Zeichen von Identität bezeichnet wird.

Eine andere Feststellung bringt Religionen in ihrem kulturellen Partikularismus mit einer Zergliederung und Zerstückelung im Innern der religiösen Matrix selbst in Zusammenhang, durch die die Religion in ungezählte Scherben zerbricht, die keine einheitliche Konstruktion mehr bilden können. So wird sie Teil der dekonstruierenden Geschichten, die vom Synkretismus zum völlig unkontrollierten Relativismus reichen und schließlich ‚Familienkriege‘ im Namen Gottes oder des Heiligen hervorrufen. Die Geschichte überliefert und die Nachrichten berichten über Bruderkriege zwischen Christen, Muslimen, Juden, Hinduisten, Buddhisten, zwischen Angehörigen derselben Gruppe mündlicher religiöser Kultur, usw.

Unter Kultur von *colere*, anbauen, verstehen wir ein Gebilde von Werten, an die ein Individuum oder eine sozial organisierte Gruppe glaubt und mit denen sie sich so sehr identifiziert, dass sie sie pflegt und überliefert; während Zivilisation, von *civitas, civis*, an eine antike Vorstellung der

polis anknüpft und vielmehr die Organisation von *socii* bedeutet, die über ein Regelwerk des Zusammenlebens aneinander gebunden sind, das die politische Funktionalität der Gruppe durch eine Reihe von Initiativen in verschiedenen Bereichen des Wissens und des Lebens garantiert. Unter Zivilisation verstehen wir auch das kulturelle Niveau (Gesamtheit der fortwährend überprüften und sich entwickelnden Werte) und den ethischen, sozialen, geistigen und materiellen Fortschritt, der von der gesamten Menschheit oder einem einzelnen Volk erreicht wurde; unter Zivilisierung verstehen wir den Vorgang, Zivilisation zu bringen oder zu erhalten, verstanden als organisatorische ‚Modi‘ friedvollen Zusammenlebens, die den Respekt vor jedem Menschen erstreben. Während, wie gesagt, die Kultur offensichtliche Konnotationen von Partikularität hat, gründet sich die Zivilisation durch die ‚vitalen‘ Werte, die ein friedliches und geordnetes Zusammenleben stützen, auf eine Öffnung zum Universellen hin, zum Einschluss eines jeden Menschen in das friedliche Zusammenleben, jenseits der jeweiligen politischen Formeln, die als gemeinsamer Rahmen des sozialen, politischen und ökonomischen Gemeinwesens dienen.

Heute nimmt sich der Mensch in einer Weise wahr, die vor 50 Jahren noch undenkbar war; der Mensch mit mehreren Identitäten; der Mensch, der nicht seinem Personalausweis entspricht; der Mensch mit Etikett, ohne Personalausweis; der stereotype Mensch; der entwurzelte Bürger; der Mensch mit Aufenthaltserlaubnis, ohne Stimme; der religiöse Mensch ohne Glaube; der gläubige Atheist; der Mensch, der an Gott glaubt, nicht aber an seine Gemeinschaft oder an den vermittelnden Klerus.

2. Politik und Religion: der niedrige Horizont

Man kann Politik und Religion als geschlossene Fakten (,idioti') verstehen, so eigen, dass sie nur sich selbst in Betracht ziehen, bis sie zu absoluten Begriffen werden. All dies im ,niedrigen' Horizont unterhalb der Wolken, gefüllt lediglich mit *saeculum*, Weltlichem. Die *idiotès* sind auf sich selbst konzentriert, auf ihre ,kleine Welt und das war's', so sehr, dass schließlich Kämpfe um Macht und Herrschaft ausbrechen, mit Folgen, die sich leicht erahnen lassen. Daher rührt das spiegelbildliche Spiel der Mehrheiten und Minderheiten, das immer wieder mit denselben Regeln der vorherrschenden Macht gespielt wird. Man denke an die politischen Mehrheiten, die sich aus religiösen Vorwänden jeder Religion dieser Erde speisen, und an die subtilen Formen der Vorherrschaft über die Minderheiten anderer religiöser Konnotation.

Das soziale Faktum: ,der Mensch ist dafür geschaffen, gemeinsam zu leben und allein zu sterben', auch wenn er sich ohne Ziel zusammenschart; die *societas*: sie besteht aus *socii*, Gruppenmitgliedern, die ein gemeinsames Projekt zusammenhält. Das Soziale muss also als Ausdruck des Zusammenlebens gelesen werden, in organischer Weise, nicht als künstliche Gegenüberstellung erratischer Einzelteile. Die *socii* werden zu *cives*, die sich bürgerliche Verhaltensregeln für ihr Zusammenleben geben, zuoberst jene, in Gerechtigkeit und Frieden zu leben. So wird die *civitas* zum Ort, wo dieses Leben organisiert wird, insbesondere durch die Wechselseitigkeit des Dienstes.

Religion und Politik stehen in einem solchen dauernden und nicht unterdrückbaren Bezug zueinander, dass es unvermeidbar erscheint, von einer wechselseitigen Abhängigkeit und Komplizenschaft zwischen Staat und Religion zu sprechen: eine Komplizenschaft, um die Macht in geschlossenen Fäusten zu halten, Komplizenschaft, um Freund-

schaftsdienste mit vollen Händen verteilen zu können.⁶ Also nicht Ersatz des einen für das andere, sondern zwei Gleise, damit der Mensch gehen kann. Religion ist hier verstanden als Ausdruck eines gelebten Glaubens in Werte, die höher sind als der Mensch, der lediglich aus Zellen besteht, Ausdruck einer Öffnung zu einem höheren Horizont. Der ‚flache‘ Horizont hingegen bringt Intoleranz und Fundamentalismus in unterschiedlichsten Ausprägungen hervor, die wechselseitig als Ursache und Wirkung in Erscheinung treten. Je nach dem gegenseitigen Verhältnis der politischen und religiösen Sphäre bemerkt man unterschiedliche Erfahrungen zwischen eingeborenen Bürgern sowie zwischen diesen und den Weltbürgern und Fremden, die nach Zugehörigkeiten unterschieden und klassifiziert werden, unter ihnen die kulturell-religiöse. Eine der anmaßenden Erscheinungsformen der ‚Religionarios‘ ist der Rückgriff auf den Fundamentalismus.

Fundamentalismus ist zu einem Schlüsselbegriff geworden, der häufig in den Reden von Politikern, Experten, in den Medien und der öffentlichen Meinung auftaucht. Viele Autoren ziehen es hingegen vor, äquivalente Begriffe zu gebrauchen, um in der Sache dasselbe Phänomen zu beschreiben: Extremismus, Radikalismus, Integralismus, Fanatismus, oder, im Fall der muslimischen Welt, Islamismus. Der Ausdruck stammt aus der Erfahrung der religiösen Bewegung des amerikanischen Protestantismus im Übergang zwischen dem 19. und dem 20. Jahrhundert, bei dem es um einige *fundamentals* ging, Grundlagen oder grundlegende Fakten, und wo man auf der zentralen Funktion einer wörtlichen Auslegung der Bibel im Leben des Christen beharrte. Im Fundamentalismus klingt also, jenseits der abwertenden Konnotationen, eine Rückkehr zu den Grundlagen der Religion an, zur ursprünglichen Lehre – die von der Moderne offenbar korrumpiert und verfälscht worden zu sein scheint – und zwar durch eine wört-

liche Interpretation der heiligen Texte. Freilich kann dieser Bedeutung eine weitere hinzu gefügt werden, die wie eine Vertiefung der ersten erscheint: die Rückkehr zum wahren Glauben macht es erforderlich, dass die Gesellschaft, die Politik und der Staat, in denen man lebt, auch selbst von den grundlegenden Prinzipien der Religion inspiriert sind und auf ihnen aufbauen. In dieser Perspektive kann der Fundamentalismus definiert werden als eine gegen die Moderne gerichtete Bewegung, die die Wiedereinführung absoluter Gewissheiten, garantierter Sicherheiten, strenger Verhaltensregeln und zweifelsfreier Einstellungen anstrebt.⁷

Es gibt unterschiedliche Typen von Fundamentalismen. Zuerst kann man die religiöser Natur festhalten: in den verschiedenen Religionen der Erde, ohne Ausnahme, und im Innern verschiedener Konfessionen und ihrer Sekten; dann säkulare Fundamentalismen laizistischer Natur; man spricht von Fundamentalismen des Laizismus, des Modernismus usw., von Kommunitaristen, Separatisten, Regionalisten, ethnischen, lokalistischen und partikularistischen Fundamentalismen. Diese Fundamentalismen finden in allen Breiten Zulauf⁸: im Herzen des Okzidents wie im Herzen des Orients, auf den von Hochhäusern umsäumten Plätzen ebenso wie auf denen, die von Hütten umgeben sind. Natürlich offenbaren nicht alle Fundamentalismen die selben Ausprägungen.

Der Fundamentalismus kann auch als eine Form des spirituellen Konflikts oder einer religiösen Sensibilität definiert werden, die sich entwickelt als Antwort auf eine empfundene Krise oder auf die Angst, die Moderne könne Moral und Glauben erschüttern oder entwurzeln. Diesem Fundamentalismus liegt jenes undankbare ‚Schema‘ des Feindes a priori zugrunde, ohne dass man wüsste, warum. Widersinnig und besonders abscheulich ist jene Ausprägung, die auf einer diskriminierenden Klassifizierung nach kulturell-religiösen Unterschieden beruht.

Bei genauerer Betrachtung zeichnet sich der religiöse Fundamentalismus aus durch: die zentrale Rolle des Schrifttums; den selektiven Gebrauch von Tradition und Moderne; eine doktrinäre Haltung, die auf der (vorgeblichen) Nicht-Interpretation der heiligen Texte beruht; die Reduktion der Religion auf einen Kodex von Verboten in der Perspektive einer Art sozialen Prohibitionismus, sehr ähnlich gewissen Formen des anglo-amerikanischen Puritanismus; die Fähigkeit, eine Bewegung und eine Ideologie mit globaler Ausbreitung zu schaffen, eine Art ‚fundamentalistischer Internationale‘ im Innern der verschiedenen religiösen Kulturen.

Da es sich bei Religionen um ein kulturell definiertes und verfasstes Faktum handelt, bezeichnet man mit dem Konzept des religiösen Fundamentalismus Bewegungen, Ideologien und soziale Verhaltensweisen, die – wenn sie auch einen grundsätzlichen politisch-religiösen Zugang gemeinsam haben – eine weitgehende Differenzierung in den Aktionsformen und ihren sozialen Wirkungen aufweisen; Es wurden fünf sozio-politisch-religiöse Variablen ausgemacht: der Grad der Politisierung der Religion, der sich in den verschiedenen fundamentalistischen Bewegungen findet, bzw. die fortschreitende Transformation des religiösen Glaubens in eine politische Ideologie; die Anwendung von Gewalt; die eigentlichen und konkreten Ziele, die von diesen Gruppen verfolgt werden; das Maß an sozialem Konsens, auf das sich diese Gruppen stützen können; ihre Präsenz in den sozialen und politischen Institutionen und das Verhältnis, das sie zu diesen haben.⁹ Die Tatsache, dass Religionen sich an der Wurzel von Vorurteilen, Vorwänden und Ansätzen von Aggression finden, kann bis zur Auslösung tragischer Phänomene führen. Die Zugehörigkeit zur Religion, zu jeder Religion dieser Welt müsste in ihrer Bedeutung reduziert werden zugunsten einer Zugehörigkeit zum ‚Volk der Gerechten‘, das über alle Nationen ver-

teilt ist, weit über die Zugehörigkeit der eigenen religiösen Familie hinaus. In dieser Hinsicht kann der Gedanke des Nobelpreisträgers Amartya Sen aufgegriffen werden, nach dem die Menschheit nicht in verschiedene Zivilisationen und in zu entdeckende und zu identifizierende Kulturen unterteilt werden kann; auch ist nicht zu unterschätzen, dass die Reduktion aller Dinge auf die kulturell-religiöse Dimension die Risiken von Zusammenstößen vergrößern kann. Mindestens ebenso wichtig sind in der Tat die Unterschiede zwischen Personen, und dies umso mehr, wenn man bedenkt, dass der Mensch heute aufgrund von interkulturellen Kontakten und Vermischungen zunehmend über vielfältige Identitäten verfügt.

Benutzt man diese fünf Variablen, lassen sich drei große Typen von religiösem Fundamentalismus erkennen: der puritanische, dessen Ziel es ist, die Gesellschaft und den Staat durch eine beschränkte Anwendung des religiösen Gesetzes zu moralisieren; der theokratische, der die fortschreitende Konfessionalisierung des Staates und der Gesellschaft durch die vollständige Anwendung des religiösen Gesetzes anstrebt; der nihilistische, der mit Gewalt einen antagonistischen theokratischen Staat und eine religiöse Gesellschaft bilden will. Jedenfalls können die religiösen Fundamentalismen nicht losgelöst von anderen Formen restaurativer Anmaßung betrachtet werden, die unmittelbar umzusetzende und gegen Widerstand durchzusetzende Forderungen erheben.

Es gibt starke und schwache Religionen, wie es auch verschiedene Arten religiöser Unnachgiebigkeit gibt, wie sie im Fundamentalismus ihren Ausdruck findet; dieses Kräfteverhältnis kann kein friedliches Zusammenleben hervorbringen, ebensowenig wie das Verhältnis von starken und schwachen Politiken. Dieses Kräfteverhältnis erzeugt Erschöpfung bis hin zur Auslöschung. Am Ende der Imperien wurden die ‚Fernen oder Barbaren‘ Nachbarn,

Nächste. Sie drangen in ‚brutaler‘ und ‚barbarischer‘ Weise ein in eine Nähe, die nicht vorbereitet und aufgenommen war, sondern verzögert, ferngehalten und behindert. Am Ende des Imperiums wurde die Woge der ‚Fremden‘ mit ihren Riten und Sitten überwältigend. Die ‚Ankunft des Fernen‘ müsste vorbereitet werden, damit es bereits vor seinem Eintreffen als nah betrachtet werden kann.

3. *Das Zusammen-Leben zwischen Gruppenmitgliedern (socii) und Privatleuten (idiôtês)*

Zwei Erfahrungen: Sich zu Hause oder als entwurzelte Bürger fühlen sind grob gesagt jene Erfahrungen, die man zwischen Gesellschaften in ihren verschiedenen Dimensionen macht: plurikulturell oder mit einheitlicher und vereinheitlichender Politik. Es scheint, als sei die zwangsweise Gegenüberstellung der Termini: Politik und Religion; Religiöse und Unreligiöse; Praktizierende und Nicht-Praktizierende; autochthone Mehrheit und kosmopolitische oder zugewanderte Minderheit – sorgsam zu vermeiden. Im Übrigen ist jedwede Gegenüberstellung als solche schädlich, umso mehr wenn man gezwungen ist, Unterschiede (männlich – weiblich z. B.) auf engen Räumen zu leben.

Offenbar haben die Wandelbarkeit des Menschlichen und die unaufhörliche Bewegung der Geopolitik in verschiedenen Perioden der Geschichte eine starke Beschleunigung erfahren, vor allem in Zeiten des Verfalls, die dem Erlöschen einer Dynastie oder eines Imperiums vorausgehen. All dies bleibt aufgrund der umfassenderen Wahrnehmung des Andern, des Bürgers des kleinen großen Planeten Erde, heute ein noch außergewöhnlicheres Phänomen; denn Migration ereignet sich heute nicht mehr von einem Ufer eines Flusses zum andern oder von einer Seite des Ber-

ges zur andern, sondern von Kontinent zu Kontinent. Darüber hinaus bedeutet Einwanderung den Kontakt tausender so unterschiedlicher Kulturen, dass auf der Erde nie zuvor diese sehr moderne Provokation, breite Wahrnehmung und wechselseitige Beziehung existierte. Gewiss, dies gilt für die Erfahrung der Migrationen, die Millionen von Menschen von Land zu Land und von Kontinent zu Kontinent treiben, in einem unablässigen Exodus in Richtung eines Okzidents, der Anzeichen von Alterung und Verfall erkennen zu lassen scheint, vergleichbar dem Phänomen der Dinosaurier, die ausstarben, weil sie vom Gewicht ihrer Panzer erdrückt, in ihrer Bewegung eingengt und unfähig zur Reproduktion wurden. Es stimmt: ‚wenn eine Gesellschaft stirbt, stirbt sie nicht durch Mord, sondern durch Selbstmord‘. Unter diesem Gesichtspunkt soll hier kurz auf das ‚neue‘ und notwendige wechselseitige Zusammenleben eingegangen werden, das alte Gesellschaften mit ihren bürgerlichen Gesetzen im Ringen mit dem unaufhörlichen Zufluss neuen Blutes zeigt: was Ablehnung und regenerierenden Stoffwechsel hervorrufen kann, durch neuen Lebensschwung oder durch fehlgeschlagene Rückbildungen und Abschlüßungen.

Der Fremde ‚fühlt‘, er nimmt wahr, ob die Mehrheitskultur gesund und robust ist oder krank und schwach. Im Spiel der Dekadenzen und der Abfolgen kann eine altersschwache und kranke Kultur nicht bestehen; früher oder später wird sie ‚enthront‘.

Gemäß dem Thema, das mir für diese Tagung vorgegeben ist, will ich meine Gedanken entfalten, indem ich mir bewusst bleibe, dass es zwischen Gefährten im selben Boot verhängnisvoll wäre, die Auseinandersetzungen so weit zu treiben, dass sie das Boot beschädigten, in dem alle sitzen. Ebenso verhängnisvoll wäre es, unseren Lebensraum zu beschädigen, in dem wir *no lens volens* leben müssen.

Es gibt circa 10.000 verschiedene Kulturen auf der Erde,

und die Zivilisationen sind eindeutig mit den Kulturen verbunden: Zivilisiertheit bedeutet das Zusammenleben in ‚guter‘ Gesellschaft. Dem Vorgang der Zivilisierung muss ein Projekt zugrunde liegen, und es ist zu begrüßen, dass die 10.000 Kulturen der Welt sich nicht in einem Prozess der Globalisierung und Sterilisierung assimilieren und homogenisieren lassen, sondern vielmehr an einem gemeinsamen Entwicklungsprozess zum Wohle der gesamten Menschheit teilhaben. Die sogenannte Zivilisation der Liebe und des Dienstes wird als die einzige Hypothese betrachtet, um auf eine bessere Welt hoffen zu können, in der die Engstirnigkeit der ‚idiotischen‘ Projekte im eigentlichen etymologischen Sinn überwunden werden könnte.

Es ist notwendig, ein Projekt für den Aufbau zu haben. Sobald dieses Zustimmung erhält und allgemein wird, bildet es die Grundlage der bürgerlichen Beziehungen und prägt ein Verhalten, das Gemeingut wird und das Konzept der Bürgerschaft, der Zivilisiertheit oder Zivilisation hervorbringt. Mit Bezug auf ein zentrales Ethos können die Menschen die gleichen psychologischen Grundstrukturen teilen und so zugleich eine gemeinsame Grundpersönlichkeit erwerben. Ohne ein solches Projekt würde es auf etwas ganz anderes hinauslaufen.

Bereits vor Christus hatte die griechische Kultur und die stoische Schule als ihr beweglichster Ausdruck die grundlegendsten ethischen Prinzipien erkannt. In derselben Linie wies Cicero darauf hin, dass nichts jenem *Deo principi*, der die ganze Welt regiert, willkommener ist als eine Gemeinschaft der Menschen, die sie zu *iure sociati* macht, Gemeinschaften, die man Städte nennt. Politik von *polis* verweist auf diesen Zusammenhalt, in der Sicht der Griechen bedeutete sie die Fähigkeit, die Dienste und die Bedürfnisse der *polis* zu erfüllen. *Politika* und *etika* waren bekanntlich untrennbar verknüpft. In der Folge wurde Politik weitgehend gefasst als Souveränität und Herrschaft, d. h.

sie wurde beschränkt auf die herrschende und machthabende Klasse, sie verlor ihren Bezug zum Bürger. Der Bürger hat dann begonnen, sich nicht weiter für Politik zu interessieren und sich um sich selbst zu kümmern, möglicherweise unter Hervorkehrung einiger identitärer Züge wie der konfessionellen Zuordnung und der Zugehörigkeit zu einer Gruppe: Synagoge, Kirche, Moschee.

Um auf die Frage *How is religion experienced in various social contexts* einige provozierende Antworten vorzuschlagen, wird vor allem auf die Methode der Pluralität verwiesen: alle Religionen. Es wird an die wechselseitige Veränderung des Verhältnisses von Glauben an Werte und Zugehörigkeit zu Religionen erinnert, an das fließende Verhältnis zwischen Religionen (religiösen oder politischen Machtzentren, Regierungen). Es gibt das Risiko des von den religiösen oder laizistischen Machtzentren ‚fernen‘ Bürgers, der lediglich über den Steuerbescheid verwaltet und kontrolliert wird und an einer Reise teilnimmt, deren Ziel er nicht kennt.

Entsprechend dem Grad der Aufnahme lassen sich Rückfälle verschiedener Niveaus und auf unterschiedlichen Ebenen feststellen: religiös, politisch, sozial (verirrte Einzelsteine oder Steine, die mit einem gemeinsamen Bindestoff in ein gemeinschaftliches und geteiltes Projekt eingebunden sind) und ökonomisch. Die ethische Teilhabe ist das enthüllende Maß: sei es als diagnostische oder als therapeutische. Die Auswirkungen oder Folgen werden logischerweise in Zusammenhang gebracht mit dem Beziehungsgefüge, das in den verschiedenen nationalen oder regionalen westlichen Gesellschaften errichtet und ‚gelebt‘ wird; Gesellschaften, die überaus beschäftigt sind mit der verabscheuten, ertragenen, für die unterschiedlichsten Zwecke instrumentalisierten Gegenwart von ‚Nicht-Westlichen‘ in den ‚westlichen‘ Gebieten. Oder aber diese Gegenwart wird respektiert, angenommen, will-

kommen heißen und eingebunden in das Projekt und seine Ergebnisse.

Zusammengefasst können wir zwei Arten des Zusammenlebens unterscheiden: ein Zusammenleben in Übelwollen (*malgrado*), und ein Zusammenleben in Wohlwollen (*buongrado*). Zwei Arten, die alle anderen enthalten: Zusammenleben als Fremde, oder Zusammenleben als Bürger; in einen konstruktiven Prozess eingebundene Steine, oder zusammengehäufte Steine, die ohne Zusammenhang bleiben.

Im ersten Fall, dem Zusammenleben in Übelwollen, der formalen Toleranz, zeigt sich – mit notwendigen Unterschieden in Gesetzgebung, Kultur, Abhängigkeit des Moments und des historischen Gewichts:

Ablehnung – Duldung in Übelwollen mit gewissen schwerwiegenden Bedingungen: Schwarzarbeit und neuartige Formen der Sklaverei und der Erpressung, leben *under pressure*, unter Kontrolle – Ausschluss auf verschiedenen Ebenen und mit unterschiedlichen Räumen der Bewegungsfreiheit – funktionale Aufnahme (künstlich und gekünstelt: ‚Sklavenarbeit‘ und Gewinn für die Mehrheitsgesellschaft: militärisch, als Söldner, bildhaft, sexuell, arbeitsmäßig usw., interessiert am Profit aus mechanischer Solidarität), systematische Beobachtung, Kontrolle – Marginalisierung – mechanisch funktionale Integration – wechselseitige Abnutzung, Provokation, unvermeidbare Reziprozität, organisierte und gelegentliche Schädigungen, Sarkasmus und Verspottung, Ghettoisierung, Passivität von Seiten der Minderheits- gegenüber der Mehrheitskultur, das Aufkommen offener Anhängerschaft zu fundamentalistischen Verführungen, die Wahrnehmung, dass die ‚altersschwache‘ Mehrheit in einem abzukürzenden Zeitraum alles der Minderheit wird überlassen müssen, da diese gewiss die Oberhand gewinnen und zur Mehrheit werden wird.

Die kulturelle Mehrheit versucht also, jene Gegenwart unterdrückt und still zu halten. Oder, in einem anderen Bild: man handelt mit zwei Intentionen; kämpfen, um auf einer höheren Stufe der Leiter zu bleiben, und kämpfen, damit wer unten ist auf der untersten Stufe bleibt. Dann gibt es die ‚Bekehrungen‘, verschiedene und wiederholte Bekehrungen, Apostasien¹⁰, Glaubens- und Religionssymbole, die keine Botschaft mehr vermitteln oder lediglich Botschaften der Gewalt, des Laizismus und Säkularismus, die den Horizont der Menschen abflachen wollen.¹¹ Die dominierende Gesellschaft wird als zurückweichende, entblößte gelesen, ohne Ufer und Richtung, aber ein Fluss braucht richtende Ufer, um sich nicht zu verlieren und um nicht einfach irgendwo zu enden. Man macht die Erfahrung einer formalen Toleranz: heuchlerisch und lästig für die, die tolerieren, und für die, die toleriert werden.

Im Fall des Zusammenlebens in Wohlwollen bemerkt man natürlich völlig andere Folgen: vermittelte Ethik, Teilhabe an einem politischen Projekt, geteilte Ökonomie. All dies ergreift man wie das Bindemittel einer neuen, festen und unternehmerischen Gesellschaft, die fähig ist, in der Erneuerung sie selbst zu bleiben, die statt auszuweichen Anpassungsfähigkeit und Modernisierungsfähigkeit zeigt, um die eigenen Horizonte universeller zu gestalten. Jedenfalls eine substanzielle Toleranz, für die der ‚andere‘ nicht eine undankbare Präsenz ist, sondern Motiv einer kulturellen Bereicherung, Gegensatz und Austausch für die Politik der autochthonen Mehrheit.

Erkennt man gewisse Prinzipien an, die in gewisser Weise die Gesellschaft/Gesellschaften oder den ‚Okzident‘ regulieren, könnte man einiges statistisches Material¹² anbieten, mit der gebotenen Einschränkung der Kontingenz der vorhandenen Daten.

Es existiert sicherlich ein neues soziales Faktum im Okzident – im Verhältnis zu dem, was ‚nicht Okzident‘

ist: ein Faktum von Politiken, Religionen und Ökonomien. Es handelt sich um neue Offensichtlichkeiten und neue Herausforderungen. Ähnlich wie im Orient, wo sich beispielsweise verschiedene Arten von Buddhismus begegnen und aufeinander prallen, mit dem Risiko sich zu verkenne-
nen, ja als Feinde zusammen zu leben.¹³

Wir glauben dass man weniger von einem *clash of civilizations*¹⁴ sprechen sollte, als vielmehr von einem *clash of cultures*. Und wenn es so ist, wie wir glauben, dann müssen sich die einzelnen Kulturen der universellen Dimension öffnen, um sich nicht in nutzlosen und oft brudermordenden Kämpfen zu erschöpfen. Es gibt gute Gründe, um von einem *living underground* – mit seinem grausamen Kampf um eine höhere Stufe auf der Leiter der westlichen Demokratien in ihrem Ringen mit den Neuankömmlingen – zu einer *living surface* zu gelangen. Von einer starken Mehrheit, reich an ‚Angst-Adrenalin‘, zu einer neuen Mehrheit zu kommen, die stark durch ihre Werte ist, gefordert von der Wiedererlangung des Gefühls, zu einer einzigen großen Menschheitsfamilie zu gehören.

Ein neues *visioning* der Werte, der Personen und selbst der Welt, und von da aus eine neue ‚Theodizee‘ – das hat Millionen von Menschen interessiert, die in den planetarischen Breiten durch die Jahrhunderte den Menschen unserer Zeit vorausgingen. Heute verstehen wir besser als je zuvor, ein wie dichtes Netz Soziologie und Religion verbindet, und dass es sich im Grunde um die Theodizee handelt, die den Menschen auffordert – in allen Teilen dieser Erde – sich eine Vision für sich selbst zu geben, für das, was ihn übersteigt und ihm aus der Hand gleitet, für den Kosmos. Auf diese Fragen nicht antworten zu wollen und sie als inkonsistent oder irrelevant abzutun, wäre Ausdruck einer Schwäche des Denkens, einer Strategie der Intoleranz und der Fundamentalismen ‚aus Angst‘.

4. *Der hohe Horizont: von den verirrtten Steinen zum gemeinsamen Haus*

In Anlehnung an die Intuition des Boethius, der den Menschen als ‚individuelle Substanz‘ von vernünftiger Natur definiert, lassen sich Gründe dafür anführen (eingeschlossen den biblischen, für den der Mensch das Abbild eines Gottes in Gemeinschaft ist), den Menschen als ‚soziale Substanz‘ von vernünftiger Natur zu bezeichnen. Man braucht ein Bindemittel, um die mehr schlecht als recht zusammengehäuften Steine zum Bau eines Hauses zusammenzusetzen. Das Bindemittel kann als radikaler Respekt der Menschenrechte gelesen werden, als Rückgewinnung ethischer und geteilter Werte, als sich Bewegen in einem gemeinsamen Projekt, in dem man die Erwartungen und die Ergebnisse teilt. Wer also die Augen offen hält für den größeren Horizont des Menschen, der muss sich unausweichlich mit der sozialen Gerechtigkeit als der Voraussetzung und der Garantie friedlichen Zusammenlebens befassen.

In der radikalen Gewissheit, dass es in Gott keine Intoleranz gibt und dass Intoleranz immer und ausschließlich ein menschliches Faktum ist, liegt die wahre und universelle Wurzel der Gemeinschaft der Menschen. Für die Botschaften des Geistes, *logoi spermatikoi*, *rationes seminales* und Wort Gottes, ist die Pluralität der Kulturen der Ort, an dem sich die Sphäre des Heiligen in seinen vielförmigen Botschaften offenbart. Die aus dieser über-physiologischen Dringlichkeit und den ihr anvertrauten Ländern hervorgegangenen Völker werden daher eine einzige große Menschheit, und die Länder – man wird sich dessen bewusst werden – werden der ganzen Menschheit gehören. Dies gilt für die Gläubigen in der Sphäre des Heiligen, das sich auf einen einzigen Gott bezieht, oder auf andere Wahrnehmungen des Himmlischen und des Erhabenen, die die Sphäre des Profanen und der zeitgefangenen Wirklichkeit übersteigen.

Der hohe Horizont bietet ein anderes und höheres Panorama und erweitert den verkürzten Blickwinkel der *idiotès*, der Religiösen ohne Glaube, egal ob sie in Kirchen, Synagogen, Moscheen, Pagoden, Ashrams, oder anderen Sanktuarien oder Glaubenshäusern ein und aus gehen.

Die radikale Gewissheit, dass es in Gott, oder allgemeiner noch in der Sphäre des Heiligen, keine Intoleranz gibt und dass Intoleranz immer menschlich ist, ist die tiefe und grundlegende Wurzel des Zusammenlebens unter Menschen. Sie ist auch der absolute und unvermeidliche Ausgangspunkt, wenn man sich mit dem Thema des Zusammenlebens, der Toleranz und der Intoleranz befassen will.

Sulvanut, anechomai, tollere, tasamuh: sie beziehen sich auf eine universelle Forderung, nämlich jene, sich mit gegenseitiger Wertschätzung wechselseitig zu ertragen und einander Zugeständnisse zu machen.

Es besteht das Risiko, vielmehr es lauert beständig das Risiko einer fehlgeleiteten Auffassung der Menschen, wenn es um die Gewissheit geht, dass es in Gott keine Intoleranz gibt und dass die Intoleranz als Faktum nicht von Gott kommt, sondern den Menschen betrifft. Es besteht unabwiesbare Klarheit dass jedweder, der tötet, ein Mörder ist, unabhängig von seiner religiösen Zugehörigkeit. Es handelt sich darum, grundlegende Gewissheiten zurück zu gewinnen, die Geschichte erneut zu lesen und neu zu schreiben, einen Dialog zu praktizieren oder erneut zu praktizieren, der für gewinnendes Überzeugen offen ist; es geht um das Zeugnis durch unser Verhalten, vor allem um die Kohärenz des Lebens (die Bäume erkennt man zweifelsfrei an den Früchten, nicht an den Blättern), anstelle von sterilen und kontraproduktiven dogmatischen Bekanntmachungen. Die Menschen wollen mehr sehen als hören.

Man könnte annehmen, es sei ein Irrtum, im Prozess der Diversifikation und Klassifikation alles auf die religiöse Dimension zurückzuführen (was die Risiken eines Kon-

flikts erhöht): in der Tat bestehen in ein und derselben Person mehrere kulturelle Identitäten nebeneinander. Es gibt die Weisheit, zwischen Glaube und Religion zu unterscheiden und die Religionen in ihren kulturellen Kontext einzubetten. Man sollte an die wechselseitigen Beziehungen zwischen Kulturen und Zivilisationen denken und an die zwischen Zentren religiöser Macht und Zentren politischer Macht.

Ethik bedingt die Reflexion, die Übermittlung und die Gegenüberstellung der verschiedenen ethischen Traditionen oder Übermittlungen von Werten und ihrer Beiträge und Ergebnisse auf der Ebene der Systeme: ökonomisch, technologisch, ökologisch, der Nationen, der globalen Dynamismen, der Religionsangehörigen. Was die einzelne Person angeht, so betrifft die ethische Reflexion die menschlichen Rechte und Pflichten, die zukünftigen Generationen, die Gesundheit, die Pflege des Körpers, die Religion und die religiösen Kriege, die moralische Entwicklung, die indigenen Völker, insbesondere im Verhältnis zu den Eingeborenen.

Geistigkeit, jene feine, zur Zeit der Vorschläge über die religiösen Wurzeln/Fundamente Europas in der deutschen Kultur geborene Intuition, bleibt einer der bedeutendsten Verweise auf die Seele, die eine Nation oder eine Gruppe von Nationen am Leben erhält. Gewiss muss man sich fragen, welcher Geist sich auf welche Werte bezieht, die Bezugspunkt für die konkrete Spiritualität der Nationen werden. Es überrascht nur bei oberflächlicher Betrachtung, dass heute mehr als ein Autor erkannt hat, wie sich aus einer vertieften Verknüpfung zwischen Spiritualität und Politik heraus die religiösen Extremismen und Fundamentalismen besiegen lassen.

Da sich diese Überlegungen in den Rahmen des 50. Jubiläums der *Facoltà di Scienze Sociali della Pontificia Università Gregoriana* einfügen, möchte ich an dieser Stelle die Bedeutung hervorheben, die in der Lehre des Heiligen

Stuhls dem Phänomen der Migration und dem ewig brennenden Thema „Gerechtigkeit und Frieden“ gewidmet ist. Als Beispiel mögen einige Auszüge aus dem *Dizionario di Dottrina Sociale della Chiesa* ¹⁵ dienen:

„Die unmittelbare Finalität der Politik ist die Erlangung des Gemeinguts, das sich im Schutz und der Entwicklung der Rechte der Personen und der menschlichen Gruppen zusammenfassen lässt.“

„Die ökonomische Rationalität ist wahrhaft ‚rational‘, wenn sie nicht von den menschlichen Zwecken losgelöst wird, deren gemeinsamer Nenner die Entwicklung des gesamten Menschen und aller Menschen ist; daher muss eine Ökonomie im Dienste des Menschen das Prinzip der universellen Bestimmung aller Güter beachten.“

„Es darf nicht vergessen werden, dass der Dienst am Menschen *jeden Menschen* einschließt: es ist wichtig, dass das Wissen um die gegenseitige planetarische Abhängigkeit sich in konkreten Akten der Solidarität für die Entwicklung der gesamten Menschheit niederschlägt.“

„Die Suche nach einer ethischen Ordnung, d. h. einer Ordnung welche das vollständige Gute eines jeden Menschen befördert, ist ein ständiges Streben der Menschheit. Dieses Streben ist in der heutigen Welt, in der die wachsende Beherrschung der Natur und die größere wechselseitige Abhängigkeit der Menschen und Völker einen dringenden Bedarf nach Orientierung in einem humanistischen Sinn offenbaren, noch viel dringender geworden.“

Das Thema der notwendigen Solidarität unter den Menschen, und jenes der Öffnung hin zum Bemühen für das öffentliche Gut ist klugerweise in einer Reihe von aktuellen Rechtsakten niedergelegt, wie der 28. UNESCO-Generalkonferenz, die in Übereinstimmung mit der Entscheidung 48/126 der UNO von 1993 im Jahr 1995 das Jahr der Vereinten Nationen für die Toleranz ausgerufen hat; die europäische Grundrechtecharta, Nizza, 7. Dezember 2000, Nr.

10,1; die *Universelle Erklärung der UNESCO zur kulturellen Vielfalt*, verabschiedet von der Generalkonferenz im November 2001; der europäische Verfassungsvertrag, unterzeichnet in Rom am 29. Oktober 2004.

Abschließende Bemerkungen

Eine Vorbedingung eines radikalen Dialogs erscheint mir für eine gesunde Reflexion über ein Thema wie das unsere in doppelter Perspektive notwendig: eine Klärung der Erinnerung, da jede Gesellschaft ihre Erinnerungen an erlittenes Unrecht hat, weniger aber des andern zugefügten Unrechts; und in der künftigen Perspektive eine Rückbesinnung auf gemeinsame Werte für ein gemeinsames Projekt. Dies ist ein notwendiger Wechsel, da ansonsten unsere Nachfahren in 50 Jahren mit der historischen Verzögerung konfrontiert sein werden und die menschliche Erfahrung um ein weiteres halbes Jahrhundert von Unstimmigkeiten beschwert sein wird. Es muss sich eine grundlegende Änderung vollziehen, damit wir authentische Baumeister eines gerechten und friedlichen Zusammenlebens bleiben können.

Sich kennen für eine neue Wahrnehmung, für ein neues Verhältnis; ohne Kompass verliert man sich, und wenn man nicht weiß, wohin es geht (außer zu produzieren und zu konsumieren), geht es nach einer anderen Seite, einer weniger menschlichen.

Die Alternative zu den Fundamentalismen ist nicht der Progressismus, die Aufklärung, der Laizismus, der Modernismus, auch nicht eine körperlose Religion ohne Glaube, und so weiter (die Geschichte lehrt uns), sondern vielmehr die Suche nach Antworten in einer Welt, die aufgrund offener Unangemessenheiten, vor allem in der sozialen Gerechtigkeit, unsicher und verletzlich geworden ist. Kein noch so vollkommenes ‚Demokratie‘-Modell kann zum

universellen Modell werden, umso mehr wenn es in seinem Aufbau ausweichende und künstliche Antworten hinsichtlich der ‚Gerechtigkeit über alles‘, für ein friedliches und stabileres Zusammenleben gäbe.

Auch als gelerntem Historiker erscheint es mir angemessen, einen neuen methodischen Zugang zur Geschichte und Historiographie zu entwickeln: die Geschichte gemeinsam zu lesen, sie gemeinsam wieder zu lesen und neu zu schreiben. Diese Methode bietet zwei kostbare Vorteile: sie hilft, die gegenwärtige Praxis zu überwinden, zwischen den Religionen, Demokratien und Politiken Bücher des Hasses zu schreiben und die ‚Bildzerstörer‘ an der *damnatio memoriae* zu hindern, bei der es sich nicht um die eigene Erinnerung handelt; sie zu hindern an mörderischen neuen und raffinierteren Bilderstürmen. Es ist bekannt, dass die von ihrem Volk als Märtyrer bezeichneten Getöteten vom ‚feindlichen‘ Volk als Verbrecher betrachtet werden. Die Lektüre der religiösen und politischen Quellen, die das gleiche Vokabular von Beschimpfungen und dieselben Worte für Begründungen des Friedens zwischen verschiedenen Religionsanhängern und Politikern überliefern, macht deutlich, wie sehr das Klima der Intoleranz und ebenso die Friedenserwartung von planetarischer Dimension ist. Was fehlt, ist der Einsatz für die Gerechtigkeit und daher für den Frieden in derselben weltumspannenden Dimension. Wenn die Politik sich für weitere Horizonte öffnet, für die Aufnahme von höheren Werten als lediglich dem des einzelnen Menschen als Produzenten und Konsumenten, erst dann wird der Mensch zum Erbauer einer besseren Gesellschaft werden können.

Mit Bezug auf die im Titel gestellten Fragen ist Religion also weniger ein Surrogat als vielmehr Vorwand für die Politik, und Fundamentalismus und Intoleranz sind wechselseitig Ursache und Wirkung. Was das Leben von Religiosität in den verschiedenen Religionen in unterschiedlichen sozialen Kontexten betrifft, so haben wir festgestellt, dass

Politik und Religion in engem Bezug zueinander stehen und dass dieses Leben und diese Vitalität von den wechselseitigen Wahrnehmungen und Verhältnissen der politischen und der religiösen Machtzentren abhängt sowie der eingeborenen Bürger der Mehrheiten und der kosmopolitischen zugewanderten Minderheiten. Dieser fließende Zusammenhang kann Antworten formaler oder substanzieller Toleranz hervorbringen.

Schließlich sollte weniger von Kämpfen/Zusammenstößen zwischen Zivilisationen mit ihren universalistischen Konnotationen die Rede sein, als vielmehr von einem Zusammenprall zwischen Kulturen in ihrer Partikularität. Diese Lesart erfolgt mittels einer Öffnung um 360 Grad, im Erfassen des fließenden Charakters des Phänomens und im Wissen um die Auswege. Wie oben angemerkt geht es dabei auch um eine klare Unterscheidung, die getroffen und eingelöst werden muss. Wir beziehen uns auf zwei Arten von Menschen: den politischen Menschen sowie den religiösen Menschen ohne Glauben, betrachtet lediglich als Produzent und Konsument im Bezugsrahmen eines niedrigen Horizonts, der mit den Händen zu greifen ist, und auf Menschen, die zwar im vergehenden *saeculum* leben, aber verpflichtet und geleitet werden von Werten, die die aus einem höheren Horizont stammen, der weit über sie hinausreicht und der schließlich alle übersteigt.

Anmerkungen

¹ Andere Religionen beginnen das neue Jahr an verschiedenen Tage dieses Jahres, 2006 des Kalenders, der mit der Geburt Christi seinen Anfang nimmt (gregorianischer Kalender, mit einer Unschärfe von ca. 4 Jahren); z. B.: 29. Januar, chinesischer Neujahrstag 4642 oder 4704; 30. Januar, tibetanischer Neujahrstag 2133; 14. März, Neujahrstag der Sikh 537; 21. März mazedonischer Neujahrstag 1375; 21. März, Neujahrstag der Baha'i 163; 13. April, hinduistisches Frühlingsneujahr 1928 der *Saka-Ära*; 18. April, buddhistisches Neujahr, *theravada*, 2550. Man sieht wie Religionen entste-

hen, sterben, sich zusammenschließen, sich trennen und spalten und sich durch tausende Vermischungen vermehren. Für viele Autoren ist die Feststellung der Grenzen zwischen neuen Religionen, Glaubensrichtungen und Sekten schwierig, sowohl wegen der charismatischen Berufung, als auch wegen der Anerkennung in verschiedenen Staaten; 1971 wurde die von Ron Hubbard (1911–1986) gegründete Scientology-Kirche in den USA als Religion anerkannt (sie scheint in 130 Ländern vertreten zu sein, mit heute 8 Millionen Anhängern). Die gegenseitige Wertschätzung und Einschätzung, mal als Religion mal als Sekte, der neuen Religionen ist fließend und ändert sich.

² „Ética de las grandes religiones y derechos humanos“. In: *Concilium* 228 (1990); P. Viaud, (dir.): *Les religions et la guerre*, Paris, Cerf, 1991; D. J. Krieger: *The Universalism. Foundations for a global Theology*, Maryknoll, Orbis Book, 1991; „*Ecumenismo. Il fondamentalismo come sfida ecumenical*“. In: *Concilium* 3 (1992); H. A. Jack: *WCRP: A History of the World Conference on Religion and Peace*, New York, N.Y., WCRP, 1993; P. Khoury: *L'Islam critique de l'Occident dans la pensée arabe actuelle. Islam et secularité*, 2 Bde., Würzburg, Echter Verlag, 1994; A. Lucani: *La carità politica*, Ciniello Balsamo, San Paolo, 1994; R. H. Preston: *Confusions in Christian social Ethics. Problems for Geneva and Rome*, London, SCM, 1994; A. Elorza: *La religione politica. I fondamentalismi*, Rom, Editori Riuniti, 1996; K. Kienzler: *Fondamentalismi religiosi. Cristianesimo, ebraismo, islam*, Rom, Carocci, 2003, übers. aus dem Deutschen, 1996; „Religione fonte di violenza?“ In: *Concilium* 4 (1997); H. Tincq: *La crescita degli estremismi religiosi nel mondo*. In: *Il fatto religioso*, hg. J. Delumeau, Torino, SEI, 1997, S. 747–775; „La culture au coeur. Contribution au débat sur la culture et le développement en Europe“, [Editions du Conseil d'Europe], Strasbourg 1998; J. Doré, (dir.): *Christianisme, Judaïsme et Islam. Fidélité et ouverture*, Paris, Cerf., 1999; A. Nayak, (dir.): *Religions et violence*, Fribourg, Suisse, Ed. Universitaires, 2000; N. AlSayyad / M. Castells, (Hg.): *Muslims Europe or Euro-Islam. Politics, Culture, and Citizenship in the age of Globalization*, Lanham, Maryland, Lexington Books, 2002; E. Pace / R. Guolo: *I fondamentalismi*, Rom-Bari, Laterza, 2002; M. Raveri, (Hg.): *Verso l'altro. Le religioni dal conflitto al dialogo*, Venezia, Marsilio, 2003; „Apprendere dalle altre religioni“. In: *Concilium* 4 (2003); J. Rollet: *Religione e politica. Cristianesimo, Islam, democrazia*, Troina, Oasi Ed., 2003, S.

113–214; *E. Pace*: Perché le religioni scendono in guerra, Rom-Bari, Laterza, 2004; *A. Ales Bello / L. Messinese / A. Molinaro*, (Hg.): Fondamento e fondamentalismi. Filosofia, teologia, religioni, Rom, Città Nuova, 2004; *M. Introvigne*: Fondamentalismi. I diversi volti dell'intransigenza religiosa, Casale Monferrato, Piemme, 2004; *R. Gritti*: La politica del sacro. Laicità, religione, fondamentalismi nel mondo globalizzato, Milano, Guerini, 2004; *R. Liogier*: Le bouddhisme mondialisé. Une perspective sociologique sur la globalisation du religieux, Paris, Éditions Marketing, 2004; *H. Küng*: Perché un'etica mondiale? Religione ed etica in tempi di globalizzazione, Brescia, Queriniana, 2004; *J. S. Croatto*: Esperienza del sacro e tradizioni religiose, Rom, Borla, 2005; *J. Barnett*, (Hg.): A Theology for Europe. The Churches and the European Institutions, Bern, Peter Lang, 2005; *W. Schweiker*: The Blackwell Companion to religious Ethics, Padstow, Cornwall, Blackwell Publishing, 2005; *J. Cesari / A. Pacini*: Giovani musulmani in Europa. Tipologie di appartenenza religiosa e dinamiche socio-culturali, Torino, Edizioni Fondazione Giovanni Agnelli, 2005; *R. R. Martino, Kard.*: Pace e guerra, Vorw. K. Matsuura, Siena, Cantagalli, 2005; *J.-G. Boeglin*: Etats et religions en Europe, 2 Bde, Paris, L'Harmattan, 2006.

³ Der vorgeschlagene Titel für das Symposium lautete: „Wird die Religion zu einem Politikersatz, mit Fundamentalismus anstelle von Toleranz? Wie wird Religiosität in unterschiedlichen sozialen Kontexten gelebt und mit welchen Auswirkungen auf die demokratischen Strukturen?“

⁴ Vgl. *A. A. Roest Crollius*: Terrorism, or the Fragility of Western Democracy. In: *Notes et Documents* (sept.-déc. 2001), S. 6–8.

⁵ Ein vielsagender Anhaltspunkt für Christen, die sich für Glauben und Treue auf Christus berufen, ist in Matthäus 8,10 überliefert, wo er von dem Treffen zwischen Christus und dem römischen Zenturio berichtet. Christus erklärt feierlich und unwiderruflich, in dem Zenturio, einem römischen Polytheisten, der nicht dem auserwählten Volk angehört, einen außergewöhnlichen Glauben gefunden zu haben: „Wahrlich, ich sage euch: Solchen Glauben habe ich in Israel bei keinem gefunden“.

⁶ Bekannt ist die Komplizität zwischen laizistischen Staaten und religiösen Machtzentren, die so weit geht, dass der laizistische Staat unbefangen und geschützt um notwendige Dienste von Reli-

giösen verschiedener Religionen bittet, wenn es um seine Strategie der Kolonisierung und Missionierung in allen Teilen der Welt geht.

⁷ T. Meyer (Hg.): *Fundamentalismus in der modernen Welt*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989, S. 18; R. Gritti: *La politica del sacro*, S. 183 ff.

⁸ Neben den vielen und bekannten Beispielen gibt es auch einige weniger bekannte wie die *Hindutva*, einen antimoslemischen Fundamentalismus, der sich in der sogenannten „Templerschlacht“ engagiert; vgl. A. Elorza: *La religione politica*, S. 72–88. Jüngerem Datums ist der Aufsatz von R. T. Antoun: *Fundamentalism, Bureaucratization, and the State's Co-optation of Religion: a Jordanian Case Study*. In: *International Middle East Studies* 3 (August 2006), S. 369–393, der die Aufmerksamkeit auf verschiedene Anlässe eines *mutual entanglement* zwischen Staat und Zivilgesellschaft lenkt, wie um die Distanz und die fortwährenden Wechselbezüge zwischen einem ‚religiösen‘ Staat und der Zivilgesellschaft hervorzuheben.

⁹ R. Gritti: *La politica del sacro*, S. 184–185.

¹⁰ Die Geschichte zählt leichter bei den Religionen Fälle auf, bei denen heute die physische Vernichtung des Abtrünnigen nicht mehr vorkommt. Um in der Welt des Christentums zu bleiben, sei an die Christen von Allah gedacht oder an die ‚getauften Sultane‘, wie Kaiser Friedrich II. Noch heute erleben wir mit einer gewissen Nachlässigkeit Religionswechsel in der Welt des ‚westlichen Christentums‘; man müsste sich fragen, ob der Wechsel in einem planetarischen Glauben stattfindet, der in sich eins ist, oder ob der Wechsel von dem Wunsch nach kultureller Veränderung in religiöser Hinsicht getrieben wird: von Partikularismus zu Partikularismus. Relevante bibliographische Hinweise sind: H. Laoust: *Gli scismi nell'Islam. Un percorso nella pluralità del mondo musulmano*, Genf, ECIG, 1990 [2. Aufl. 2002]; G. Cipollone: *Cristianità-Islam cattività e liberazione in nome di Dio. Il tempo di Innocenzo III dopo ‚il 1187‘*, *Miscellanea Historiae Pontificiae* 60, Rom, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1993 [2. Aufl. 2003], pp. 290–296; S. Allievi: *I nuovi musulmani. I convertiti all'Islam*, Rom, Ediz. Lavoro, 1999; A. Saeed / H. Saeed: *Freedom of Religion, Apostasy and Islam*, Aldershot, Ashgate, 2004 [Neudr. 2005].

¹¹ So wird in Italien das Aufhängen des Kreuzes in öffentlichen Gebäuden verfassungsrechtlich nicht mit seiner Funktion als religiö-

ses Symbol gerechtfertigt, sondern als Symbol der Toleranz gegenüber anderen möglichen Symbolen.

¹² Vgl. S. P. Huntington: *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*, S. 22–27; R. Gritti: *La politica del sacro*, S. 61, 66, 144–148, 178, 187, 229–30; R. Liogier: *Le bouddhisme mondialisé. Une perspective sociologique sur la globalisation du religieux*, S. 109, 127, 183, 223, 327, 467.

¹³ R. Liogier: *Le bouddhisme mondialisé*, S. 168–186, zum ‚Oszillieren‘ des modernen Buddhismus zwischen den Polen eines nationalen Moralismus und universalistischer Solidarität.

¹⁴ S. P. Huntington schrieb in der Zeitschrift *Foreign Policy* (Sommer 1993) einen Artikel mit der interessanten Fragestellung *The Clash of Civilizations?*, die er in der Folge ohne Fragezeichen ausführte als *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*, London, Simon and Schuster, 1997. Mit Blick auf Huntingtons Vision glauben wir, dass eine genaue Reflexion über die tiefere Bedeutung des Begriffs *Zivilisation* das Prinzip des *Clash of Civilization* in Frage stellt und es vielmehr auf das Verhältnis zwischen den Kulturen überträgt. Die Idee der Zivilisiertheit (*civiltà*) verweist auf einen Pakt der guten Nachbarschaft und Bürgerschaft, der die Personen zusammenhält und zu Gefährten macht und die Grundlage legt für eine universalistische Vision, die von sich aus die Vorstellung eines Kampfes ausschließt. Wohingegen die 10.000 Kulturen dieser Erde in ihrer Partikularität und ihren religiösen Ansprüchen für das Prinzip des Wettkampfes, der Vorherrschaft, der Ausbreitung und der Bevormundung auch über zwangsweise Integration offen sind – sie drängen also zum Kampf. Es versteht sich, dass der Terminus *civilization* (im Italienischen wird üblicherweise zwischen *civilizzazione* und *civiltà* unterschieden) in enger Verbindung steht zu der entwickelten und in dauernder Weiterentwicklung begriffenen Kultur, richtig ist aber auch, dass beide Termini über eine innere Klarheit verfügen, die auf ihre Etymologie zurückgeht. Insofern steht Kultur für das, was an einem bestimmten Ort kultiviert wird und dort und in dieser bestimmten Zeit als Gut gilt – so kommt es, dass wir in der Welt tausende von Kulturen haben. *Zivilisation* (*civiltà*) hingegen leitet sich aus *civitas*, *civis* ab, *Bürger*, und verweist auf die Stadt, in der Personen Normen des guten Zusammenlebens vereinbaren, die von vorneherein gewaltsame Auseinandersetzung, Marginalisierung und Ablehnung ausschließen. Bekanntermaßen verstand

man schon zu Zeiten der antiken Griechen, dass auch der ‚Barbar‘ ein Mensch war und daher das Recht auf Anerkennung als Bürger der *polis* besaß. Vom ersten Schritt der Gleichheit (*isonómia*) der Rechte der freien Bürger mit Bezug auf das Gesetz (*nómos*) schritt man, stets in der Logik der prästablierten Ordnung der Götter, zur Gleichheit im Sinne der Verteilungsgerechtigkeit weiter: Gleichen gleiche Teile zuzuerkennen (Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1131a). Schließlich verinnerlicht sozusagen die postaristotelische Philosophie über das große Verdienst der stoischen Schule diese Gleichheit, indem sie die universelle Bürgerschaft, die Weltbürgerschaft (*cittadinanza universale*) des Menschen postuliert. So kam man zu einer Logik, in der nicht die Qualität, im Verhältnis zum Barbaren Grieche zu sein, absolut gesetzt wurde, und die zu der geistigen Errungenschaft der natürlichen Gleichheit der Menschen führte, seien es nun Griechen oder Barbaren. Zwei Prinzipien bestimmen im Stoizismus die Idee des Zusammenlebens: nach der Natur leben, d. h. nach dem göttlichen *lógos*, der allen Kreaturen eigen ist; und dann das Verständnis des Menschen als eines Freien und eines Bürgers dieser Welt, für den die Sklaverei eine Frucht der menschlichen Bösartigkeit ist. Ebenso wie die Gesetze und überlieferten Gewohnheiten, die gegen diese Naturgesetze verstoßen, zum Beispiel – wie erwähnt – die Sklaverei, Frucht der menschlichen Bösartigkeit sind. Diese kosmopolitische Ethik verband sich in römischer Zeit mit der Stoa und ging mit der Pflicht eines aktiven politisch-sozialen Engagements einher, dem jede partiische Leidenschaft, Ungerechtigkeit und Gewalt fremd war. Dieses Ideal wurde von Kaiser Mark Aurel in besonders überzeugender Weise verkörpert. Die *civil duties* verpflichten also viel weitergehend als die Zugehörigkeit zu einer einzelnen Kultur dies vermag, auch weil in jeder Person verschiedene kulturelle Einflüsse wirken. Das *civil/civilian* bezieht sich direkt auf das *polite*, die Höflichkeit, während die Person in ihrer kulturellen Bestimmtheit nicht notwendigerweise *polite* ist. Das *befitting* am Ausgangspunkt der Errichtung einer *polis* verpflichtet die Person eben nicht nur hinsichtlich ihrer kulturellen Bestimmtheit und Zugehörigkeit, da die *polis* auf die gemeinsamen zivilisatorischen Werte zielt, mit offenkundigen Bezügen zur Universalität. Nach unserer Auffassung ist die Unterscheidung zwischen Zivilisation und Kultur, die Huntington mit einer Anleihe bei Braudel als illusorisch abtut, keineswegs eine deutsche ‚Illusion‘; vielmehr zeugt es von

hoher Intelligenz, beide Begriffe nicht zu vermischen. Im übrigen finden sich in *The Clash of Civilizations* – ohne Huntingtons Fragezeichen – eine Reihe von Unbestimmtheiten und begrifflichen Überlagerungen, die dem Verständnis eher abträglich sind, wie sich bereits aus dem Index und den verschiedenen Karten ergibt. Nehmen wir als Beispiel die Karte 1.3 „Die Welt der Zivilisationen nach 1990“, wo er von „westlicher, lateinamerikanischer, afrikanischer, islamischer, chinesischer, hinduistischer, orthodoxer, buddhistischer, japanischer Zivilisation“ schreibt und dabei ganz offenbar die verschiedenen Ebenen vermischt. National, kontinental, geographisch, religiös, geopolitisch: S. 26–27 im englischen Original. Die Zivilisation ist Frucht des fortwährenden Einsatzes und mühsamer Eroberung; Kultur ist ein ‚blindes‘, dem besonderen Umstand geschuldetes Faktum, abhängig davon, wo man gerade zur Welt kommt, das aber, wenn es in stumpfer Weise und ohne die Fähigkeit der Entgegensetzung und wechselseitigen Bereicherung gelebt wird, zu dem unüberwindlichen Schema des Innen und Außen führt, des Innen oder Außen.

¹⁵ G. Crepaldi / E. Colom, (Hg.): *Dizionario di Dottrina Sociale della Chiesa*, Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace, Rom, LAS, 2005, S. 268–291, 294–297, 609–621