Andrea Warnecke
Susanne Reitmair-Juárez (Hg.)

Um Gottes Willen?

Die ambivalente Rolle von Religion in Konflikten

cpdc
Konflikt
Frieden
Demokratie
Cluster

Dialog – Beiträge zur Friedensforschung 71

© 2017 Österreichisches Studienzentrum für Frieden und Konfliktlösung (ÖSFK)
Austrian Study Centre for Peace and Conflict Resolution – ASPR

Alle Rechte vorbehalten.
ISBN: 978-3-900630-34-8

Für den Inhalt verantwortlich: Andrea Warnecke, Susanne Reitmair-Juárez
Lektorat, Satz und Cover: Paul Winter
Covergrafik: Markus Loder-Taucher

cpdc
Konflikt
Frieden
Demokratie
Cluster

ÖSTERREICHISCHES STUDIENZENTRUM FÜR
FRIEDEN UND KONFLIKTLÖSUNG – ÖSFK

Zentrum für Friedensforschung und Friedenspädagogik

DemokratiezentrumWien
www.demokratiezentrum.org

IKF
Institut für Konflikt Forschung

UNI GRAZ

Postanschrift:
Österreichisches Studienzentrum für Frieden und Konfliktlösung (ÖSFK)
Rochusplatz 1
A-7461 Stadtschlaining

Online:
www.aspr.friedensburg.at/

E-Mail:
aspr@aspr.ac.at

Inhaltsverzeichnis

Andrea Warnecke, Susanne Reitmair-Juárez
Um Gottes Willen?
Die ambivalente Rolle von Religionen in Konflikten 5

Bischof Manfred Scheuer
»Im Namen Gottes zu töten, ist ein schweres Sakrileg!«
Die Aufgabe und Rolle der Religionen im Spannungsfeld von Gewalt und Gewaltverzicht 9

Richard Friedli
Der Faktor »Religion« auf politischen Konfliktfeldern
Eine Typik 26

Maria Katharina Moser
Kein Friede ohne Gerechtigkeit
Zur friedensstiftenden Kraft des Christentums aus befreiungstheologischer Sicht 38

Driss Tabaalite
Label Islam – Leben mit dem und gegen das Vorurteil 44

Regina Polak
Flüchtlingsfrage: Herausforderung für Religion in Europa
Impulsthesen zur Podiumsdiskussion 49

Astrid Mattes
Welche Werte?
Religion als Element der Grenzziehung zwischen »uns« und »den anderen« 55

Tim Bausch, Anne Stein
Zur Repräsentationsproblematik von Konflikten und der Macht zu definieren
Potenziale und Grenzen partizipativer und mehrperspektivischer Ausstellungsformate 68

Autorinnen und Autoren 85

Vorwort

In dieser Online-Publikation werden einige Beiträge von ReferentInnen der 33. Sommerakademie des Österreichischen Studienzentrums für Frieden und Konfliktlösung (ÖSFK), die vom 3. bis 8. Juli 2016 an der Friedensburg Schlaining stattfand, gesammelt und vorgestellt. Seit vielen Jahren stellt die Sommerakademie nun schon eine Brücke zwischen Wissenschaft und Zivilgesellschaft, zwischen Studierenden und Lehrenden, zwischen Disziplinen und Denkschulen, zwischen TheoretikerInnen und PraktikerInnen her.

Die ÖSFK-Sommerakademie 2016 unter dem Titel »Um Gottes Willen. Die ambivalente Rolle von Religionen in Konflikten« wurde erneut im Rahmen des *Conflict – Peace – Democracy Cluster* organisiert, in dem das *Demokratiezentrum Wien,* das *Institut für Konfliktforschung* (IKF) und die *Karl -Franzens-Universität Graz* kooperieren. Auch das *Zentrum für Friedensforschung und Friedenspädagogik* (ZFF) an der Alpen-Adria Universität Klagenfurt hat sich an der Vorbereitung beteiligt.

An der Konzipierung und Durchführung einer einwöchigen Sommerakademie sind sehr viele unerlässliche Helferinnen und Helfer beteiligt, die hier nicht alle genannt werden können. Besonderer Dank gilt auch in diesem Jahr den ÖSFK-Kolleginnen Lisa Horvath und Martina Tader für die erfolgreiche organisatorische Abwicklung und Betreuung von ReferentInnen und Teilnehmenden.

Um Gottes Willen?
Die ambivalente Rolle von Religionen in Konflikten

Andrea Warnecke, Susanne Reitmair-Juárez

Einleitung

»Um Gottes Willen!« ist nicht nur eine Redewendung in unserem täglichen Sprachgebrauch, sondern leider auch viel zu oft ein zentraler Rechtfertigungsgrund für Gewaltkonflikte weltweit. Für nahezu sämtliche Religionen und Konfessionen und aus allen Erdteilen und historischen Epochen lassen sich Beispiele dafür finden, wie im Namen des Glaubens Gewalt gegen Menschen ausgeübt oder legitimiert wird. In Zentralafrika und Nigeria terrorisieren religiös definierte Milizen die Zivilbevölkerung; in Sri Lanka, Thailand und Burma gehen auch buddhistische Mönche gewaltsam gegen Angehörige anderer Religionsgemeinschaften, vor allem des Islam, vor. Europa blickt auf eine lange Geschichte religiös motivierter bzw. angetriebener Konflikte zurück, die nicht nur in Nordirland und auf dem Balkan nachwirkt, sondern auch in den übrigen Staaten in einer unterschiedlich intensiven Auseinandersetzung mit dem Verhältnis von Religion und Staat bzw. Öffentlichkeit fortgesetzt wird. In Indien kämpfen hinduistische NationalistInnen gegen muslimische Bevölkerungsgruppen. Von Saudi-Arabien über Katar, Israel-Palästina, Syrien, Irak bis zum Iran und nach Afghanistan wird Gewalt ausgeübt im Namen des Islam, aber auch des Judentums und Christentums. Wie zahlreiche ReferentInnen hervorgehoben haben, richtet sich diese Gewalt nicht selten zuvorderst gegen Mitglieder der eigenen Religionsgemeinschaft.

Die ernüchternde Liste an Beispielen ist lang und könnte beliebig fortgesetzt werden. In den letzten beiden Jahrzehnten scheinen viele Religionen verstärkt in den Sog politischer Entwicklungen geraten zu sein. Ungeachtet dieser Fülle an Beispielen ist es jedoch kaum möglich, eine direkte Verbindung bzw. einen Kausalzusammenhang zwischen Religion und Gewaltkonflikten herzustellen und zu belegen (Gleditsch und Rudolfsen, 2016; Svensson, 2012). Die wenigsten Theorien und Ansätze zur Analyse von Konflikten würden heute noch davon ausgehen, dass Konflikte allein durch Religion oder andere monokausale Erklärungsmuster zu verstehen sind (Pahl, 2002). So spielen neben Religion immer auch ideologische, ökonomische, ökologische, politische oder soziale Faktoren eine Rolle.

An der Frage der Religion als Konfliktfaktor entzündet sich somit ebenso wie bei der Betrachtung von Fragen der Ideologie, Kultur oder Identität – in die Religion ja zusätzlich auch immer hineinwirkt – eine intensive Diskussion um die Gewichtung und das Zusammenspiel der einzelnen Faktoren. Führt Religion, vor allem in ihren monotheistischen Varianten, durch ihren unbedingten Wahrheitsanspruch unmittelbar zu Ausgrenzung, Verachtung und Konflikt? Sind einzelne Religionen konfliktträchtiger als andere? Ist die Rolle von Religion in Konflikten hauptsächlich die eines identitätsstiftenden gemeinsamen Bezugspunktes, der ähnlich den Vorstellungen von Nation, Klasse oder Ethnie unter bestimmten Umständen zu Mobilisierungszwecken missbraucht werden kann? Oder aber ist Religion nur ein Faktor von vielen, der nur in Kombination mit weiteren Ursachen zur Entstehung von Gewaltkonflikten beiträgt? Welche Rolle Religion als Konfliktgrund oder Mobilisierungs-

faktor spielt, lässt sich daher immer nur im Einzelfall bestimmen. Dabei wird die Auseinandersetzung mit der Thematik nicht selten durch die starke Politisierung des Themas Religion und Konflikte, vor allem im Zusammenhang mit dem Islam, erschwert (Kessler, 2016).

Das Gegenstück zu dieser Diskussion um den Ursachenzusammenhang von Religion und Konflikten bildet die Frage nach der Rolle der Religion für die Entwicklung von Strategien zur Vermeidung und Beilegung von Gewaltkonflikten. So wird im Namen von Religionen nicht nur Gewalt legitimiert, sondern auch zu Gewaltverzicht aufgerufen und Frieden gestiftet. Für jedes der eingangs genannten Beispiele der Verquickung von Religion und Konflikt lassen sich folglich Gegenbeispiele aufzeigen – sowohl in den Texten und Geboten der jeweiligen Religionsstifter, der Opferbereitschaft von Märtyrern, karitativen und anderen Fürsorgeeinrichtungen, als auch der Bildung von Friedensbewegungen als Teil oder im Umfeld von Religionsgemeinschaften (Nardin, 1996). Die drei monotheistischen Weltreligionen und ihre zahlreichen Bekenntnisse verknüpfen jeweils eine Vision über ein zukünftiges friedliches »göttliches« Zeitalter mit dem Aufruf zu einem, wenn auch nicht notwendigerweise absoluten, Gewaltverzicht im Hier und Jetzt. Ein ähnliches Spannungsverhältnis zwischen dem Versuch, Gewalt als legitime Handlungsoption auszuschließen einerseits und der Einsicht in das Konfliktpotenzial menschlicher Gemeinschaft andererseits, spiegelt sich in unterschiedlichen hinduistischen und buddhistischen Traditionen wider, die ihrerseits durch ihren jeweiligen historischen und soziologischen Entstehungszusammenhang geprägt sind (Nussbaum, 2007; Jerryson, 2010a). Die Frage, inwieweit die Anwendung von Gewalt mit diversen Religionen kompatibel sei oder aber diesen zuwiderlaufe, ob also konkrete Gewaltereignisse, von der Selbstverteidigung bis hin zum sogenannten heiligen Krieg als notwendige Übel, »gerecht« und somit durch die Religion sanktioniert seien oder dieser zuwiderlaufen, lässt sich daher kaum kontextunabhängig und grundsätzlich beantworten und wird stets nicht nur auf der theologischen, sondern auch auf der soziologischen Ebene diskutiert.

Angesichts dieser Komplexität und anhaltenden Politisierung des Themas war es ein wichtiges Anliegen der 33. ÖSFK-Sommerakademie an der Friedensburg Schlaining, die vielschichtige Funktion von Religion und Theologie in Konflikten sowie für Konfliktlösung zu beleuchten. ExpertInnen aus Wissenschaft (Friedens- und Konfliktforschung, Theologie) und Praxis (Mediation, Zivilgesellschaft, Seelsorge) haben zentrale Begriffe der Thematik aus unterschiedlichen Disziplinen und Perspektiven heraus diskutiert und dabei unter anderem herausgearbeitet, dass das Label »Religion« in diesem Zusammenhang vielfach leichtfertig verwendet wird. Häufig dienen religiöse Argumente der Legitimierung von Gewalt oder zur Mobilisierung von KämpferInnen, selbst wenn der ursprüngliche Kern eines Konflikts ein sozialer, politischer oder ethnischer ist. In medialen und politischen Debatten wird häufig der Diskurs dominanter Konfliktparteien übernommen – sodass in der öffentlichen Wahrnehmung aus einem sozialen Konflikt rasch ein Religionskrieg werden kann. Für eine effektive und nachhaltige Konfliktbearbeitung und -transformation ist aber eine Konfliktanalyse zentral, wie Angela Ullmann von der ETH Zürich in ihrem Vortrag »Bearbeitung religiöser Konflikte und Peacebuilding« erläuterte. Zuerst müsse daher klar sein, wo die Wurzel eines Konflikts liege, bevor dieser bearbeitet werden könne. Das bedeutet auch, dass eine vorgeschobene oder nachträgliche »Religionisierung« von Konflikten mitunter eine nachhaltige Konfliktlösung erschweren kann.

Überblick zu den Beiträgen

Die vorliegende Publikation dokumentiert einige Vorträge der Sommerakademie 2016. Den Auftakt bildet die Festrede von Diözesanbischof Manfred Scheuer zur Rolle von Religion im Hinblick auf Gewalt und Gewaltverzicht. Auf der Basis historischer und zeitgenössischer Beispiele stellt Scheuer zunächst soziologische Problema-

tisierungen der Rolle von Religion als »Bindeglied in der Motivation und im Zusammenhalt der Gruppen« vor. Nach Nietzsche, Assmann und Marquard neigten dabei insbesondere die monotheistischen Religionen dazu, den Raum für Diversität und Heterogenität durch die Aufrechterhaltung eines absoluten Wahrheitsanspruchs einzuengen und somit zu Ausgrenzung und Gewalt beizutragen. Zugleich ist Religion aber auch Teil des höchstpersönlichen Intimbereichs des Menschen und damit besonders heikel, verletzbar und schutzbedürftig. Scheuer formuliert ein »Plädoyer für eine Spiritualität des Friedens«, welche auf dem Abbau von Feindbildern und destruktiven Affekten und der flexiblen Handhabung von nationalen, ethnischen usw. Grenzen fußt und negative Identitätskonstruktionen zugunsten eines gewaltfreien Dialogs aufgibt. Ein solcher Ansatz bedarf der Fähigkeit, eine innere Distanz zu den eigenen Interessen und Aggressionen herzustellen und erfordert neben Selbstdisziplin auch *Compassion* als Ausdruck einer elementaren, sozialen Leidempfindlichkeit.

Ein ähnliches Verständnis in Bezug auf Spiritualität und *Compassion* vertritt auch der Schweizer Religionswissenschafter Richard Friedli, der in seinem einführenden Beitrag zunächst grundlegende Begriffsarbeit leistet, um eine Grammatik bzw. einen Werkzeugkasten für die Konfliktbearbeitung zu entwickeln. Er versucht, ein breiteres Verständnis der Konzepte Gewalt, Konflikt, Religion und Kultur zu ermöglichen, indem er uns vor Augen hält, dass diese Konzepte und unser Verständnis davon sozial konstruiert sind. Das bedeutet einerseits, dass in verschiedenen Gesellschaften verschiedene Zugänge zu diesen Konzepten existieren. Es heißt andererseits aber auch – und hier liegt der Anknüpfungspunkt für die Konfliktlösung – dass diese Konzepte und die Art, wie wir mit ihnen umgehen, veränderbar sind. Diese Gedankenanstöße können bei der Lektüre der folgenden Texte hilfreiche Hintergrundfolien sein.

Maria Katharina Moser definiert Religionen als »Zeichenvorräte, die Visionen eines guten Lebens beschreiben und dabei ins Transzendente aus- und auf eine Offenbarung zurückgreifen.« Dabei sei es wichtig zu berücksichtigen, dass die Zeichenvorräte einer Religion nicht identisch mit ihrer Offenbarung seien, welche sich vielmals auf normative Kategorien wie »wahr und falsch, Gut und Böse« berufen. Demgegenüber weist Moser auf die Kontextgebundenheit jeglicher Religionsinterpretation und -praxis hin. Sie selbst argumentiert explizit aus befreiungstheologischer Perspektive und beschäftigt sich mit zwei Grundwerten des Christentums, Statusverzicht und Nächstenliebe. Anhand von Beispielen verdeutlicht sie, wie es gelingen kann, religiöse Botschaften zu abstrahieren und auf verschiedene politische und gesellschaftliche Kontexte anzuwenden. Beispielsweise argumentiert sie, dass die neutestamentliche Feindesliebe keineswegs zu Passivität aufrufe, sondern im Gegenteil dazu anstifte, gewaltfreie Antworten auf Gewalt und Ungerechtigkeit zu finden.

Ebenfalls aus theologischer Perspektive, allerdings aus der islamischen Tradition kommend, argumentiert der Religionswissenschaftler Driss Tabaalite. Er legt anhand praktischer und (religions-)theoretischer Beispiele dar, wie Fehlinformationen und Vorurteile ein friedliches gesellschaftliches Zusammenleben gefährden können und diskutiert den Zusammenhang zwischen Vorurteilen und Diskriminierung. Er bleibt jedoch nicht bei dieser Betrachtung stehen, sondern formuliert Vorschläge bzw. Forderungen, wie Vorurteilen auf der individuellen, gesellschaftlichen, interreligiösen oder medialen Ebene sowohl durch die Identifikation von Gemeinsamkeiten als auch durch den respektvollen Umgang mit Diversität begegnet werden kann. Jede/r von uns kann einen Beitrag zum Abbau von Vorurteilen und Konflikten in der Gesellschaft leisten, jedoch bedarf es auch übergeordneter politischer bzw. gesamtgesellschaftlicher Anstrengungen.

Die Theologin Regina Polak stellt an den Beginn ihrer Ausführungen eine grundlegende Analyse: Die großen Konflikte unserer Zeit würden nicht zwischen Religionen oder »Kulturen« ausgetragen, sondern zwischen »solidarischem, menschlich-universalem Denken und Handeln« einerseits und exklusivem, egoistischem Denken andererseits. Eine zeitgemäße, friedensorientierte Theologie müsse dazu beitragen, bestehende strukturelle Ursachen für Leid und Konflikt zu analysieren und zu transformieren. Sie argumentiert, dass die Überlieferun-

gen der monotheistischen Religionen im Grunde eine Beschäftigung mit Vertreibung, Flucht, Unterdrückung und anderen Katastrophen darstellen. Durch Gott werde eine Entwicklung hin zu friedlichem Zusammenleben ermöglicht. Diese Schriften würden jedoch in der Praxis sehr unterschiedlich und konfliktiv interpretiert – sie fordert demnach konsequenterweise innere Reformen in der Auslegung religiöser Lehren in den monotheistischen Religionen.

In ihrer Analyse österreichischer und deutscher Integrationsdiskurse beleuchtet Astrid Mattes die Rolle von Religion für die diskursive Konstruktion von Fremdheit und Exklusion. Anhand einer Inhaltsanalyse ausgewählter Regierungsdokumente untersucht die Autorin, inwiefern in beiden (Einwanderungs-)Gesellschaften von staatlicher Seite die Religion als (diskursives) Instrument zur Grenzziehung zwischen In- und Outgroups verwendet wird. In einer Einwanderungs- oder Postmigrationsgesellschaft verschwindet die Staatsbürgerschaft zunehmend als Möglichkeit zur »Grenzziehung«, weil Menschen eingebürgert werden, sie gehören somit formal zur »Ingroup« der demokratischen Gesellschaft. Vor diesem Hintergrund zeigt Mattes auf, wie Religion innerhalb des Integrationsdiskurses als Differenzmerkmal, d. h. zur Grenzziehung zwischen »uns« und »den anderen« benutzt bzw. missbraucht wird und diskutiert, welche Herausforderungen sich daraus für das Zusammenleben in pluralistischen Gesellschaften ergeben können.

Die Dokumentation der Sommerakademie 2016 wird durch den Beitrag von Tim Bausch und Anne Stein abgerundet, die im Rahmen der Sommerakademie die deutsch-jemenitische Wanderausstellung »Voices of Yemen« über den andauernden Konflikt im Jemen präsentiert und mit einer Workshop-Gruppe neue Elemente für diese Ausstellung erarbeitet haben. In ihrem Beitrag greifen sie diese praktischen Erfahrungen auf und diskutieren wie es gelingen kann, herrschaftskritische, postkoloniale Theorien auf das Präsentationsformat »Ausstellung« anzuwenden, um so Asymmetrien und Machtverhältnisse, die diesem Format inhärent sind, weitgehend aufzulösen. Sie machen transparent, wer sicht- und hörbar wird (und wer nicht), sie lösen den strikten narrativen »roten Faden« von Ausstellungen so weit als möglich auf, um den Betrachtenden die Möglichkeit zu geben, eigene Schlüsse zu ziehen und sich selbst mit den Eindrücken und Inhalten der Ausstellung auseinanderzusetzen. Dabei reflektieren die AutorInnen auch ihre Schwierigkeiten, ihren theoretischen Ansatz in die Praxis umzusetzen.

Bibliografie

Gleditsch, Nils Petter und Ida Rudolfsen (2016) »Are Muslim Countries More Prone to Violence?«, in: *Research and Politics*, April-Juni 2016, S. 1-9.

Heitmeyer, Wilhelm und John Hagan (Hg.) (2002) *Internationales Handbuch der Gewaltforschung,* Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Jerryson, Michael und Mark Juergensmeyer (Hg.) (2010a) *Buddhist Warfare*, Oxford: Oxford University Press.

Jerryson, Michael (2010b) »Introduction«, in: Jerryson und Juergensmeyer, *Buddhist Warfare*, S. 3-16.

Kessler, Oren (2016) »The Middle East's Conflicts are About Religion«, in: *The National Interest* 1 (XX), Februar 2016 [Online] http://nationalinterest.org/feature/the-middle-easts-conflicts-are-about-religion-15205 (9. März 2017).

Nardin, Terry (Hg.) (1996) *The Ethics of War and Peace: Religious and Secular Perspectives*, Princeton: Princeton University Press.

Nussbaum, Martha (2007) *The Clash Within: Democracy, Religious Violence, and India's Future,* Cambridge MA: Harvard University Press.

Pahl, Jon (2002) »Gewalt durch religiöse Gruppen« in: Heitmeyer und Hagan, *Internationales Handbuch der Gewaltforschung,* S. 406-425.

Svensson, Isak (2012) *Ending Holy Wars. Religion and Conflict Resolution in Civil Wars,* Brisbane: University of Queensland Press.

»Im Namen Gottes zu töten, ist ein schweres Sakrileg!«[1]

Die Aufgabe und Rolle der Religionen im Spannungsfeld von Gewalt und Gewaltverzicht

Der Herr ist Krieger, der Herr ist Friede

Bischof Manfred Scheuer

Der Karikaturenstreit 2006 in Dänemark hat das Konfliktpotenzial zwischen Meinungs- und Pressefreiheit einerseits und religiösem Empfinden andererseits ebenso schlagartig ins Bewusstsein gebracht wie die ermordeten RedakteurInnen einer französischen Satire-Zeitschrift in Paris Anfang 2015. »Je suis Charlie« klingt noch immer in den Ohren und vermischt sich mit Trauer, Sorge und Wut. Der katholische Theologe Thomas Söding fordert vor diesem Hintergrund, dass die Religionen ihr Verhältnis zur Moderne klären müssen. Ebenso wie die Moderne ihr Verhältnis zu den Religionen klären muss.

> »›Charlie Hebdo‹ muss verteidigt werden um der Pressefreiheit willen. Aber die Medien müssen sich die Freiheit nehmen, die Religionen nicht nur zu karikieren, sondern auch zu charakterisieren, informiert und interessiert, fair und kritisch.« (Söding, 2015: 13)

Der islamische Religionspädagoge Ednan Aslan fordert die Muslime zur Selbstbesinnung auf. Sie mögen definieren, welche Zukunft sie sich in Europa wünschen und welchen Islam sie hier vertreten wollen (Aslan, 2015).

> »Und kämpft auf dem Weg Gottes gegen diejenigen, die gegen euch kämpfen und begeht keine Übertretungen (indem ihr den Kampf auf unrechtmäßige Weise führt [Anm. MS])! Gott liebt die nicht, die Übertretungen begehen. Und tötet sie (d. h. die heidnischen Gegner [Anm. MS]), wo immer ihr sie trefft, und vertreibt sie, von wo sie euch vertrieben haben. Denn Verführen (Gläubige zum Abfall vom Islam [Anm. MS]) ist schlimmer als Töten. Kämpft nicht gegen sie bei der heiligen Moschee, bis sie dort gegen euch kämpfen. Wenn sie gegen euch kämpfen, dann tötet sie. So ist die Vergeltung für die Ungläubigen. Wenn sie aufhören, so ist Gott voller Vergebung und barmherzig. Kämpft gegen sie, bis es keine Verführung mehr gibt und bis die Religion nur noch Gott gehört. Wenn sie aufhören, dann darf es keine Übertretung geben (d. h. dann sind alle weiteren Übergriffe untersagt [Anm. MS]), es sei denn gegen die, die Unrecht tun.« (Koran, Sure 2, 190-193)[2]

> »Denen, die auf dem Weg Gottes getötet werden, lässt Er ihre Werke niemals fehlgehen. Er wird sie rechtleiten und ihre Angelegenheiten in Ordnung bringen, sie ins Paradies eingehen lassen, das Er ihnen zu erkennen gegeben hat.« (Koran, Sure 47, 4-6; ebd.: 633)

> »Wenn sie sich von euch fernhalten und nicht gegen euch kämpfen und euch Frieden anbieten, dann erlaubt euch Gott nicht, gegen sie vorzugehen.« (Koran, Sure 4, 90; ebd.: 169)

1 Papst Franziskus während seines Albanienbesuches am 21. September 2014.
2 Zitiert nach: Der Koran. Arabisch – Deutsch. Übersetzt und kommentiert von Adel Theodor Khoury, Gütersloh 2004, S. 90.

»Der Herr ist Krieger, Jahwe ist sein Name.« So heißt es im biblischen Exodusbuch (Ex 15,3). Im Buch der Richter lesen wir: »Gideon errichtete an jener Stelle einen Altar für den Herrn und nannte ihn: Der Herr ist Friede.« (Ri 6,24) Der Herr ist Krieger, der Herr ist Friede: zwei Worte aus der Heiligen Schrift der Juden und Christen. Steht der Glaube an den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, an den Gott des Moses und an den Vater Jesu Christi für Krieg und Gewalt oder ist er eine Quelle des Friedens und der Versöhnung? (Sacks 2015; aus christlicher Perspektive: Wink 2014, Baudler 1994, Spiegel 1987, Lederhilger 2015) Historisch kennen wir beide Phänomene: Für Gott, Kaiser und Vaterland kämpften die Soldaten im Ersten Weltkrieg, und auch für Kriege im Irak oder in Syrien wurden und werden »Gott« und das »Kreuz« in den Mund genommen. Auf der anderen Seite steht klar die Friedensbotschaft Jesu und auch das Selbstverständnis der Kirche als Gottes Friedensbewegung auf Erden, als Zeichen der Einheit und der Versöhnung der Menschen untereinander und mit Gott (Lumen Gentium 1[1]).

Religiös motivierte Gewalt begegnet uns heutzutage vielfach in Zusammenhang mit islamistischem Terror oder durch Terrororganisationen wie dem sogenannten Islamischen Staat (Lohlker 2016). Doch es sind keineswegs nur fundamentalistische sunnitische MuslimInnen, die diese Taten im Namen Gottes begehen. In Sri Lanka und Myanmar gehen BuddhistInnen grausam gegen die muslimische Minderheit vor, in Indien sind es hindunationalistische Gruppierungen, die Gewalt anwenden, vor allem gegen MuslimInnen aber auch ChristInnen. So sehr sich auch die ExpertInnen einig sind, dass die Hauptursachen für gewaltsame Konflikte in erster Linie wirtschaftlicher und politischer Natur sind – die Verarmung großer Teile der Bevölkerung, gravierende soziale Unterschiede, Korruption, so ist doch Religion als Bindeglied in der Motivation und im Zusammenhalt der Gruppen in einer Vielzahl von gewalttätigen Konflikten vielfach da. Es ist ja nur eine europäisch-westliche Sichtweise, wenn von einer »Rückkehr der Religion« die Rede ist. In vielen Teilen der Welt wie Asien, Afrika oder auch den Vereinigten Staaten war der Religionsbezug in der Politik mehr oder weniger ausgeprägt immer da. »Es gibt keine Religion, auch keine Weltreligion, die in ihrer Beziehung zu Gewalt und Krieg praktisch von Zweideutigkeit frei wäre.« (Stobbe, 2014: 11) Jede Religion kennt ein Tötungstabu, wie kommt es, dass in einem »Heiligen Krieg« wie er von vielen, nicht nur den Jihad-KämpferInnen im Mund geführt wird, in einer heiligen Ausnahme akzeptiert wird? Was hat das für unser Gottesbild zur Folge? Wie können Religionen, insbesondere die großen abrahamitischen monotheistischen Religionen, derart fehlgeleitet werden?

Der Monotheismus auf der Anklagebank

Lange Zeit galt der Monotheismus als Fortschritt in der Religionsgeschichte gegenüber polytheistischen oder pantheistischen Systemen. Friedrich Nietzsche (1844–1900) hingegen, der Stammvater der neuen Monotheismuskritik, preist den größten Nutzen des Polytheismus, weil darin zuerst das Recht von Individuen geehrt und die Freiheit gerechtfertigt wird:

> »Die Freiheit, welche man dem Gotte gegen die andern Götter gewährte, gab man zuletzt sich selber gegen Gesetze und Sitten und Nachbarn. Der Monotheismus dagegen, diese starre Konsequenz der Lehre von einem Normalmenschen – also der Glaube an einen Normalgott, neben dem es nur noch falsche Lügengötter gibt – war vielleicht die größte Gefahr der bisherigen Menschheit: da drohte ihr jener vorzeitige Stillstand. [...] Im Polytheismus lag die Freigeisterei und Vielgeisterei des Menschen vorgebildet.« (Nietzsche, 1965a: 135f.)

1 Lumen Gentium: Dogmatische Konstitution über die Kirche, verabschiedet beim II. Vatikanischen Konzil 1965.

Nicht umsonst folgt auf den »Nutzen des Polytheismus« der Abschnitt über »Religionskriege«, die entstehen, wenn das »ewige Heil der Seele an den kleinen Unterschieden der Begriffe hänge« (ebd.: 165). Der erbarmungswürdige Gott des christlichen »Monotono-theismus« ist für Nietzsche lebens- und freiheitsfeindlich (Nietzsche, 1965b: 1179).

Auch Jan Assmann setzt der positiven Würdigung des Monotheismus dessen ausgrenzenden und gewalttätigen Charakter gegenüber. Der Polytheismus ist vom Ansatz her als Kosmos ein synergetischer Prozess:

> »Dort [in den polytheistischen Religionen] geht es aber nicht um Fragen der Orthodoxie, der Unterscheidung zwischen wahr und falsch und damit letztlich der Unterscheidung zwischen Gott und Welt, sondern, fast möchte man sagen: umgekehrt, um Fragen, die um die innerweltlichen Erscheinungsformen des Göttlichen und die Beziehung von »Gott« und »Götterwelt« kreisen. [...] Eine Götterwelt steht der ›Welt‹ im Sinne von Kosmos, Mensch und Gesellschaft nicht gegenüber, sondern ist ein Prinzip, das sie strukturierend, ordnend und sinngebend durchdringt. Eine Götterwelt konstituiert erstens den Kosmos, der als ein synergetischer Prozess zusammen und gegeneinander wirkender Kräfte gedacht wird. [...] Der kosmische Prozess würde seinen synergetischen Charakter verlieren, wenn er als Veranstaltung eines einzigen Gottes gedacht würde. [...] Staat und Gesellschaft: Auch hier zeigen sich die Bedeutung und die unabdingbare Notwendigkeit des Vielheitsprinzips. Diese reich gegliederte soziopolitische Identität würde zu einer grauen Masse verschwimmen, wenn die vielen Götter durch einen einzigen ersetzt würden.« (Assmann, 2003: 124f.) [2]

Der Kosmotheismus und Polytheismus ziele letztlich auf Ausgleich und Toleranz ab. Der jüdisch-christliche Monotheismus hingegen bringt nach Assmann etwas Exklusives und Ausschließendes in die Welt. Prophetisch-monotheistische Religionen bringen die Unterscheidung zwischen Gott und Götzen, zwischen wahr und falsch: »Gott ist die Wahrheit, die Götter der anderen sind Lüge.«(Assmann, 2000: 263) In dieser Unterscheidung liege die Basis für die Unterscheidung von Freund und Feind. »Gottesfeind ist, wer dem Irrtum anhängt und Götzen verehrt.« (ebd.: 262) In der Unterscheidung von Freund und Feind sieht Assmann eine Politik der Gewalt definiert. Prophetisch-monotheistische Religionen würden einen Absolutheitsanspruch vertreten, in der Regel intolerant sein und auch Gewalt zur Durchsetzung ihrer Ziele benutzen. Während nach Assmann das Judentum die prophetischen Texte in der Auslegungsgeschichte so humanisierte, dass sie keinen Schaden anrichteten, hätten sich Christentum und Islam die politische Theologie der Gewalt zur Unterdrückung der Heiden auf ihre Fahnen geschrieben. »Die Gewalt ihres Gottes gegen die anderen Götter gibt ihnen das Recht, Gewalt gegen Menschen zu üben, die in ihren Augen anderen Göttern anhängen.« (ebd.: 263)

Von anderen Voraussetzungen her kritisiert Odo Marquard den Monotheismus. Ausgangspunkt ist für ihn die Frage, wie Pluralität und Gewaltenteilung als Grundvoraussetzungen menschlicher Freiheit begründet und gesichert werden können (Marquard, 1981).[3] Dem Monotheismus wirft Marquard grundsätzlich mangelndes Freiheitspotenzial vor. Unter dem Monotheismus würden Pluralität und Gewaltenteilung nicht oder nur schwer möglich sein. Konfessionelle Bürgerkriege oder auch der katholische Dogmatismus seien Folgen einer mangelnden inneren Pluralität Gottes. Im Polytheismus hingegen sorgen Pluralität und Gewaltenteilung als das große humane Prinzip für Lebendigkeit und Freiheit. Das Individuum, das, was den Menschen unhintergehbar zu einem Freiheitswesen macht, musste gegen den *einen* Gott erfunden werden. Autonomie und Monotheismus würden einander ausschließen. Ein dem Monotheismus innewohnender prophetischer Veränderungswille münde (geschichtsphilosophisch) schnell in Terror und Schrecken, in Angst, Chaos und Zerstörung.

---

2 Weiters: Asmann, Jan (2000) *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa,* München: Hanser. Zur Kritik an Jan Assmann vgl. Werbick, 2003:151-154, 161-164; Müller, 2003: 176-213, bes. 190-198.

3 Marquard, Odo (1981) »Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie«, in: ders., *Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien*, Stuttgart: Reclam, S. 91-116. Dazu: Halbmayr, Alois (2000) *Lob der Vielheit. Zur Kritik Odo Marquards am Monotheismus*, Innsbruck: Tyrolia.

Gottesbilder – Wirklichkeit Gottes

In seinem Essay »Gottesfinsternis« erzählt Martin Buber (1878–1965) von einem Streitgespräch mit einem ihm bekannten Philosophen. Buber liest ihm aus seinem jüngsten Buch vor. Der Zuhörende fällt dem Vorlesenden ins Wort: »Wie bringen Sie das fertig, so Mal um Mal ›Gott‹ zu sagen? (...) Welches Wort der Menschensprache ist so missbraucht, so befleckt, so geschändet worden wie dieses! All das schuldlose Blut, das um es vergossen wurde, hat ihm seinen Glanz geraubt. All die Ungerechtigkeit, die zu decken es herhalten musste, hat ihm sein Gepräge verwischt.« Martin Buber widerspricht ihm leidenschaftlich: »Ja, (...) es ist das beladenste aller Menschenworte. Keines ist so besudelt, so zerfetzt worden. Gerade deshalb darf ich darauf nicht verzichten. Die Geschlechter der Menschen haben die Last ihres geängstigten Lebens auf dieses Wort gewälzt und es zu Boden gedrückt; es liegt im Staub und trägt ihrer aller Last. Die Geschlechter der Menschen mit ihren Religionsparteiungen haben das Wort zerrissen; sie haben dafür getötet und sind dafür gestorben; es trägt ihrer aller Fingerspur und ihrer aller Blut: Wo fände ich ein Wort, das ihm gliche, um das Höchste zu bezeichnen! Wie gut lässt es sich verstehen, dass manche vorschlagen, eine Zeit über von den ›letzten Dingen‹ zu schweigen, damit die missbrauchten Worte erlöst werden! Aber *so* sind sie nicht zu erlösen. Wir können das Wort ›Gott‹ nicht reinwaschen, und wir können es nicht ganz machen; aber wir können es, befleckt und zerfetzt wie es ist, vom Boden erheben und aufrichten über einer Stunde großer Sorge.« (Buber, 1962: 508-510) Menschen schufen sich und anderen Bilder von Gott als quälenden Leuteschinder, willkürlichen Tyrann und Despot, Vernichter des Lebens und Inbegriff des Todes. Es wurden aber auch goldene Kälber des Geldes, der Macht, des Krieges, der Wirtschaft, der Nation, der Ethnie geschmiedet, die in Barbarei endeten. Gott wurde zur Ausdrucksgestalt von Verdrängungen eines unglücklichen Bewusstseins, zur Überhöhung irdischer Herrschafts- und Erziehungsstile. Gott wurde zur Legitimation von Gewalt.

Der Dekalog verbietet die Herstellung von Gott-Bildern (Ex 20,4; Dtn 4,16-18), eine Herstellung, die verbunden ist mit einem Bescheid-Wissen und Verfügen wollen über Gott. So muss jede Rede, jedes Bild von Gott zerbrechen. Ist jedoch das Schweigen, die rein negative Theologie die einzige Möglichkeit, dem Missbrauch des Wortes ›Gott‹ zu entrinnen? Ein gleichgültiges Schweigen, das jede Rede von Gott zum Unsinn degradiert, kennt keine Unterscheidung mehr zwischen dem wahren Gott und Götzen und überlässt so das Feld der Humanität und der Geschichte dem Unrecht des Stärkeren.

Religion und Gewalt – Ursachen

Jules Isaac verlor Frau und Tochter in Auschwitz, nur, weil sie Isaac hießen. In seinen bekannten Werken »Jésus et Israel« (Paris, 1946) und »L'enseignement du mépris« (Paris, 1962) zeigt Jules Isaac die jüdischen Wurzeln des Christentums auf und fasst wesentliche Aspekte der antijüdischen Traditionen in den Kirchen als »Lehre der Verachtung« zusammen. Isaac beschäftigte sich intensiv mit der Lehre der Verachtung, mit dem Verhältnis von Verachtung und Gewalt. Schrittweise rechtfertigt Verachtung Gewalt und dann den Krieg. Isaac meint, dass die Verachtung in Wertschätzung und Dialog verwandelt werden muss. Manche sprechen in Anlehnung an den »Clash of civilisations« vom »Kampf der Kulturen« mit der Folge, dass sich die einzelnen Ethnien und Gruppen gettoisieren und versuchen, die jeweils eigenen Interessen mit Macht durchzusetzen. Wenn sich Wege von Völkern kreuzen, was passiert da? Im Ersten Weltkrieg wurden Übergänge, Wege zueinander zu Fronten, Grenzen zu Kampflinien, frühere Orte des Miteinanders und der Begegnung zu Kriegsschauplätzen. Wir können nicht (mehr) miteinander! Eine Folge des Ersten Weltkriegs war die sich ausbreitende Vorstellung, dass unterschied-

liche Menschen nicht zusammenleben können. In »homogenen Nationen« gab es keinen Raum für andere oder für Minderheiten. Es verfestigte sich die Überzeugung, dass man nie mehr mit anderen zusammenleben wolle. Der andere, der sich von der eigenen Gruppe unterscheidet und mit dem man jahrhundertelang zusammenlebte, dieser andere wird zum Feind, weil er als Angehöriger einer anderen Nation, einer anderen Ethnie oder einer anderen Religion angesehen wird. Wir können nicht miteinander?

Wenn die Rede von Gott kein Unsinn sein soll: Wie ist dieser Zusammenhang von Religion und Gewalt zu fassen, wie können wir ihn erklären, was bedeutet es für die Religionsgemeinschaften und mithin für die Gesellschaften? Religion, so muss festgehalten werden, ist ebenso wie übrigens Intimität oder auch Familienbeziehungen, ein Intimbereich des Menschen, eine »heilige Zone«, in der der Mensch sowohl zu seinen höchsten Sinnerfahrungen gelangt, glücklich und ganz-menschlich sein kann, seine moralisch anspruchsvollsten Leistungen erbringt, seine Motivation und Zuversicht schöpft, Trost findet und in seiner innersten Identität selbst Mensch wird, »er selbst« wird. Das begründet ihre besondere Schutzwürdigkeit (vgl. Allgemeine Erklärung der Menschenrechte) und den Respekt vor der Religion, ihren Riten, und der Glaubenshaltung. Aus ebendiesem Grund ist Religion, ebenso wie Intimität oder Familienbeziehung, aber auch fallweise Quelle tiefgehender Konflikte: Wo wäre der Mensch mehr verletzbar, als dort, wo er »sein Herz hat«, wo seine Intimität verletzt, sein Innerstes lächerlich gemacht oder enttäuscht wird. Nicht wegen des Glaubens an sich oder wegen der Glaubensinhalte (und auch nicht aufgrund gewisser »Gewalttexte« in den heiligen Schriften verschiedener Religionen), sondern wegen ihres hohen Grads an Intimität, sind diese Zonen mit großen Ängsten, Sorgen und Verletzbarkeiten verbunden, können also auch »gefährliche« Motive freisetzen. Daraus leiten wir aber nicht eine Ablehnung der Liebe, der Familienbeziehungen oder eben des Glaubens als solchen ab, sondern den besonderen Schutz der intimen Gefühle, der Familien und Nahestehenden und eben auch des religiösen Glaubens und seiner Praktiken. Wegen der hohen Intimität und Intensität, die in den »heiligen Intimzonen« der menschlichen Person angelegt sind – wie gesagt, gilt das nicht nur, aber auch für Religion – sind diese Zonen auch umlagert von großen Sehnsüchten und Eifersüchten von Menschen, die eigentlich selbst nicht das Glück gelungener Identität und »Einsseins« erfahren, oder die »Religion«, »Intimität«, »Familie« oder »Familienehre« nur als Wort benutzen, mit dem sie den Hass, das Rachebedürfnis oder die Gewalt legitimieren können. Sie erfinden quasi einen »heiligen Auftrag« für das Verlorene, das sie sich mit Gewalt zurückholen wollen, für den Krieg, den sie führen wollen und geben sich selbst einen religiösen Anstrich. In diesem Fall sprechen wir nicht von wahrer oder guter Religion, sondern von Inanspruchnahme »scheinbarer« Religion für ganz und gar unreligiöse Zwecke. Ebenso werden wir z. B. die Inanspruchnahme von »Familienehre« für eine Blutrache nicht als wirklichen »Familiensinn« betrachten, sondern als eine Perversion oder unberechtigte Inanspruchnahme davon.

Religiöse Themen und Motive, ebenso wie »Familienehre« oder Erotik/Intimität dienen daher leider auch in allen geschichtlichen Epochen als behauptetes Motiv, Ziel, Inhalt von Gewalt, Krieg, von Rache, Eifersucht und der gewaltsamen Einforderung der »Liebe« oder sexueller Handlungen, von »heiligen« Aufträgen zu Rache und Mord, von angeblichen Anordnungen Gottes oder seiner Boten und Engel, in »seinem Auftrag« Schreckliches und Gewalttaten zu verüben. Menschen morden aus Eifersucht, aus nicht erwiderter Liebe, aus dem Verlangen nach dem Unmittelbaren und Innersten. Sie geben ihrer Gewalt einen »höheren Sinn« und berufen sich darauf, selbst Bevollmächtigte oder Beauftragte dieser »Justiz Gottes« zu sein.

Religiöser Wahn, religiös motivierte oder begründete Gewalt etc. gehören zu den Begleitumständen der großen historischen Religionen, sie haben BuddhistInnen und Sikhs ebenso verfolgt wie angebliche »Ketzer«, »Verräter des wahren Glaubens« oder »Hexen«. Religiöser Wahn oder religiös begründete Gewalt sind aber nicht mit wahrer Religion identisch. Die Religionsgemeinschaften haben eine hohe Verantwortung dafür, solche Begleitumstände früh zu erkennen und zu delegitimieren, sie können aber u. U. nicht alles verhindern. Die

Sünden oder Verfehlungen der Religionen – auch des Christentums -– bestanden in der Geschichte darin, sich phasenweise mit diesem Wahn zu identifizieren, ihm die religiöse Legitimation zu erteilen (vgl. Schuldbekenntnis Papst Johannes Pauls II).

Zweifellos können religiöse Überzeugungen und Gefühle dem Menschen innere Kraft geben, z. B unter Leid und Last »durchzuhalten«. Das ist grundsätzlich auch für negative oder der Religion widersprechende Ziele denkbar: Man denke an die »Negativ-Theologie« der Nationalsozialisten mit ihrer Todesverherrlichung und Ideologie vom Opfer für den Führer und ein Vaterland, das es überhaupt nicht gab und das keine Versprechen einlöste. Der Mensch kann subjektiv auch großen »Idealismus«, Opferbereitschaft und Lebenseinsatz für böse Ziele aufbringen. Er kann »quasi-moralische« Höchstleistungen für destruktive Energien und Gewalttaten erbringen – dennoch sprechen wir im Nachhinein nicht von echter moralischer Leistung, sondern von pervertierter, für falsche Ziele eingesetzter Hingabe. Menschen können aus vermeintlich religiösen Motiven zu Untaten motiviert werden und eine perverse Form von »Heiligkeitsstreben« annehmen. Man denke z. B. an die Heilserwartung von IslamistInnen, denen versprochen wird, bei einem »Selbstmordattentat« sofort ins Paradies zu gelangen. Auch daraus folgt aber nicht, dass es falsch ist, dass Religion dem Menschen Kraft und Halt gibt, z. B. Unrecht zu ertragen, zu vergeben, für eine gerechte Sache auch unter Verfolgung und Leid »durchzuhalten«, oder einfach im ganz normalen Leben, auch in gewöhnlichen Konflikten, friedlich, vergebungsbereit, klar zu bleiben, nach dem Streit wieder zur Versöhnung zusammen zu finden.

Die Aufgabe der Religionen

Der muslimische Fanatismus, der in dieser Zeit die Schlagzeilen fast täglich füllt und uns mit unfassbaren Gräueltaten und Verbrechen gegen die Menschlichkeit konfrontiert, erscheint auch als Ausdruck einer durch die moderne westliche Kultur verursachten Krise des Islam. Viele Regierungen in islamischen Ländern werden als Marionetten des Westens angesehen und als völlig korrupt erlebt – geschweige denn, dass sie der Jugend eine Berufs- und Lebensperspektive bieten würden. »Religion ermöglicht in dieser Lage eine Identitätsvergewisserung – insbesondere, wenn sie holzschnittartig vereinfacht wird und nur noch aus klaren Verhaltensregeln und Handlungsanweisungen besteht.« (Meinhardt, 2014: 8) Junge Menschen aus allen Bildungsschichten fühlen sich davon angezogen und wenden sich einem menschenverachtenden Kampf zu, der ihnen von radikalen Gruppierungen in einer falschen religiösen Verbrämung eine heilvolle Zukunft garantieren soll.

Dabei finden sich gerade von den religiösen Autoritäten im Islam sehr deutliche Distanzierungen und Delegitimierungen der religiösen Autoritäten für den »selbsternannten heiligen Krieg« der »Islamisten«, die eben gerade keine frommen Moslems sein können. In der westlichen Welt wird oft übersehen, dass sich der allergrößte Teil der Gewaltanschläge und Morde der Islamisten (über 95 %) gegen Moslems richten. Wenn es zwar richtig ist, dass regional auch Christen von ihnen verfolgt werden, so machen sie in aller Regel aber keinen Unterschied, und in ihren Ländern sind es hauptsächlich Glaubensbrüder (und -schwestern), die ihnen zum Opfer fallen. Nach islamischer Tradition ist Mord an einem Glaubensbruder mit dem Ausschluss vom Heil nach dem Tode verbunden – auch das missachten die Islamisten. Allerdings muss auch konstatiert werden, dass diese Erklärungen aus unterschiedlichen Gründen kaum als legitim erachtet werden und somit wenig Relevanz im Kriegsgebiet entfachen (Lakitsch, 2016: 12-13).

Die MärtyrerInnen und Verfolgten des frühen Christentums haben ein eindrucksvolles Zeugnis für eine gewaltfreie Haltung und Gewissensfreiheit gegeben. Indem sie es verweigerten, den Kaiser als Gott anzubeten, blieben sie ihrem Gewissen treu und können als die Heiligen und Vorbilder der modernen Gewissensfreiheit

gelten. Sie stehen dafür ein, dass der Kaiser ihren Glauben nicht befehlen darf. Kirchen und Religionsgemeinschaften haben kein Recht, von anderen Menschen bestimmte religiöse Überzeugungen zu »fordern«. Sie müssen (vgl. Zweites Vatikanisches Konzil, »Nostra Aetate«, bes. aber »Dignitatis Humanae«) die Gewissensfreiheit schützen, also auch den anderen Glauben achten und als Möglichkeit offen halten. Sie dürfen aber für sich denselben Respekt erwarten. Man darf Atheist und Moslem sein, aber man darf auch Christ sein. Als Christin oder als Christ darf man AtheistInnen oder Moslems nicht die Fähigkeit zum Guten und das gute soziale Zusammenleben absprechen, aber das gilt auch für den Beitrag des Christentums zu den allgemeinen Werten und dem sozialen Gefüge.

Politik des Friedens

Schon vor gut 220 Jahren hat Immanuel Kant eine erstaunlich konkrete Vision einer Welt- und Friedensordnung geschaffen: »Zum ewigen Frieden« (1795). So geht die neuzeitliche Bedeutung des Begriffs Frieden entscheidend auf Kants hierin vorgestellte Theorien zurück. In Form eines Friedensvertrages wendet Kant seine Moralphilosophie (vgl. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Kategorischer Imperativ) auf die Frage der Politik nach dem Frieden zwischen den Staaten an. Auch hier gilt es, von der Vernunft geleitete Entscheidungen zu treffen und nach Gerechtigkeit zu trachten. Dabei stellt er klar, dass der Frieden kein natürlicher Zustand für den Menschen sei und deshalb gestiftet werden müsse. Die Gewährung des Friedens sei Sache der Politik, welche sich der Idee eines allgemeingültigen Rechtssystems unterzuordnen habe; denn, so heißt es im Anhang: »Das Recht der Menschen muss heilig gehalten werden, der herrschenden Gewalt mag es auch noch so große Aufopferung kosten.« (Kant, 1989: 243f.) Bekannt geworden sind die Ideen des Völkerrechts, das die Verbindlichkeit der zwischenstaatlichen Abkommen fordert, und die Ausrichtung des Friedens als völkerrechtlichen Vertrag. »Zum ewigen Frieden« hat wesentlich die Charta der Vereinten Nationen beeinflusst.

Die Grundsätze, basierend auf seinen Grundannahmen zur Menschennatur, sind nach wie vor aktuell. Der erste umfasst die Gleichartigkeit der beteiligten Staaten, deren Verfassung auf der Freiheit und Gleichheit der Bürger und auf dem Prinzip der Gewaltenteilung beruht. Im zweiten Grundsatz überträgt Kant seine Rechtsvorstellung, dass alle Bürger in Freiheit zusammen bestehen können, auf die Völkerrechtsgemeinschaft und spricht von einem Völkerbund als Friedensbund freier Staaten. Der dritte Grundsatz ist die Anerkennung eines auf ein Besuchsrecht eingeschränkten Weltbürgerrechts und beruht auf dem Gedanken der Toleranz gegenüber Fremden und auf dem Gedanken des gemeinschaftlichen Besitzes der begrenzten Erdoberfläche. Kant verbindet hier philosophische Argumentation mit Begriffen einer strukturierten Rechtslehre. Die Sicherung des Friedenszustands sieht er in der inneren Teleologie der Menschennatur begründet.

Das Ende der Selbstzufriedenheit

> »Unser Zeitalter bedeutet das Ende der Selbstzufriedenheit, das Ende des Ausweichens, das Ende der Selbstsicherheit. Gefahren und Ängste sind Juden und Christen gemeinsam; wir stehen zusammen am Rande des Abgrunds. Die Interdependenz der politischen und wirtschaftlichen Verhältnisse in der ganzen Welt ist eine grundlegende Tatsache unserer Situation. Störung der Ordnung in einem kleinen Land irgendwo auf der Welt erweckt Befürchtungen bei den Menschen auf der ganzen Welt. Beschränkung auf die eigene Gemeinschaft ist unhaltbar geworden. (…) Die Religionen der Welt sind so wenig selbständig,

unabhängig oder isoliert wie Einzelmenschen oder Nationen. (...) *Keine Religion ist ein Eiland.* Wir alle sind miteinander verbunden. Verrat am Geist auf Seiten eines von uns berührt den Glauben aller. Ansichten einer Gemeinde haben Folgen für andere Gemeinden.« (Heschel, 2000: 326)

Können und wollen wir miteinander?

Ganz grundlegend postulierte das »Projekt Weltethos« von Hans Küng schon vor drei Jahrzehnten die Notwendigkeit eines Ethos für die Gesamtmenschheit: Kein Friede unter den Nationen ohne Friede unter den Religionen. Kein Friede unter den Religionen ohne Dialog der Religionen (Küng, 1993). In der Erklärung zum Weltethos des Parlaments der Weltreligionen, 1993 in Chicago verabschiedet, werden vier unverrückbare Grundvoraussetzungen formuliert: 1. Die Verpflichtung auf eine Kultur der Gewaltlosigkeit und der Ehrfurcht vor dem Leben; 2. Die Verpflichtung auf eine Kultur der Solidarität und eine gerechte Wirtschaftsordnung; 3. Die Verpflichtung auf eine Kultur der Toleranz und ein Leben in Wahrhaftigkeit; 4. Die Verpflichtung auf eine Kultur der Gleichberechtigung und der Partnerschaft von Mann und Frau.[4]

Friedensethik

Für die Katholische Kirche formulierte der Konzilspapst Johannes XXIII. in seiner Enzyklika »Pacem in terris« die für alle Menschen gültigen Grundpfeiler für die Vision eines Zusammenlebens in Frieden. Er spricht von vier Voraussetzungen des Friedens: Wahrheit, Gerechtigkeit, Liebe und Freiheit (Johannes XXIII, 1963: 265-266). Die *Wahrheit* wird die Grundlage des Friedens sein, wenn jeder außer seinen Rechten auch seine Pflichten gegenüber den anderen ehrlich anerkennt. Die *Gerechtigkeit* wird den Frieden aufbauen, wenn jeder die Rechte der anderen konkret respektiert und sich bemüht, seine Pflichten gegenüber den anderen voll zu erfüllen. Der Weg zum Frieden, so der Konzilspapst, muss über die Verteidigung und Förderung der menschlichen Grundrechte führen. Die Sicherung des Friedens ist nicht ohne den Schutz der Menschenrechte und der Menschenpflichten möglich. Gerechtigkeit ist aber nicht nur das Recht des Einzelnen. Johannes XXIII. verweist auch und gerade auf das Gemeinwohl, und zwar auf internationaler, universaler Ebene. Die *Liebe* wird der Sauerteig des Friedens sein, wenn die Menschen die Nöte und Bedürfnisse der anderen als ihre eigenen empfinden und ihren Besitz, angefangen bei den geistigen Werten, mit den anderen teilen. Die *Freiheit* schließlich wird den Frieden nähren und Früchte tragen lassen, wenn die einzelnen bei der Wahl der Mittel zu seiner Erreichung der Vernunft folgen und mutig die Verantwortung für das eigene Handeln übernehmen.

Ausgangspunkt der Friedensethik Johannes Pauls II. sind die Würde und die Rechte des Menschen. Die Kirche müsse den Menschen »mit den Augen Christi selbst« sehen, um zu entdecken, »was zutiefst menschlich ist: die Suche nach der Wahrheit, der unstillbare Durst nach dem Guten, der Hunger nach Freiheit, die Sehnsucht nach dem Schönen, die Stimme des Gewissens« (Johannes Paul II, 1979). Zwei zentrale Bedrohungen der Menschenrechte thematisiert Johannes Paul II. immer wieder als Friedensbedrohungen: zum einen das weltweit bestehende Gerechtigkeitsdefizit. Schreiende Ungerechtigkeiten sind Ursachen für Unfrieden und Gewalt. Bereits in den 1980er-Jahren stellt er den Zusammenhang zwischen ökonomischem Fehlverhalten, Korruption vor Ort, dramatischer Ungerechtigkeit, aussichtslosen Lebensumständen, internationalem Waffenhandel, Bürgerkriegen, Flüchtlingsbewegungen und Terrorismus her (Johannes Paul II, 1995). Grundlagen für einen nachhaltigen Frie-

4 Parlament der Weltreligionen, Erklärung zum Weltethos. Chicago, 04. September 1993.

den sind die Einhaltung der Menschenrechte und die Suche nach Gerechtigkeit. Es geht darum, das Recht des Stärkeren durch die Stärke des Rechts zu ersetzen. Als zweite Gefährdung von Menschenrechten zählte Johannes Paul II. Verstöße gegen die Glaubens- und Gewissensfreiheit zu den schwerwiegenden Menschenrechtsverstößen. Die Forderung, die Wahrheit in Freiheit suchen zu dürfen, begründet die Glaubens- und Gewissensfreiheit, den »Kern der Menschenrechte« (Johannes Paul II, 1999). Die Menschenrechte wiederum müssen das Fundament des Völkerrechts sein.

Als Fazit aus den positiven Erfahrungen des Jahres 1989 wünscht Johannes Paul II, »die Menschen mögen lernen, gewaltlos für die Gerechtigkeit zu kämpfen, in den internen Auseinandersetzungen auf den Klassenkampf zu verzichten und in internationalen Konflikten auf den Krieg« (Johannes Paul II, 1991). Überwindung der Gewalt bedeutet für Johannes Paul II, aktiv nach Gewaltursachen zu suchen und soweit möglich abzustellen. Gegenzusteuern ist allen Tendenzen, die für politisch und ökonomisch motivierte Gewaltausbrüche eine religiöse Motivation suchen. Von da her ist ein ehrlicher Dialog zwischen den Religionen zu suchen. Ein ehrlicher Dialog ist angesichts vielfacher historischer Belastungen aber erst möglich, wenn die Schuld der Vergangenheit eingestanden und um Vergebung gebeten worden ist.

Der Kampf gegen Krieg, aber auch gegen andere Formen von Terrorismus und Gewalt muss im Wesentlichen präventiv geführt werden. Das deutsche Bischofswort spricht von einem »gerechten Frieden«, also nicht (mehr) von einem »gerechten Krieg« und auch nicht von einem »gerechtfertigten Krieg.« Wie steht es z. B. mit den finanziellen Mitteln für die Entwicklungspolitik? Es besteht eine massive Diskrepanz zwischen den Militäreinsätzen im Irak, im Kosovo, in Ruanda, im Sudan, in Afghanistan einerseits und jenen bescheidenen Mitteln andererseits, die nach heftigem Ringen für den Stabilitätspakt und den Wiederaufbau bereitgestellt wurden. Die humanitäre Hilfe steht meist in keinem Verhältnis zum Aufwand der militärischen Mittel. Der größte Teil der Intelligenz wird nach wie vor in Waffensysteme und Rüstung investiert, statt diese Intelligenz für die Entwicklung der armen Völker einzusetzen. Die Armen hungern nicht, weil wir zu viel essen (das sollten wir aus anderen Gründen nicht tun), sondern weil wir zu wenig denken. Ziel einer globalen Solidarität muss die durchgreifende Verbesserung der wirtschaftlichen und sozialen Lebensbedingungen der Armen sein. Papst Johannes Paul II. sieht einen Zusammenhang zwischen dem Gut des Friedens und dem Gemeinwohl. Schließlich: Da das Gut des Friedens eng mit der Entwicklung aller Völker verknüpft ist, bleibt es unerlässlich, den ethischen Auflagen der Nutzung der Güter der Erde Rechnung zu tragen.

> »Die internationale Gemeinschaft hat sich zu Beginn des neuen Jahrtausends als vorrangiges Ziel die Halbierung der Zahl der Menschen in Elend bis zum Jahr 2015 gesetzt. Die Kirche unterstützt und ermutigt dieses Engagement und fordert die an Christus Glaubenden dazu auf, ganz konkret und in jedem Umfeld eine vorrangige Liebe für die Armen zu bekunden.« (Johannes Paul II, 2005)

Papst Franziskus betont eine weitere Facette, die seines Erachtens einen wesentlichen Beitrag für die Destabilisierung des globalen sozialen Gefüges darstellt. Er konstatiert auf einer individuellen und gemeinschaftlichen Ebene vorfindliche Gleichgültigkeit gegenüber dem Nächsten, die eine Grundlage schafft, auf der

> »Situationen von Ungerechtigkeit und schwerwiegendem sozialen Ungleichgewicht fortdauern, die dann ihrerseits zu Konflikten führen können oder in jedem Fall ein Klima der Unzufriedenheit erzeugen, das Gefahr läuft, früher oder später in Gewalt und Unsicherheit zu eskalieren. (…) Wenn die Gleichgültigkeit dann die institutionelle Ebene betrifft – Gleichgültigkeit gegenüber dem anderen, gegenüber seiner Würde, seinen Grundrechten und seiner Freiheit – und mit einer von Profitdenken und Genusssucht geprägten Kultur gepaart ist, begünstigt und manchmal auch rechtfertigt sie Handlungen und politische Programme, die schließlich den Frieden bedrohen. Eine solche Haltung der Gleichgültigkeit kann auch so weit gehen (…), Formen der Wirtschaftspolitik zu

> rechtfertigen, die zu Ungerechtigkeiten, Spaltungen und Gewalt führen. Nicht selten zielen nämlich die wirtschaftlichen und politischen Pläne der Menschen auf die Erlangung oder die Erhaltung von Macht und Reichtum ab, sogar um den Preis, die Rechte und die fundamentalen Bedürfnisse der anderen mit Füßen zu treten. Wenn die Bevölkerungen sehen, dass ihnen ihre Grundrechte wie Nahrung, Wasser, medizinische Versorgung oder Arbeit verweigert werden, sind sie versucht, sich diese mit Gewalt zu verschaffen.« (Papst Franziskus, 2016)

Friede geht – so der Papst weiter – somit einher mit einer Kultur der Solidarität und des Mitgefühls, die die Religion in die Gesellschaft einbringen muss.

Auf eine Besonderheit ist hinzuweisen: Etwa im 19. Jahrhundert verliert Religion in Europa die Rolle der staatserhaltenden Ideologie. Sie wird dadurch weniger formal mächtig, andererseits freier und ethisch gestaltungsfähiger. Es tritt aber der »Nationalismus«, also der Glaube an eine bestimmte metaphysische Bestimmung einer »Nation«, der die oberste Legitimität und der Anspruch auf Loyalität seiner Angehörigen zusteht, an ihre Stelle und wird zu einer Art unbewusster neuer »Staatskirche«. Der Nationalismus wurde immer wieder zur säkularen Religion. Die unterschiedlich stark säkularisierten Staaten haben sich keineswegs als friedlicher erwiesen: Das gilt für Frankreich, wo die sehr starke Säkularisierung keineswegs bewirkt hat, dass die Rolle als Kolonialmacht reduziert wurde, im Gegenteil, die Armee und der Nationalismus vertrugen sich bis zum Algerienkrieg sehr gut mit allen kolonialen Vorurteilen und Machtmissbrauch. Auch der Realsozialismus in der UdSSR mit seiner extremen Säkularisierung war alles andere als gewaltfrei. Oder die Türkei mit der Armee und einem extremen Nationalismus mit viel Gewalt gegen die Armenier oder gegen die Kurden. Nationalismus ist praktisch immer mit einer gewissen Verachtung anderer verbunden.

Gern wird auch übersehen, dass die Religionen in der Geschichte enorme Dienste für den Frieden erbracht haben. Die mediale Beobachtung der politischen und sozialen Umstände vergrößert die Gewalt, fokussiert auf Krieg und Schrecken, aber sie filmt und publiziert nicht im selben Maß den Frieden. Nach Ende des Bosnienkrieges wurden Imame, serbisch-orthodoxe und katholische Bischöfe geehrt, denen es in Teilen Bosnien-Herzegowinas gelungen war, durch einen Zusammenschluss der Religionsgemeinschaften die Ausbreitung des Krieges auf eine ganze Region zu verhindern. In der Berichterstattung fand sich darüber kaum eine Zeile: Der Friede ist »nicht spektakulär« genug, mit ihm lassen sich keine reißenden Fotos machen, wie z. B. bei einem Bombeneinschlag. Krieg und Gewalt, Hass und Eifersucht gehören zu den menschlichen Grundversuchungen. Religionen haben bisweilen massiv mit ihnen zu tun. Glaube und Religion sind aber nicht Ursache dieser menschlichen Tragik, sondern sie können dazu dienen, diese umzugestalten. Das ist unsere Herausforderung.

Plädoyer für eine Spiritualität des Friedens

In einer Spiritualität des Friedens geht es zunächst um eine Abrüstung des Denkens. Da sollen eigene Verfolgungsängste und Hassgefühle aufgearbeitet, Feindbilder abgebaut und Vorurteile hinterfragt werden. Von da her ist es ihr wichtig, wohl mit den eigenen Grenzen zu leben, mit diesen aber dynamisch umzugehen und so leibliche, biologische und nationale bzw. ethnische Grenzen zu überschreiten.

Die Menschen, die zu uns kommen – aktuell aus Syrien, Afghanistan oder vom afrikanischen Kontinent – werden uns nicht von selbst vertraut. Dies hängt an grundsätzlichen Einstellungen zum Leben bzw. an Lebensentwürfen, die negativ über der eigenen Identität wachen. Negativ und abgrenzend entwickelt sich das Selbst- bzw. Ichbewusstsein, wenn es durch Entledigung von allem Fremden angestrebt wird. Man will sich selbst und die Besonderheit der eigenen Identität durch Ausstoßen der anderen sichern. Alles, was im Gegensatz zum

Eigenen, Nahen, Bekannten, Gewohnten und Vertrauten steht, ist dann nicht geheuer und wird als Bedrohung erfahren. Eine Sperrhaltung gegen alles Fremde, grundsätzliches Misstrauen, eine grundsätzliche Abwehrreaktion sind die Konsequenz: Wer kein Hiesiger ist, gilt als suspekt. Ausland und Elend haben eine Wurzel. »Menschen« sind für manche politischen Gruppen nur jene, die der eigenen Nation oder Ethnie angehören. Die anderen gelten als Barbaren oder Untermenschen. Das führt dann zum Tanz um das goldene Kalb der Identität, um die persönliche, berufliche, nationale, politische, männliche, weibliche, religiöse, parteiliche, ideologische Identität. Selbstbewusstsein und Zelebration werden eins. Eitelkeit und Arroganz gegenüber dem anderen machen sich breit. Im Kern ist diese narzisstisch orientierte Identität aber morbid: »Während das Subjekt zugrunde geht, negiert es alles, was nicht seiner eigenen Art ist.« (Adorno, 1980: 51) Der andere bzw. der Fremde und die Gabe seiner Freiheit stehen unter dem Vorzeichen der negativen, zu überwindenden Abhängigkeit; Selbstbestimmung und Freiheit wird auf den Kampf gegen Abhängigkeit und Fremdbestimmung, aber auch gegen Bindung und Beziehung reduziert. Freiheit wäre Sich-Losreißen. Das Selbsterhaltungs-Ich zeichnet sich durch Misstrauen, Rationalität, Kontrolle und Kritik aus. In Verhärtungen oder auch in Blockbildungen findet das Individuum nicht sein Heil. Menschliche Identität bildet sich nicht in der Gettoisierung oder in einer Festung, nicht durch kämpferische Selbstverteidigung, Verhärtung oder Totalbewaffnung.

Eine Spiritualität des Friedens muss an die Wurzeln von Konflikten und Kriegen gehen. An der Wurzel von Terror und Barbarei stand nicht selten die Anmaßung absoluter Macht über Leben und Tod, stand die Verachtung des Menschen, in der Nazizeit die Verachtung von Behinderten, die Verachtung von Roma und Sinti, die Verachtung von politischen Gegnern, die Verachtung von Traditionen, die im jüdischen Volk lebten und leben, die Verachtung der »anderen«. Diese Verachtung hat sich aller Kräfte, auch die der Wissenschaften, der Medizin, der Ökonomie und sogar der Religion bedient. Von der Medizin her wurde lebenswertes und lebensunwertes Leben definiert und selektiert, es gab eine ökonomische Kosten-Nutzen Rechnung im Hinblick auf die Ermordung von Behinderten. Verachtung signalisiert: Du bist für mich überflüssig, reiner Abfall und Müll, den es zu verwerten und dann zu entsorgen gilt, eine Null, ein Kostenfaktor, den wir uns nicht mehr leisten wollen. Die entsprechende Geisteshaltung skizziert Theodor W. Adorno in den *Minima Moralia*:

> »*Musterung*. Wer, wie das so heißt, in der Praxis steht, Interessen zu verfolgen, Pläne zu verwirklichen hat, dem verwandeln die Menschen, mit denen er in Berührung kommt, automatisch sich in Freund und Feind. Indem er sie daraufhin ansieht, wie sie seinen Absichten sich einfügen, reduziert er sie gleichsam vorweg zu Objekten: die einen sind verwendbar, die anderen hinderlich. ... So tritt Verarmung im Verhältnis zu anderen Menschen ein: die Fähigkeit, den anderen als solchen und nicht als Funktion des eigenen Willens wahrzunehmen, vor allem aber die des fruchtbaren Gegensatzes, die Möglichkeit, durch Einbegreifen des Widersprechenden über sich selber hinauszugehen, verkümmert. Sie wird ersetzt durch beurteilende Menschenkenntnis. ... Der starr prüfende, bannende und gebannte Blick, der allen Führern des Entsetzens eigen ist, hat ein Modell im abschätzenden des Managers, der den Stellenbewerber Platz nehmen heißt und sein Gesicht so beleuchtet, dass es ins Helle der Verwendbarkeit und ins Dunkle, Anrüchige des Unqualifizierten erbarmungslos zerfällt. Das Ende ist die medizinische Untersuchung nach der Alternative: Arbeitseinsatz oder Liquidation.« (Adorno, 1980: 147)

Ein Dienst am Frieden kann die Kritik an allen Götzen und die Zuspitzung der Gottesfrage sein. Gerade die Verabsolutierung von bestimmten endlichen und begrenzten Werten führt nicht selten zu tödlichen Konflikten. Den Götzen der Herrschsucht, des Übermenschen, des Kapitals, des Nationalismus, des Rassismus, des Militarismus oder des gekränkten Stolzes wurden Millionen von Menschen geopfert. Sogar Werte wie der Friede selbst, wie Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit erzeugen das Gegenteil ihrer selbst, wenn sie gewaltsam universalisiert werden. So wurde die »fraternité» der französischen Revolutionsheere zur Aggression gegen die alte Welt,

die sozialistische Brüderlichkeit zum Sowjetimperialismus oder eine christliche Ethik zum Kreuzzug gegen die Heiden. Innergeschichtliche Endlösungen, politische Utopien und Revolutionen wurden zum Terror. Zum Götzen kann auch das Sicherheitsbedürfnis werden, z. B. wenn von der Rüstung ein hohes Maß an Intelligenz absorbiert, Kapital gebunden und damit indirekt ein Krieg gegen die Armen geführt wird. Eine Spiritualität des Friedens nimmt Abschied von allen sich selbst rechtfertigenden, sich selbst begründenden, aus sich selbst entwerfenden und damit sich selbst vergötzenden Systemen.

Selig, die keine Gewalt anwenden[5]

Die berühmte Seligpreisung aus der Bergpredigt Jesu gibt den ChristInnen keine Erlaubnis, sich aus den Spannungen und Belastungen heraus zu halten, welche zur Verantwortung in dieser Welt gehören. Der Glaube löst nicht aus dieser Welt heraus (Welte, 1960: 51). Der reine Standpunkt der Kritik, der sich überall heraushält, der von oben und von außen her zuschaut, bringt den Frieden noch nicht voran. Das Gehabe der bloßen Empörung ist nicht wirklich beim anderen, kann sich nicht handelnd auf den anderen einlassen. Christlich ist Gewaltverzicht noch nicht, wenn er aus bloßer Schwäche und Feigheit oder aus bloßer Gleichgültigkeit bzw. Kälte kommt. Es ist genau diese Gleichgültigkeit, die Papst Franziskus immer wieder zu skizzieren sucht und sie als negative Grundhaltung ausmacht.

Christlich ist es sicher auch nicht, sich um die Möglichkeiten des Gewaltverzichts überhaupt nicht zu kümmern (Welte, 1960: 59). Wenn Ungerechtigkeiten mit Hass bekämpft werden, wird das Unrecht mehr. Wer sich selbst und anderen nicht verzeihen kann, wird vom Groll dominiert. Dann greift Vergiftung um sich. So geht es um die Frage, was den Kreislauf des Bösen vorantreibt, was die Spirale der Gewalt in die Höhe treibt und worin wirklich Heilung liegt. Papst Johannes Paul II. schrieb in seiner Botschaft zum Weltfriedenstag 2005:

> »Um das Gut des Friedens zu erlangen, muss vollen Bewusstseins festgehalten werden, dass Gewalt ein inakzeptables Übel ist und niemals Probleme löst. Gewalt ist eine Lüge, denn sie verstößt gegen die Wahrheit unseres Glaubens, gegen die Wahrheit unserer Menschlichkeit. Gewalt zerstört das, was sie zu verteidigen vorgibt: die Würde, das Leben, die Freiheit der Menschen. Unerlässlich ist daher die Förderung einer echten Erziehungsarbeit zur Schulung des Gewissens, die alle, vor allem die jungen Generationen, zum Guten heranbilden soll, indem sie sie für den Weitblick eines unverkürzten und solidarischen Humanismus öffnet, den die Kirche befürwortet und wünscht. Auf dieser Grundlage ist es möglich, eine soziale, wirtschaftliche und politische Ordnung ins Leben zu rufen, die der Würde, der Freiheit und den Grundrechten jedes Menschen Rechnung trägt.«

Der einzige Weg, um aus dem Teufelskreis des Bösen durch das Böse herauszukommen, liegt in der Annahme der paulinischen Forderung: »Lass dich nicht vom Bösen besiegen, sondern besiege das Böse durch das Gute.« (Röm 12,21) »Der falsche Gott verwandelt das Leiden in Gewaltsamkeit. Der wahre Gott verwandelt die Gewaltsamkeit in Leiden.« (Weil, 1952: 104) Es wäre schlimmster Götzendienst, mit Gewalt andere zu beseitigen oder zu töten, um Leiden zu überwinden. Um hingegen der »göttlichen Liebe nachzufolgen, darf man niemals Gewalt ausüben.« (Weil, 1959: 54)

Eine Spiritualität der Gewaltlosigkeit setzt auf den Dialog als Grundpfeiler in der Konfliktbewältigung. In einem richtigen Dialog ist es zunächst wichtig, Achtung vor der Person des Gegners und seinen Werten zu zeigen und seine Wahrheit aufzugreifen. Offene Kommunikation setzt die Bereitschaft, vom anderen etwas zu lernen,

5 Zur Thematik im Alten Testament vgl. Lohfink Norbert (Hg.) (1983) *Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament*, Freiburg-Basel-Wien: Herder. Vgl. dazu besonders Theißen, Gert (1983) »Gewaltverzicht und Feindesliebe (Mt 5,38-48/Lk 6,27-38) und deren sozialgeschichtlicher Hintergrund«, in: ders., *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, Tübingen: Mohr Siebeck, S. 160-197. Vgl. Goss-Mayr, Hildegard (1976) *Der Mensch vor dem Unrecht. Spiritualität und Praxis gewaltloser Befreiung*, Wien: Europaverlag, S. 41ff.

voraus und bedeutet auch, eigene Mitschuld am Konflikt einzugestehen. Der Dialog steht schließlich unter dem Ethos der Wahrheitssuche, d. h. das Unrecht muss beim Namen genannt, dargestellt und analysiert werden. Dafür ist es wichtig, eine innere Distanz zu den eigenen Interessen, von Selbstbehauptung und Aggression zu haben. So ist Selbstdisziplin, die Reinigung und Konzentration der eigenen geistigen Kräfte (z. B. durch Gebet und Fasten) eine Voraussetzung für eine gewaltfreie Konfliktregelung. Soll der Dialog gelingen, braucht es konstruktive Vorschläge, die dem Gegner eine Umkehr ohne Gesichtsverlust, ohne das Gefühl der Demütigung und der Niederlage ermöglichen. Gewaltloser Dialog als Ort der Konfliktregelung braucht unter den Umständen der harten Realität auch die Bereitschaft zum Prestigeverlust, berufliche und finanzielle Nachteile einzustecken, die Bereitschaft, Misserfolge, Enttäuschungen und Leiden zu ertragen, um so tätig oder auch erleidend die Situation zu entgiften, zu entfeinden und umzuwandeln.

Angemerkt sei in diesem Zusammenhang, dass Mystik und Aufklärung einander gar nicht so fremd sind, wie es auf den ersten Blick erscheint. Dies lässt sich an der radikalen Selbstkritik bzw. Selbsterkenntnis, die an der Basis mystischer Wege steht, aber auch für die Aufklärung charakteristisch ist, zeigen.[6] So ist theologische Rede vom Bösen unabdingbar mit menschlicher Freiheit verbunden. Insofern schließt sie die Bereitschaft zu einer ständigen schöpferischen Selbstkritik ein. Die Wahrung der Freiheit erfordert die Unterscheidung der Geister mit einem Gespür bzw. mit der Analyse der Täuschungen in Gefühl und Erkenntnis. Und in diesem Anliegen sind sich mystische, spirituelle und aufgeklärte Traditionen näher, als manche Verächter der Spiritualität und der Mystik meinen (vgl. Ignatius von Loyola, Teresa von Avila, Fenelon, Kant). In beiden Traditionen schlägt das Ideal der Reinigung bzw. Reinheit, Klarheit und Lauterkeit in allen Dimensionen der Wirklichkeit immer wieder durch. Die Mystiker, und nicht nur sie, suchen die reine Selbstlosigkeit der Liebe, Immanuel Kant die Reinheit der sittlichen Gesinnung. Die Anliegen von Mystik und Aufklärung sind wahlverwandt: Selbstaufklärung über die Bedingungen der Möglichkeit der eigenen Erkenntnis, kritische Durchleuchtung aller vorfindlichen Bilder und Ergebnisse[7], schonungslose Analyse des Subjekts und seiner Welt, eine Reinigung der sittlichen Motive (bis hin zu einem starken Antieudämonismus), die Entdeckung der Passivität der Vernunft etc. (Salmann, 1992: 159)

Compassion

Zur christlichen Spiritualität des Friedens gehört eine elementare Leidempfindlichkeit. Mitleid verweist zu sehr in die reine Gefühlswelt, und auch das Fremdwort »Empathie« klingt zu unpolitisch und zu unsozial. Johann Baptist Metz sieht in der Gerechtigkeit suchenden *Compassion* das Schlüsselwort für das Weltprogramm des Christentums im Zeitalter der Globalisierung.

> »Compassion schickt (…) an die Front der politischen, der sozialen und kulturellen Konflikte in der heutigen Welt. Fremdes Leid wahrzunehmen und zur Sprache zu bringen, ist die unbedingte Voraussetzung aller künftigen Friedenspolitik, aller neuen Formen sozialer Solidarität angesichts des eskalierenden Risses zwischen Arm und Reich und aller verheißungsvollen Verständigung der Kultur- und Religionswelten. Was wäre im ehemaligen Jugoslawien geschehen, wenn die dortigen Ethnien, ob christlich oder muslimisch geprägt, nach diesem Imperativ der Compassion gehandelt hätten? Wenn sie sich also nicht nur der eigenen Leiden, sondern auch der Leiden der anderen, der Leiden ihrer bisherigen Feinde erinnert hätten? Wie viel unsägliches Leid wäre vermieden worden? Was wäre mit den Bürgerkriegen in Nordirland oder in Libanon, wenn Christen nicht immer wieder – wie eben auch im Gang durch die Jahrhunderte – diese Compassion verraten oder vergessen hätten? Und nur wenn auch unter uns in der neuen EU

6 Zur Bedeutung der Selbsterkenntnis im geistlichen Leben vgl. Evagrius Ponticos, Augustinus, Ignatius von Loyola, Teresa von Avila.

7 Gerade Mystiker wie Meister Eckhart oder Johannes vom Kreuz sind die radikalsten Kritiker von vordergründiger Sucht nach Erfahrung, Visionen oder Wundern.

eine von dieser Compassion inspirierte politische Kultur zunimmt, wächst die Aussicht darauf, dass Europa eine blühende, nicht eine brennende multikulturelle Landschaft sein wird, eine Friedenslandschaft und nicht eine Landschaft implodierender Gewalt, also nicht eine Landschaft eskalierender Bürgerkriege.« (Metz, 1997)

Zeugen der Erinnerung – Zeugen des Friedens

»Das Gedächtnis der Menschheit für erduldete Leiden ist erstaunlich kurz. Ihre Vorstellungsgabe für kommende Leiden ist fast noch geringer. Die Beschreibungen, die der New Yorker von den Gräueln der Atombombe erhielt, schreckten ihn anscheinend nur wenig. Der Hamburger ist noch umringt von Ruinen [1952] und doch zögert er, die Hand gegen einen neuen Krieg zu erheben. Die weltweiten Schrecken der vierziger Jahre scheinen vergessen. Der Regen von gestern macht uns nicht nass, sagen viele. Diese Abgestumpftheit ist es, die wir zu bekämpfen haben, ihr äußerster Grad ist der Tod.« (Brecht, 1967: 322)

Es ist eine dem Frieden dienende Aufgabe, das Gedächtnis vergangener Leiden wach zu halten, und zwar nicht bloß funktional in dem Sinn, dass die Schreckensbilder der Vergangenheit davor abhalten sollen, in der Gegenwart die Hölle des Krieges zu entfachen. Das sicher auch: »Die Erinnerung müsste genügen: … Nie wieder Krieg.«[8] Das Gedächtnis der Leidenden und der Toten sollte dabei zu keiner Instrumentalisierung führen. Denn es wäre fatal, wenn die Toten im Besitz der Lebenden für neue Machtkämpfe und Kriege herhalten müssen, wie es auf dem Balkan überaus leidvoll der Fall war und ist. In der *memoria passionis* geht es um die Verweigerung, sich damit abzufinden, dass die Toten in alle Ewigkeit tot bleiben, die Besiegten besiegt und die Durchgekommenen und Erfolgreichen in alle Ewigkeit oben bleiben. In der Erinnerung von Leid, Schmerz und Trauer geht es um ein solidarisches Antiwissen, das aus der Hoffnung auf den solidarischen und mitleidenden Gott kommt, der den Besiegten, Verlorenen und Toten, Friede, Heil, Versöhnung und Gerechtigkeit schenken kann (John, 1991: 13-80).

Elie Wiesel (1928–2016) war einer der wichtigsten Zeugen für den Holocaust, er war ein Zeuge der Wahrheit. Der Friedensnobelpreisträger hat das Gedächtnis vergangener Leiden wachgehalten und eine Tradition des Erinnerns geprägt. »Nie werde ich diese Nacht vergessen. Nie werde ich die Flammen vergessen, die meinen Glauben für immer verzehrten. Nie werde ich das vergessen, und wenn ich dazu verurteilt wäre, so lange wie Gott zu leben. Nie.« (Wiesel, 2008: 56) »Das Leben zu feiern ist wichtiger als die Toten zu beweinen.« (Wiesel, 2000: 94) Das hat überraschenderweise auch Elie Wiesel geschrieben, der selbst durch die Hölle von Auschwitz gegangen ist. In seinem Mund ist es keine Anweisung zum seligen Vergessen. Es ist Appell einer Hoffnung, die das Geheimnis des Menschen verteidigt, dass er mit Gott eins sei und eins sein wird (ebd.: 15). Wer vom Geheimnis dieses Wesentliche erahnt hat, den drängt es zur Dankbarkeit – trotz allem. In der Spurenlese der Erinnerung lebt die Aufmerksamkeit für die Gegenwart in einer Weise, dass jegliche Erstarrung in Resignation oder Siegerpose aufgebrochen wird. Es ist eine Erinnerung, in welcher die Kraft der Hoffnung ohne Entleerung der Wirklichkeit, ohne Verniedlichung der realen Leiden, ohne Verrat der konkreten Menschen lebendig ist.

Das Gedächtnis ist mit der Danksagung verbunden. Gedächtnis und Danksagung (hebräisch: *beraka*) sind gewissermaßen zwei Seiten einer Medaille. Erinnerung, Danken und Denken gehören zusammen. In der Sprache der Heiligen Schrift: Das Gute vergessen bringt den Menschen in das »Land der Finsternis« (Ps 88,13). Undankbarkeit und Vergessen sind die große Sünde der »Heiden« (Röm 1,21). Deswegen sagt der Psalmist: »Meine Seele, vergiss nicht, was er dir Gutes getan hat!« (Ps 103,2) Wenn der Mensch aber dankbar wird, dann ist er menschlich – genauso wie wenn er schwach wird, Fehler macht, enttäuscht ist, lacht und liebt. Denn wer

8 So z. B. Paul VI. in seiner Rede an die Vereinten Nationen, in. AAS 57 (1965) 881; auch Johannes Paul II. in seiner Homilie bei der Messe im Konzentrationslager Birkenau am 7. Juni 1979 im Anschluss an den Aufenthalt im Konzentrationslager Auschwitz, in: AAS 71 (1979) 844-848.

»unfähig ist zur Dankbarkeit, ist kein Mensch« (Wiesel, 1996: 187). Gott – der Gedenkende ist der, der die Trümmer der Vergangenheit zusammenfügen kann, der die Verlorenen heim holt, die Kaputten lebendig macht, die Tränen trocknet, den Toten Hoffnung gibt, die Leiden der Geschichte heilt, die Vergessenen, die Opfer aufrichtet.

> »Der Engel der Geschichte muss so aussehen. Er hat das Antlitz der Vergangenheit zugewendet. Wo eine Kette von Begebenheiten vor uns erscheint, da sieht er eine einzige Katastrophe, die unablässig Trümmer auf Trümmer häuft und sie ihm vor die Füße schleudert. Er möchte wohl verweilen, die Toten wecken und das Zerschlagene zusammenfügen.« (Benjamin, 1965: 78-94)

Verzeihen und Versöhnung

»Keine Versöhnung ohne Gerechtigkeit, keine Gerechtigkeit ohne Gericht, kein Gericht ohne den Schmerz der einholenden Wahrheit.« (Pröpper, 1993: 70) Eine Versöhnung und Hoffnung ohne Gerechtigkeit ist inhuman. Ebenso braucht sie zumindest Ansätze von Bereitschaft zu Versöhnung und Hoffnung. Ansonsten besteht die Gefahr, dass die Erinnerung selbst wieder zur Keule der Aggression wird, zum Nährboden neuer Konflikte und Kriege, zum Wachstumshormon von Entfremdung und Ausgrenzung. Verzweiflung und Nihilismus sind Verrat an den Opfern selbst.

> Versöhnung lässt sich nicht erpressen (Adorno 1974, 174ff.). Wir können also die Versöhnung nicht diktieren. »Man muss (...) von der Tatsache ausgehen, dass es (...) Unverzeihbares gibt. Ist es nicht eigentlich das einzige, was es zu verzeihen gibt? Das einzige, was nach Verzeihung ruft? ... Das Vergeben verzeiht nur das Unverzeihbare ... Es kann nur möglich werden, wenn es Un-mögliches tut. … Das Vergeben ist also verrückt, es muss sich, aber hellsichtig, in die Nacht des Unverständlichen versenken.« (Derrida, 2000: 11,14)

Ausblick

Monotheismus, Polytheismus oder Atheismus sind nicht an sich schon Gewalt produzierend. Es ist die jeweils konkrete Religion oder Ideologie auf Gewalt- und Friedenspotenziale hin zu prüfen. Das gilt auch für Formen der Spiritualität und der Religion, die keinen personalen Gott kennen, wie z. B. für den Buddhismus. Das gilt ebenso für Vernunft, Aufklärung, Fortschritt, Wissenschaft und Utopie, die in ihren real existierenden Vollzügen in der Dialektik von Gewalt und Frieden stehen und ihre Nacht - bzw. Schattenseite haben.

Auf Krieg und Frieden, Gewalt und Feindesliebe sind die konkreten normativen Personen der Religionsgründer, der Offenbarer, der Propheten, der Heiligen zu befragen, und zwar im Hinblick auf die Lehre wie auch im Hinblick auf die Praxis. Ebenso sind kanonische Texte, heilige Bücher und Traditionen im Hinblick auf Gewalt und Frieden zu beleuchten. Zu heben sind die jeweiligen Impulse zu Freiheit, Versöhnung, gewaltfreier Konfliktlösung, Feindesliebe, Frieden und Gerechtigkeit (Pontifical Council for Interreligious Dialogue, 2003).

In der christlichen Bibel stehen Aussagen über Gewalt und Frieden nicht gleichrangig oder gleichwertig nebeneinander. Die christliche Bibel und ihre Lehre zu Frieden und Gewalt ist von der Mitte, von der Person Jesu, von seiner Bergpredigt, von den Seligpreisungen der Gewaltlosen und der Friedensstifter, vom Kreuzestod als Zuspitzung der Vergebung und der Feindesliebe her zu interpretieren.

Neben den normativen Personen und Texten ist aber auch die konkrete Gewalt- und Friedensgeschichte der jeweiligen Religion und Weltanschauung zu betrachten. Auf sehr unterschiedlichen Altären wurden Menschenopfer dargebracht. Religion und Glaube sind sehr unheilige Allianzen mit Nationen und Ethnien, mit wirtschaftlicher und politischer Macht, mit unterschiedlichen Interessen und Ideologien eingegangen und haben so auch Gewalt, Unterdrückung, Kolonisierung und Krieg mit sanktioniert. Religionen und Glaube haben aber auch zur Zähmung von Gewalt und Aggression, zur Versöhnung zwischen Feinden, zur Überwindung von Hass, Krieg und Unrecht beigetragen. Es wäre fatal, auf die humanisierenden Kräfte der Religionen zu verzichten und die Frieden stiftenden Potenziale z. B. des christlichen Glaubens auf die Seite zu schieben. Begriffe wie Moralität und Sittlichkeit, Person und Individualität, Freiheit und Emanzipation können wir Europäer, so Jürgen Habermas 1988, nicht ernstlich verstehen, »ohne uns die Substanz des heilsgeschichtlichen Denkens jüdisch-christlicher Herkunft anzueignen« (Habermas, 1988: 23). Religion gehöre zum »kulturellen Potenzial«, aus dem sich die Integrationskraft der Gesellschaft speise (Habermas, 1990: 87). Habermas erinnerte daran, dass Glaube nicht notwendig zum Fürchten ist, sondern zur Selbstkontrolle einer diesseitig-demokratischen Bürgerschaft hilfreich, wenn nicht unentbehrlich. Im Motiv der Gottebenbildlichkeit des Menschen liegen Einsichten, die auch eine weltliche Gesellschaft nur zu ihrem Schaden vernachlässigen kann.

Bibliografie

Adorno, Theodor W. (1980) *Minima moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Adorno, Theodor W. (1970) *Erziehung zur Mündigkeit. Vorträge und Gespräche mit Helmut Becker 1959–1969,* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Adorno, Theodor W., »Erpresste Versöhnung«, in: ders., *Noten zur Literatur*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Aslan, Ednan (2015) »Die Grundlagen eines Islam europäischer Prägung«, in: Die Presse, 21. Mai 2015.

Assmann, Jan (2000) *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*, München: Fischer.

Assmann, Jan (2003) »Monotheismus«, in: Jürgen Manemann (Hg.), *Monotheismus* (Jahrbuch Politische Theologie Band 4), Münster: LIT, S. 122-132

Baudler, Georg (1994) *Töten oder Lieben. Gewalt und Gewaltlosigkeit in Religion und Christentum*, München: Kösel.

Benjamin, Walter (1965) »Geschichtsphilosophische These IX«, in: *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Bertolt Brecht, Vorschläge für den Frieden, in: GW 20, Frankfurt a. M. 1967.

Buber, Martin (1962) »Gottesfinsternis. Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie«, in: ders., Werke Bd.1: *Schriften zur Philosophie*, München-Heidelberg: Manesse, S. 503-603.

Derrida, Jacques (2000) »Jahrhundert der Vergebung. Verzeihen ohne Macht – unbedingt und jenseits der Souveränität«, in: Lettre international 48, S. 10-18.

Papst Franziskus, Botschaft zum Weltfriedenstag am 1. Januar 2016 [Online] http://w2.vatican.va/content/francesco/de/messages/peace/documents/papa-francesco_20151208_messaggio-xlix-giornata-mondiale-pace-2016.html (4. Mai 2017)

Goss-Mayr, Hildegard (1976) *Der Mensch vor dem Unrecht. Spiritualität und Praxis gewaltloser Befreiung*, Wien: Europaverlag.

Habermas, Jürgen (1988) *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Habermas, Jürgen (1990) *Revolution*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Halbmayr, Alois (2000) *Lob der Vielheit. Zur Kritik Odo Marquards am Monotheismus*, Innsbruck: Tyrolia.

Heschel, Abraham Joshua (1965) »Keine Religion ist ein Eiland«, in: Rothschild, Fritz A. (Hg.) *Christentum aus jüdischer Sicht*, Berlin, S. 324-341.

Isaac, Jules (1968) *Jesus und Israel*, Wien/Zürich: Hans Deutsch Verlag.

Johannes XXIII*., Pacem in terris*, in: AAS 55 (1963)

Johannes Paul II, Enzyklika Redemptor hominis, VApSt 6 (Bonn 1979)

Johannes Paul II., Enzyklika Centesimus annus, VApSt 101 (Bonn 1991)

Papst Johannes Paul II, Botschaft zum Weltfriedenstag am 1. Januar 2005 [Online] http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_20041216_xxxviii-world-day-for-peace.html (4. Mai 2017)

Ottmar John, Fortschrittskritik und Erinnerung (1991) »Walter Benjamin, ein Zeuge der Gefahr«, in: Arens, Edmund, Ottmar John, Peter Rottländer (Hg.) *Erinnerung-Befreiung-Solidarität. Benjamin, Marcuse, Habermas und die politische Theologie*, Düsseldorf: Patmos.

Kant, Immanuel (1989) »Zum ewigen Frieden«, in: Weischedel, Wilhelm (Hg.), *Immanuel Kant – Werke in zehn Bänden*, Bd. 9, Darmstadt (Sonderausgabe), S. 195-251.

Der Koran. Arabisch – Deutsch. Übersetzt und kommentiert von Adel Theodor Khoury, Gütersloh 2004.

Küng, Hans (1993) *Projekt Weltethos*. München: Piper.

Lakitsch, Maximilian, »Islam zwischen Gewalt und Frieden. Von der Ambivalenz der Religion«, in: *Spinnrad* 1/2016, S. 12-13.

Lederhilger, Severin J. (Hg.) (2015) *Gewalt im Namen Gottes. Die Verantwortung der Religionen für Krieg und Frieden*. 16. Ökumenische Sommerakademie Kremsmünster 2014 (Linzer Philosophisch-Theologische Beiträge - Band 30) Frankfurt am Main, Berlin, Bern, Bruxelles, New York, Oxford, Wien.

Lohfink, Norbert (Hg.) (1983), Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament, Freiburg-Basel-Wien: Herder.

Lohlker, Rüdiger (2016) *Theologie der Gewalt. Das Beispiel IS*, Wien: Facultas.

Marquard, Odo, (1981) « Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie», in: ders., *Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien*, Stuttgart: Reclam, S. 91-116.

Maussion, Christian (1988) »Simone Weil vue par René Girard«, in: Cahiers Simone Weil 11/3, S. 201-213.

Meinhardt, Thomas (2014) »Im Namen Gottes!? Religion als Brandbeschleuniger« in: *Franziskanische Zeitschrift* 4/2014, S. 6-9.

Merkel, Reinhard, Roland Wittmann (1996) »*Zum ewigen Frieden«. Grundlagen, Aktualität und Aussichten einer Idee von Immanuel Kant*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Metz, Johann Baptist (1997) »Mit der Autorität der Leidenden. Compassion – Vorschlag zu einem Weltprogramm des Christseins«, in: Feuilleton-Beilage der Süddeutschen Zeitung, Weihnachten 1997.

Müller, Klaus (2003) »Der Monotheismus im philosophischen Diskurs der Gegenwart«, in: Söding, Thomas (Hg.), *Ist der Glaube Feind der Freiheit? Die neue Debatte um den Monotheismus*, Freiburg.

Nietzsche, Friedrich (1965a) *Der Antichrist. Fluch auf das Christentum* (Werke in drei Bänden, hg. von Karl Schlechta) Bd. 2, München.

Nietzsche, Friedrich, *Die fröhliche Wissenschaft* (Werke in 3 Bänden, hg. von Karl Schlechta) Bd. 2, München.

Pontifical Council for Interreligious Dialogue (Hg.) (2003) *Spiritual Resources of the Religions for peace. Exploring the sacred texts in promotion of peace*, Vatican City.

Pröpper Thomas (1993) »Fragende und Gefragte zugleich. Notizen zur Theodizee«, in: Tiemo Rainer Peters u. a. (Hg.,), *Erinnern und Erkennen* (FS für Johann Baptist Metz), Düsseldorf 1993.

Sacks, Jonathan (2015) *Not in Gods Name. Confronting Religious Violence*. London: Schocken.

Salmann, Elmar (1992) *Der geteilte Logos. Zum offenen Prozess von neuzeitlichem Denken und Theologie*, (Studia anselmiana 111) Roma.

Söding, Thomas, »Ich bin Christ« in: CIG 4/2015, S. 13.

Stobbe, Heinz Günther (2014) »Religion und Gewalt. Ein zwiespältiges Verhältnis«, in: *Franziskanische Zeitschrift* 4/2014, S. 10-12.

Spiegel, Egon (1987) *Gewaltverzicht. Grundlagen einer biblischen Friedenstheologie*, Kassel.

Theißen, Gert (1983) »Gewaltverzicht und Feindesliebe (Mt 5,38-48/Lk 6,27-38) und deren sozialgeschichtlicher Hintergrund«, in: ders., Studien zur Soziologie des Urchristentums, Tübingen: Mohr Siebeck.

Werbick, Jürgen (2003) »Absolutistischer Eingottglaube? – Befreiende Vielfalt des Polytheismus?«, in: Söding, Thomas (Hg.) *Ist der Glaube Feind der Freiheit? Die neue Debatte um den Monotheismus* Freiburg, S. 142-175.

Weil, Simone (1952) *Schwerkraft und Gnade*. Übersetzt und mit einem Nachwort versehen von Friedhelm Kemp, München: Piper.

Weil, Simone (1959) *Vorchristliche Schau,* München-Planegg: Barth.

Welte, Bernhard (1960) Über das Wesen und den rechten Gebrauch der Macht, Freiburg.

Wiesel, Elie (2008) *Die Nacht. Erinnerung und Zeugnis*, Freiburg.

Wiesel, Elie (2000) *Chassidismus – ein Fest für das Leben. Legenden und Portraits*, Freiburg-Basel-Wien: Herder.

Wiesel, Elie (1996) Die Weisheit des Talmud. Geschichten und Portraits. Aus dem Französischen von Hanns Bücker, Freiburg-Basel-Wien: Herder.

Wink, Walter (2014) *Verwandlung der Mächte. Eine Theologie der Gewaltfreiheit*, Regensburg: Pustet.

Der Faktor »Religion« auf politischen Konfliktfeldern

Eine Typik

Richard Friedli

Die Sommerakademie 2016 an der Friedensburg Schlaining hat sich »Die ambivalente Rolle von Religionen in Konflikten« zum Programm gegeben. Es ist deshalb sinnvoll, ihre beiden Referenz-Begriffe »Religion« und »Konflikt« zu thematisieren und dafür Arbeitsdefinitionen vorzulegen. In meiner theoretischen Hinführung geht es aber nicht etwa darum, das Diskussionsfeld im Voraus abzugrenzen, sondern vielmehr um einen lexikalischen und grammatikalischen Kick-off, womit die Räume beschrieben werden, in denen wir uns während dieser Woche bewegen. Mein Anliegen ist es, dazu 1. rudimentäre Werkzeuge vorzubereiten, mit denen sich hochkomplexe Probleme bearbeiten lassen – z. B. Begriffe wie Religion, Gewalt oder Tiefenkultur und 2. einige Handreichungen zu beschreiben, die auf lokalen und internationalen Konfliktfeldern angewendet werden – z. B. Methodologien von Mediation, Dialog oder Versöhnungsritualen.

Kultur-Werkzeuge

Gesellschaftsakteure, die sich mit konfliktträchtigen Problemen beschäftigen müssen – PolizistInnen, Migrationsfachleute, MediatorInnen, DiplomatInnen –, benötigen geeignete Instrumente, um möglichst effizient intervenieren zu können. Dazu gehört – neben handfesten technischen Kompetenzen – die Fähigkeit, komplexe soziale Zusammenhänge einschätzen und kulturelle Konflikte entschlüsseln zu können.

Zum Grundinventar des Werkzeugkastens, den von *social commitment* motivierte Gesellschaftsingenieure vorbereiten, um auf solchen Konfliktfeldern zu intervenieren, gehören Instrumente wie *Kultur*, *Religion*, *Gewalt* und *Tiefenkultur*. Jeder dieser Fachbegriffe hat eine dichte und lange Begriffsgeschichte hinter sich – mit seinen je eigenen theoretischen Perspektiven, praktischen Schwerpunkten, politischen Interessen, philosophischen Optionen, theologischen Vorzeichen, wirtschaftlichen Kontexten, persönlichen Anliegen oder historischen Wurzeln. Im Kontext der Konfliktfelder, auf denen der zwischenmenschliche und gesellschaftliche Kommunikationsfluss abgebrochen ist, wird es deshalb unumgänglich, sich noch vor der Suche nach Konflikttransformation darauf zu einigen, mit welchen Vorverständnissen die Begriffe »Kultur«, »Religion«, »Konflikt« oder »Gewalt« jeweils von den Konfliktpartnern verwendet werden. Weil während der diesjährigen Friedensakademie in Schlaining der Fokus auf »die ambivalente Rolle von Religionen in Konflikten« gerichtet ist, werde ich diese Begriffe ausführlicher problematisieren.

Dabei stütze ich mich auf die wissenssoziologische Theorie (Berger und Luckmann, 2004), wonach die praktischen Arrangements und die kognitiven Modelle, mit denen eine Gesellschaft ihren Alltag meistert, je nach Kontext konstruiert und historisch gewachsen sind. Entsprechend artikuliert sich das private und öffentliche Leben der Mitglieder einer Gesellschaft in Funktion zu den Antworten auf ihre Grundbedürfnisse – den *Basic Human Needs* (BHN) – wie z. B. Leben, Freiheit, Identität, Sicherheit, Hoffnung. Kulturen sind somit Produkt einer Gesellschaft und ihrer je eigenen Geschichte und deshalb veränderlich.

Kultur

Aus dieser »funktionalen« Perspektive versteht sich »Kultur« als die Gesamtheit von praktischen und weltanschaulichen Codes, mit deren Hilfe die Mitglieder einer Gesellschaft überleben können – materiell, sozial und sinnerfüllt. Zweck dieser gesellschaftlich übermittelten Verhaltensweisen und Sinngebungen ist es, das soziale Umfeld sicher zu gestalten und darin Orientierung anzubieten. Dadurch wird ersichtlich, wer zur eigenen Gemeinschaft gehört und wer als fremd eingestuft wird. Ist es doch überlebensnotwendig, zu wissen, wer zur »Eigen-Gruppe« und wer zur »Fremd-Gruppe« gehört, wo »Heimat« und wo »Fremdheit« ist. Wo vertrauend offene Formen von Kommunikation möglich sind, und wo Vorsicht und Abgrenzung geboten sind.

Die »Verinnerlichung« solcher Modelle ist zum individuellen und sozialen »Überleben« unvermeidlich, geht es doch seit der Geburt eines Menschen darum, dass seine physischen Bedürfnisse, die zwischenmenschliche Geborgenheit und eine sinnvolle Zukunft sichergestellt sind. Mit den Begriffen »Bedürfnisse«, »Geborgenheit« und »Sinnhaftigkeit« sind die drei konstitutiven Bereiche von Kultur – »Wirtschaft«, »Gesellschaft« und »Religion« – angesprochen, in denen sich gesellschaftliche Harmonie entwickelt, wo aber auch Interessenkonflikte entstehen.

Wirtschaftliche Rahmenbedingungen sind z. B. Nahrungssicherheit, Wohnbedingungen, Klimaschutz, Transportmöglichkeiten, Gesundheits- und Krankenpflege (Nussbaum, 2011). Zu den Eckpfeilern der *gesellschaftlichen* Organisation wiederum gehören z. B. Schutz der eigenen Identität, Schulwesen, Berufschancen, Familienmodelle und Krankenversicherung. Und unter »Religion« werden verschiedene Traditionen bezeichnet, mithilfe derer das Dasein »ideologisch« sinnvoll ausgerichtet werden kann. Die Religionen und Kirchen sind solche Orientierungssysteme, aber auch traditionale und neue Formen von Spiritualität oder atheistische Optionen und agnostische Weltbilder.

Damit ist angedeutet, wie sich »Religion« heute artikulieren kann, aber auch, wie komplex dieses kulturelle Phänomen ist. Diese Vielfalt gehört nicht nur zur täglichen Beobachtung im sozio-politischen Feld, sondern ist auch eine Herausforderung an die *Theorie der Wissenssoziologie* und an die *vergleichende Religionswissenschaft* (Hock, 2002). Ich möchte das mit meiner Erfahrung illustrieren, die ich während der vergangenen Jahre im Team »Culture and Religion in Mediation« (CARIM) an der Eidgenössischen Technischen Hochschule (ETH) Zürich gemacht habe (Owen und Friedli, 2015; Friedli, 2017): Mediatorinnen und Mediatoren, die in *der Abteilung Menschliche Sicherheit* am *Eidgenössischen Departement für auswärtige Angelegenheiten* der Schweiz arbeiten, haben während ihrer Einsätze festgestellt, mit wie wenig religionssoziologischen Instrumenten sie für die Arbeit auf internationalen Konfliktfeldern ausgerüstet sind, wo sich der Faktor »Religion« entscheidend auf die Spirale der Gewalt auswirkt – radikalisierend oder besänftigend, zerstörerisch oder versöhnungsbereit. Das CARIM-Team hat deshalb 2015 eine interdisziplinäre Gruppe von Fachleuten damit beauftragt, einen religions-sensiblen Leitfaden zu »Religion und Konflikttransformation« auszuarbeiten.

Wir haben damit begonnen, die vielfältigen Theorien zu sichten, die in der akademischen Religionswissenschaft erstellt und diskutiert werden. Darunter haben wir 25 typische Figuren herausgefiltert und evaluiert – von der struktur-funktionalistischen Schule über soziologische Ritualtheorien und linguistisch-semiotische Ansätze bis zu phänomenologisch-theologischen Einschätzungen oder psychoanalytischen Gewichtungen und spirituellen Impulsen (Owen und Friedli, 2015: 17-27, 32). Für Mediatoren, welche die Kommunikation »zwischen den Fronten« zu fördern suchen, sind solche theoriegeleitete Modelle aber nur dann von Nutzen, wenn sich dadurch ihr Mediations-Alltag verständlicher und griffiger artikulieren lässt. Wir haben deshalb versucht, im religionswissenschaftlichen Fachjargon jene Schlüsselbegriffe herauszukristallisieren, die für situationsgerechte Konflikt-Analysen hilfreich und für die Kommunikations-Prozesse förderlich sein könnten (Hock, 2002: 54-157)

– z. B. Glauben an spirituelle Wesen, soziale Rollen, Legitimierung der Macht, gesellschaftliche Integration, gemeinschaftsbildende Symbole, patriarchale Strukturen, Gestalten von Frömmigkeit, persönliche und soziale Gebote und Verbote, Kategorien von Sünde und Heil, Spannung zwischen Charisma und Norm. Beim Erstellen des religions-sensiblen Leitfadens für Mediation war es uns wichtig, zu zeigen, wie sich jede Religion ambivalent auswirken kann – sowohl verbindend (*connecter*) als auch trennend (*divider).* Der Titel der Schlaininger Sommerakademie 2016 weist auf diesen zweischneidigen Charakter der Religionen hin: »Die ambivalente Rolle von Religionen in Konflikten.«

Im CARIM-Team haben wir uns dafür entschieden, die vielgestaltigen und oft irritierenden Erscheinungsformen von religiösen Phänomenen und ihren theoretischen Begründungen auf fünf Religions-Typen zu reduzieren: Religion als Gemeinschaft, Religion als Doktrin, Religion als Spiritualität, Religion als Praxis und Religion als Diskurs. Wir einigten uns auf folgende Arbeitsdefinition dieser Typen von »Religion« in Form eines gemeinsamen Nenners: »Religion ist die gesellschaftlich vermittelte Wahrnehmung von letztgültiger Betroffenheit – socially enacted awareness of ultimate concern.«

Und im zweiten Teil des CARIM-Leitfadens *Approaching Religion in Conflict Transformation: Concepts, Cases and Practical Implications* wurden diese theoretischen Überlegungen an fünf Konfliktfeldern getestet und evaluiert (Owen und Friedli, 2015: 17-27; Friedli, 2017: 394-397) ein interreligiöser Kongress im Irak (2007), die glaubensbasierte Versöhnung in Kaschmir (2000–2007), salafistische Gefangene in Marokko (2009), die interreligiöse Kooperation in Sierra-Leone (1997–1999) und die Diapraxis in Tadschikistan (2002–2009).

Das Werkzeug »Kultur«, das ich als erstes in den Werkzeugkasten »Konflikttransformation« lege, ist also so aufbereitet, dass »Religion« als Bestandteil von Kultur verstanden wird. In diesem kulturhermeneutischen Ansatz wird Religion als eine Dimension des Gesamtphänomens »Kultur« interpretiert (Basedon, 2016). Dementsprechend werden die symbolischen Botschaften und rituellen Praktiken der Religionen darauf ausgerichtet verstanden, den Mitglieder einer Gemeinschaft die Wirklichkeitsvorstellungen und ihre entsprechenden Verhaltensformen so zu vermitteln, dass sie diese als in Übereinstimmung mit der Wirklichkeit selbst wahrnehmen – als eine Art »heiliger Baldachin«, unter dessen Symbolwelt sich die Mitglieder und ihre Gesellschaft entfalten und sicher fühlen können.

Konflikt und Gewalt

Das zweite Werkzeug ist mit »Konflikt« angeschrieben. Das Programmheft weist auf viele Kontexte von Konflikten hin, an deren Lösung gearbeitet werden soll. In meiner Einleitung geht es auch wieder nur darum, ein Werkzeug aufzubereiten, mit dem Konflikte analysiert und eventuell vermindert werden können.

Die Definition von Gewalt, welche Johan Galtung vorschlägt (Galtung, 1975, aber: Bouthoul, 1974), scheint zwar philosophisch sehr abstrakt und für die Praxis sperrig zu sein. Denn die brutalen Gewalttaten im Alltag zeit- und kontextlos als *Einflüsse* zu definieren, *wodurch sich eine Person oder eine Gruppe weniger entfalten kann, als wozu sie eigentlich fähig wäre*, scheint mehr denn je unbrauchbar zu sein. Und von der Differenz zwischen dem leidvollen Ist-Zustand und einem möglichen Idealzustand dem Graben zwischen Aktualität und Potenzialität – zu sprechen, kann als zynisch und akademisch abgehoben verstanden werden. Dieses Vorurteil wird noch dadurch bestärkt, dass Galtungs seine Theorie noch mit geschichtlichen Betrachtungen anreichert, wonach eine Hungersnot im Mittelalter wegen des damaligen Fehlens von Informations- und Transportmitteln nicht als Gewaltsituation eingestuft werden kann. Hingegen seien aber aktuelle Hungersnöte als

Situationen von Gewalt einzustufen, da beim heutigen Informationsstand solche Notsituationen wohl bekannt seien, und der Überschuss an Nahrung (Getreide, Soja, Tomaten usw.) mit den aktuellen Transportmöglichkeiten nur deshalb nicht verlagert werde, weil der internationale politische Wille dazu fehle. Solche und ähnliche Entwicklungsgräben lassen sich im Bereich der menschlichen Grundbedürfnisse (Basic Human Needs) beobachten. Sie seien deshalb als Formen institutionalisierter Gewalt zu stigmatisieren (Galtung, 1975: 9-31).

Eine solche »Gewalt in den Strukturen« einzuklagen, wird oft als moralisierend und beschwörend disqualifiziert. Mit den folgenden Analysen über sozio-politische Konfliktfelder möchte ich allerdings illustrieren, dass mit der Einschätzung von Gewalt, bei der zwischen Aktualität und Potentialität differenziert wird, nützliche Lagebeschreibungen und Konfliktlösungsmodelle generiert werden können. Wie erhellend das dialektische Schema »Aktualität-Potentialität« aber ist, um Formen von zwischenmenschlichen und politischen Konflikten zu diagnostizieren, wird erst plausibel fassbar, wenn es auf den drei Ebenen von personaler, struktureller und kultureller Gewalt angewandt wird.

Personale Gewalt

Im Alltag werden nur Vorfälle von direkter Gewalt unmittelbar wahrnehmbar, wo Täter und Opfer bezeichnet werden können. Die Rede ist dann von »personaler Gewalt«, auch wenn die UrheberInnen solcher Gewaltakte nicht immer namentlich bezeichnet werden können. Die Spannweite von Gewalt ist breit: Mobbing am Arbeitsplatz, Demütigung in der Schule, Lohnunterschied zwischen Mann und Frau, Raubmord und Vergewaltigung, Ehrenmorde in Strukturen tribaler Familien, Attentate, Aushungern von Städten, Drohnenkrieg.

Strukturelle Gewalt

Im Unterschied zu den vielfältigen Formen »personaler Gewalt« können bei der gesichtslosen »Gewalt in den Strukturen« weder Akteure noch Opfer unmittelbar und namentlich bezeichnet werden. Strukturelle Gewalt ist anonyme Gewalt. Die Gewaltopfer zahlen dabei den Preis für historisch gewachsene diskriminierende Verhaltensweisen und Institutionen, womit bestimmte Kategorien von Gesellschafts-Mitgliedern in ihren Entfaltungsmöglichkeiten wesentlich beschnitten werden: rassistische Ausbeutung, soziale Segregation, nationalistische Selektion, tödliche Homophobie, Frauen-Diskrimination, Kinder-Ausbeutung, genozidärer Fremdenhass, religiöses Kastenwesen, Diskriminierung von Fremden, gesellschaftliche Exklusion, Verteufelung von Heiden, islamistischer Terror und Islamophobie. Solche Mechanismen von privater und öffentlicher Erniedrigung und Ausbeutung erscheinen als selbstverständliche und als »natürliche« Wirklichkeit – als eine »gottgewollte« Ordnung.

Kulturelle Gewalt

Die Verhaltensweisen von »Gewalt in den Strukturen« manifestieren also eine anonym omnipräsente Ordnung der Gewalt, die als evident wahrgenommen und als gerechtfertigt praktiziert wird. Die ungleiche Chancenverteilung im Alltag gilt unhinterfragt als seit eh und je gültig und die entsprechenden Gebräuche und Traditionen werden deshalb durch die Erziehung als normal verinnerlicht. Durch die Sozialisierung entfaltet sich das Schicksal von Menschen und Gruppen ausgespannt zwischen Gnade und Sünde, Heil und Unheil, Gott und Satan, im Raum der Reinkarnationen, im Reich der Ahnen und im ambivalenten Feld von magischen Kräften

(Galtung, 2008; Baberowski, 2015). Die entsprechenden lebensförderlichen oder existenzhemmenden Institutionen werden durch die Kulturen und Religionen legitimiert.

Um gewalttätige Auseinandersetzungen praxisbezogen analysieren zu können, ist es entscheidend, die als »kulturelle Gewalt« bezeichnete Gesellschaftsdynamik aufmerksam zu beobachten und konfliktsensitiv zu beschreiben. Damit ist ihre »tiefenkulturelle« Dimension gemeint. Damit aber »Tiefenkultur« nicht als eine unfassbare Gewaltursache mystifiziert wird, die zur Konfliktlösung nichts konkret Griffiges beiträgt – und somit ein stumpfes Werkzeug wäre –, möchte ich das Profil der Kategorie »kulturelle Gewalt« noch mehr entfalten. Danach lässt sich diese komplexe Gewalt-Gestalt als *Interface* von drei Beeinflussungen analysieren: (1) die fundierenden Narrative und Mythen – z. B. biblischer Schöpfungsbericht, Hindu-Kastensystem, (2) ihre sozialen Plausibilitäten und Normen in der Gegenwart und (3) das gemeinschaftsbildende kollektive Gedächtnis – z. B. Schlacht auf dem Amselfeld 1328, Kniefall von Willy Brandt 1970 etc. Diese drei einzelnen Dynamiken der »kulturellen Gewalt« produzieren aber nicht nur die Rechtfertigung für gewaltsame Lebensbedingungen, sondern können auch als Potenzial zur Gewaltverminderung neu gelesen und interpretiert werden. Die »Tiefenkultur« würde dann auch zum »Reservoir« und zur Triebfeder von Versöhnungsarbeit (Friedli, 2012: 353-354).

Fundierende Narrative

Darunter sind die Quellen gemeint, wodurch der konkrete Alltag und die Gebräuche einer Gemeinschaft begründet und als selbstverständlich in Erinnerung gerufen werden: Maximen, Moralweisheiten, Sprichwörter, Mythen, Werte, heroische Geschichten, prophetische Figuren, Wundertaten von Heiligen, unerklärliche Ereignisse – ein grundlegendes Wissen also, womit die institutionalisierten Verhaltensvorschriften als Ausdruck einer ewigen Ordnung erklärt werden. Vor allem die Religionen vermitteln solche Gesellschafts-Fundamente. Sie werden angerufen als Garanten für den gesellschaftlichen Zusammenhalt, aber auch zur Rechtfertigung von Krieg, – als Basis für gesellschaftliches Vertrauen oder als Vorbild für die Kompetenzen von Mann und Frau usw.

Soziale Plausibilitäten

Die Tiefenkulturen stabilisieren die gesellschaftliche Alltagsroutine, indem sie ihre normativen Vorgaben als selbstverständlich erfahren lassen. Sie müssen nicht weiter begründet werden, denn: »Bei uns« wird das so gemacht. Dadurch reglementiert das kollektive Über-Ich, was als sauber und was als schmutzig zu gelten hat. Und was als heilig und was als profan gilt, ist von Ewigkeiten her fixiert. Durch die Sozialisation ist es für die Mitglieder einer Tradition evident und vorgegeben, wo sich der Raum der Gnade befindet, oder wo das Reich von Sünde und von Tabus beginnt. Ein unerbittlicher Ehrenkodex bestimmt, wie das Sexualverhalten und der Familienstil zu gestalten sind. Oder z. B. auch, wie Fremde zu meiden sind – zum Schutz des eigenen Volkes oder zur Verdammung der Heiden. Durch den Rückgriff auf die Tiefenkultur wird also die gesellschaftliche Alltagsroutine stabilisiert.

Kollektives Gedächtnis

Eine weitere Komponente im Schnittpunkt »Tiefenkultur«, der für Gewaltausbrüche und zum Konfliktverhalten mobilisiert werden kann, sind die »gefährlichen Erinnerungen«, mit denen eine Gruppe, Ethnie, Nation oder

Religion sich (u. a. an Volksfesten und Erinnerungszeremonien) an ihre Wurzeln erinnern: an Kreuzzüge, Kolonialpolitik, Apartheid, Weltkriege, Holocaust, islamistischen Terror, Flucht, ethnische Spannungen, Pogrome, ethnische Säuberungen.

Die drei Dimensionen »Narrative«, »Plausibilitäten« und »Erinnerungen«, die hier als eine Art von »Container«-Begriff als »Tiefenkultur« charakterisiert werden, sind nicht als versteinerte Ablagerungen zu verstehen. Noch weniger dürfen sie als geschichtslose Kultur-Sedimente verdinglicht werden. Sie zeigen vielmehr, dass nur das existiert, worüber »man/frau« spricht. Kulturen sind konstruiert. Daraus erwächst für die Konflikt- und Friedenswissenschaft eine strategisch entscheidende Folgerung: Ebenso sehr wie Gewalt und Konflikt historisch konstruierte soziale Wirklichkeiten sind, kann ihre Dramatik und Legitimierung auch dekonstruiert werden.

Hier setzt die Transformation von Konflikten ein. Deshalb geht es in der Mediation grundsätzlich darum, (1) destruktive gesellschaftliche Verhaltensweisen und ihre kulturellen Legitimierungen bewusst werden zu lassen, aber (2) im gleichen kulturellen Potenzial auch jene Narrative, Plausibilitäten und Erinnerungen freizulegen, mit denen die Gesellschaft umgebaut und neu konstruiert werden kann – lokal, regional, national, international. Es geht in der Konflikttransformation um eine »Wurzelbehandlung« – um eine Umgewichtung der eigenen Tradition, Sozialisation und Praxis (Nussbaum, 2011).

Werkzeuge zur Konflikttransformation

Die Werkzeuge, die nützlich sind, um Gewaltdynamiken zu analysieren, können auch dafür eingesetzt werden, um sozio-politische und wirtschaftliche Faktoren offenzulegen, die zur Deeskalation von Gewalt führen können. Entsprechend lokalisieren sie Bereiche und Methoden, womit das Konfliktfeld transformiert und auf den Horizont *Reconciliation* (Versöhnung) ausgerichtet werden kann. Friedenswissenschaftlich geht es dabei prinzipiell darum, die erwähnten drei tiefenkulturellen Dynamiken, »fundierende Narrative«, »alltägliche Verhaltensnormen« und »kollektives Gedächtnis«, auf den Horizont »Versöhnung« umzupolen.

Entlang dem Galtung'schen Analyseraster, nach dem hier der Friedens-Werkzeugkasten vorbereitet wird, ist »Versöhnung« strategisch-praktisch als die Verringerung von struktureller und kultureller Gewalt verstanden. Zu diesem Umbau tragen vertrauensbildende Vorgehensweisen bei, die zu einem konstruktiven Gesellschaftswandel, zu umsichtigen Verhandlungsprozessen und zu tragfähigen Versöhnungsstrategien führen können.

Dialog

Die vielfältig erprobten Dialogformen – interkulturelle Begegnungen, interreligiöse Gespräche und internationale Verhandlungen – sind ebenso viele Suchbewegungen, um ideologische und spirituelle Spannungen und Konflikte zu überbrücken. Hunderte von religiösen *Nicht-Regierungs-Organisationen (NGOs)* und Dutzende von *Faith Based Organizations (FBOs)* engagieren sich weltweit, um auf Konfliktfeldern solche Gespräche, Begegnungen und Projekte zu fördern. Darunter möchte ich exemplarisch zwei Initiativen erwähnen: (1) die 1974 in Kyoto von japanischen BuddhistInnen, US-amerikanischen ProtestantInnen und europäischen Katholiken gegründete *World Conference of Religions for Peace (WCRP)* und (2) die von der südkoreanischen Vereinigungskirche getragene *Union of Peace Federations (UPF)*. Beide Vereinigungen sind weltweit auf konkreten Konfliktfeldern aktiv: z.B. für Flüchtlingsprobleme oder Waffenkontrolle. Und beide betrachten die Unterorganisationen der Vereinten Nationen als nützliche Institutionen, um internationale Konfliktfelder zu entspannen, zu versachlichen und friedensförderlich umzugestalten.

An vielen ihrer Initiativen und Tagungen war ich aktiv beteiligt. Dabei habe ich engagierte und kompetente Frauen und Männer getroffen und am Werk gesehen. Wir haben Strategiepapiere verfasst, Resolutionen formuliert, Vorträge gehalten und Seminare organisiert. Die Bilanz ist beeindruckend. Im Rückblick sind diese Initiativen aber wenig praktisch und relevant geblieben. Wir müssen uns nachträglich selbstkritisch eingestehen, dass wir zwar programmatisch viel im »Dialog« gesprochen haben, dass der Verlauf aber auf weiten Strecken ein Nebeneinander von doppelten Monologen war, – zwar respektvoll und hoch kompetent formuliert, »in der Sache« aber wenig weiterführend. Das hat vermutlich damit zu tun, dass wir uns existenziell kaum verwundbar gegeben haben oder zu geben riskierten.

So bleiben diese Dialoge meistens höfliche Duologe oder aufmerksame Multiloge. Die Auslegeordnung über Konflikte ist zwar wohldokumentiert, die praktische Arbeit am Konflikt und an risikoreichen Strategien zur Konfliktreduktion ist aber selten über das Auflisten von Bedürfnissen hinausgegangen. Selbstverständlich bleibt der »dialogische« Austausch über existenzielle und spirituelle Friedenserfahrungen und über die Hoffnung auf Versöhnung beeindruckend. Aber die philosophisch-theologischen interreligiösen Dialoge über das jeweilige Verständnis von Wahrheit und Gerechtigkeit, über die Menschenrechte und über die menschlichen Grundbedürfnisse (*Basic Human Needs*, BHN) kommen ins Stocken, sobald deren kulturbedingte und gendersensitive Dimensionen thematisiert werden.

Diapraxis

Deshalb wird aus diesem Gefühl heraus, sich in einem sterilen Kreis zu bewegen, seit einigen Jahren nach alternativen Modellen gesucht, um Konflikte pragmatischer zu bearbeiten. Ihre Ausrichtung ist vorläufiger und praxisnäher als die abstrakten Grundsatzdebatten. Dieser Paradigmenwechsel wurde als »Dialog nach dem Dialog« und als »Diapraxis« bezeichnet (Lederach, 2005 und 2010; Lindbeck, 2009).

Wie Diapraxis funktioniert, möchte ich mit einer persönlichen Erfahrung illustrieren: 1958 wurde der Friedensnobelpreis dem belgischen Dominikaner Dominique Pire zugesprochen. Er hatte in der Nähe von Lüttich die – so vermute ich – erste Friedensuniversität gegründet. Dort war ich 1959–1961 als Französisch-Deutsch Übersetzer engagiert. Wir wurden im *Dialogue fraternel* trainiert, dessen Echtheit nicht von der argumentativen Kohärenz abhing, sondern von der Tragfähigkeit, praktische Konsequenzen zu generieren. Schlüsselerfahrungen waren dabei die »Friedensdörfer« (*Villages de la Paix*) im Elsass und die »Friedensinseln« (*Iles de la Paix*) im heutigen Bangladesch.

Die Friedensdörfer, die Dominique Pire angeregt hatte, wurden von deutsch- und französischsprachigen EinwohnerInnen gebaut, die seit dem Zweiten Weltkrieg radikal verfeindet waren und aus hasserfüllten Erinnerungen miteinander nicht reden konnten. Getragen vom »brüderlichen Dialog« ist es ihnen aber dennoch gelungen, gemeinsam miteinander für ihre Kinder Schulhäuser und Krankenhäuser zu bauen – 1956 in Aachen, 1958 in Spiessen, 1959 das Anne Frank Dorf bei Wuppertal. Mit ihren handwerklichen Kompetenzen, die keine Worte benötigten, konnten die Dorfbewohner die Gebäude errichten. Verbunden durch das gemeinsame Projekt und aus Respekt vor den handwerklichen Kompetenzen der »Feinde« haben sich dabei hier und dort wieder Worte und Gesten gefunden, Momente, um sich wieder miteinander auszutauschen.

Getragen von der gleichen »Diapraxis«-Dynamik wurden 1962 von Dominique Pire nach Flutkatastrophen und Überschwemmungen im Ganges-Delta bei Chittagong im heutigen Bangladesch Friedensinseln gebaut. Dort bringen Monsunregen regelmäßig Verwüstung, Tod und Elend über die Inseln. Die betroffenen Inselbewohner waren aber seit eh und je zutiefst verfeindete Hindus und Muslime. Auch hier war die zwischenmenschliche

Kommunikation unmöglich. Dominique Pire ist es mit Hilfe von Dorfverantwortlichen gelungen, sie zu motivieren, bei der Festigung ihrer Inseln zu kooperieren. Ihre mörderischen Religionskonflikte wurden dabei sekundär.

Aktuellere Erfahrungen, um politische Kontexte von Konflikten mit solchen Formen von Diapraxis zu entspannen und zu transformieren sind noch in den Anfängen. Strategisch geht es grundsätzlich aber immer darum, keine abstrakten Debatten über »ewige Werte« und »unverrückbare Normen« zu führen, sondern »nur« über deren praktische Auswirkungen zu verhandeln (Cox, 2015; Lindbeck, 2009; Owen und Friedli, 2015: 14, 279).

Ein Beispiel aus der CARIM-Praxis kann dieses Verhandlungsmodell illustrieren: In der post-sowjetischen Republik Tadschikistan (1991) diskutieren marxistisch sozialisierte Regierungsleute und VertreterInnen der islamischen Gemeinde über neue gemeinsame Schulpläne – z. B. in Biologie, Bürgermoral oder Familienethik. Im neu konstituierten Erziehungsdepartement konnten aber zu diesen Fachbereichen zwischen den atheistisch sozialisierten Vertretern der ehemaligen Sowjetunion und den Delegierten der vormaligen islamistischen »United Tajik Opposition« keine Lernziele und Unterrichts-Curricula gefunden werden, die für den Wertekatalog der beiden Parteien vertretbar waren.

Um diese ideologische Ausweglosigkeit zu umgehen, haben CARIM-MediatorInnen vorgeschlagen, die pragmatische Methode der »Diapraxis« einzusetzen: um die ideologische Konfrontation zwischen Vertretern der atheistischen Weltanschauung und des muslimischen Glaubens zu umgehen, sollte eher über die Konsequenzen gesprochen werden, welche die beiden Lehr-Positionen für die Ausbildung der kommenden Tadschikistan-Generation bringen. Das gemeinsame Anliegen ist ja weder die Ideologie der ehemaligen Atheisten noch jenes der traditionalen Muslime, sondern die Zukunft von modernen Tadschik-Staatsbürgern und Kompetenzen der neuen Generation, sie zu gestalten. Was wären die Konsequenzen für die Schulpläne, wenn sich die beiden Unterrichtsmodelle je einseitig durchsetzen würden? Und was, wenn sie sich kombinieren lassen? Um dazu 2009 tragfähige Antworten zu finden, waren acht Jahre intensiver diapraktischer Arbeit nötig.

Durchschlagende Erfahrungen mit solchen diapraktischen Prozeduren, die ent-ideologisiert und ergebnisorientiert angelegt sind, fehlen – wie gesagt – noch weitgehend. Voraussetzungen zu ihrem Gelingen sind aber zwei Kompetenzen: 1. gegenseitiges – persönliches und institutionalisiertes – Vertrauen der Akteure und 2. kreative Offenheit der Konfliktpartner (Nussbaum, 2013).

Übergangsgerechtigkeit/Transitional Justice

Es dürfte evident geworden sein, wie rasch hehre Friedenshoffnungen von Einzelpersonen durch die Zwänge der internationalen Alltagspolitik eingeholt werden. Viel komplexere Instrumente als die bisher erwähnten Werkzeuge »Dialog« oder »Diapraxis« müssen deshalb bereitgestellt werden. Ein solches Modell sind Verhandlungs-Protokolle wie jenes von *Transitional Justice* (Friedli 2012; De Juan 2013).

Dabei hat die südafrikanische Erfahrung nach dem Apartheid-System und mithilfe der Übergangsgerechtigkeit einen vorbildhaften Ablauf definiert, worin sich Wahrheitsfindung, Rechtsprechung und Heilung der Vergangenheit gegenseitig bestärken. Die Mitglieder der südafrikanischen *Truth and Reconciliation*-Kommission haben dieses Vorgehen unter dem charismatischen Leadership von Nelson Mandela und Desmond Tutu pragmatisch erarbeitet (1992). Und der Menschenrechts-Rat der Vereinten Nationen hat 2011 dieses mehrstufige Modell von Rechtsprechung und *Social Healing* ratifiziert. Damit sind tragfähige Wege zur Entfeindung freigelegt worden.

Das Ziel dieser Methodologie von Übergangsgerechtigkeit ist es, nach Straftaten, in denen die gesamte Bevölkerung als Täter und Opfer involviert sind (Apartheid, Genozide, Repression, Militärdiktaturen), zwar

verbindlich Recht zu sprechen, dann aber ein erneuertes gesellschaftliches Zusammenleben zu ermöglichen. Es geht also bei der *Transitional Justice* weder um Amnestie noch um Amnesie, weder um ein definitives Wegsperren der Straftäter noch um eine banalisierte Rückkehr zum politischen *Courant normal*. Vielmehr geht es diapraktisch um *Dealing with the Past,* um *Healing the Past* und um *Post-Trauma*-Arbeit (Clark, 2010; Rutayisire, 2012). Die *Transitional Justice* Methodologie entfaltet sich idealtypisch in vier Schritten:

1. Recht zu wissen: Das Wissen also darum, wer die Folter, Morde, Sexualverbrechen, Massaker, Genozide und Zerstörungen angeordnet und ausgeführt hat. Jegliche Form von Vertuschung und Verleugnung soll mit akribischer Aufklärung von Verbrechen verhindert werden. Bereits dieser erste demaskierende Schritt ist aber voller Stolpersteine. Denn welches ist die »wahre« Erinnerung? In Bezug auf die katholischen Militärbischöfe in Argentinien? In Kambodscha nach dem Wüten der Roten Khmer? Unter den Agenten des Apartheid-Systems? Gegen die gekauften Zeugen während der *Gacaca* Volkstribunale in Ruanda?

2. Recht auf Gerechtigkeit: Es gilt aber nicht bloß, die Wahrheit festzustellen, sondern auch effektiv Recht zu sprechen und dadurch Wut und Hass aufzufangen. Auch hier bleiben viele Fragen offen: Was bedeutet »Gerechtigkeit«, wenn in Sri Lanka oder in Burma buddhistische Mönche ethnische Volksgruppen wie die tamilischen oder muslimischen Minderheiten massakrieren? Was für die randalierenden Brahmanen und Yogis in Ayoddhya? Und was für die *Boko Haram*-Djihadisten in Nigeria? Nehmen doch all diese religiösen Akteure für sich in Anspruch, dass ihre Gewalttaten ein Gottesdienst sind.

3. Recht auf Wiedergutmachung: Mit dieser dritten Phase beginnt für die Übergangsjustiz die entscheidende Herausforderung: Ressentiments wahrnehmen und neutralisieren, Rachebedürfnisse auffangen, strukturelle Versöhnungswege entwickeln, gemeinsam Zukunftsprojekte entwerfen. Es geht darum, einerseits alle Formen von bloß »strategischer Bitte um Vergebung« zu demaskieren und andererseits für die verurteilten Täterinnen und Täter, dass sie glaubwürdig durch Gemeinschaftsarbeit Genugtuung leisten: Kranke pflegen, Äcker bepflanzen, Häuser renovieren, Schulen reparieren.

4. Garantie für Nicht-Wiederholbarkeit: Eine solch »versöhnte Gemeinschaft« klingt wie eine Utopie. Es hängt von glaubwürdigen *charismatischen Persönlichkeiten* und von nationalen und internationalen Mediationsprozessen ab, ob sich »Versöhnung ohne Kapitulation« gestalten lässt. *Reconciliation* entwickelt sich deshalb nicht prioritär in Kirchen, Moscheen oder Tempeln, sondern geschieht in der sozio-politischen Arena und durch abgestufte Verhandlungsprozesse zwischen den verfeindeten Gruppen. Der Faktor »Religion« kann spirituell zwar bedeutsam sein, darf aber nicht zur Verschleierung von Verletzungen und Misstrauen eingesetzt werden. Das kenne ich vom aktuellen Ruanda her, wo in vollen Kirchen die Verzeihung durch Jesus Christus besungen und betanzt wird, die Zivilgesellschaft und die Nachbarn aber weiterhin unter einem Deckel des Misstrauens fast ersticken.

Versöhnungsriten

Dennoch meine ich aber, dass authentische *Rituale der Versöhnung* erarbeitet werden können. Fachleute forschen dazu in praktischer Religionswissenschaft in verschiedenen Richtungen (Turner, 1969; Friedli, 2013; Philpott, 2012; Weingardt, 2014): Im *islamischen Kontext* wird - trotz der dramatischen Konflikte und Kriege im Mittleren Orient – über die traditionalen *Sulha*-Zeremonien in Syrien oder über die *Hudna*-Waffenstillstands-Tra-

dition unter arabischen Beduinen diskutiert. Ich vermute aber, dass damit eher Holzwege beschritten werden, weil diese Rituale in engmaschigen ruralen Sozialnetzen entwickelt worden sind. Ähnliches gilt auch für die Genozid-Verarbeitung in Ruanda, wo auf die traditionale *Gacaca*-Versöhnungstradition zwischen verfeindeten Nachbarfamilien zurückgegriffen wurde. In Südkorea wiederum werden schamanische *Han-Puri*-Heilungszeremonien in die Moderne übertragen. Oder Japanerinnen feiern mit Koreanerinnen, deren Familienmitglieder im Zweiten Weltkrieg als sogenannte Trostfrauen missbraucht worden sind, *Sisterhood*-Zeremonien.

Damit öffnet sich ein weites Forschungsfeld darüber, wie praktische Konfliktbewältigung dort, wo Religionen eine entscheidende Rolle spielen, sachlich kompetent und ethisch verantwortet ermöglicht werden kann.

Horizont »Spiritualität«

Bei jedem der verschiedenen friedenswissenschaftlichen Werkzeuge, die ich vorgestellt habe, hat der Faktor »Religion« eine gewichtige Bedeutung – handle es sich um die Bereiche »Kultur«, um die Dreieckskonstellation »Gewalt«, um Konflikttransformation durch »Dialog« und »Diapraxis« oder um »Übergangsgerechtigkeit« und »Versöhnungsrituale«. Auch wenn Dutzende von Religionstheorien weiterhin kontrovers diskutiert werden, wird in der Friedens- und Konfliktforschung mit diesem »Faktor X« gerechnet.

Damit ist aber nicht nur eine theoretische Beobachtung gemeint, sondern auch die subjektive Betroffenheit in der Friedenspraxis. In der Mediationsarbeit wirkt nämlich »Spiritualität« psychologisch und ethisch als entscheidende Motivationsquelle. Ihre Gestalt kann explizit religiös sein, sie kann aber auch ein atheistisches Gesicht annehmen. So oder anders gilt »Spiritualität« als fundamental notwendige Motivation, um beharrlich auf dem vertrackten, ja oft lebensbedrohlichen Umfeld nach den Wegen zur Deeskalation zu suchen.

Ähnlich wie die Begriffe «Kultur» und «Religion» wird auch «Spiritualität» kontrovers qualifiziert und beschrieben – von einer sentimentalen Seelenstimmung über vielfältige religiöse Traditionen bis zur alltäglichen Motivationsquelle. So haben wir bereits 1979 in Princeton, New Jersey, an der dritten Vollversammlung der *World Conference of Religions for Peace (WCRP)* im interreligiösen Arbeitskreis »Spiritualität« darüber diskutiert, wie »Spiritualität« interreligiös beschrieben werden könnte (Friedli, 2015: 12-13, 25, 27; Cox, 2015).

Während einer Woche wurde in unserer Gruppe von fünfzehn Delegierten darüber sehr kontrovers debattiert. Muslime aus England, buddhistische Mönche aus Japan, protestantische Kirchenvertreter aus China, katholische Theologen aus Europa haben miteinander ihre Standpunkte konfrontiert – im Seminarraum, beim Essen oder während der Pausen. Beeindruckend war dabei, wie die chinesischen konfuzianischen und buddhistischen Delegierten, die damals von der politischen Öffnung des maoistischen Regimes profitieren konnten, dafür plädiert haben, »Spiritualität« nicht auf ihre religiösen Wurzeln zu reduzieren. Sie hätten nämlich während der Kirchenverfolgung und unter der atheistischen Propaganda erlebt, mit welch bedingungsloser Energie sich Arbeiterinnen und Arbeiter für die erhoffte klassenlose Gesellschaft eingesetzt und geopfert haben, auch wenn sie diese Hoffnung selbst nicht erfüllt erleben konnten. Die chinesische Delegation hat uns deshalb ermahnt, in der Definition von »Spiritualität« auch atheistische Menschen zu achten.

Wir haben dann den 800 Delegierten der WCRP-Vollversammlung folgende Definition von Spiritualität unterbreitet: Spiritualität ist »das Bewusstsein einer Verantwortung, die in einem ›äußersten Anliegen‹ verwurzelt ist und sozial-politische Auswirkungen hat« (*spirituality as awareness of ultimate concern which has social-political consequences*). Der Raum von *ultimate concern* wurde inhaltlich nicht festgehalten – Himmel, Reich der Ahnen, Buddha, Jesus der Christus, das Paradies Allahs, Compassion, die Würde des Menschen.

Ausblick

An der Friedensburg Schlaining werden Sommerakademien nicht organisiert, um internationale Problemfelder zu lösen, sondern um sich darüber auszutauschen und zu beraten. Das gilt auch für die Diskussionen 2016 über die Interaktion zwischen Konflikt, Religion und Versöhnung: Wo entwickeln sich Lösungsansätze? Welche Methoden sind nützlich? Was hat sich als Holzweg herausgestellt? Solche Bilanzen sind vorläufig. Sie laden aber dazu ein, die Instrumente im Werkzeugkasten »Konfliktransformation« zu evaluieren, zu verbessern und anzureichern.

Zu diesem Entwicklungsprozess habe ich einige Anregungen gemacht. Dabei habe ich zwei Akzente gesetzt: 1. Die Instrumente zur Transformation von Konflikten bieten keine Lösungen an, wohl aber Grammatiken, womit sich gewaltsame Konfrontationen analysieren und bearbeiten lassen. 2. Die konkrete Mediationsarbeit entwickelt sich auf dem Konfliktfeld in Funktion zur Persönlichkeits-Kompetenz, die mit »Spiritualität« charakterisiert werden kann – zivil, philosophisch, religiös.

Bibliografie

Appadurai, Arjun (2006) *Fear of Small Numbers – An Essay on the Geography of Anger*, Durham: Duke University Press.

Baberowski, Jörg (2015) *Räume der Gewalt,* Frankfurt am Main: Fischer.

Basedou, Matthias (2016) »Ideen, Identitäten und Institutionen: Explikation eines multidimensionalen Religionsbegriffs in der Friedens- und Konfliktforschung«, in: Werkner, Ines-Jaqueline (Hg.) *Zeitschrift für Friedens- und Konfliktforschung*, vol. 5, Sonderband 1, S. 235-265.

Berger, Peter L. und Thomas Luckmann (1966) [2004] *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit,* Frankfurt am Main: Fischer.

Bouthoul, Gaston (1974) *La paix, Que sais-je?* 1600, Paris: Presses Universitaires de France.

Clark, Phil (2010) *The Gacaca Courts and Post-Genocide Justice and Reconciliation in Rwanda*, Cambridge: Cambridge University Press.

Cox, Brian (2015) *Faith-Based Diplomacy*, Xlibris.

De Juan, Alexander (2016) »Auswirkungen von Gewalt auf Religion: Eine alternative Perspektive auf innerstaatliche ›religiöse Konflikte‹«, in: Werkner, Ines-Jaqueline (Hg.) *Zeitschrift für Friedens- und Konfliktforschung*, vol. 5, Sonderband 1, S. 266-293.

Frazer, Owen und Richard Friedli, (2015) »Approaching Religion in Conflict Transformation: Concepts, Cases and Practical Implications« (CSS Mediation Resources ETH), Zürich. [Online] http://www.css.ethz.ch/content/dam/ethz/special-interest/gess/cis/center-for-securities-studies/pdfs/Approaching-Religion-In-Conflict-Transformation2.pdf (14. Februar 2017).

Friedli, Richard (2012) »Versöhnung ohne Kapitulation. Ein Werkstattbericht über Transitional Justice und Versöhnungsrituale«, in: Mariano Delgado, Adrian Holderegger und Guido Vergauwen (Hg.) *Friedensfähigkeit und Friedensvisionen in Religionen und Kulturen*, Stuttgart: Kohlhammer, S. 345-359.

Friedli, Richard (2013) "Conflict Transformation with Religious Dimensions: Three Case Studies of Transcultural Mediation", in: *Agents of Transculturation – Border-Crossers, Mediators, Go-Betweens*, Münster: Waxmann, S. 219-242.

Galtung, Johan (1975) *Strukturelle Gewalt. Beiträge zur Friedens- und Konfliktforschung*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

Galtung, Johan (1996) *Peace by Peaceful Means, Peace and Conflict*, London : Sage. (= Frieden mit friedlichen Mitteln. Friede und Konflikt, Entwicklung und Kultur, übersetzt von Hajo Schmidt, Opladen 1998).

Galtung, Johan (2008) *Globalizing God. Religion, Spirituality and Peace*, Oslo: Kolofon Press.

Giessmann, Hans J. und Rinke Bernhard (Hg.) (2011) *Handbuch Frieden*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Hock, Klaus (2002) *Einführung in die Religionswissenschaft*, Darmstadt: WBG.

Lederach, John Paul (2005) *The Moral Imagination. The Art and Soul of Building Peace,* New York: Oxford University Press.

Lederach, John Paul und Jill Angela (2010) *When Blood and Bones Cry Out: Journeys Through the Soundscape of Healing and Reconciliation*, Brisbane: University of Queenland Press.

Lindbeck, George (2009) *The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age*, Louisville: Westminster John Knox Press.

Nussbaum, Martha (2011) *Creating Capacities. The Human Development Approach*, The Belknap Press of Harvard University Press.

Nussbaum, Martha (2013) *Political Emotions. Why Love Matters for Justice*, Harvard University Press.

Owen, Frazer und Richard Friedli (2015) *Approaching Religion in Conflict Transformation: Concepts, Cases and Practical Implications*, Zürich : Center for Security Studies.

Philpott, Daniel (2012) *Just and Unjust Peace. An Ethic of Political Reconciliation*, New York: Oxford University Press.

Ramadan, Tariq (2008) *L'islam: La réforme radical. Ethique et liberation,* Paris: Presse du Châtelet.

Rutayisire, Paul (2012) *Evaluation finale du processus gacaca: Résultats atteints par objectifs,* Kigali.

Schlotter, Peter, und Wiesotzki Simone (Hg.) (2011) *Friedens- und Konfliktforschung*, AFK-Friedensschriften 35, Baden-Baden: Nomos.

Turner, Victor W. (1969) *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, New York: Cornell University Press.

Werkner, Ines-Jacqueline (Hg.), 2016: *Religion in der Friedens- und Konfliktforschung* (ZeFKo Sonderband 1), Baden-Baden: Nomos.

Weingardt, Markus A. (2014) *Was Frieden schafft. Religiöse Friedensarbeit*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Kein Friede ohne Gerechtigkeit

Zur friedensstiftenden Kraft des Christentums aus befreiungstheologischer Sicht

Maria Katharina Moser

»Wie ein Baum gepflanzt an den Wasserbächen, der Frucht bringt zu seiner Zeit und seine Blätter verwelken nicht« (Psalm 1,3); »wie ein Lamm, das an einer grünen Aue geweidet und zum frischen Wasser geführt wird« (Psalm 23,2); »wie ein Adler mit großen Flügeln und langen Fittichen und vollen Schwingen« (Ez 17,3) – mächtige Bilder aus der Natur, mit denen das Alte Testament deutlich macht: Das gute Leben besteht nicht in Erfolg, im Erreichen großer oder kleiner selbst gesteckter Ziele, sondern in einem Leben, in dem wir blühen und gedeihen können (Volf, 1992: ix-xi). In einer Welt, die der Prophet Jesaja so beschreibt:

> »Da werden die Wölfe bei den Lämmern wohnen und die Panther bei den Böcken lagern. Kühe und Bären werden zusammen weiden, dass ihre Jungen beieinander liegen und Löwen werden Stroh fressen wie die Rinder. Und ein Säugling wird spielen am Loch der Otter, und ein entwöhntes Kind wird seine Hand stecken in die Höhle der Natter.« (Jes 11,5-8)

Mit diesen beispielhaften Zitaten aus meiner religiösen Tradition, der jüdisch-christlichen, ist angesprochen, was die sogenannten Weltreligionen sind: Vorratskammern verschiedener, miteinander verbundener Zeichen und Motive, die auf bestimmte, für die jeweilige Religion charakteristische Weise eine Vision des guten Lebens herausarbeiten: Wie können und sollen wir in dieser unserer Welt leben? Religionen bieten Reservoirs an Zeichen und Motiven, die Vorstellungen des Selbst, von Beziehungen und vom Guten für alle Menschen artikulieren (Volf, 1992: 185). Diese Zeichenvorräte wurzeln in einer Offenbarung. Noch einmal am Beispiel: Nachdem der Prophet Jesaja seine Vision einer Welt, in der Wölfe und Lämmer beieinander wohnen, beschrieben hat, sagt er weiter: »Man wird nirgends Sünde tun noch freveln auf meinem ganzen heiligen Berge; denn das Land wird voll Erkenntnis des HERRN sein, wie Wasser das Meer bedeckt.« (Jes 11,9)

Religionen sind also Zeichenvorräte, die Visionen eines guten Lebens beschreiben und dabei ins Transzendente aus- und auf eine Offenbarung zurückgreifen – von der Erkenntnis des Herrn ist im Jesaja-Zitat die Rede. Aber, und das ist entscheidend: Diese Zeichenvorräte sind nicht identisch mit dieser Offenbarung. Offenbarungen arbeiten mit Unterscheidungen zwischen wahr und falsch, Gut und Böse, gerecht und ungerecht. Für ReligionskritikerInnen liegt hier, salopp formuliert, der Hund begraben. Sie meinen, diese in einer Offenbarung wurzelnden Unterscheidungen würden direkt zu Intoleranz und Gewalt gegen diejenigen, die andere Vorstellungen vom Wahren, Guten und Gerechten haben, führen. Denn mittels dieser Unterscheidungen werde zwischen Insidern und Outsidern getrennt. Ich teile diese Einschätzung nicht. Religionen sind Zeichenvorräte, die auf eine Offenbarung zurückgreifen – aber sie sind nicht identisch mit dieser Offenbarung. Je nach Kontext und Interessenslagen kann sich der Charakter einer Religion ändern, treten bestimmte Motive und Zeichen in den Vordergrund und andere in den Hintergrund. Es sind also immer *bestimmte* Formen und Ausprägungen einer Religion, die Gewalt produzieren – und bestimmte andere Formen und Ausprägungen derselben Religion, die das Potenzial haben, Frieden zu stiften. Das gilt für alle Religionen.

Ich werde mich im Folgenden auf Frieden stiftende Potenziale der jüdisch-christlichen Tradition konzentrieren und dabei eine befreiungstheologische Perspektive einnehmen. Als Befreiungstheologin bin ich davon überzeugt: Ich kann auf diese Frage nicht von oben schauen, gleichsam wie eine Drohne, die darüber kreist. Drohnen sind immer gesteuert – von Personen, die bestimmte Interessen haben und bestimmte Dinge sehen wollen. Mein Interesse ist also ein befreiungstheologisches. Das heißt auch: Meine Perspektive ist keine der Religionswissenschaft oder Konfliktforschung, die von außen auf Religionen blicken. Ich schreibe als Theologin und Pfarrerin, ich schreibe aus der Binnensicht meiner Religion.

Statusverzicht und Nächstenliebe

Der kroatisch-US-amerikanische evangelische Theologe Miroslav Volf (1992: 183f.) nennt drei Gründe für Konflikte: Konkurrenz, Angst und Ruhm. Konkurrenz lässt uns nach Profit streben, indem wir uns zu Herren über andere machen. Angst lässt uns nach Sicherheit streben, indem wir uns mit allen Mitteln verteidigen. Ruhm lässt uns nach Ehre und Anerkennung streben, indem wir andere abwerten.

Das Christentum bzw. das Neue Testament bieten ein Reservoir an Zeichen und Motiven, die auf diese Gewalt generierenden Konfliktgründe antworten. Die großen Linien dieses Reservoirs an Zeichen und Motiven zeichnet der evangelische Neutestamentler Gerd Theißen in seiner Theorie des Urchristentums nach. Das urchristliche Ethos, das angesiedelt ist zwischen Judentum und Heidentum, hat nach Theißen (2008: 101-122) zwei Grundwerte hervorgebracht: Statusverzicht und Nächstenliebe.

1. Den Grundwert *Statusverzicht* finden wir überall dort artikuliert, wo davon die Rede ist, dass die Letzten die Ersten und die Ersten die Letzten sein werden (vgl. Mk 10,31; Mt 19,30; 20,16 Lk 13.3); wo von erhöhen und erniedrigen die Rede ist (vgl. Lk 14,11; 18,14; Mt 23,12; Phil 2,6ff.; 2 Kor 11,7; Jak 4,10); wenn Jesus sagt, dass wer groß sein will, der Diener aller sein soll (vgl. Mk 9,35). Hier wird die Grenzziehung zwischen oben und unten überwunden und dem gewaltvollen Streben nach Ehre und statusgebundener Anerkennung ebenso wie dem herrschaftsförmigen Streben nach Profit etwas entgegengesetzt. Es ist ein Ethos, das auf Gleichheit zielt. Das manifestiert sich besonders in der Aufforderung zur Demut. Demut war in der Antike eine Sklavenmentalität und -tugend. Im Urchristentum wird Demut als soziale Tugend von *allen* verlangt – und damit besonders von den Höherstehenden. Sie werden dazu aufgefordert, auf jenes Verhalten, das ihrem hohen sozialen Status entsprechen würde, zu verzichten. Demut hat also nichts mit einer servilen Haltung zu tun, wie wir heute beim Lesen der biblischen Texte oft meinen. Daneben ist die neutestamentliche Rede von der Demut auch ein gutes Beispiel dafür, dass nie die Lehre an sich das Problem ist, sondern die Frage, wie man sie versteht und was man aus ihr ableitet.

2. Den Wert der *Nächstenliebe* finden wir schon im Alten Testament (3. Buch Mose, Heiligkeitsgesetz). Er entstammt dem orientalischen Nachbarschaftsethos, wo Nächstenliebe zunächst gleichgestellten Nachbarn gilt. Denn die Aufforderung zur Nächstenliebe wird dort akut, wo diese Gleichheit infrage gestellt ist. Im Alten Testament ist Nächstenliebe verbunden mit dem ebenfalls im alten Orient verwurzelten Barmherzigkeitsethos, das den Schwachen, Witwen und Waisen gilt – und nur in Israel auch den Fremden. Die Ausweitung der Nächstenliebe auf eine Außengruppe beginnt also bereits im Alten Testament. Schon hier begegnet uns die Liebe zum Feind und zum Schwachen. Die Ausweitungstendenzen der Nächstenliebe setzen sich im Urchristentum fort. Neu ist, dass das Doppelgebot (Gottes- und Nächstenliebe) ganz ins Zentrum tritt. Nächstenliebe wird erstens

zur Feindesliebe, zweitens zur Fremdenliebe und drittens zur Sünderliebe. Mit der Nächstenliebe transzendiert das Christentum die Grenzen zwischen Außen- und Innengruppe.

Feindesliebe

Am schillerndsten, vielleicht auch am schwierigsten ist wohl die Feindesliebe. Die Feinde sind im Neuen Testament bzw. in der Bergpredigt im Matthäus-Evangelium nicht Menschen mit gleichem Status, sondern überlegene. Die Feinde sind eine Gruppe, welche die Macht zu Verfolgung und Diskriminierung hat. Die Menschen in den Gemeinden, für die Matthäus sein Evangelium schrieb, lebten in einer Nachkriegssituation. Der jüdisch-römische Krieg (66-70 n. Chr.) war verloren, die Römer hatten gewonnen. Die judenchristlichen Gemeinden des Matthäus gehörten zu den Unterlegenen, waren ökonomisch und militärisch bedroht. Sie haben allgemein mit der Verfolgung von Christen gerechnet (Theißen, 1989: 179). In dieser Situation hören sie die Bergpredigt mit der Aufforderung zur Feindesliebe: »Ihr wisst, dass gesagt worden ist: ›Auge um Auge und Zahn um Zahn!‹ Ich sage euch aber: Wehrt euch nicht gegen Menschen, die euch etwas Böses antun! Sondern: Wenn dich jemand auf die rechte Backe schlägt, dann halte ihm auch deine andere Backe hin! Und wenn dich jemand verklagen will, um deine Kleider als Pfand zu bekommen, dann gib ihm auch noch den Mantel dazu! Und wenn dich jemand dazu zwingt, seine Sachen eine Meile zu tragen, dann geh zwei Meilen mit ihm! Wenn dich jemand um etwas bittet, dann gib es ihm! Und wenn jemand etwas von dir leihen will, sag nicht ›Nein‹. Ihr wisst, dass gesagt worden ist: ›Liebe deinen Nächsten und hasse deinen Feind!‹ Ich sage euch aber: Liebt eure Feinde! Betet für die, die euch verfolgen! So werdet ihr zu Kindern eures Vaters im Himmel! Denn er lässt seine Sonne aufgehen über bösen und über guten Menschen. Und er lässt es regnen auf gerechte und auf ungerechte Menschen. Denn wenn ihr nur die liebt, die euch auch lieben: Welchen Lohn erwartet ihr da von Gott? Verhalten sich die Zolleinnehmer nicht genauso? Und wenn ihr nur eure Geschwister grüßt: Was tut ihr da Besonderes? Verhalten sich die Heiden nicht genauso? Seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist.« (Mt 5,38-48)

Durch die Jahrhunderte hat das Gebot der Feindesliebe die Denker, christliche wie nicht christliche, beschäftigt. Ihre Antworten auf die Frage, was Jesu Aufforderung zu Gewaltverzicht und Feindesliebe bedeute, könnten unterschiedlicher nicht sein. Drei Denker, vier Meinungen sozusagen. »Liebt eure Feinde! Betet für die, die euch verfolgen! Seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist!« Manche meinen, diese Aufforderung Jesu sei vollkommen unrealistisch. Dieses Gebot sei so hoch gehängt, dass man es gar nicht halten *kann*. Es ginge auch gar nicht darum, es zu halten. Es solle vielmehr die wahre Verfassung des Menschen und seine Angewiesenheit auf die Gnade Gottes aufzudecken. »Liebt eure Feinde!« Vollkommen richtig, meinen andere. Aber bitte nur im Privaten! Wenn ihr als Träger eines Amtes angegriffen werdet, dann wehrt euch – wenn es sein muss, wehrt euch mit Gewalt. Egal, ob das Amt das eines politischen oder religiösen Führers ist oder das einer Mutter, deren Kinder bedroht sind. »Liebt eure Feinde!« Vollkommen wahnsinnig, denken die nächsten. Die Bergpredigt führe zur Unterdrückung des Aggressionstriebs – bis die Aggression irgendwann doch unkontrolliert ausbreche. »Liebt eure Feinde!« Politisch vollkommen daneben, meinen wieder andere. Der Gewaltverzicht fördere doch nur das Gesetz des Starken. Das sei Kumpanei mit den Tätern auf Kosten der Opfer.

Wenn wir den Text annähernd verstehen wollen, dürfen wir Gewaltverzicht und Feindesliebe nicht als eine ethische Lehre verstehen, die allgemein und überzeitlich gilt. Wir müssen – klassisch befreiungstheologisch – die Aufforderung zum Gewaltverzicht in ihrer historischen Situation verstehen. Wir müssen nach der konkreten sozialen Realität fragen, in der Feindesliebe praktiziert werden soll (Schottroff, 2003: 85).

Schauen wir uns also den Text genauer an: »Ihr wisst, dass gesagt worden ist: ›Auge um Auge und Zahn um Zahn!‹« So beginnt unser Text. Aug um Aug, Zahn um Zahn – das Talionsprinzip ist ein Gerechtigkeitsprinzip im Alten Testament. Es will für den gerechten Ausgleich erlittenen Schadens und für eine Eindämmung der Rache sorgen. Gleiches darf nur mit Gleichem vergolten werden. Wenn jemand einen anderen bestohlen oder beleidigt hat, darf er aus Rache nicht gleich umgebracht werden. Aug um Aug, Zahn um Zahn – das war ein Fortschritt an Humanität. Jesus führt diesen Gedanken der Eindämmung von Rache und Gewalt fort, baut ihn aus, denkt ihn konsequent weiter, wenn er sagt: »Wehrt euch nicht gegen Menschen, die euch etwas Böses antun!« Das aber ist eine Aufforderung, die gerne missverstanden wurde und wird: nämlich so, dass man alles hinnehmen soll. Das ist jedoch nicht gemeint. Gemeint ist nicht, dass man das Böse hinnehmen soll. Gemeint ist vielmehr, dass man sich gegen das Böse nicht mit den Mitteln des Bösen wehren soll. Ganz so, wie Paulus im Brief an die Römer schreibt: »Lass dich nicht vom Bösen besiegen, sondern überwinde das Böse durch das Gute.« (Röm 12,21) Will heißen: Durchbrecht den Kreislauf der Gewalt! Setzt das Gesetz der Gewalt außer Kraft! Wie? Das zeigt Jesus mit drei Beispielen, die dem damaligen Alltag entnommen sind: Jemanden mit dem Rücken der rechten Hand auf die rechte Backe zu schlagen, war eine Geste der Demütigung z. B. eines Sklaven durch den Herrn. »Wenn dich jemand verklagt und dein Untergewand gepfändet wird, gib ihm auch noch den Mantel.« Im Hintergrund dieser Aufforderung steht das Thema Verschuldung. Nach jüdischem Recht konnte die Kleidung von Verschuldeten gepfändet werden, nicht aber der Mantel. Den brauchten die verschuldeten Obdachlosen, um sich zudecken zu können, wenn sie im Freien übernachteten. Die Römer hielten sich nicht unbedingt an diese Vorschrift der Tora. »Und wenn dich jemand dazu zwingt, seine Sachen eine Meile zu tragen, dann geh zwei Meilen mit ihm!« Das Motiv ist aus der Passionsgeschichte bekannt: Simon von Kyrene wird von römischen Soldaten gezwungen, Jesu Kreuz zu tragen. (Mt 27,32) Die römischen Besatzer konnten Leute zum Tragen von Lasten verpflichten, wir haben es hier mit einer erzwungenen Dienstleistung für den Staat zu tun (Theißen, 1989: 176f.).

Zum Gesetz der Gewalt gehörten damals also Demütigung, soziale Verelendung durch Schulden und Zwangsarbeit durch den Staat. Diejenigen, die diese Gewalt erleiden, sollen sie nicht hinnehmen. Sie sollen das Gesetz der Gewalt durchbrechen – durch paradoxe Interventionen. Der Feind soll zur Besinnung gebracht und dazu bewegt werden, sich zu ändern. »Feindesliebe als Überwindung des Bösen durch das Gute (...) akzeptiert ja gerade nicht den Feind, so wie er ist; sie will alles von ihm, sie will seine Feindschaft ändern« (Schottroff, 1975: 202). Die Hörer und Hörerinnen des Evangeliums sollen ihre Feinde lieben, sie sollen vollkommen werden wie Gott (Mt 5,48), indem sie Gott nachahmen: Wie Gott mir, so ich dir! Die Haltung, Gott nachzuahmen, war durchaus verbreitet in der Antike, ebenso die Haltung, Feinden gegenüber barmherzig zu sein. Das waren königliche Haltungen, der siegreiche König schont die besiegten Feinde. Jesus mutet die Nachahmung Gottes und die Barmherzigkeit gegen den Feind nun auch den Schwachen und Unterlegenen zu (Theißen, 1989: 163; Schottroff, 2003: 89). Wie bei der Demut haben wir es auch hier mit einem Überwinden der Grenzen zwischen oben und unten zu tun – nur in umgekehrter Richtung; eine königliche Haltung wird verallgemeinert und zum Ethos auch der Unterlegenen.

Kann das funktionieren, den Feind durch solch paradoxe Interventionen zum Umdenken zu bewegen? Ja, es kann funktionieren, wie ein Beispiel aus der Zeit Jesu, von dem der antike Schriftsteller Josephus Flavius berichtet, zeigt (Theißen, 1989: 192f.): Pilatus ist gerade Präfekt von Judäa geworden. Er lässt Bilder des Kaisers nach Jerusalem bringen. Ein Affront! Für die gläubigen Juden sind das Götzenbilder. Sie sind aufgebracht. Sie strömen zum Palast des Pilatus und umlagern ihn, auf Knien liegend protestieren sie vor dem Palast, gehen nicht mehr weg. Nach fünf Tagen und Nächten reicht es Pilatus, er lässt die Menschen ins Stadion bringen. Soldaten ziehen ihre Schwerter, bedrohen die Menschen mit dem Tod: Betet das Bild des Kaisers an oder ihr werdet ster-

ben! Da werfen sich die frommen Juden auf den Boden, entblößen ihren Nacken, halten ihn den Soldaten hin und schreien: »Lieber sterben wir, als dass wir das Gesetz der Väter, keine anderen Götter anzubeten, verraten. Und siehe da – ihr Widerstand ist erfolgreich!« Das geschah im Jahr 26 n. Chr. – zu der Zeit, als Jesus auftrat und lehrte, die andere Wange hinzuhalten. Eine ähnliche Geschichte wird auch aus dem Jahr 40 n. Chr., als Jesus schon am Kreuz gestorben war, berichtet.

Das war vor knapp zweitausend Jahren. Ein Beispiel aus unserer Zeit ist Oscar Romero, Erzbischof von San Salvador. Am 24. März 1980 wird Monseñor Romero ermordet. Am Altar erschossen. In El Salvador herrscht eine Militärdiktatur. Mit Gewalt wollen Regierung und Teile der Oberschicht die Bevölkerung einschüchtern. Nationalgarde und Todesschwadronen sollen die Arbeit von Gewerkschaften und sozialen Bewegungen unterbinden. Auf der anderen Seite formieren sich linke Guerilla-Gruppen. Die Regierung antwortet mit verschärfter Repression: politische Gefangene, Folter, Mord. Menschen, die nicht mehr nach Hause kommen, einfach verschwinden. Erzbischof Romero wendet sich klar gegen jede Form der Gewalt und stellt sich auf die Seite der leidenden Bevölkerung: »Ich predige immer, dass es keine Menschen erster und zweiter Klasse geben sollte. Ich empfinde tiefe Traurigkeit darüber, dass viele dieser Menschen keine Möglichkeit haben, sich weiter zu entwickeln. Es reicht oft kaum zum Leben. Die Hauptursache für diese Probleme ist die soziale Ungerechtigkeit. Die Kirche will keine Gewalt und keinen Hass. Sie predigt den Frieden. Aber sie sagt dazu, dass dieser Friede ohne Gerechtigkeit nicht möglich ist« (zitiert nach der Dokumentation »Weil er die Wahrheit gesagt hat«, die ich 2010 für das ORF-Religionsmagazin Orientierung gestaltet habe.) Monseñor Romeros Einsatz für die Armen und seine Kritik an der Militärdiktatur zeigen, dass Frieden und Feindesliebe nicht bedeuten, alles hinzunehmen, sondern das Böse durch das Gute zu überwinden zu suchen. Romero hat das getan, indem er die Dinge angesprochen hat, wie sie sind, indem er die Wahrheit gesagt hat. Im Interview erzählte mir eine ehemalige Guerillera – und sie hatte dabei Tränen in den Augen: »Wir haben geglaubt, uns mit Waffen wehren zu müssen. Aber Monseñor Romero hat Waffen abgelehnt. Er hatte keine Waffe – außer seiner Liebe zu den Armen und der Macht des Wortes.«

Der Erzbischof von San Salvador wusste, dass sein Leben bedroht war. Auf die Frage eines Journalisten, ob er Angst habe zu sterben, sagte er: »Als Christ glaube ich an die Auferstehung. Wenn sie mich töten, werde ich im Volk wiederauferstehen.« Und so war es. Romero wurde ermordet. Und er lebt weiter im Volk von El Salvador. Bis heute. Heute noch sieht man auch im hintersten Dorf sein Bild. Bis heute gibt er den Menschen, die Armut und Gewalt erleben, Kraft und Mut, weiter zu machen, der Gewalt zu widerstehen, weiter zu leben. Wenn man die Leute fragt, sagen sie: »Monseñor Romero hat uns spüren lassen, dass wir Würde haben und dass uns niemand unsere Würde nehmen kann. Er hat uns Hoffnung auf Frieden und Gerechtigkeit geschenkt.«

Das ist der Beitrag der Weltreligionen – ich wechsle jetzt wieder vom christlichen Singular in den Plural: Die Weltreligionen schenken Hoffnung – Hoffnung, die wurzelt in ihren Visionen des guten Lebens, eines Lebens, das sich gut lebt und eines Lebens, das wir gut leben sollen. Typisch für die Vision ist ihre universale Geltung: Sie ist für jeden gemeint und meint jeden, sie soll allen verkündet werden. Hier steckt die Ambivalenz der Religion – ihre eingangs erwähnte Gewalt produzierende Wirkung, aber auch der mögliche Beitrag bzw. Nutzen der Weltreligionen für die Weltgesellschaft: Jesus schickt die Apostel aus zu allen Nationen (Mt 28). Seine Botschaft und die Einladung, seine Vision zu teilen, überschreiten politische und ethnische Grenzen. Seine Vision lädt ein, transpolitische und transethnische Bindungen zu entwickeln und einzugehen. Die Herausforderung für uns heute ist, Religionen von der problematischen Allianz mit spezifischen Gemeinschaften und politischen Konzepten zu befreien. Die Weltreligionen lehren die fundamentale Einheit der Menschheit: Wir sind zuerst Menschen – und nicht Mitglieder eines Volkes oder einer Gruppe oder eines Landes. Vor Gott, ihrem Schöpfer, sind alle Menschen gleich, haben alle Menschen den gleichen Wert und die gleiche Würde. Die Weltreligionen haben das Potenzial, Zusammengehörigkeit und Gleichheit der Menschen zu fördern.

Bibliografie

Schottroff, Luise (1975) »Gewaltverzicht und Feindesliebe in der urchristlichen Jesustradition«, in: Strecker, Georg (Hg.) *Jesus Christus in Historie und Theologie. Neutestamentliche Festschrift für Hans Conzelmann zum 60. Geburtstag*, Tübingen: Mohr Siebeck.

Schottroff, Luise (2003) »Vom Mut, Gott nachzuahmen: Feindesliebe und Schuldenerlass«, in: *Bibel und Kirche*, vol. 3, S. 83-90.

Theißen, Gerd (1989) *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, Tübingen: Mohr Siebeck.

Theißen, Gerd (2008) *Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums,* Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Volf, Miroslav (1992) *Florishing. Why We Need Religion in A Globalized World*, New Haven/London: Yale University Press.

Label Islam – Leben mit dem und gegen das Vorurteil

Driss Tabaalite

Meine Geschichte mit Vorurteilen

Als ich mein Grundstudium in Marokko absolvierte, wollte ich im Jahre 2002 nach Österreich kommen, um hier mein Studium fortzusetzen. Im Zuge dessen begann ich Informationen über dieses Land, seine Menschen und Kultur zu sammeln. Von der österreichischen Wirtschaftskammer in Casablanca bekam ich eine Ausgabe des Magazins *Profil* mit einem Beitrag über Jörg Haider, dessen Partei seinerzeit an der Regierungskoalition beteiligt war, mit dem Titel »Hitlers Sohn«. Schockiert über den Inhalt dieses Berichtes erzählte ich davon meinen Studienkollegen und Freunden, die begannen, mich zu verängstigen und sogar vor einer Reise nach Österreich zu warnen, mit der Begründung, dass hier die Ausländer- bzw. Islamfeindlichkeit salonfähig sei. Ich ließ mich nicht beeinflussen und flog doch nach Österreich. Schon im Flugzeug lernte ich einen gleichaltrigen österreichischen Studenten aus Unterpremstätten kennen. Während der gesamten Flugzeit unterhielten wir uns gut und zeigten dabei Interesse, weiterhin in Kontakt zu bleiben. Angekommen in Wien – und zwar in der Nacht, es regnete sehr stark und es war ein kalter Septembertag – boten mir seine Eltern an, mich nach Graz mitzunehmen. Tatsächlich wurde ich bis zu meinem Aufenthaltsort gebracht.

Nun, wenn ich an den oben erwähnten *Profil*-Artikel und die Vorurteile meiner damaligen StudienkollegInnen und FreundInnen gegenüber den ÖsterreicherInnen denke – von denen sie nicht viele kannten, außer durch die medialen Berichterstattungen –, lässt sich sagen, dass es einen großen Unterschied zwischen dem Hörensagen und der Wirklichkeit gibt. Daher stellt sich die Frage in Bezug auf das Thema »Islam«: Wie kann man *mit dem* und *gegen das* Vorurteil leben? Da Religion die Verhaltensweisen des Menschen prägt und seine Wert- und Lebensvorstellungen normativ beeinflusst (Gunn, 2003: 189-215), soll sie in diesem Beitrag als konstruktiver Lösungsansatz und nicht als »Problem« betrachtet werden.

Vorurteile vergiften die Gesellschaft

Viele Vorurteile lassen sich u. a. auf Unwissenheit und historische Reibungen bzw. Konfrontationen, welche zwischen den Völkern passieren, zurückführen. Beispiele in Bezug auf den Islam und Europa sind die Eroberung Europas durch die Muslime im Mittelalter oder die Türkenbelagerungen. Auf der anderen Seite kann hier auch auf die Kreuzzüge und den westlichen Kolonialismus in der islamischen Welt hingewiesen werden. Das Phänomen der Vorurteile wird noch komplexer, wenn die Gegenwartsfaktoren aus der Geschichte gespeist werden, vor allem, wenn man den/die/das Andere(n) als Bedrohung für das Eigene darstellt. Als Beispiel wäre hier die durch die rechtsextremen populistischen Parteien propagierte »Islamisierung Europas« zu nennen, mit Verweis auf die Eroberung von Teilen Europas im Mittelalter. Auf diese Weise werden Hetze, Hass und Feindbilder gegen MuslimInnen leicht produzier- und konsumierbar, mit dem Ziel, das Eigene – nämlich die sogenannte

christlich-abendländische Leitkultur – zu beschützen. Dahinter steckt jedoch das ideologische Interesse rechtspopulistischer Parteien, das Thema »Islam« politisch zu instrumentalisieren.

So sind seit den 1990er-Jahren »antimuslimische« Vorurteile in Europa gestiegen. Der große Flüchtlingszustrom im vorigen Jahr habe laut Europarat (2015) diese Tendenz noch verstärkt. Derzeit herrscht eine weitverbreitete Diskussion über Islamophobie, welche auf der einen Seite einen Kampf der MeinungsmacherInnen und auf der anderen Seite vage Furcht der Bevölkerung in Europa widerspiegelt. Der Begriff »Islamophobie« bedeutet beispielsweise laut dem französischen »Toupictionnaire« Politiklexikon »Feindseligkeit gegen Islam und Muslime« (La Toupie, 2016). Der Europarat sieht darin eine Verletzung der Menschenrechte und Bedrohung gegen den gesellschaftlichen Zusammenhalt. Islam und Muslime werden durch populistische Debatten stigmatisiert (Europarat, 2016). Dies stellt ein Integrationshemmnis (Böhm, 2016) dar und führt in sozialer Hinsicht zur Diskriminierung. Ausgrenzungserfahrungen gehören zu den Faktoren der Radikalisierung (IGGIÖ, 2015):

> »Wer selbst Diskriminierung und Unrecht erfahren hat, entwickelt unter Umständen besondere Energie nun ›zurückzuschlagen‹.« Besondere Frustration kann sich gerade bei Angehörigen der zweiten und dritten Generation aufstauen, deren Eltern trotz Assimilierungsbemühungen immer ›draußen‹ bleiben.« Demnach sind Vorurteile gesellschaftsgefährdend. Dies führt zu Angst und Misstrauen. Panikmache wirkt als Propaganda für Extremisten, deren Ziel eben die Spaltung der Gesellschaft ist, und verhindert besonnene Präventionsarbeit und sachliche Diskussionen.

Was tun gegen Vorurteile?

Politik darf Religion nicht stets als Problem, das heißt, negativ instrumentalisieren und missbrauchen, sondern sollte diese positiv, aktiv an den gesellschaftspolitischen Diskussionen und der Gestaltung von Lebenskonzepten teilhaben lassen. Religion könnte umgekehrt ihrerseits Ideen und Vorschläge entwickeln, um sich konstruktiv einzubringen. Kurz gesagt: Wie können Religion und Spiritualität für das gesellschaftliche Zusammenleben nutzbar gemacht werden (Murken, Namini, 2008)? Ein bekanntes Beispiel hier ist das Weltethos-Projekt, welches aus dem Parlament der Weltreligionen hervorgegangen ist. Religionen und philosophisch-humanistische Ansätze haben gemeinsame Prinzipien: Menschlichkeit, die »Goldene Regel« (siehe unten), Gerechtigkeit, die Verpflichtung zur Gewaltlosigkeit, Wahrhaftigkeit und die Partnerschaft von Mann und Frau (Tabaalite, 2016:143-145).

Die politisch Verantwortlichen und die MeinungsmacherInnen sind dazu aufgefordert, sich für den Weg des konstruktiven Dialogs und des gegenseitigen Respekts, der auf Dauer den sozialen Frieden und eine freie und offene Gesellschaft sichern kann, einzusetzen. Im Koran (16:125) heißt es: »und streite mit ihnen in bester Weise. Gewiss, dein Herr kennt sehr wohl, wer von Seinem Weg abirrt, und Er kennt sehr wohl die Rechtgeleiteten«. Politik soll auch Zeichen der Solidarität gegen die immer schlimmer werdende Diffamierung der friedlichen islamischen Bevölkerung in Europa setzen. Dazu gehört »alle Arten von Hassrede und Hassverbrechen nachdrücklich und eindeutig zu verurteilen« (Europarat, 2016).

Notwendig sind vor allen Dingen effiziente politische Maßnahmen, die die Hetze gegen Menschen strafbar machen (Sterkl, 2015). Das heißt, zur Diskussionskultur in einer pluralistischen Gesellschaft gehört, dass man über wichtige Themen des Zusammenlebens diskutiert, ohne dadurch Minderheiten, hier die MuslimInnen, zu stigmatisieren und den Islam als eine Bedrohung für die Gesellschaft darzustellen. Denn Stigmatisierung ist nicht nur moralisch verwerflich und beleidigt die muslimischen Bürger, sondern droht, die Gesellschaft weiter zu spalten (Europarat, 2016).

Ein effizienter Ansatz liegt jedenfalls in der Prävention, denn: »Vorbeugung ist besser als Heilung«, wie man sagt. Daher gilt es, die mediale Berichterstattung sowie die Postings in den Onlineforen mit Vorsicht zu konsumieren. Nicht alles, was gesagt wird, ist korrekt und darf weiterverbreitet werden. Daher ist es erforderlich, sich für die Suche nach der Wahrheit zu engagieren. Damit gemeint ist, dass der bewusste Umgang mit Medien oder Quellenkritik ein wichtiger Bestandteil Politischer Bildung sein sollte, der gefördert werden müsste.

Zu dieser Methode gehört es – im Zusammenhang mit der oben erwähnten Kultur des konstruktiven Dialogs – die Vermittlungsinitiativen im Bereich der interreligiösen und interkulturellen Begegnungen zwischen MuslimInnen und NichtmuslimInnen auf allen Ebenen (Gemeinde, Bildung, Literatur, Kunst, Wissenschaft, usw.) verstärkt zu fördern. Daher sollen die Menschen auf einander zugehen, nicht übereinander, sondern miteinander sprechen, um Missverständnissen vorzubeugen und einander besser kennenzulernen. Bei diesen Begegnungen geht es darum, positiv in der Gesellschaft zu wirken. Dadurch können Beziehungen zwischen den Menschen aufgebaut werden. Wird die Initiative ergriffen, so ist man schon bei der goldenen Regel: »Was du nicht willst, dass man dir tut, das füge auch keinem anderen zu.« Diese Perspektive des Sich-Hineinversetzens kann nur durch kontinuierlich gepflegte Begegnungen entwickelt werden. Theorie alleine reicht nicht aus. Denn wie man sagt: »Beim Reden kommen die Leute zusammen.« Diese Begegnungskultur führt zur Loslösung von der negativen Einstellung und unreflektierten Meinung gegenüber dem Anderen, hier dem Islam bzw. den MuslimInnen. Man erkennt das Menschliche im Mitmenschen. Denn es stellt sich hier die Frage: »Wie setze ich mich, ohne mich gegen jemanden zu setzen?« (Frischmuth zit. nach Haider, 1990). Das heißt: Menschlichkeit statt Hetze. Eine wichtige Voraussetzung, um dieses Ziel zu erreichen, ist der gegenseitige Respekt, der »manchmal auch nur die Anerkennung des Anderen als gleichrangigen Gegner, den man nicht unterschätzen darf« bedeutet (Frischmuth, 1996: 25). Dies liegt darin begründet, dass die eigene »Lebensweise eine bestimmte und nicht die einzig mögliche ist« (Frischmuth, 1999: 12), denn:

> »Wenn man immer nur die eigenen Normen in den Rang der Weltgeltung erhebt, nimmt man in Kauf, dass die Welt in vielerlei Welten zerfällt, die wiederum nur ihren eigenen Normen höchste Geltung zu verschaffen suchen.« (Frischmuth, 1999: 26) Diese Auseinandersetzung im Sinne der oben erwähnten goldenen Regel »erscheint so gesehen als mögliche Einübung in der Verunsicherung, die für eine angstfreie Auseinandersetzung mit dem [Islam], [bzw.] dem [Muslim] hilfreich sein könnte« (Winter, 2001: 289).

Zu den interreligiösen und interkulturellen Begegnungen gehört auch – das ist eine Aufgabe der Intellektuellen – im jeweiligen Kulturerbe jene Spuren des Gemeinsamen, das heißt jene Berührungspunkte und Verbindungselemente westlich-christlicher und islamisch-orientalischer Kulturen und Religionen aufzusuchen und daraus Lebenskonzepte zu rekonstruieren. Nicht vergessen werden darf hier eine seriöse kritisch reflektierte Auseinandersetzung mit der eigenen Geschichte und jener der Muslime, um die Zukunft gemeinsam gestalten zu können. Somit kann man einen erheblichen Beitrag zu einer wesentlich besseren Völkerverständigung und nicht zuletzt zu einem friedlicheren Zusammenleben der Menschen leisten (Tabaalite, 2012: 307).

Vielfalt als Potenzial

Eines Tages habe ich ein Plakat mit der Aufschrift »Das Leben ist Vielfalt« gesehen, wobei darauf unterschiedliche Menschen dargestellt werden, mit dem Ziel, sich gegen Rassismus, Fremdenfeindlichkeit und Diskriminierung einzusetzen. Nach langem Nachdenken über diese Vielfalt bin ich zu folgender Schlussfolgerung gekommen: Eine pluralistische Gesellschaft ist eine dynamische Gesellschaft. Diese Pluralität kann als Dün-

gemittel bezeichnet werden. So wie die Düngung zur Befruchtung des Bodens beiträgt, potenziert die Vielfalt das jeweilige Milieu. Es kommt zur Schöpfungskraft in den verschiedensten Bereichen. Ein Beispiel: Die im deutschsprachigen Raum lebenden Menschen mit anderem kulturellen und sprachlichen Hintergrund bereichern dieses Milieu, wenn sie etwa in deutscher Sprache Literatur schaffen. Es gibt hier sehr viele arabisch-, asiatisch-, persisch-, und türkischstämmige Intellektuelle, welche etwa kultur- und religionsübergreifend denken und schreiben. Auf der einen Seite sind sie in ihrem Milieu Kulturschaffende. Auf der anderen Seite spielen sie die Rolle als VermittlerInnen zwischen beiden Kulturen und Religionen. Darüber hinaus haben sie auch wirtschaftliches Potenzial.

Übrigens, Gesellschaften, in denen heutzutage Vielfalt nicht geschätzt bzw. respektiert wird, leiden unter massiven Problemen, beispielsweise im islamischen Orient, der mittlerweile wegen des Nichtrespektierens der religiösen und kulturellen Vielfalt zerspalten ist. Mit anderen Worten: Die Instrumentalisierung von Vielfalt bzw. von Unterschieden birgt erhebliches Konflikt- (und auch Gewalt-) Potenzial. Man möge hier an die SunnitInnen und SchiitInnen im heutigen Irak, Syrien und Jemen denken, die einander bekämpfen oder die ChristInnen, die von dort vertrieben werden.

In der Blütezeit des Islam spricht man hingegen von einer eindrucksvollen Symbiose der drei abrahamitischen Religionen im spanisch-andalusischen Mittelalter, »als Moslems, Juden und Christen sich den Luxus des gegenseitigen Respekts und des Willens zur Verständigung leisteten und miteinander wie mit ›ihresgleichen‹ umgingen« (Frischmuth, 1996: 27). Damit sind wir beim Grundsatz für ein gut funktionierendes Zusammenleben, nämlich dem *gegenseitigen Respekt*, der sich in der oben angesprochenen goldenen Regel widerspiegelt, angelangt.

Bibliografie

Böhm, Wolfgang (2016) »Österreich ist reformunfähig«, in: Die Presse, 18. August 2016 [Online] http://diepresse.com/home/politik/eu/5070496/Osterreich-ist-reformunfaehig (18. August 2016).

Der edle Qur'ān und die Übersetzung seiner Bedeutungen in die deutsche Sprache (2002) Übersetzt von Frank Bubenheim und Nadeem Elyas. Herausgegeben vom König-Fahd-Komplex zum Druck vom Qur'ān. Madīna al-Munauwara. Alle in der vorliegenden Arbeit verwendeten Koranzitate stammen aus dieser Ausgabe.

Europarat (2015) »Europarat warnt vor Zunahme anti-muslimischer Vorurteile«, in: Salzburg24.at [Online] http://www.salzburg24.at/europarat-warnt-vor-zunahme-anti-muslimischer-vorurteile/4693718 (18. August 2016).

Europarat (2016) Europarat warnt vor Zunahme von Islamfeindlichkeit, in: orf.at [Online] http://religion.orf.at/stories/2769259/ (18. August 2016).

Frischmuth, Barbara (1996) »Der Blick über den Zaun«, in: Lützeler, Paul Michael (Hg.) Schreiben zwischen den Kulturen. Beiträge zur deutschsprachigen Gegenwartsliteratur, Frankfurt am Main: Fischer, S. 19-27.

Frischmuth, Barbara (1999): »Das Heimliche und das Unheimliche: von den Asylanten der Literatur. Rede zur Eröffnung der Salzburger Festspiele, Juli 1999« in: Barbara Frischmuth: Das Heimliche und das Unheimliche: drei Reden, Berlin: Aufbau-Verlag, S. 7-31.

Haider, H. (1990): »Mit einem Roman verpflichte ich mich selbst«, in: Die Presse, 10./11. November 1990.

Gunn, T. Jeremy (2003) »The Complexity of Religion and the Definition of ›Religion‹ in International Law«, in: Harvard Human Rights Journal, Vol. 16, S. 189-215.

IGGIÖ (2015) 12 Fragen zu Extremismus und Radikalisierung. Eine Orientierungshilfe für die Prävention. [Online] http://www.schulpsychologie.at/fileadmin/user_upload/12_fragen.extremismus.pdf (18. August 2016).

La Toupie (2016) »Toupictionnaire«: le dictionnaire de politique, Islamophobie. [Online] http://www.toupie.org/Dictionnaire/Islamophobie.htm (18. August 2016).

Murken, Sebastian und Sussan Namini (2008) Spirituelle Lebenshilfe – Überlegungen zur Individualisierung und Funktionalisierung gegenwärtiger religiöser Angebote. [Online] http://www.psychology-of-religion.de/deutsch/murken/murken+namini2008.pdf (18. August 2016).

Sterkl, Maria (2015) »Hetze gegen ›Ausländer‹ wird strafbar«, in: derstandard.at [Online] http://derstandard.at/2000018722025/Neue-Regeln-fuer-Hetze-gegen-Minderheiten (18. August 2016).

Tabaalite, Driss (2012) Islamische Mystik bei Barbara Frischmuth. Untersuchungen zum Konzept »einer geistigen Archäologie des Gemeinsamen« Hamburg: Verlag Dr. Kovac.

Tabaalite, Driss (2016) »Weltethos«, in Dafir, Khalid (Hg.) Die religiöse Kompetenz muslimischer Schüler/innen im Kontext kompetenzorientierter Paradigmen. Eine empirische Studie und reaktive Handlungsoptionen. Hamburg; Verlag Dr. Kovac, S. 143-145.

Winter, Riki (2001) »In gewisser Weise sind wir alle Sudel. Zu Barbara Frischmuths neuerer Kinderliteratur«, in: Bartens, Daniela, und Ingrid Spörk (Hg.), Barbara Frischmuth: Fremdgänge. Ein illustrierter Streifzug durch einen literarischen Kosmos. Salzburg, Wien, Frankfurt am Main: Residenz-Verlag, S. 277-292.

Flüchtlingsfrage: Herausforderung für Religion in Europa

Impulsthesen zur Podiumsdiskussion

Regina Polak

1. »Kampf der Kulturen«? »Krieg der Religionen«?

Beweist die aktuelle global- und regionalpolitische Situation die These vom »Clash of Civilizations and the Remaking of World Order«, wie sie Samuel Huntington (1996) vertreten hat? Dieser These wurde von prominenter Seite zwar mehrfach widersprochen, u. a. von Amartya Sen (2010), dem Träger des Alfred-Nobel-Gedächtnispreises für Wirtschaftswissenschaften; aber die Mehrheit der Menschen in Österreich und Europa scheint zwischenzeitlich die Überzeugung zu teilen, dass die zentralen Konfliktlinien der Gegenwart vom Kampf zwischen Kulturen und Religionen geprägt sind. Ich halte dies für eine Fehleinschätzung.

Die Bruchlinien unserer Epoche verlaufen *nicht* zwischen Kulturen und Religionen. Die Konfliktzonen finden sich vielmehr zwischen jenen, die sich mit friedlichen Mitteln für eine humane und gerechte Welt für alle einsetzen und jenen, die mit Unterdrückung, Gewalt und Terror ihre hegemonialen Machtinteressen durchsetzen wollen. Diese Bruchlinie verläuft quer durch *alle* Kulturen und Religionen. Eine Kluft tut sich zwischen jenen auf, die solidarisch in einem menschheitlich-universalen Horizont denken und handeln und jenen, deren Solidarität ausschließlich dem eigenen »Stamm«, den eigenen Partikularinteressen dient. Zerstritten sind jene, deren kulturelle und religiöse Lebensformen dem Leben dienen, mit jenen, die mit Rekurs auf Kultur und Religion Leben einengen, beschädigen oder gar zerstören.

2. Das neoliberale Projekt

Ehe man über die Rolle von Religion und Kultur in den aktuellen globalen und lokalen Konfliktzonen spricht, muss man über die hegemonialen Machtkonzentrationen transnational agierender politischer, ökonomischer und möglicherweise auch wissenschaftlicher Oligarchien sprechen. Denn: Wessen Interessen dient die simple Vorstellung, dass Religionen und Kulturen im Krieg miteinander liegen? Wovon lenkt die mediale und gesellschaftliche Fixierung auf Flucht und Migration als Wurzel allen Übels ab?

Flucht und Migration sind Symptome (Polak, 2015; 2016). Sie sind die Folgen globaler Dynamiken, die gegenwärtig die Menschheit wie in einem gewaltigen Ausscheide-Spiel in GewinnerInnen und VerliererInnen spaltet. Europa gehört zu den Gewinnern, wobei die Dynamik innereuropäisch zeitgleich ebenfalls Verlierer produziert. Ich nenne diese Dynamik das »neoliberale Projekt«. Dabei handelt es sich keinesfalls um ein schlagwortartiges Feindbild einer kruden »Linken«, wie immer wieder behauptet wird,

sondern um die strategische sowie institutionalisierte Durchsetzung eines auf Jahrzehnte hin global angelegten ökonomisch-politischen Programmes, wie der Wirtschaftshistoriker Bernhard Walpen (2004, 2005) gezeigt hat.

Entwickelt von Wirtschaftswissenschaftlern in Schweden, Österreich und der Schweiz in der Nachkriegszeit als Antwort auf die damalige Krise des liberalen Kapitalismus (»Great Depression«) sowie konzipiert als Kampf gegen Bolschewismus und Sozialismus (ohne zwischen den beiden zu unterscheiden), sollte der Neoliberalismus die oberste Priorität für Markt und Konkurrenzordnung mithilfe eines starken Staates sichern, um die Freiheit des Einzelnen und den Frieden in der Gesellschaft zu schützen. 1947 wurde die Mont-Pèlerin Gesellschaft gegründet. Treibende Kraft war der in Österreich geborene, später britische Staatsangehörige Friedrich Hayek. Diese Gesellschaft sollte und soll das Programm des Neoliberalismus – durchaus plural in seinen Ansätzen – strategisch verbreiten. Bis heute geschieht dies auf der Basis der Ausbildung und Förderung von Intellektuellen, intensive akademische Publikationstätigkeit sowie die Schaffung von Think Tanks, die gezielt auf transnationale Konzerne, staatliche Entscheidungsträger, Universitäten und neokonservative Parteien und Medien einwirken. Gemeinsames öffentliches Auftreten wird dabei dezidiert vermieden.

Dieses Netz von Netzwerken umfasst heute weltweit 1025 Mitglieder, darunter 933 Männer aus Wissenschaft, Wirtschaft, Politik und Publizistik. Ziel ist u. a. die Redefinition des Staates, der auf der Basis minimaler sozialer Standards alle Hindernisse, die der freien Initiative des Einzelnen und dem freien Markt im Wege stehen, beseitigen soll. Gleiche demokratische Partizipationsrechte und Koalitionsfreiheit gehören nicht zum Programm. Mit »Laborexperimenten« zunächst in lateinamerikanischen Staaten umgesetzt, war Großbritannien unter Margret Thatcher das erste Land, das dieses Programm in Europa verwirklichte.

3. »Expulsions« (Ausgrenzungen)

In ihrer Studie »Ausgrenzungen. Brutalität und Komplexität in der globalen Wirtschaft« zeigt die Soziologin Saskia Sassen (2015), dass der neoliberale Kampf um eine neue internationale Weltordnung – seit 1989 global beschleunigt – mittlerweile zur Ausgrenzung und brutalem Aussortieren ganzer Menschheitsgruppen aus der menschlichen Gemeinschaft geführt hat. »Unterirdische Dynamiken« – Sassen nennt diese »räuberische Formationen« – führen zu einem Systemwandel: Eliten, systembedingte Fähigkeiten sowie Strukturen treiben eine akute Vermögenskonzentration voran, destabilisieren Demokratien und grenzen quer durch die Welt Menschen aus: aus dem Berufsleben, aus dem Wohnort, aus der Biosphäre. Die Folgen: im Süden Vertreibungen von Millionen Kleinbauern, deren Land Plantage, Wasserreservoir, Bergbaugrube oder Kriegsgebiet ist. Im Norden: Verarmung der Mittelschichten, Jugendarbeitslosigkeit, Zunahme der Häftlingszahlen. Ich ergänze: Burnout und Depressionen, denn das Mithalten-Müssen im globalen Ausscheidespiel kostet Kraft und Lebenssinn. Weltweit: Gesunde Männer und Frauen, die arbeitslos in Ghettos und Slums wohnen sowie ungezählte Vertriebene in offiziellen und inoffiziellen Flüchtlingslagern. Das neoliberale Projekt produziert überflüssige Menschen.

Flüchtlinge lassen sich daher – positiv gesehen – auch als BotschafterInnen wahrnehmen, dass wir uns in lebensgefährlichen Prozessen befinden. Wenn wir es zulassen, können die Flüchtlinge uns noch zeitgerecht aufwecken.

4. Die Rolle der Religionen

Meine Analyse klingt marxistisch, ist jedoch bibeltheologisch. Denn ich halte Religion in diesem Kontext weder für einen ideologischen Überbau noch für einen illusionären Reflex auf unmenschliche Lebensverhältnisse. Als Lebensform und Denkhorizont ist sie eine nicht auf Wirtschaft und Politik reduzierbare Wirklichkeit. Insbesondere in katastrophischen Lebenszusammenhängen kann sie – nicht zuletzt durch ihre Weltdeutung und vor allem ihr gemeinschaftsstiftendes Potenzial – zur Quelle von Trost, Hoffnung und Widerstand gegen Unrecht und Ungerechtigkeit werden. Die Explosion der christlichen Pfingstbewegungen in Lateinamerika, Afrika und Asien sowie der islamische Fundamentalismus im arabischen Raum und in Europa bezeugen, dass dies schon längst der Fall ist (Berger, 2015). Aber eben diese weltweit wachsenden Phänomene lassen auch die zwiespältige und gefährliche Rolle von Religion erkennbar werden. Im Kontext politischer und ökonomischer Hoffnungslosigkeit können Religionen auch zur Quelle »opiater« Vertröstung und terroristischer Gewalt werden. Religionsgemeinschaften stehen daher vor großen Herausforderungen: »theologisch«, d. h. in Bezug auf Reflexion und Hermeneutik ihrer Grundlagentexte sowie »spirituell«, d. h. in Bezug auf die geistigen und sozialen Lebensformen sowie politischen Einstellungen, die sie fördern. Ich möchte mich im Folgenden auf die drei monotheistischen Religionen konzentrieren.

Judentum, Christentum und Islam finden sich im Umfeld von Flucht und Migration in ihrem ureigensten Element.

Die wesentlichsten Texte der hebräischen Bibel und des Alten Testaments, auf die sich auch das Christentum und der Islam beziehen, sind theologische Reflexionen auf katastrophische politische Erfahrungen mit Flucht (Exodus), Vertreibung, Deportation und Exil. Die Verfasser dieser Texte interpretieren das Entkommen aus diesen Katastrophen als Befreiung durch Gott.

Im Lauf der Zeit führte die Reflexion dieser »Migrationserfahrungen« zu mindestens drei Erkenntnissen, die – wenn auch in verschiedener Weise – für Jüdinnen und Juden, ChristInnen und MuslimInnen heute von höchster Relevanz sind.

1. Die Entwicklung einer Sozialethik, in deren Zentrum die Gleichheit aller Menschen hinsichtlich ihrer Würde und die Verpflichtung zum Einsatz für eine gerechte Gesellschaftsordnung stehen. Dazu gehört auch das Recht aller Menschen auf einen gerechten Anteil an den Gütern der Erde sowie die Verantwortung für die schwächsten Glieder einer Gesellschaft, an deren Lebenssituation sich die Qualität der Gesellschaft bemisst.

2. Die Anerkennung eines gerechten und barmherzigen Gottes als höchster Autorität, die davor schützen soll, dass Menschen andere Menschen beherrschen und irdische Wirklichkeiten wie Götter verehrt werden.

3. Eine große Erzählung, die die Geschichte als Befreiung von menschen- und lebensfeindlichen Mächten interpretiert hin zu einem guten, gerechten und friedlichen Zusammenleben in Verschiedenheit.

Die Interpretationen und Praxisformen, in denen sich diese erfahrungsgestützten Erkenntnisse konkretisieren, waren und sind in Judentum, Christentum und Islam sehr verschieden und widersprüchlich und untereinander konfliktiv. Darauf kann ich hier nicht eingehen. Aber als formale Weg-Marken scheinen sie mir bis heute aktuell zu sein.

Zugleich kann jeder denkende Mensch, ob religiös oder nicht, wahrnehmen, dass diese »Prinzipien« – zu verstehen als grund- und orientierungsstiftende Erfahrungen – bis heute von den konkreten Religionsgemeinschaften nur sehr fragmentarisch eingelöst und auch ignoriert bzw. verraten wurden und werden.

Daher sehe ich es als eine der zentralen Aufgaben für die drei monotheistischen Religionen, sich im Horizont ihrer textgestützten Erinnerungen – die ja zugleich Verheißungen sind – *sowie* im Kontext der aktuellen globalen Herausforderungen zu reformieren und zu reformulieren. Diese Reform wird in jeder Tradition anders aussehen. Zudem ist die Entwicklung, Förderung und Vertiefung eines universalen Ethos, einer menschheitlich orientierten »Großen Erzählung« sowie die theologische Würdigung der religiös und nicht-religiös Anderen alles andere als einfach oder selbstverständlich. Denn dazu müssen alle Religionsgemeinschaften ihre allzu menschliche Neigung zu Stammes- und Rudel-Identitäten, verbunden mit der Tendenz, zuallererst die eigenen Partikularinteressen zu verfolgen, dringend ent-lernen. Die leitenden Verantwortlichen der Religionsgemeinschaften stehen hier vor großen theologischen und strukturellen Herausforderungen, die nicht zuletzt die Frage der religiösen Erziehung und Bildung von Kindern, Jugendlichen, aber auch Erwachsenen betrifft.

An dieser Stelle sei exkursorisch auch die Frage gestellt: Wer denkt eigentlich derzeit darüber nach, wie sich die aktuelle globalpolitische Lage in den Augen von Kindern und Jugendlichen darstellt? Was bedeuten die derzeitigen Krisen für junge Menschen und deren Zukunft? Jedes neunte Kind wächst heute in Kriegsgebieten auf, Millionen Kinder leben in Flüchtlingslagern, und auch in Europa sind einer Studie der Europäischen Union zufolge Kinder und Jugendliche die Hauptleidtragenden der Wirtschafts- und Schuldenkrise der EU. 27,9 % aller unter-18-Jährigen sind in der EU von Armut und sozialer Ausgrenzung bedroht (Bertelsmann Stiftung, 2015).

5. Kirchen als Akteure

Wenn dieser Ent-Lernprozess praktisch und politisch wird, wird das Zusammenleben mit Religionen (besser: Religionsgemeinschaften) freilich nicht konfliktfreier. Am Beispiel der christlichen Kirchen lässt sich dies deutlich erkennen. Diese sind schon seit Jahrzehnten Akteure in der globalen und lokalen Migrations- und Flüchtlingspolitik – was übrigens in Österreich konstant ignoriert wird. Wenn die *Churches Comission for Migrants in Europe*, der *Ökumenische Rat der Kirchen* oder der *Päpstliche Rat für Migranten und Menschen unterwegs* migrationspolitische Forderungen stellen – Aufnahme von mehr Flüchtlingen, legale Fluchtwege und die Beendigung der Politik der Zäune, eine international gerechte Wirtschaftspolitik – ernten sie vonseiten der Wirtschaftseliten nicht selten scharfen Widerspruch. In manchen Medien hierzulande werden Caritas, Diakonie und Papst Franziskus mit ihren Ansichten zu Flucht, Migration und Wirtschaft als weltfremd und wirtschaftsfeindlich kritisiert.

Seit Herbst 2015 engagieren sich auch Gemeinden und Ordensgemeinschaften intensiv in der Flüchtlingsarbeit. Die »Migrationsblindheit« im deutschsprachigen Raum, die ich noch vor einigen Jahren kritisiert habe (2012), ist – erzwungenermaßen – dabei zu Verschwinden. Freilich ist aber auch in den christlichen Gemeinden und Orden nicht alles eitel Wonne. Schwierigkeiten haben viele Christinnen und Christen vor allem mit der kulturellen und religiösen Verschiedenheit der Flüchtlinge. Nicht zuletzt lassen sich Rassismus und Rechtsextremismus auch innerhalb der Kirchen finden, wie dies die Theologin Angelika Strube (2015) für die Katholische Kirche nachgewiesen hat. In der Auseinandersetzung mit diesen internen Phänomenen sehe ich eine weitere Herausforderung für die christlichen Kirchen.

Die Schwierigkeit im Umgang mit Diversität gehört – auch in Österreich – zum historischen und kollektiven Erbe Europas. Obwohl kulturelle und religiöse Verschiedenheit Europa überhaupt erst entstehen ließ und zu seinem »Wesen« gehört, waren bisher Diskriminierung, Ausschluss, Verfolgung, Vertreibung und Ermordung, bestenfalls Assimilation, die Mittel der Wahl im Umgang mit Pluralität. Diese Schwierig-

keiten mit Diversität sind freilich keinesfalls angeboren oder einer »natürlichen« Fremdenangst geschuldet, sondern – wie die Geschichte eindringlich bezeugt – politisch induziert und forciert. Sie dienten und dienen nicht selten als Ablenkungsmanöver von sozialen, ökonomischen und politischen Unrechtsverhältnissen. Insbesondere die Nationalismen des 19. Jahrhunderts, ein politisches Konstrukt, eifrig unterstützt von HistorikerInnen (Hoerder, 2013) mit ihren Vorstellungen einer homogenen Gesellschaft und Kultur als Ideal sitzt noch fest im Sattel des europäischen Gedächtnisses; in Österreich nicht zuletzt infolge einer auf familiärer und gesellschaftlicher Ebene unzureichend aufgearbeiteten Geschichte des Nationalsozialismus (Brunner u.a., 2011). Der damit verbundene Rassismus ist erst in zweiter Linie eine individuelle, psychologische Reaktion auf Migration. Zuallererst war und ist er ein politisches Ordnungskonzept, das die Gesellschaft in Gruppen – »Wir« und »die anderen« aufteilt, diese Gruppen hierarchisiert und die weniger Wertvollen sodann »legitimerweise« aussondert (Geulen 2014). Besonders »fruchtbar« erweist sich dieses Konzept in sozioökonomisch prekären Krisen, da es dabei unterstützt, »Schuldige« zu identifizieren und die strukturellen politischen und ökonomischen Ursachen für Unrecht zu verschleiern. Es ist einfacher, Schwächere anzugreifen, als den – notwendigen – Konflikt mit strukturellen Machtkonzentrationen und den dafür Verantwortlichen zu riskieren.

Wie eng dieser Zusammenhang zwischen sozioökonomischer Lage, Angst vor sozialem Ausschluss, Erfahrungen politischer Orientierungslosigkeit und Ohnmacht mit dem Ansteigen rassistischer Einstellungen zusammenhängt, hat der deutsche Bildungswissenschaftler Wolfgang Heitmeyer in seiner zehnjährigen Langzeitstudie über »Deutsche Zustände« (2002–2012) empirisch nachgewiesen. Je bedrohter sich Menschen von sozioökonomischem Ausschluss fühlen – unabhängig davon, ob sie es tatsächlich auch sind –, umso stärker erleben sie Verschiedenheit als Bedrohung und Problem. Je prekärer die soziopolitische und ökonomische Situation wahrgenommen wird, umso mehr steigen Antisemitismus und rassistischer Hass auf MuslimInnen, aber auch die Ablehnung von Flüchtlingen, Behinderten, Obdachlosen oder anderen marginalisierten Gruppen in der Gesellschaft. Nicht Verschiedenheit ist die zentrale Ursache von sozialen Konflikten, sondern Menschenhass kann im Kontext von ökonomischen und politischen Krisen entstehen.

Kann, muss aber nicht: Denn die entscheidende Rolle, ob nun Flüchtlinge und MigrantInnen, Jüdinnen und Juden oder MuslimInnen zu Feindbildern und Sündenböcken in der Krise werden, spielt dabei der politische Diskurs. Dies konnten die PolitikwissenschaftlerInnen Sieglinde Rosenberger und Gilg Seeber (2011) in der Europäischen Wertestudie zeigen. Die Ablehnung von Menschen, die als »fremd« oder »anders« wahrgenommen werden, nahm europaweit überall dort zu, wo es rechtspopulistischen (oder besser: neoautoritären, neofaschistischen?) Parteien gelungen ist, mit ihren Themen und Diskursen in die Mitte der Gesellschaft einzudringen.

Weitere Analysen bei Heitmeyer wiederum zeigen, dass sich hinter diesen Neo-Rassismen vor allem eine Trennlinie in der Wahrnehmung von Menschen durch Menschen erkennen lässt: Die Unterscheidung zwischen jenen, die als gesellschaftlich nützlich und jenen, die als ökonomisch wertlos wahrgenommen werden. So erfahren Flüchtlinge mehr Ablehnung als arbeitende MigrantInnen. Damit schließt sich der Kreis zum neoliberalen Projekt.

In diesem Kontext bekommen die Glaubenserfahrungen von der Gleichheit aller Menschen sowie die Verheißungen, dass die Menschheit in Vielfalt, Gerechtigkeit und Frieden gut zusammenleben kann und wird (z. B. Jes 2,2, 60,3; Mich 4,1), neue Brisanz. Sie im Zusammenleben der Gläubigen und im gesellschaftspolitischen Einsatz heute konkret erfahrbar werden zu lassen, betrachte ich als eine der zentralen Herausforderungen für alle drei monotheistischen Religionen – im Kontext einer aus den Fugen geratenden Welt, in der diese »Werte« alles andere als selbstverständlich sind. Die Religionen können auf diese Weise einen unverzichtbaren Beitrag leisten.

Bibliografie

Berger, Peter L. (2015) *Altäre der Moderne. Religion in pluralistischen Gesellschaften*, Frankfurt am Main: Campus.

Bertelsmann Stiftung (2015) *Social Justice Index 2015* [Online] https://www.bertelsmann-stiftung.de/de/themen/aktuelle-meldungen/2015/oktober/wirtschafts-und-schuldenkrise-der-eu-kinder-und-jugendliche-sind-die-grossen-verlierer/ (5. Juli 2016).

Brunner, Markus, Jan Lohl, Rolf Pohl, Sebastian Winter (Hg.) (2011) *Volksgemeinschaft, Täterschaft und Antisemitismus: Beiträge zur psychoanalytischen Sozialpsychologie des Nationalsozialismus und seiner Nachwirkungen*, Gießen: Psychosozial-Verlag.

Geulen, Christian (2014) *Geschichte des Rassismus,* München: Beck.

Heitmeyer, Wilhelm (2002–2012): *Deutsche Zustände.* 10 Bände, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Hoerder Dirk (2013) »Migrationen und Migrationsprozesse als globalgeschichtliches Phänomen«, in: Österreichische Forschungsgemeinschaft (Hg.): *Migration*. Reihe: Wissenschaft Bildung Politik, Band 15, Wien: Böhlau, S. 65-86.

Huntington, Samuel P. (1996) *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York: Simon & Schuster.

Polak, Regina (2015) »Flucht und Migration als Chance?«, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft,* vol. 3-4, S. 202-212.

Polak, Regina (2016) »Practical-Theological Reflections on the Refugee Crisis in Europe«, in: Campese, Giaccino (Hg.) *Refugee Crisis and the Church*, Qaderni Simi, vol. 13, Città del Vaticano: Urbaniana University Press.

Polak, Regina (2016) »Trauer und Angst in Freude und Hoffnung transformieren. Zum Beitrag der Praktischen Theologie im Kontext von Flucht und Migration«, in: *Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society*, vol. 6, Göttingen: V&R unipress.

Polak, Regina und Martin Jäggle (2012) »Gegenwart als locus theologicus. Für eine migrationssensible Theologie im Anschluss an Gaudium et Spes«, in Tück, Jan-Heiner (Hg.) *Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil,* Freiburg-Basel-Wien: Herder, S. 570-598.

Rosenberger, Sieglinde und Gilg Seeber (2011) »Kritische Einstellungen: BürgerInnen zu Demokratie, Politik, Migration«, in: Polak, Regina (Hg.*): Zukunft. Werte. Europa. Die Europäische Wertestudie 1990–2010: Österreich im Vergleich,* Wien: Böhlau, S. 165-190.

Sassen, Saskia (2015) *Ausgrenzungen. Brutalität und Komplexität in der globalen Wirtschaft*, Frankfurt am Main: Fischer.

Sen, Amartya (2010) *Identity and Violence. The Illusion of Destiny*, München: DTV.

Strube, Sonja-Angelika (Hg.) (2015) *Rechtsextremismus als Herausforderung für die Theologie*, Freiburg-Basel-Wien: Herder.

Walpen, Bernhard (2005) »Auf dem Pilgerberg oder: Dialektik der Freiheit. Eine kurze Geschichte des Neoliberalismus« [Online] http://www.denknetz-online.ch/neoliberalismus/zur-geschichte-des-neoliberalismus> (5. Juli 2016).

Walpen, Bernhard (2004) *Die offenen Feinde und ihre Gesellschaft. Eine hegemonietheoretische Studie zur »Mont-Pèlerin Society«*, Hamburg: VSA.

Links

Documents of the Ecumenic Council: www.oikoumene.org/de/resources/documents/programmes/umer/mission-from-the-margins/migration/ecumenical-documents-on-migration

Mont-Pèlerin Society: www.montpelerin.org/

The Churches' Commission for Migrants: www.ccme.be/who-we-are/

Pontifical Council for the Pastoral Care of Migrants and Itinerants:
www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/migrants/index.htm

Zum Beispiel: Erga migrantes caritas Christi 2004 (English): www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/migrants/documents/rc_pc_migrants_doc_20040514_erga-migrantes-caritas-christi_en.html

Welche Werte?

Religion als Element der Grenzziehung zwischen »uns« und »den anderen«[1]

Astrid Mattes

Religion im Kontext von Migration und Integration ist ein stark politisiertes Thema. Fast überall in Europa gibt es stark ausgrenzende Debatten über Islam und MuslimInnen. Gleichzeitig wird immer häufiger das »Christliche« oder manchmal auch »Christlich-Jüdische» an und in Europa beschworen. In sozialwissenschaftlichen Texten liest man von einer »new emphasis on Christianity« (Modood, 2012), also einer neuen Hervorhebung christlicher Religion in der Politik. »Wir« und »die anderen« wird auf diese Weise diskursiv zu ChristInnen bzw. MuslimInnen. Gleichzeitig wird zugewanderten Menschen das liberale Europa als Kontrapunkt zu ihren Herkunftsländern präsentiert. In diesem Beitrag möchte ich auf die darin steckenden Widersprüchlichkeiten eingehen und am Beispiel der Integrationspolitiken von Österreich und Deutschland ein wenig Licht auf die Frage »Welche Werte?« werfen und zeigen, warum hier Religion eine solch zentrale Rolle spielt.

Wenn ForscherInnen in den vergangenen Jahren immer überzeugter von einer »Rückkehr der Religionen« sprechen (Riesebrodt, 2000; Casanova, 2007; Minkenberg, 2013), dann geschieht das meist mit dem Verweis auf Migration. Migration ist ganz klar eine der zentralen Triebfedern für religiöse Pluralisierung in Europa. Gemeinsam mit der fortschreitenden Säkularisierung von ehemals christlich geprägten Bevölkerungsanteilen ist sie charakteristisch für die sich verändernde europäische Religionslandschaft des neuen Jahrtausends. Trotz eines deutlichen und weiterhin forstschreitenden Rückgangs an religiöser Zugehörigkeit (siehe Goujon und Bauer, 2015), wird Religion aber zunehmend zum Thema von politischen Auseinandersetzungen und das insbesondere in integrationspolitischen Debatten. Obwohl zuwandernde Menschen keineswegs nur muslimischen Glaubens sind oder waren, ist der Islam in dieser Debatte zentraler als andere Religionen.

Dieser Beitrag diskutiert die Thematisierung von Religion in Integrationspolitiken und fokussiert dabei auf kollektive Identität und die Frage gemeinsamer Werte. Dazu werden zunächst verschiedene Argumente zum Umgang mit MuslimInnen in Europa diskutiert. Anschießend werden Fragen der symbolischen Grenzziehung mittels Werten in liberalen Demokratien besprochen. Die praktische Relevanz der theoretischen Diskussion wird anhand von Beispielen aus zwei empirischen Untersuchungen verdeutlicht. Zum einen werden integrationspolitische Debatten im österreichischen Parlament zwischen 1990 und 2013 untersucht, wodurch der Zeitraum von ersten nationalen Politikmaßnahmen unter dem Begriff Integration bis zur Herausbildung eines eigenständigen Politikfeldes abgedeckt ist. Das Hauptaugenmerk der Analyse liegt aber auf integrationspolitischen Dokumenten aus Deutschland (zwischen 2005 und 2009) und Österreich (zwischen 2008 und 2013). Durch die Wahl der Untersuchungszeiträume wird jeweils jene Legislaturperiode abgedeckt, in der erstmals nationale Integrationspläne entwickelt wurden. . Es kann gezeigt werden, wie Religion als Element der Grenzziehung funktioniert und wie es von den verantwortlichen politischen AkteurInnen eingesetzt wird. In einer abschließenden Besprechung der Ergebnisse wird auf Risiken und Defizite einer solchen Politik hingewiesen.

1 Dieser hier schriftlich festgehaltene Vortrag an der Internationalen Sommerakademie der Friedensburg Schlaining beruht auf einem in Social Inclusion (Vol. 4, Issue 6, 2016) veröffentlichten Artikel.

Islam in Europa: Wo liegt das Problem?

Wenn man versucht die ausgesprochen vielfältige Literatur, die sich in den vergangenen 15 bis 20 Jahren zum Thema Religion und Migration entwickelt hat, zu bündeln, so lassen sich vier zentrale Argumente erkennen, warum die Integration von MuslimInnen in Europa häufig gesondert thematisiert wird:

Bereits 1999 beschäftigten sich etwa Aristide Zolberg und Long Litt Woon mit der Frage, warum die Integration von MuslimInnen in Europa ähnlich kontrovers diskutiert wird, wie die Sprache von lateinamerikanischen EinwandererInnen in den USA. In ihrem Beitrag »Why Islam is like Spanish« vertreten die beiden den Standpunkt, dass Europa in seiner christlichen Tradition tief verwurzelt und daher im Kern christlich sei (1999). Die Problematik in der Integration von MuslimInnen sehen diese beiden AutorInnen daher in den vom Christentum geprägten Institutionen, der Weigerung diese zu adaptieren und religiösen Pluralismus in ein eigentlich christliches Selbstverständnis einzubringen.

Dem entgegengesetzt findet sich aber auch das Argument, dass Europa nicht christlich, sondern im Wesentlichen säkular sei. Verschiedene AutorInnen betonen, dass die individuelle Säkularisierung, also eine persönliche Distanzierung von zumindest organisierter Religion, nirgends so tief geht wie in den meisten europäischen Ländern. Damit begründen Richard Alba und Nancy Foner den unterschiedlichen Umgang mit migrantischen Religionen in Europa und den USA (2008). Ebenso findet sich hier ein zentrales Argument José Casanovas (2007) wieder, in dem er den Sonderstatus Europas in Sachen Säkularisierung hervorhebt. Dieses säkulare Europa, so auch das von Joyceline Cesari (2004) vorgebrachte Argument, ist von vitaler Religiosität herausgefordert. Es gehe nicht um das Aufeinandertreffen von ChristInnen und MuslimInnen, sondern um die Integration eines gelebten Islam in eine nicht-religiöse Umgebung.

Ein dritter Argumentationsstrang versteht Europa als in erster Linie liberal und daher tolerant gegenüber säkularen und religiösen Positionen. Liberalismus als Errungenschaft europäischer Geschichte sei diesem Argument zu Folge aber durch muslimische Zuwanderung bedroht, da der Islam als illiberale Religion verstanden wird. Dieses Argument findet sich etwa bei Randall Hansen (2011), der die Möglichkeiten des Umgangs mit Illiberalität seitens muslimischer MigrantInnen diskutiert.

Der vierte zentrale Argumentationsstrang funktioniert dagegen auf einer Meta-Ebene: »Muslimisch« wird als Kategorie verstanden, die in einem Europa, das aufgrund seiner Vergangenheit das Sprechen über «race« nicht toleriert, ein sichtbares »Anderes« benennt. Aus dieser, etwa von Fatima El-Tayeb vertretenen Position, sind die zuvor genannten Argumentationslinien eine Bestätigung der darunterliegenden, als »racialized« zu verstehenden Grenzziehung (2011). Die Problematisierung des Islam und der Integration von MuslimInnen rührt demnach in der Ausgrenzung einer als muslimisch benannten Gruppe, die nach vergleichbaren Mechanismen wie auf Hautfarbe bezogener Rassismus funktioniert.

Überspitzt formuliert drängt sich die Frage auf: Ist dieses »Wir« in Europa christlich, säkular, liberal oder am Ende doch nur weiß? Klar ist lediglich, dass die Frage, wie und warum MuslimInnen im Integrationsdiskurs zu »den Anderen« werden, viele ForscherInnen beschäftigt. Den Antworten, die gefunden werden, ist allerdings gemein, dass sie die Exklusion von MuslimInnen immer auch auf die konkrete Beschaffenheit eines europäischen Selbst zurückführen. Hier liegt ein Punkt, der für die Beschäftigung mit Fragen von Integration und Zugehörigkeit entscheidend ist: Integrationspolitik ist schon im Wortsinn mit der Frage verknüpft, *worein* sich jemand integrieren soll. Wenn also von der Integration zugewanderter Menschen die Rede ist, geht es immer auch um das Verhandeln eines »Wirs«, in das diese Menschen unter bestimmten Voraussetzungen inkludiert werden könnten. Dabei geht es einerseits um das Verhandeln von bürgerlichen Rechten (und Pflichten), andererseits beinhaltet das Thema Integration aber immer auch eine kollektive Identität.

Integration: wen und worin?

Obwohl es zahlreiche gut begründete Einwände gegen das Konzept Integration an sich gibt (siehe dazu etwa Hess, Binder und Moser, 2009), ist Integrationspolitik – als empirische Tatsache, die eine wissenschaftliche Reflexion nahelegt – von der Idee einer mehr oder weniger geschlossenen Gemeinschaft geprägt. Christian Joppke beschreibt: »Da es die Aufgabe der Integrationspolitik ist, Menschen aus einer anderen Gesellschaft in die eigene zu integrieren, ist man genötigt zu reflektieren ›worin‹ diese integriert werden sollen und was die ›Einheit‹ ausmacht, die die Integration logischerweise verlangt.« (Joppke, 2013: 598)[2] Anna Korteweg und Phil Triadafilopoulos schreiben, dass Integrationspolitiken am besten als Aushandlungsprozesse der kollektiven Identitäten von durch Migration veränderten Gesellschaften verstanden werden können. Die Suche nach kollektiver Identität ist also auch eine Folge von Integrationsbestrebungen (2013).

Die Konstruktion von »uns« und »den anderen«, das Benennen von Kriterien der Inklusion und Exklusion funktioniert mittels symbolischer Grenzziehungen. Symbolische Grenzziehungen sind Unterscheidungen, die gemacht werden, um Gemeinschaftsgefühl und Zugehörigkeit herzustellen (Lamont und Molnár, 2002). Solche Grenzziehungen sind relationale und diskursive Prozesse, bei denen sich In- und Outgroups formieren (Wimmer, 2013). Das Konzept der »boundary making theory« beleuchtet auch den Aspekt, dass Grenzziehungen in erster Linie den Status der Inkludierten sichern sollen (Eder 2000, 201). Symbolische Grenzen zu überschreiten oder zu durchbrechen, ist schwierig und funktioniert nur, wenn ein Assimilationsprozess stattfindet, also jene Merkmale nach und nach abgelegt werden, die als nicht zugehörig empfunden werden – oder aber wenn es zu einer Grenzverschiebung oder zu einer Aufweichung der Grenze kommt (Bail, 2008). Grenzverschiebungen machen andere Merkmale zu jenen, die über Inklusion und Exklusion entscheiden. Die Aufweichung von Grenzen lässt dagegen zu, dass Menschen mit den Merkmalen, die zuvor Exklusionskriterien waren, zur Ingroup zugehörig werden (Korteweg und Yurdakul, 2009).

Im Kontext von Integrationspolitik lässt sich symbolische Grenzziehung im Rahmen der angestrebten Herstellung und Verstärkung von kollektiver Identität beobachten. Wie zuvor beschrieben, ist Identitätspolitik ein wesentliches Element von Integrationspolitik. Es geht also um das Bestreben, eine gemeinsame Identität all jener zu benennen, in deren Mitte sich Neuankömmlinge integrieren sollen. Häufig findet sich in diesem Zusammenhang der Begriff der nationalen Identität. Nationale Identität meint, dass auf Grundlage einer imaginierten Gemeinschaft, der Nation, eine Identitätsvorstellung entsteht, die durch vielfältige diskursive Prozesse und Sozialisierung von BürgerInnen eines Nationalstaates verinnerlicht wird (Wodak u. a., 2009: 153). Dieses Konzept ist allerdings so umfassend, dass es weit über den Rahmen von Integrationspolitik hinausreicht.

In Integrationspolitiken sprechen sich jene, die Politik machen, für ein Konzept von kollektiver Identität entsprechend ihren ideologischen Vorstellungen aus. Daher kann man hier nicht von nationaler Identität sprechen. Rogers Brubaker bringt es eher auf den Punkt, wenn er von »kollektiver Selbstidentifizierung« schreibt (Brubaker, 2013: 2). Durch kollektive Selbstidentifizierung beanspruchen AkteurInnen für sich und andere zu sprechen, da sie sich als Teil einer Gemeinschaft wähnen, für deren kollektives »Wir« sie sprechen. Die Identitätsbezüge in Integrationspolitiken sind nur zum Teil Ausdruck nationaler Identität. Treffender kann man sie daher als eine solche kollektive Selbstidentifizierung der jeweiligen Regierenden verstehen.

Wenn man danach fragt, welche Rolle Religion bei der symbolischen Grenzziehung in Integrationspolitiken und damit für die dort beworbene kollektive Identität spielt, drängt sich aber auch die Frage auf, wie solche Identitätsbezüge überhaupt mit liberaler Demokratie – dem zugrundeliegenden Konzept des heutigen Europas – vereinbar sind.

2 Im Original: »As the task is to ›integrate‹ people from foreign societies and cultures into one's own society, one is forced to reflect into ›what‹ they are to be integrated and what the ›unity‹ is that integration logically requires.«

Kollektive Identität in der liberalen Demokratie

Das Konzept liberaler Demokratien besteht im Kern darin, dass sich die Institutionen des Staates in der normativen Einschätzung verschiedener Lebensweisen so weit als möglich zurücknehmen, um die größtmögliche Freiheit aller BürgerInnen zu garantieren. »Das gute Leben« soll in diesem Konzept vom Zusammenleben eben nicht vorgegeben werden, sondern von Individuen selbst beurteilt werden (Goodin und Reeve, 1989; Galston, 1995; Rawls, 2005). Dort wo die Lebensvorstellung der oder des Einen mit den Entwürfen der oder des Anderen nicht kompatibel ist, sollen Politik und Regierende die Rahmenbedingungen schaffen, um einen »overlapping consensus« herzustellen. Kollektive Identität und »gemeinsame Werte« stehen dazu aber im Widerspruch:

> »Die Hoffnung auf eine politische Gemeinschaft muss in der Tat aufgegeben werden, wenn wir darunter eine politische Gesellschaft verstehen, deren Einheit in der einhelligen Zustimmung zu einer allgemeinen und umfassenden Lehre besteht. Diese Möglichkeit wird durch das Faktum des Pluralismus und die Ablehnung des repressiven Gebrauchs staatlicher Macht ausgeschlossen.« (Rawls, 1987: 10)

John Rawls beschreibt hier, dass eine Wertegemeinschaft nicht mit der Idee liberaler Demokratie vereinbar ist. Es braucht den übergreifenden Konsens, um Zusammenleben zu ermöglichen, der aber eben keine »Wertegemeinschaft« darstellt. Gemeint ist damit, dass ein Minimum an Einigung stattfinden muss, um ein Maximum an Freiheit zu ermöglichen. Diese Einigungen finden in der Praxis etwa in den Baugesetzen der Verfassung, in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte und in der Europäischen Grundrechtecharta ihren Ausdruck, dort allerdings als rechtlich bindende Normen.

De facto nehmen aber auch BürgerInnen aller liberaler Demokratien Einschränkungen ihrer Freiheit durch Verletzungen des Prinzips der Nichteinmischung von staatlicher Seite in Kauf. So ist etwa mit der Formulierung »alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren« (Allgemeine Erklärung der Menschenrechte) lange nicht geklärt, ob beispielsweise homosexuelle Paare heiraten dürfen oder wer unter welchen Umständen Zugang zur Staatsbürgerschaft bekommt. Zwischen den normativen Eckpfeilern, die in Form von Grundrechten auch rechtsgültig sind und der konkreten Ausgestaltung einzelner Politikbereiche liegt ein großer Spielraum. Das Prinzip der liberalen Neutralität ist also eher ein Orientierungspunkt als ein handfestes Kriterium zur Einschätzung von Demokratiequalität. Das Sprechen von der Wertegemeinschaft steht aber im Kern gegen die Idee einer liberalen Demokratie und der liberalen Normen, auf denen sie aufbaut. Der Philosoph Herbert Schnädelbach formuliert es in einem Interview drastisch, wenn er nach gemeinsamen Werten gefragt antwortet:

> »Werte sind dasjenige, das wir (wert-)schätzen; sie schreiben uns nichts vor. Deshalb ist es nicht ungefährlich, unsere freie Gesellschaft als eine Wertegemeinschaft zu verstehen. Werte sind immer umstritten; Bewertungen sind immer die Sache von Einzelnen oder von Gruppen. Letztlich können wir uns in einer freien Gesellschaft nicht auf gemeinsame Werteordnungen einigen, weil Wertungen Privatsache sind.« (Schnädelbach, 2016)

Werte sind also abzugrenzen von Normen. Heinz Abels formuliert in einer Begriffsdefinition: »Werte geben einen allgemeinen Orientierungsrahmen für Denken und Handeln ab, Normen schreiben mehr oder weniger streng vor, wie gehandelt werden soll.« (2009: 15f.) Alle wesentlichen Normen, also jene, deren Verletzung der Gemeinschaft oder anderen Individuen so sehr schadet, dass sie nicht einfach akzeptiert werden können, können und sollen in einem Rechtsstaat gesetzlich festgehalten werden. Hier bildet sich auch der übergreifende Konsens ab, von dem John Rawls in der Idee des politischen Liberalismus spricht. Obwohl auch in der liberalen Theorie

die Frage nach der möglichen Aushandlung eines solchen Konsenses und die genaue Ausgestaltung der Balance von Gleichbehandlung und Diversität eine intensiv diskutierte ist[1], lässt sich sagen: Eine durch Wertungen bestimmte kollektive Identität steht in Konflikt mit der in liberalen Demokratien zum Schutz der Freiheit des Einzelnen geforderten Wertneutralität. Trotzdem, und in völligem Widerspruch dazu, hat das Thema »gemeinsame Werte« in der Integrationspolitik Hochkonjunktur.

Religion in Integrationspolitiken: empirische Befunde aus Österreich und Deutschland

In einer Untersuchung von Debatten im österreichischen Nationalrat zum Thema Integration zwischen 1990 und 2013 habe ich die Frage behandelt, durch wen und in welchem Kontext MigrantInnen als MuslimInnen angesprochen werden. Durch offenes Kodieren wurden induktiv Cluster gebildet, die zu sechs Themen verdichtet wurden. Abbildung 1 zeigt – nach Parteien geordnet – für Österreich deutlich, dass »Werte« in diesen Debatten ein Thema sind, das von politischen Gruppen rechts der Mitte eingebracht wird. Zusammen mit dem Thema Sicherheit ist es das zentrale Anliegen der FPÖ, wenn von MuslimInnen im Integrationsbereich gesprochen wird. SPÖ und Grüne sprechen Religion, zumeist den Islam, überwiegend an, um zu einem differenzierten Umgang mit der Kategorie Religion aufzurufen. Die ÖVP thematisiert vor allem, dass ein Dialog mit Religionen erfolgen muss.

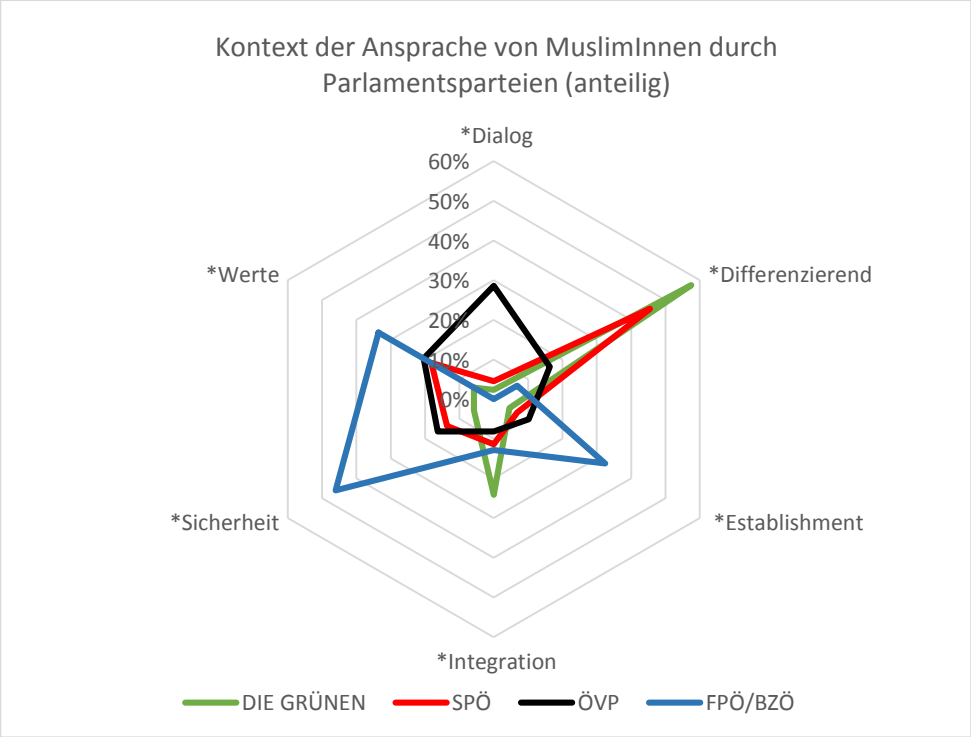

Abbildung 1: Kontexte der Ansprache von MuslimInnen in integrationspolitischen Nationalratsdebatten 1990–2013 (eigene Darstellung).

1 Das Gros der liberalen Theorien stellt staatliche Neutralität gegenüber dem »guten Leben« ins Zentrum seiner Ausführungen. John Madeley spricht etwa von Neutralität als »the defining feature of liberalism« (2003: 6). Ronald Dworkin betont zwar, dass die Basis des Liberalismus Gleichheit sein muss, ergänzt aber, dass Neutralität daraus resultiert (1983, siehe hierzu auch Kymlicka, 2002: 217; Laborde, 2013: 67). Kritische Punkte, die hier vor allem auch in Bezug auf religiöse Ansichten diskutiert werden, sind etwa die Frage des Umgangs mit illiberalen Ansichten (siehe z. B. Barclay, 2007; Hansen, 2011), die Gleichbehandlung von Ungleichem (Stichwort »neutrality of intention and effects«, siehe Patten, 2012) und die Adaption von der Mehrheit entsprechenden Regelungen an Bedürfnisse von Minderheiten (siehe z. B. Bader, 2007; Beaman, 2012). Für eine vertiefte Debatte zum Verhältnis von Religion(-svielfalt) und Liberalismus siehe auch Bonotti, 2012; Ahdar, 2013; Dombrowski, 2014; Gillespie, 2014; Maffettone, 2014.

Wie Abbildung 2 zeigt, wird das Thema Werte im Zusammenhang mit Religion und Integration zwar auch von anderen Parlamentsparteien aufgegriffen, mit über 77 % der gesamten Nennungen ist dieses Thema im Nationalrat jedoch ganz klar FPÖ-dominiert. Diese nutzt den Wertebegriff auch um kulturrassistische Konzepte eines »Wirs« zu propagieren (Benz, 2016). Obwohl rechte Parteien damit zwar sicherlich starken Einfluss auf die Debatte nehmen, sind es für Österreich und Deutschland doch andere Parteien, die Integrationspolitik in Regierungsverantwortung gestalten.

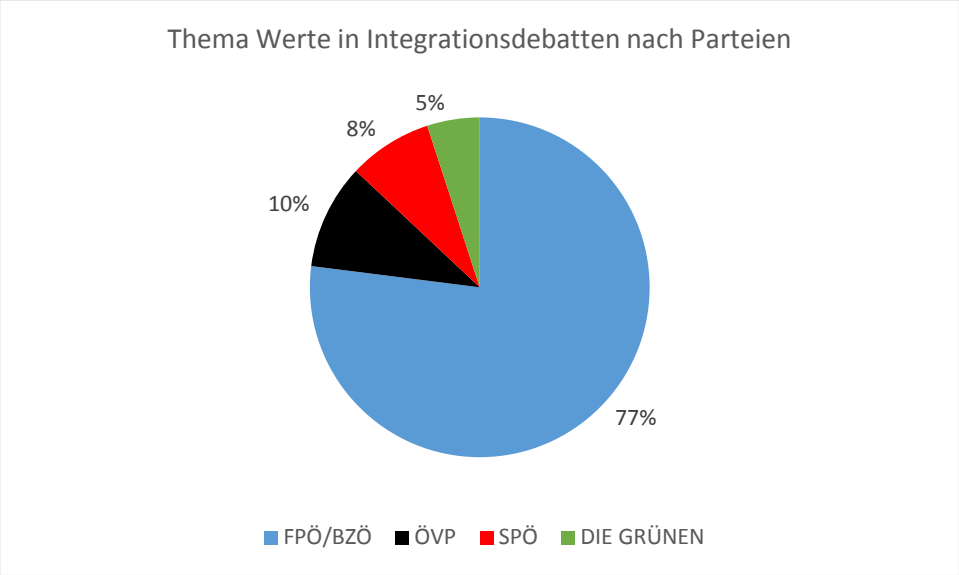

Abbildung 2: Das Thema Werte in der Ansprache von Religion in integrationspolitischen Nationalratsdebatten 1990–2013 (eigene Darstellung).

Sozialdemokratische Parteien tendieren dazu, die Rolle von Werten, Kultur und Religion in der Integrationspolitik eher nicht zu betonen, es wird mehr auf sozialpolitische Faktoren als gemeinschaftsbildende Elemente gesetzt (Laurence, 2013). Viel eher stehen in christdemokratischen Parteien, historisch betrachtet, Fragen der Moral, Ethik und im weitesten Sinne Kultur mit im Zentrum ihrer politischen Ausrichtung (Dierickx, 1996: 17). Möchte man den Aspekt von Religion als Identitätsmerkmal in Integrationspolitiken untersuchen, macht es Sinn vor allem diese politischen Ausrichtungen in den Mittelpunkt zu rücken. Christdemokratische Parteien sind nicht nur historisch und ideologisch eng mit dem Thema Religion verbunden. Sie sind vor allem auch Gestalterinnen der Integrationspolitik.

Sowohl in Deutschland, als auch in Österreich – d. h. in beiden Fällen, die im vorliegenden Beitrag genauer beschrieben werden – sind christlich-konservative Parteien seit Längerem diejenigen, die in Koalitionsregierungen das Thema besetzen. In Deutschland wurde Integrationspolitik mit 2005 als Thema auch im Bundeskanzleramt angesiedelt und das frühere Amt der Ausländerbeauftragten wurde zum Staatsministerium aufgewertet. Mit der Deutschen Islamkonferenz ist eine weitere zentrale integrationspolitische Einrichtung im – auch weiterhin für Integrationsagenden mitverantwortlichen – CDU-geführten Innenministerium angesiedelt. In Österreich war Integrationspolitik im seit 2000 ÖVP-besetzen Innenministerium angesiedelt. 2011 kam es zur Aufwertung des Politikfelds durch die Schaffung eines Staatssekretariats für Integration, das ebenfalls mit einem ÖVP-Politiker besetzt wurde.

Für die empirische Untersuchung, die im Folgenden vorgestellt wird, ist es wichtig festzuhalten, dass es sich um von christdemokratischen Akteurinnen gestaltete Politikinhalte handelt. Untersucht wurden integrationspolitische Dokumente aus Deutschland und Österreich, in denen sich der integrationspolitische Output der Regierungen finden lässt. Das Material für die Analyse bilden hier alle zentralen integrationspolitischen Dokumente auf Regierungsebenen, jeweils innerhalb einer Legislaturperiode. Gewählt wurden jene Legislaturperioden, in denen erstmals bundesweite Konzepte für das Politikfeld der Integration entwickelt wurden. In Deutschland ist das von 2005 bis 2009, in Österreich von 2008 bis 2013 passiert. Zentral sind hier vor allem der Nationale Integrationsplan 2005 in Deutschland sowie der Nationale Aktionsplan Integration 2010 in Österreich. Im Zuge der Entwicklung dieser umfassenden Politikkonzepte sind zahlreiche Dokumente entstanden, die sehr breit besprechen, wie Integration angegangen werden soll. Diese Grundsatzdokumente eigenen sich daher besonders, um Fragen von kollektiver Identität und gemeinsamen Werten zu untersuchen. Gearbeitet wurde mittels qualitativer Inhaltsanalyse anhand der »boundary making theory«, um Muster der Grenzziehung zu identifizieren.

Wovon ist also die Rede, wenn österreichische, deutsche und/oder europäische Werte benannt werden? Eine erste und klare Feststellung der Untersuchung ist, dass »klassische« liberale Werte dominieren. Wenn von Werten die Rede ist, geht es zum allergrößten Teil entweder um Normen der Verfassungen oder um Orientierungspunkte (Werte), die die Grundlage dafür bilden, also abstrakte Konzepte wie etwa Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit. Die zu Anfang gestellte rhetorische Frage nach dem Charakter des europäischen »Wirs« könnte man also durchaus damit beantworten, dass dieses überwiegend liberal ist. Dem widerspricht aber die Einbindung von Religion in dieses »Wir«, die im Wesentlichen auf drei Arten passiert:

Zum einen findet man das, was Sozialwissenschaftler wie Tariq Modood »muscular liberalism« genannt haben (2012). Der Begriff »muscular« nimmt dabei auf die Idee Bezug, dass es eine Aufgabe liberaler Staaten sei , auch liberale BürgerInnen zu produzieren. Dies allerdings immer mit der Gefahr, dabei selbst illiberal zu agieren. In diesem Muster der Grenzziehung kann man sehen, wie Liberalismus gegenüber MuslimInnen eingefordert wird. Es wird eine Grenze gezogen zwischen einem liberalen »Wir« und einem muslimischen »Anderen«, das sich erst als liberal beweisen muss. So heißt es zum Beispiel im deutschen Nationalen Integrationsplan für Integration:

> »Mit Blick auf erste Ergebnisse der Deutschen Islamkonferenz, deren Arbeiten in einem engen Zusammenhang mit dem Nationalen Integrationsplan zu sehen sind, hat der Ausschuss hervorgehoben, es komme nunmehr darauf an, das Bekenntnis zur Werteordnung des Grundgesetzes anhand der in der Lebenswirklichkeit konkret auftauchenden Fragestellungen etwa zur Gleichberechtigung der Frauen sowie der uneingeschränkten Teilnahme von Kindern aus muslimischen Familien am Schulunterricht konkret zu unterlegen.« (Deutsche Bundesregierung, 2007: 207)

In der deutschen Islamkonferenz mussten muslimische VertreterInnen ein »Bekenntnis zur deutschen Werteordnung« abgeben. Gemeint war damit das deutsche Grundgesetz, also der Kern der Verfassung. Darüber hinaus wird dann im Nationalen Integrationsplan an verschiedenen Stellen betont, dass deutsche Werte – nahezu als Synonym für die bestehende Rechtsordnung verwendet – MuslimInnen ganz besonders nahe gebracht werden müssen. Brian Turner nennt das eine »strategy of upgrading religion« (2007). Der Logik dieses ersten Musters folgend hat eine nicht näher definierte Mehrheit diese Werte dagegen bereits verinnerlicht.

Näher definiert ist die Mehrheit dagegen in einem zweiten Muster der Grenzziehung, dass mit »christlichem Erbe« betitelt werden kann. Hier wird ein »Wir« ganz klar als christlich oder christlich geprägt dargestellt und von einem muslimischen »Anderen« abgegrenzt. Auf der einen Seite werden, wie bereits im vorangegangenen Muster, Zweifel darüber laut, ob und in welchem Ausmaß MuslimInnen willig und fähig sind, liberale Strukturen anzuerkennen. Dem gegenüber werden die liberalen und säkularen Grundzüge der deutschen oder öster-

reichischen Gesellschaft als Produkt des Christentums und daher als unauflöslich damit verbunden dargestellt.

Dabei kann man zwischen zwei Argumentationslinien unterscheiden. Zum einen – und das ist vor allem in Deutschland der Fall – werden demokratische Strukturen auf das Christentum zurückgeführt. In einem der Dokumente der deutschen Islamkonferenz heißt es etwa in Bezug auf islamischen Religionsunterricht:

> »Dies kann freilich nur gelingen, wenn sich der islamische Religionsunterricht einfügt in das Verhältnis von Religion und Staat, wie es unter dem Grundgesetz als Ergebnis eines Jahrhunderte währenden Prozesses besteht. Am Ende dieses Prozesses steht die Anerkennung von Menschenrechten und Demokratie durch die Religion sowie die Akzeptanz der Gewaltenteilung zwischen Religion und Politik, zwischen der religiösen und der weltlichen Sphäre.« (Deutsche Islam Konferenz, 2009: 201f.)

Die historische Rolle christlicher Kirchen in der Entwicklung heutiger demokratischer Strukturen wird zur Grenzziehung gegenüber dem Islam genutzt. Das Christentum wird immer wieder als Religion dargestellt, die säkulare Standards erfüllt und sie sogar mitbegründet hat. Der Islam dagegen wird diesen Strukturen gegenübergestellt.

In der zweiten Argumentationslinie dieses Musters werden liberale Normen auf christliche Inhalte zurückgeführt. Ein Beispiel dafür findet sich etwa in einer zentralen Rede des damaligen deutschen Innenministers Wolfgang Schäuble im Rahmen der Deutschen Islamkonferenz:

> »Die Vertreter des Staates – Bund, Länder und kommunale Spitzenverbände –, die in der Deutschen Islam Konferenz vertreten sind, haben sehr deutlich gemacht, dass wir in diesem Dialog auch Erwartungen an die Muslime haben. Nach der deutschen Rechts- und Werteordnung verstehen wir den Weg zu einem gedeihlichen Zusammenleben als einen Prozess, in dem kulturelle und religiöse Unterschiede anerkannt werden, in dem aber auch die vollständige Akzeptanz der freiheitlich-demokratischen Grundordnung verlangt und vorausgesetzt wird. […] In dieser Ordnung, die von christlicher Ethik geprägt ist – auch das muss gesagt werden, was ich gestern auch getan habe –, muss der Islam seinen Platz finden.« (Deutsche Islam Konferenz, 2009: 15)

In österreichischen Dokumenten findet sich eine Solche Diskussion von »Werten« als Produkt christlicher Theologie noch deutlicher. Einen Extremfall stellt ein frühes Dokument aus dem Jahr 2008 dar. Hier heißt es:

> »Die nachfolgenden Ausführungen werden zeigen, dass es sich beim Problem der Integration von Fremden vornehmlich um Angehörige der islamischen Kultur, in zahlenmäßig geringerem Ausmaß auch um solche anderer (etwa afrikanischer oder asiatischer) Kulturen handelt. Selbst die Integration von Angehörigen anderer »europäischer« Kulturen (etwa Osteuropas) kann Probleme aufwerfen.« (Bundesministerium für Inneres, 2008: 18)

In der Folge werden einzelne universale Grundsätze besprochen, etwa die Würde des Menschen, Toleranz und beim Thema Gleichheit wird formuliert:

> »Das Gleichheitsgebot hat christliche Wurzeln und es leitet sich von den Aussagen des Alten, vor allem aber des Neuen Testaments ab, dass vor Gott alle Menschen gleich sind.« (ebd.: 20)

Damit wird das universale Gleichheitsgebot als Produkt des Christentums konstruiert. Umgekehrt wird Christentum nicht nur als kompatibel mit dem politischen Liberalismus, sondern sogar als Ursprung davon konstruiert. Symbolische Grenzziehung erfolgt entlang der Linie von Religion, wobei sowohl die In- als auch die Outgroup durch Religion – Christentum und Islam – definiert werden.

Je nach Ausprägung des Arguments findet sich im Muster »Christliches Erbe« eine passive oder aktive Rolle für das Christentum als Religion. Häufig werden Christentum, christliche Werte und christliche Ethik eher als kulturelle Tradition denn als tatsächliche Religion dargestellt. Christian Joppke nennt das eine »Herabstufung von Religion auf den Status von Kultur« (2013). Kulturelle Bezüge seien, so Joppke, weniger im Widerspruch zu den Prinzipien liberaler Demokratie als religiöse. Darin könnte man wohl ebenso eine Aufwertung von christlicher Religion durch das Ablegen des »Labels Religion« sehen. Das Muster »Christliches Erbe« baut jedenfalls auf das erste Muster des »muskulösen Liberalismus« auf. Das darin gezeichnete »Wir« ist aber eben nicht nur liberal, sondern auch durch eine gewissermaßen »neutralisierte« Form des Christentums gekennzeichnet. Es gibt keine Bezugnahme auf Kirchen, Gläubige oder religiöse Praxis, Christentum steht vielmehr generell für eine historische Entwicklung. Analog zum Begriff säkulares Judentum, der Menschen beschreibt, die zwar ein gewisses Zugehörigkeitsgefühl zum Judentum haben, aber die Religion nicht praktizieren und vielleicht sogar atheistisch denken, verwendet Tariq Modood hier den Begriff »säkulare ChristInnen« (2012: 142). Auch dieses säkulare Christentum als Marker für kollektive Identität grenzt den Islam und als MuslimInnen angesprochene MigrantInnen aus. Im Vergleich zum ersten Muster findet hier eine enger gezogene symbolische Grenzziehung statt, da Religion nicht nur zum Merkmal für Ausgrenzung, sondern auch für Zugehörigkeit wird.

Ein drittes Muster der Grenzziehung mittels Religion kann als »universale Religion« betitelt werden. Hier wird eine illiberale Outgroup dadurch charakterisiert, dass sie Religion »falsch versteht« oder unter dem »Deckmantel von Religion« agiert. Dem gegenüber steht eine ebenfalls durch Religion charakterisierte Ingroup, die liberale Normen und Strukturen befördert. In diese Ingroup sind eben auch der Islam beziehungsweise MuslimInnen eingeschlossen, solange sie ihre Religion »richtig verstehen«. Ein Beispiel aus einem Dokument des österreichischen Expertenrats für Integration:

> »Ein wesentlicher Faktor in der Integrationsdiskussion ist die Frage religiöser Praxis. Herauszuarbeiten ist, welche integrationshemmenden Wirkungen tatsächlich von einzelnen Richtungen gesetzlich anerkannter Kirchen und Religionsgesellschaften, aber auch von Teilen von Bekenntnisgemeinschaften ausgehen. […] Bei den gesetzlich anerkannten Kirchen und Religionsgesellschaften ist zu überprüfen, inwieweit die vom Staat gewährten Privilegien dafür eingesetzt werden können, integrationsunterstützende Maßnahmen zu setzen und im Gegenzug unter dem »Deckmantel« der Religion gesetzte Verhaltensweisen, die mit den Werten der Bundesverfassung nicht im Einklang stehen, zu unterbinden oder zu erschweren.« (Staatssekretariat für Integration, 2011: 13)

Parallel dazu wird insbesondere in der österreichischen Integrationspolitik zur Zeit des Staatssekretariats (2011–2013) Religion im Allgemeinen sehr positiv bewertet, was auch in vielen Äußerungen von Integrationsstaatssekretär Sebastian Kurz deutlich wurde, etwa in folgendem Zeitungsinterview:

> »Ich glaube, dass Religion grundsätzlich sehr wichtig für die Menschen ist, dass Werte etwas Wichtiges sind und Religion ein guter Zugang ist, um sich mit eigenen Grundwerten auseinanderzusetzen.« (Interview mit Staatssekretär Sebastian Kurz, Die Presse, 2011)

Die Bezeichnung »universale Religion« wurde gewählt, weil hier Religion als völlig im Einklang mit liberalen und daher universalen Normen dargestellt wird. Lori G. Beaman beschreibt ein ähnliches Phänomen im kanadischen Kontext als die »Transmutation des Christentums zum Repräsentanten universaler Werte« (2008). Diese universale Religion sei, so Beaman, durchaus in der Lage, andere religiöse Traditionen einzubinden, verbleibt aber im Fundament christlich.

Universale Religion soll, wenn es nach ihren Beförderern geht, in möglichst vielen Bereichen der Gesellschaft positiv wirken. In einem weiteren Dokument des Expertenrates für Integration heißt es zum Beispiel:

> »Österreich ermöglicht es allen Menschen, ihren Glauben frei im Rahmen der österreichischen Verfassungsordnung auszuüben. Der Expertenrat für Integration anerkennt, dass religiöse Einstellungen bei vielen Menschen einen besonders hohen Stellenwert haben. Dies erscheint dann unbedenklich, wenn sie ihre religiösen Vorstellungen mit einem rechtsstaatlichen Gesellschaftssystem vereinbaren können. […] Der Expertenrat für Integration legt eine breitere Thematisierung des Verhältnisses von Religion im öffentlichen und privaten Raum durch staatliche Stellen, Wissenschaft sowie Religionsvertreter/innen nahe. Die daraus zu gewinnenden Erkenntnisse sollen nicht nur im Religions- und Ethikunterricht Eingang finden, sondern auch ihren Niederschlag im Arbeitsrecht, in der Raumordnung und anderen gesetzlichen Materien finden.« (Staatssekretariat für Integration, 2013: 25f.)

Islam ist hier nicht mehr mit Ausgrenzung gleichgesetzt. Im Gegenteil, ein universal religiöses »Wir« schließt durchaus auch MuslimInnen mit ein – zumindest unter dem Vorbehalt, dass sie ihre Religion nicht »falsch verstehen«. Während das die Perspektive der Inklusion eröffnet, kommt gleichzeitig die Frage auf, wer denn wie und wann entscheidet, ob Religion richtig oder falsch verstanden wird. Beispiele, die sich finden lassen, etwa Diskussionen um Geschlechterverhältnisse, beziehen sich ausschließlich auf den Islam, nicht auf Ungleichheiten innerhalb der christlichen Religion.

Die Grenzziehung verläuft hier also zwischen einer als positiv für die Gesellschaft verstandenen universalen Religion, die den Islam miteinschließt und illiberalen Gläubigen, die Religion missbrauchen oder falsch verstehen. Dieses Muster der Grenzziehung ist weiter gefasst und eröffnet eine Inklusionsperspektive für MuslimInnen. Gleichzeitig bleibt die symbolische Grenze gegenüber »falsch verstandener Religion« aber aufrecht und erhält dadurch die Option, (manche) MuslimInnen als Outgroup benennen zu können.

Fazit

In der Analyse österreichischer und deutscher integrationspolitischer Dokumente konnten drei Muster der Grenzziehung mittels Religion identifiziert werden: »Muskulöser Liberalismus«, »Christliches Erbe« und »Universale Religion«. Blickt man nun auf die zu Beginn gestellte rhetorische Frage »Ist dieses »Wir« in Europa christlich, säkular, liberal oder am Ende doch nur weiß?« lassen sich demzufolge einige wichtige Punkte festhalten: Die propagierten kollektiven Identitäten sind in überwiegendem Ausmaß liberal. Liberale Normen sind das zentrale Element, auf das in allen Reden über kollektive Identität Bezug genommen wird. Es finden sich sowohl säkulare als auch christliche Identitätsbezüge und interessanterweise werden diese oft gar nicht in Gegensatz zueinander gesetzt, sondern als einander verstärkend dargestellt. Die Antwort auf die Frage christlich oder säkular wäre also: Beides. Zusammen betrachtet, formen die beobachteten Muster der Grenzziehung mittels Religion aber eine klare Hierarchie: Christliche Überlegenheit als Charakteristikum des europäischen Selbst steht einem Islam gegenüber, der immer mehr oder weniger im Verdacht der Illiberalität, des Undemokratischen steht. Religion dient in allen Fällen zur Aufrechterhaltung von Differenz und Ungleichheit. MuslimInnen werden immer wieder als unterlegen konstruiert. Daher sehe ich auch Fatima El-Tayebs Konzept einer »racialized category« bestätigt.

Diese Muster der Grenzziehung mittels Religion im Kontext von Integrationspolitik erfüllen politisch verschiedene Funktionen:

Zum einen sehen wir, dass das Sprechen über Werte dazu genutzt wird, um in religiöse Strukturen und Inhalte einzugreifen. Die Idee eines »upgradings« von Religion, das Musliminnen abverlangte Wertebekenntnis,

die Deutungshoheit über falsch und richtig verstandene Religion – all das sind illiberale Ansätze, die damit auch dem zuwider laufen, was sie zu schützen behaupten: Die liberale Ordnung europäischer Gesellschaften.

Zum anderen wird das Sprechen über Werte zum parteipolitisch-ideologischen Vorteil genutzt. In Bezugnahmen auf das Christentum in diesen von Christdemokratischen Parteien gestalteten Politiken zeigt sich, dass das Label »gesellschaftliche Grundwerte« durchaus dazu genutzt wird, eine Wertvorstellung im Sinn der eigenen Partei voranzutreiben. Während konservative Parteien mit religiösen Positionen in den meisten Politikfeldern nicht punkten können, scheint im Bereich der Integrationspolitik ein christliches Selbstverständnis eher auf Zustimmung zu stoßen.

Nicht zuletzt ist das Sprechen über Werte auch ein Mittel zur Aufrechterhaltung von Fremdheit. Religion ist eine sogenannte robuste Differenzkategorie. Während Sprachunterschiede, Migrationshintergründe und Ähnliches über die Generationen verschwinden, ist Religion ein Merkmal, das erhalten bleibt. Wenn Integrationspolitik MuslimInnen anspricht, werden Menschen angesprochen, die womöglich selbst überhaupt keine Migrationserfahrung haben.

Gemein ist der Grenzziehung mittels Werten, dass sie exkludierend wirkt und ein gutes Zusammenleben in der Realität einer diversen Gesellschaft erschwert. Zum Teil gefährden solche Wertedebatten auch die liberalen Grundfesten unseres Zusammenlebens. Nicht nur dadurch, dass Gleichheitsgrundsätze und Freiheitsrechte diskursiv in Frage gestellt werden, sondern insbesondere dann, wenn sich diese Debatten in Form von Diskriminierung und Gewalt fortsetzen. Herbert Schnädelbachers Analyse, dass das Sprechen über eine Wertegemeinschaft demokratisches Miteinander gefährdet, ist daher zuzustimmen.

Gleichzeitig ist die Hochkonjunktur des Themas Werte auch als Ausdruck eines Bedarfs des Sprechens über Gesellschaft in Veränderung zu verstehen. Gesellschaft in Veränderung bedeutet eben nicht nur Veränderung durch Migration, sondern auch Veränderung durch schwindende sinngebende Strukturen, durch Entgrenzung aufgrund von Globalisierung, durch immer weniger lineare Lebensläufe und eine größere Unsicherheit darüber, wie die Lebensrealitäten kommender Generationen aussehen werden. Um die Errungenschaften Europas zu erhalten, wird es notwendig sein, diese Themen so breit wie möglich zu diskutieren und gleichzeitig klare Standpunkte einzunehmen. Europas Geschichte hat gezeigt, wozu die Ausgrenzung von Menschengruppen aufgrund zugeschriebener Merkmale führen kann. Auch wenn die überwiegende Anzahl der EuropäerInnen ihr ganzes Leben in Frieden und der Sicherheit der Bindung an Menschenrechte und liberale Normen verbracht hat, gilt es, dies nicht als selbstverständlich hinzunehmen. Zusammenleben in Frieden wird durch Pauschalisierungen und das Absprechen von gleicher Vernunftbegabtheit nicht gefördert. Im Gegenteil, es bedarf der ständigen Bemühung um das, was jede/r Einzelne als fremd empfindet.

Bibliografie

Abels, Heinz (2009) »Werte und Normen«, in: Einführung in die Soziologie, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 15-56. [Online] http://link.springer.com/chapter/10.1007/978-3-531-91995-9_1 (22. April 2017).

Ahdar, Rex J. (2013) Religious Freedom in the Liberal State. Oxford: Oxford University Press.

Bail, Christopher A. (2008) »The Configuration of Symbolic Boundaries against Immigrants in Europe«, in: American Sociological Review, vol. 73 (1), S. 37-59.

Bader, Veit (2007) Secularism or Democracy? Associational Governance of Religious Diversity, Amsterdam: Amsterdam University Press.

Barclay, Linda (2009) »Liberalism and Diversity«, in: Jackson, Frank und Michael Smith (Hg.) The Oxford Handbook of Contemporary Philosophy, Oxford: Oxford University Press.

Beaman, Lori G. (2008) Defining Harm: Religious Freedom and the Limits of the Law. Vancouver: UBC Press.

Beaman, Lori G. (2012) Reasonable Accommodation: Managing Religious Diversity. Vancouver: UBC Press.

Benz, Wolfgang (2016) »Antiislamische Diskriminierung«, in: Scherr, Albert, El-Mafaalani, Aladin und Emine Gökcen Yüksel, Handbuch Diskriminierung, Wiesbaden: Springer, S. 1-17. [Online] http://link.springer.com/referenceworkentry/10.1007/978-3-658-11119-9_31-1 (22. April 2017).

Bonotti, Matteo (2012) »Beyond Establishment and Separation: Political Liberalism, Religion and Democracy«, in: Res Publica, vol. 18 (4), S. 333-349.

Brubaker, Rogers (2013) »Categories of analysis and categories of practice: a note on the study of Muslims in European countries of immigration«, in: Ethnic and Racial Studies, vol. 36 (1), S. 1-8.

Bundesministerium für Inneres (2008) »Grundrechte und Werte. Integration zwischen Assimilation und pluralistischer Multikultur«, in Gemeinsam kommen wir zusammen, Wien: Bundesministerium für Inneres, S. 15-23.

Casanova, José (2007) »Die religiöse Lage in Europa«, in: Joas, Hans und Klaus Wiegandt (Hg.) Säkularisierung und die Weltreligionen, Frankfurt am Main: Fischer, S. 322-357.

Cesari, Jocelyne (2004) When Islam and democracy meet: Muslims in Europe and in the United States. New York: Palgrave Macmillan.

Deutsche Bundesregierung (2007) Der Nationale Integrationsplan Neue Wege – Neue Chancen Deutschland, Berlin. [Online] http://www.bundesregierung.de/Content/DE/Archiv16/Artikel/2007/07/Anlage/2007-07-12-nationaler-integrationsplan.pdf?__blob=publicationFile&v=3 (22. April 2017).

Deutsche Islamkonfernz (2009) Drei Jahre Deutsche Islamkonferenz (2006–2009). Muslime in Deutschland – deutsche Muslime.

Dierickx, Guido (1996) »Christian Democracy and Its Ideological Rivals«, in: Hanley, David (Hg.) Christian Democracy in Europe: A Comparative Perspective, London: Pinter, S. 15-30.

Dombrowski, Daniel A. (2014) Rawls and Religion: The Case for Political Liberalism. New York: SUNY Press.

Dworkin, Ronald (1983) »What Liberalism Isn't«, in: The New York Review of Books. [Online] http://www.nybooks.com/articles/1983/01/20/what-liberalism-isnt/ (10. Februar 2017).

Eder, Klaus (2000) Kulturelle Identität zwischen Tradition und Utopie: soziale Bewegungen als Ort gesellschaftlicher Lernprozesse, Berlin: Campus Verlag.

El-Tayeb, Fatima (2011) European others: queering ethnicity in postnational Europe. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Foner, Nancy und Richard Alba (2008) »Immigrant Religion in the U.S. and Western Europe: Bridge or Barrier to Inclusion?«, in: International Migration Review, vol. 42 (2), S. 360-392.

Galston, William A. (1995) »Two Concepts of Liberalism«, in: Ethics, vol. 105 (3), S. 516-534.

Gillespie, Ryan (2014) »Reason, Religion, and Postsecular Liberal-Democratic Epistemology«, in: Philosophy & Rhetoric, vol. 47 (1), S. 1-24.

Goodin, Robert E. und Andrew Reeve (1989) Liberal Neutrality. London: Routledge.

Goujon, Anne und Ramon Bauer (2015) Religions in Vienna in the Past, Present and Future. Wien: Vienna Institute of Demography.

Hansen, Randall (2011) »The Two Faces of Liberalism: Islam in Contemporary Europe«, in: Journal of Ethnic and Migration Studies vol. 37 (6), S. 881-897.

Hess, Sabine, Binder, Jana und Johannes Moser (Hg.) (2009) No integration?!: kulturwissenschaftliche Beiträge zur Integrationsdebatte in Europa. Kultur und soziale Praxis. Bielefeld: Transcript.

Hesse, Michael (2016) »Interview mit Klaus Schädelbach: Das gefährliche Gerede von der westlichen Wertegemeinschaft«, in: Berliner Zeitung, 1. März 2016. [Online] http://www.berliner-zeitung.de/kultur/interview-das-gefaehrliche-gerede-von-der-westlichen-wertegemeinschaft-23649790 (22. April 2017).

Joppke, Christian (2013) »A Christian Identity for the Liberal State?«, in: The British Journal of Sociology, vol. 64 (4), S. 597-616.

Korteweg, Anna, und Triadafilos Triadafilopoulos (2013) »Gender, Religion, and Ethnicity: Intersections and Boundaries in Immigrant Integration Policy Making«, in: Social Politics: International Studies in Gender, State & Society, vol. 20 (1), S. 109-136.

Korteweg, Anna und Gökçe Yurdakul (2009) »Islam, gender, and immigrant integration: boundary drawing in discourses on honour killing in the Netherlands and Germany«, in: Ethnic and Racial Studies, vol. 32 (2), S. 218-238.

Kymlicka, Will (2002) Contemporary Political Philosophy: An Introduction. Oxford: Oxford University Press.

Lamont, Michèle, und Virág Molnár (2002) »The Study of Boundaries in the Social Sciences«, in: Annual Review of Sociology 28 (1), S. 167-195.

Laborde, Cécile (2013) »Political Liberalism and Religion: On Separation and Establishment«, in: The Journal of Political

Philosophy, vol. 21 (1), S. 67-86.
Laurence, Jonathan (2013) »Islam and Social Democrats: Integrating Europe's Muslim Minorities«, in: Dissent Magazine. [Online] https://www.dissentmagazine.org/article/islam-and-social-democrats (22. April 2017).
Minkenberg, Michael (2013) »Religion und Politik in Europa – alte Fragen und neue Herausforderungen«, in: Beichelt, Timm, Bozena Choluj, Gerard C. Rowe und Hans-Jürgen Wagener (Hg.) Europa-Studien, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 53-71. [Online] http://link.springer.com/chapter/10.1007/978-3-531-19864-4_3 (22. April 2017).
Madeley, John. 2003. »European Liberal Democracy and the Principle of State Religious Neutrality«, in: West European Politics, vol. 26 (1), S. 1-22.
Maffettone, Sebastiano. 2014. »Why Liberalism Is More Important than Secularism«, in: Telos 2014, vol. 167, S. 88-106.
Modood, Tariq (2012) »Is There a Crisis of Secularism in Western Europe?«, in: Sociology of Religion, vol. 73 (2), S. 130-149.
Patten, Alan (2012) »Liberal Neutrality: A Reinterpretation and Defense«, in: Journal of Political Philosophy, vol. 20 (3), S. 249-272.
Pöll, Regina (2011) »Kurz: ›Eingangsphasen für jedes Studium‹«, in: Die Presse, 25. August 2011. [Online] http://diepresse.com/home/politik/innenpolitik/688329/Kurz_Eingangsphasen-fuer-jedes-Studium (22. April 2017).
Rawls, John (1987) »The Idea of an Overlapping Consensus«, in: Oxford Journal of Legal Studies vol. 7 (1), S. 1-25.
Rawls, John (2005) Political Liberalism. New York: Columbia University Press.
Riesebrodt, Martin (2000) Die Rückkehr der Religionen: Fundamentalismus und der »Kampf der Kulturen«, München: Beck.
Staatssekretariat für Integration (2011) Arbeitsprogramm des Expertenrats für Integration, Wien.
Turner, Bryan S. (2007) »Managing religions: state responses to religious diversity«, in: Contemporary Islam, vol. 1 (2), S. 123-137.
Wimmer, Andreas (2013) Ethnic Boundary Making: Institutions, Power, Networks. Oxford: Oxford University Press.
Wodak, Ruth, Rudolf de Cillia, Martin Reisigl und Karin Liebhart (Hg.) (2009) The Discursive Construction of National Identity. Edinburgh: Edinburgh University Press.
Zolberg, Aristide R. und Long Litt Woon (1999) »Why Islam Is like Spanish: Cultural Incorporation in Europe and the United States«, in: Politics & Society, vol. 27 (1), S. 5-38.

Zur Repräsentationsproblematik von Konflikten und der Macht zu definieren

Potenziale und Grenzen partizipativer und mehrperspektivischer Ausstellungsformate

Tim Bausch, Anne Stein

Seit 2015 befindet sich der Staat Jemen in einem fortdauernden Bürgerkrieg. Infolgedessen benötigen von den rund 27,4 Millionen EinwohnerInnen des Jemens nach offiziellen Schätzungen der Vereinten Nationen 18,8 Millionen Menschen humanitäre Hilfe und Unterstützung. 14,1 Millionen Menschen leiden unter Nahrungsunsicherheit, von denen mehr als sieben Millionen Menschen von einer ernsthaften Hungerkatastrophe bedroht sind. Umgerechnet bedeutet dies, dass ein Viertel der gesamten Bevölkerung unter Hunger und Nahrungsunsicherheit leidet (United Nations Office for the Coordination of Humanitarian Affairs, 2016). Nichtsdestotrotz findet dieser Konflikt in der medialen Berichterstattung kaum Beachtung. Und wenn doch, dann wird von den meisten Medien sehr schnell Religion als Ursache des Konfliktes herangezogen. Auch westliche WissenschaftlerInnen definieren den Bürgerkrieg im Jemen zunehmend über religiöse Konfliktmotive. Vor allem die Konfliktlinien zwischen den beiden zahlenmäßig größten Glaubensrichtungen des Islam, den SunnitInnen und SchiitInnen, stellen die Grundlage dieser Betrachtungsweisen dar. Aber auch geopolitische Analysen sowie *Failed-state*-Ansätze werden zur Erklärung herangezogen. Diese Analysen greifen nicht nur in ihren Erklärungsansätzen zu kurz, sondern produzieren ein verzerrtes und stereotypisierendes Bild, das den Jemen verstärkt auf religiöse Konfliktlinien reduziert. Um diesem verkürzten Erklärungsansätzen kritisch zu begegnen, hat eine interdisziplinäre Arbeitsgruppe[2] eine partizipative und mehrperspektivische Ausstellung[3] konzipiert. Diese soll eine kritische Antwort auf die oben genannte Problematik formulieren und somit den Blick auf die Realität(en) im Jemen erweitern.

Dass sich Konfliktforschende nicht nur theoretisch mit einer Ausstellung beschäftigen, sondern überdies selbst eine praktische Umsetzung wagen, mag erst einmal ungewöhnlich klingen. Dabei ist die Schnittmenge zwischen dem Präsentationsmedium *Ausstellung* und den Forschungsgegenständen der Konfliktforschung spä-

2 Als interdisziplinäre Arbeitsgruppe werden die mitwirkenden JemenitInnen sowie fünf Studierenden der Friedens- und Konfliktforschung der Philipps Universität Marburg (der Marburger Teil der Gruppe) bezeichnet, die das Projekt der Ausstellung initiiert und praktisch umgesetzt haben. Alle Mitwirkenden haben unterschiedliche akademische Hintergründe und Lebensgeschichten, die gleichberechtigt in das Projekt zu integrieren soweit als möglich versucht wurde. Im Sinne einer kritischen Herangehensweise ist aber an dieser Stelle explizit darauf hinzuweisen, dass unter der Beschreibung Arbeitsgruppe unterschiedliche Konstellationen der Beteiligten zu verstehen ist. Je nach Eigeninteresse sowie finanziellen und zeitlichen Ressourcen haben sich unterschiedliche Personen zu unterschiedlichen Zeiten an diesem Projekt beteiligt und dieses gestaltet (siehe auch: Kritische Reflexion).

3 Entstanden im Oktober 2015, wurde die Ausstellung seitdem fortwährend weiterentwickelt und sowohl in zivilgesellschaftlichen als auch wissenschaftlichen Foren reflektiert und angepasst. Unter anderem wurde das Projekt bei der Fachtagung Making the Invisible visible (Arbeitsgemeinschaft für Friedens- und Konfliktforschung); der Sommerakademie auf der Friedensburg Schlaining Um Gottes Willen – Die ambivalente Rolle von Religion in Konflikten (Österreichisches Studienzentrum für Frieden und Konfliktlösung), hier im Rahmen eines einwöchigen Workshops; einem zweitägigen Workshop Friedensforschung und (De)Kolonialität (AK Herrschaftskritische Friedensforschung), dem jemenitischen Kunst- und Filmfestival in Marburg sowie auf der Jahrestagung 2016 der Deutsch-Jemenitischen Gesellschaft vorgestellt.

testens dann klar, wenn wir dem Ausstellungsformat eine vielschichtige Abbildungsstruktur zugestehen und dessen didaktische Besonderheiten anerkennen. Denn auch Konfliktszenarien haben für gewöhnlich einen dynamischen und komplexen Charakter. Beide, Gegenstand und Medium, teilen demnach eine diffizile Struktur. So zeigt sich auch die Notwendigkeit kreativer und experimenteller Zugänge, um verkürzte Erklärungsmuster zu vermeiden und um eine intensive, emotionale und kognitive Auseinandersetzung zu fördern.

Hinzu tritt ein weiterer Aspekt, den VertreterInnen der Postkolonialen Theorie ansprechen. Häufig sind Darstellungs- und Erkenntnisformen von Machtasymmetrien geprägt. Die Deutungshoheit westlicher ForscherInnen gegenüber dem globalen Süden zeugt davon (vgl. Gayatri Chakravorty Spivak, Grada Kilomba, Stuart Hall, uvm.). So zeigt etwa der postkoloniale Theoretiker Stuart Hall (1994) auf, wie der Westen durch seine eigene Wahrnehmung und durch die Wahrnehmung und Repräsentation des geografischen Rests (der »Anderen«) ein bestimmtes Wahrheitsregime kreiert. Dieses Wahrheitsregime (oder auch Repräsentationssytem) beeinflusst auf unterschiedlichen Ebenen den Umgang des Westens mit dem »Rest«. Durch bestimmte Sprechweisen wird ersichtlich, wie tief dieser Diskurs in der europäischen und nordamerikanischen Öffentlichkeit, aber auch in der Wissenschaft weiterhin verankert ist.

Der vorliegende Beitrag diskutiert, ob diesen dominanten Wahrnehmungs-, Denk-, und Forschungspraktiken mit einem speziellen Ausstellungsformat begegnet werden kann. Dadurch wird der Versuch unternommen, die zumeist sehr theoretische Debatte rund um Repräsentationsproblematiken und Machtasymmetrien mit einem lösungsorientierten Praxisbeispiel zu verknüpfen. Um diesen Anspruch umzusetzen, wird nachfolgend zunächst das Problemfeld, in dem sich der Beitrag bewegt, skizziert. Darauffolgend wird aus einer theoretisch-konzeptionellen Perspektive das Medium Ausstellung beleuchtet. Auf dieser Grundlage aufbauend wird die Ausstellung *Voices from Yemen*[4] zunächst in Form einer Deskription vorgestellt und kritisch unter Rückbezug auf das Problemfeld reflektiert. Abschließend werden die Ergebnisse zusammengefasst und Anknüpfungspunkte für weitere Untersuchungen und praktische Umsetzungen angeboten.

Zur Repräsentationsproblematik: Der Bürgerkrieg im Jemen als religiöser Konflikt?

Wissenschaftliche Analysen (re-)produzieren seit dem Beginn des Bürgerkrieges im Jemen 2015 in der Tendenz[5] einen der drei folgenden Erklärungsansätze, um die gegenwärtige Situation im Jemen zu erklären: (1) Saudi-Arabisch – Iranischer Stellvertreterkonflikt; (2) der Jemen als *Failed State,* welcher grundlegende staatliche Funktionen nicht mehr erfüllt und die Al-Qaida Ableger AQAP (Al-Qaida auf der arabischen Halbinsel) beherbergt; (3) Schiitisch-Sunnitischer Religionskrieg (Clausen, 2015: 17).

Isoliert voneinander betrachtet, stellen alle drei eine vereinfachte Repräsentation der Situation im Jemen dar. Zwar reflektieren diese Ansätze Teilphänomene des Konfliktes, berücksichtigen allerdings im Einzelnen nicht ausreichend die komplexen Tiefenebenen. So wird beispielsweise durch den Erklärungsansatz des schiitisch-sunnitischen Religionskrieges ein Bild des Jemen gezeichnet, das den Konflikt als inter-konfessionellen Krieg mit religiösen Ursachen darstellt (Ardemagni, 2016: 2).[6] Religion kann politisch durch bestimmte Eliten

4 Da die Ausstellungssprache aufgrund der internationalen Zusammensetzung der Arbeitsgruppe Englisch ist, wurden der Ausstellungstitel »Voices from Yemen« (Stimmen aus dem Jemen) sowie die einzelnen Ausstellungsstationen nicht ins Deutsche übersetzt, sondern die englischen Originaltitel beibehalten.

5 Beispielhafte Ausnahmen davon sind: Marie-Christine Heinze, Mareike Transfeld, Marieke Brandt.

6 Ausgehend von der Thematik des vorliegenden Sammelbands »Um Gottes Willen – Die ambivalente Rolle von Religionen in Konflikten« liegt der Erklärungsansatz des Sunnitisch-Schiitischen-Religionskonfliktes verstärkt in der kritischen Betrachtung des vorliegenden Artikels. Zudem ist diese einseitige Perspektive auch sehr beliebt in den westlichen (v. a. medialen und politischen) Diskursen, wodurch tendenziell eine gesamte Region auf religiöse Konfliktlinien

und Ereignisse aktiviert werden und demonstriert so deren politische Formbarkeit. Religion ist aber kein dem Konflikt im Jemen zugrundeliegender Faktor (ebd.: 5). Tatsächlich hat die jemenitische Gesellschaft in ihrer Geschichte kaum konfessionelle Spannungen erlebt. Gruppenidentitäten formen sich vor allem durch die Konkurrenz um Ressourcen auf einer territorialen Basis. Rivalitäten zwischen den unterschiedlichen Gruppen basieren dementsprechend nicht auf einer religiösen Motivation, sondern sind vielmehr Resultate ethno-geografischer Identitäten (Salisbury, 2016: 23).

Die Hauptursache, die den unterschiedlichen, sich überlappenden Konflikten im Jemen zugrundeliegt, ist die eines komplexen innerstaatlichen Machtkampfes. Dieser kann jedoch nicht von externen regionalen Interessen (v. a. denen Saudi-Arabiens und des Irans) getrennt werden. Nichtsdestotrotz ist der Bürgerkrieg im Jemen auch nicht als bloßer Stellvertreterkonflikt zwischen dem Iran und Saudi-Arabien zu verstehen. Vielmehr ist die Einmischung beider Akteure in den Jemen innerhalb des politischen und ökonomischen Kontextes des Jemens zu verorten (Clausen, 2015: 27). Anders formuliert und alle drei Erklärungsansätze kombiniert: Die Einmischung externer Akteure hat einen prinzipiell lösbaren, inner-jemenitischen Machtkampf in einen regionalen Machtkampf mit religiösen Überlagerungen verwandelt, welche sich verstärken und verfestigen könnten, je länger der Konflikt anhält (Ardemagni, 2016: 8).

Allgemeiner gesprochen und jenseits des Fallbeispiels Jemen, konzentrieren sich (wissenschaftliche) Konflikt(re)präsentationen[7] oftmals auf die politischen, ökonomischen und geopolitischen Dimensionen von Konflikten. Die Auswirkungen dieser Dimensionen auf den Alltag einzelner Menschen werden häufig marginalisiert und verschwinden hinter anonymen (quantitativen) Kennzahlen. So treten Aspekte, welche stärker diese Mikroebene fokussieren, in den Hintergrund und finden weniger Beachtung.

Auch werden lokale Akteure oftmals nicht in die Konfliktanalyse und in die Repräsentation des Konfliktes miteinbezogen und es mangelt an partizipativen Ansätzen. Damit läuft die Darstellung von Konflikten auch immer Gefahr eine gemeinsame Identität des Konfliktes und der Menschen, die den Konflikt (er)leben, zu kreieren und zu repräsentieren. Faktoren wie individuelle Alltagserfahrungen, aber auch weitere Elemente der sozialen Realität werden so diskursiv-strukturell in den Hintergrund gedrängt. Die Folge davon ist, dass Konflikte nicht nur »entmenschlicht« werden, sondern es wird eine Scheinrealität gezeichnet. Diese drückt sich durch simplifizierende, also die »Wirklichkeit« reduzierende, Wahrheiten aus.

Das Wissen hinter den Konflikten

Relevant bei der Darstellung von Konflikten in der Wissenschaft ist auch die Frage, auf welches Wissen zurückgegriffen wird und wie dieses Wissen generiert wurde. Mit anderen Worten: Was ist überhaupt Wissen und welches Wissen erscheint in unserem westlichen Diskurs als legitim? Unter Bezugnahme auf das Konzept der Episteme von Michel Foucault sind so die Möglichkeiten von Wissen und Erkenntnis und deren Entstehungsbedingungen zu hinterfragen (Garbe, 2013: 2f.). Die Episteme entscheidet, welche Fragen und Themen als relevant erscheinen, welche Erklärungsansätze angemessen sind und wie die Wissensgenese abläuft. Somit definiert die Episteme nicht nur, was wissenschaftliche Bildung ist, sondern auch welche WissensproduzentInnen Authentizität besitzen. Aber wer definiert, welche Fragen gestellt werden? Wer stellt die Fragen und wer erklärt sie (Kilomba, 2010: 29)? Mithilfe des Begriffs *subjugated knowledge* (unterworfenes Wissen) beschreibt Foucault jenes Wissen, das als unangemessen und unzureichend ausgearbeitet definiert wird. Jenes Wissen gilt

reduziert und stigmatisiert wird.

7 Unter Konfliktrepräsentation wird die Vertretung und Darstellung einer konflikthaften Situation durch einzelne, machtvolle Akteure und/oder durch eine Gruppe von Akteuren verstanden.

somit als disqualifiziert und wird als sogenanntes »naives Wissen« unterhalb des geforderten Anspruchs von Erkenntnis und Wissenschaftlichkeit verortet (Foucault 1980: 82; vgl. auch Spivak 1995). Damit gemeint ist die (versuchte) Durchsetzung bestimmter Erkenntnismöglichkeiten über andere, die als unrechtmäßig definiert und aus dem normativen Wissenskanon verdrängt und ausgeschlossen werden (Garbe, 2013: 3). Wissens- und Forschungspraktiken sind also nicht getrennt von Herrschafts- und Gewaltverhältnissen denkbar. Dieser Prozess kann mit dem Begriff der *epistemischen Gewalt* bezeichnet werden, der laut Gayatri Chakravorty Spivak (1999) auch seine Anwendung und Wirkungsmacht im Bereich der Wissenschaft hat. »Die europäischen Sozial- oder Geisteswissenschaften werden zum Beispiel nicht als Effekt einer historisch spezifischen, lokal westlichen Erfahrung gesehen, sondern als Ausdruck einer »natürlichen« kognitiven und epistemologischen Überlegenheit, die als allgemein gültig und global, also universalisiert, durchgesetzt wird« (Garbe, 2013: 7). Eine Folge dieser scheinbaren ›natürlichen‹ kognitiven und epistemologischen »Überlegenheit« ist, dass der Eindruck erweckt wird, die westliche Wissenschaft produziere und präsentiere universelle Wahrheiten. Kilomba (2010: 28) merkt dazu an: »In this sense, academia is neither a neutral source nor simply a space of knowledge and wisdom, of science and scholarship, but also a space of v-i-o-l-e-n-c-e.« Um diesem wissenschaftlichen »Gewaltraum« entgegenzuwirken, plädieren die beiden Autorinnen María do Mar Castro Varela und Nikita Dhawan (2015) – in Anlehnung an Spivak – für die Herstellung von Räumen, in denen »die Anderen gehört werden«, ohne diesen die Legitimität abzusprechen, sich selbst zu repräsentieren. Kerngedanke dabei ist es einen materiellen/physischen (Gestaltungs-)Raum zu schaffen, der es den Menschen ermöglicht, sich auf mehreren Ebenen selbst auszudrücken. Somit wird hegemonialen Systemstrukturen entgegengearbeitet, die bewirken, dass bestimmte Menschen in Konflikten nicht wahrgenommen werden.

Zusammenfassend lässt sich also festhalten, dass es bei der wissenschaftlichen Repräsentation von Konflikten zu unterschiedlichen Problemen kommt. Während bestimmtes (meist westlich-produziertes) Wissen als legitim angesehen wird, wird anderen Wissensproduktionen und -formen die Legitimität abgesprochen und sie finden unter erschwerten Bedingungen Eingang in den wissenschaftlichen Diskurs. In der Konsequenz kann es zu einer verkürzten und vereinfachenden Darstellung von Lebensrealitäten und zur Anwendung von strukturellen und epistemischen Formen von Gewalt kommen. Diese führen dazu, dass Menschen nicht gehört und/oder innerhalb bestimmter hierarchischer Kategorien repräsentiert werden. Bei der Repräsentation und Darstellung von Konflikten ist jedoch die Auseinandersetzung, unter welchen Voraussetzungen und Bedingungen bestimmten Aussagen ein Wahrhaftigkeitsanspruch zugestanden wird, zu thematisieren, um dominante Wissensproduktionsstrukturen aufzubrechen und ihnen entgegenzuwirken.

Die didaktischen Spezifika von Ausstellungsformaten

Um die oben genannten dominanten Wahrnehmungs-, Denk-, und Handlungsschemata einerseits herauszufordern und andererseits die Repräsentationsformen von Konfliktszenarien in der Wissenschaft ontologisch zu erweitern, schlagen die VerfasserInnen ein spezifisches Ausstellungsformat am Fallbeispiel des Jemen vor. Die Ausstellung *Voices from Yemen* ist als Versuch zu verstehen, Räume zu eröffnen, in denen »die Anderen gehört werden«, ohne diesen die Legitimität abzusprechen, sich selbst zu repräsentieren. Zudem gilt es, den Konflikt nach Möglichkeit in seiner Komplexität darzustellen, einen möglichst hierarchiefreien Raum zu gestalten, Widersprüche zu nutzen und einen alternativen, kognitiven und emotionalen Zugang zu stimulieren. Üblicherweise sind AusstellungsmacherInnen versucht, einen erzählenden, narrativen »roten Faden« zwischen den verschiedenen Stationen zu spannen um so den Besuchenden eine bestimmte Lesart anzubieten. Wie im späteren Verlauf

deutlich werden wird, hat die Arbeitsgruppe versucht, eine Vielfalt an narrativen Strukturen und Verbindungen anzubieten. Dadurch ist nicht nur der vielseitigen sozialen Wirklichkeit im Jemen Raum geboten, sondern auch der epistemischen Gewalt entgegengewirkt, die auch diesem Darstellungsformat zugrunde liegt. Nachfolgende didaktisch-konzeptionelle Überlegungen lagen dem Format dabei zugrunde.

Als »hybrides Medium« (Muttenthaler und Wonisch, 2006: 37) vereint das Konzept der Ausstellung verschiedene Wissens- und Darstellungsformen, (bspw. akustischer, visueller, materieller oder textueller Natur), die miteinander in Wechselwirkung stehen und einen Raumbezug aufweisen (ebd.: 38). Durch das Zusammenspiel der verschiedenen Elemente entstehen Bedeutungszusammenhänge (ebd.), die, je nach Ausgestaltung, spezifische Erzählarten ausbilden. Durch den Bezug zu verschiedenartigen Wissenselementen und der Anordnung im Raum lässt sich eine Gleichzeitigkeit hinsichtlich der vermittelten Wissensinhalte konstruieren. Ausstellungsformate bieten also den Besuchenden konkurrierende Wahrheiten an. Somit sind je nach Ausgestaltung des Raumes verschiedene Lesarten der Inhalte herstellbar, welche die Besuchenden befähigen, eigene Verknüpfungen zwischen den Wissenselementen hervorzubringen. Nicht unwesentlich ist in diesem Zusammenhang das Einbeziehen des Körpers (Muttenthaler und Wonisch, 2006: 41). »Der Gang durch die Ausstellung involviert den Körper, geht über die intellektuelle und emotionale Beteiligung hinaus. Je nachdem, welchen Parcours die BesucherInnen durch die Ausstellung wählen, entsteht ein variierender Verlauf der Erzählung.« (ebd.) In diesem Sinne sind Ausstellungen auch immer »Form[en] der Kommunikation« und so auch als Sprechakte zu analysieren (Klein, 2004:10; Muttenthaler und Wonisch, 2006: 53). Demnach ist im Sinne einer poststrukturalistischen Annäherung nicht zu ignorieren *wer* spricht, sondern es gilt, den spezifischen Kontext der Akteure sichtbar- und nachvollziehbar zu machen. Wie im späteren Verlauf deutlich werden wird, wurde diesem Aspekt bei der Konzeption der Jemenausstellung ein besonderes Augenmerk gewidmet.

Ausstellungen berühren eine kognitive Dimension jenseits des Alltags und der so gewohnten Denk- und Wahrnehmungsmuster. Durch die Nutzung verschiedener Medien, Gestaltungselemente und den Bezug zum Raum hat das Ausstellungsformat das Potenzial, eine Wahrnehmungsverschiebung zu leisten. Diese trägt gleichsam auch eine emotionale Komponente in sich. Denn durch die veränderte Wahrnehmungsstruktur werden Reaktionen wie Empathie, Staunen, Ergriffenheit und andere Regungen hervorgerufen (Klein, 2004: 163).

Die Ausstellung *Voices from Yemen* als Versuch eines Gegenentwurfes zur herrschaftlichen Wissensvermittlung

Um selbstkritisch Verantwortung für Darstellung, Deutung und Erzählung zu übernehmen (Bärfuss, 2014: 16), wird im folgenden Kapitel eine Deskription[1] der wesentlichen Stationen und Objekte vorgenommen. Als Ergebnis entsteht ein reduzierter, beschreibender Materialkorpus, der es erlaubt abstrahierte Aussagen über das Präsentationsmedium *Ausstellung* zu tätigen. Auf dieser Grundlage werden an späterer Stelle die Potenziale und Grenzen des Formates diskutiert. In theoretischer Hinsicht orientieren sich die VerfasserInnen an Fachdiskursen zur Ausstellungspraxis und der Postkolonialen Theorie.

Die analytische Betrachtung einer Ausstellung führt zu einem unbequemen Paradoxon. Leben Analysen doch gerade durch eine Zergliederung der Untersuchungsgegenstände, entfaltet sich die Wirkung einer Ausstellung hingegen nur ganzheitlich. Denn erst durch die Wechselwirkung der einzelnen Stationen und Objekte wer-

1 Scholze (2004: 26) weist darauf hin, dass es bei einer Ausstellungsanalyse nicht um eine bloße Nacherzählung der Ausstellungsinhalte geht. Sinnvoller seien konzentrierte Selektionen, »welche als signifikante Fragmente Material für eine semiotische Untersuchung liefern«. Auch dies soll durch das vorliegende Kapitel geleistet werden.

den Sinn und Bedeutung konstruiert. Um die Wirkungsmechanismen dennoch in einer systematischen Weise zu beleuchten, orientiert sich die weitere Gliederung an der Ausstellungsarchitektur und der formalen Gestaltung sowie an den inhaltlich orientierten (Mikro-, Makro- und Meta) Ebenen.[2]

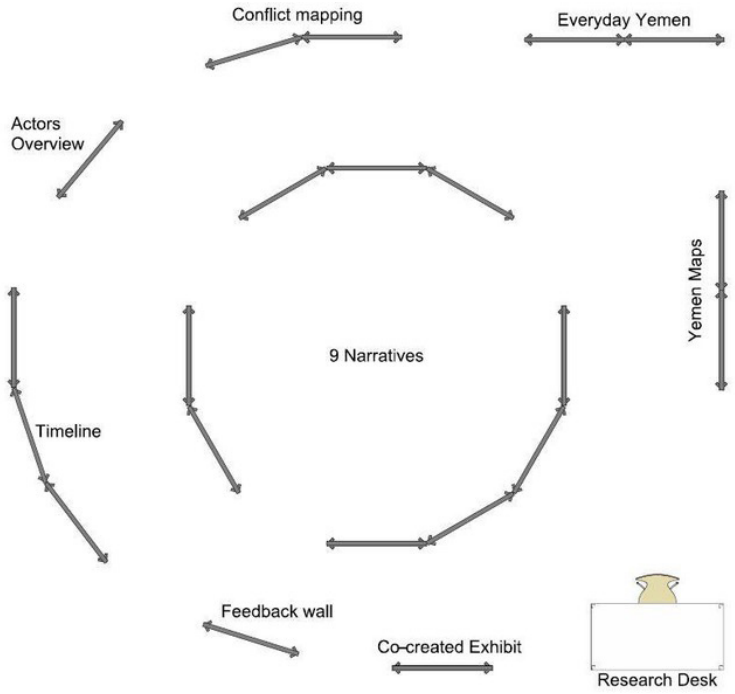

Abbildung 3: Austellungsstruktur

Ausstellungsarchitektur und formale Gestaltung

Strukturiert wird der Raum mittels Pinnwänden in Form von Stellwänden. Die Arbeitsgruppe konnte durch die prozesshafte Vorgehensweise mit unterschiedlichen Stellwandarchitekturen experimentieren, da es sich um eine Ausstellung mit vielen beweglichen Teilen handelt, die an die jeweiligen örtlichen Gegebenheiten angepasst werden kann. Als ideale räumliche Konfiguration hat sich eine ringartige und durchlässige Anordnung bewährt. Im Zentrum der Ausstellung stehen die kreisförmig aufgebauten Narrative. In einem konzentrischen Arrangement sind die weiteren Stationen angeordnet. Etwas abseits, nicht selten in einer Nische, befindet sich der *Research Desk.* Die Durchlässigkeit der räumlichen Struktur führt zu einem vielseitigen Bewegungsraum. Folglich gibt es keinen vordefinierten Anfangs- und Endpunkt. Dadurch sind die Besuchenden an keinen auferlegten, linearen Erzählstrang gebunden und können – im Rahmen der Möglichkeiten – durch ihre Bewegungsfreiheit aktiv eigene Verknüpfungen herstellen.

So können sie auch selbstständig entscheiden, in welcher Reihenfolge sie die Stationen erleben möchten. Eine gelungene Ausstellung lebt aber nicht von der Untergliederung des Raumes in einzelne isolierte Stationen. Erst durch die Wechselwirkung der einzelnen Displays und Objekte kann ein sinnstiftender Er-

2 Jene Ebenen sind idealtypischer Natur und dienen als Orientierungshilfen für eine möglichst plastische Deskription. Unterschieden wird zwischen (I) Ausstellungsarchitektur und gestalterischen Elementen sowie (II) inhaltlichen Ebenen (Mikro, Makro und Meta).

fahrungsraum geschaffen werden. In diesem Sinne ist die Gestaltung des Raumes[3] ein gewichtiger Faktor, denn insbesondere akustische und visuelle Elemente haben das Potenzial (subtile) Verbindungen zu schaffen.

Visuelle Elemente

Farben und (Material-)Formen schaffen räumliche Orientierung und weisen auf inhaltliche Sinnzusammenhänge hin. Aufgrund dessen werden die verschiedenen Sinnebenen in einem jeweils einheitlichen Farbdesign dargestellt. Als ein Hauptmaterial der Ausstellung ziehen sich Wollschnüre wie *rote Fäden* durch alle Stationen. Zudem sorgen Tücher und Fotografien von jemenitischen FotografInnen für eine visuell ansprechende Raumgestaltung.

Akustische Elemente

Die Ausstellung ist akustisch durch ein spezielles Klangbild untermalt. Dieses beinhaltet unverständliche Gespräche, geschäftiges Treiben und Verkehrsgeräusche. Ähnlich wie bei visuellen Gestaltungsformen besteht bei einer solchen Geräuschkulisse auch die Gefahr einer Stereotypisierung. Um dem möglichst entgegenzuwirken, wurde bewusst ein Klangbild gewählt, das nicht eindeutig einer Region und bestimmten Sprache zuzuordnen ist. Den Hörenden tritt vielmehr ein andauerndes Murmeln entgegen.

Textuelle Elemente

Textsegmente dienen in der Ausstellung zur objekt-externen Vermittlung, indem sie in die Stationen einführen, kritische Momente aufzeigen und Fragen aufwerfen. Im Rahmen der Möglichkeiten sind die Beschilderungen sowohl in arabischer als auch in englischer Sprache verfasst. In manchen Fällen wird den Besuchenden auch eine theoretische Einordnung ermöglicht. In der Tendenz sind die textuellen Elemente sehr kurz gehalten und dienen mehr zur Hinführung als zur Erklärung.

Lichtführung

Aufgrund der technischen Begrenztheit der besuchten Räumlichkeiten konnte dieser wichtige Faktor bisher kaum zur Geltung gebracht werden. Gleichwohl kann es als unumstritten angesehen werden, dass spezielle Beleuchtungskörper und Lichteinstellungen zur sinnlichen Atmosphäre beitragen können. Bisher haben sich die AusstellungsmacherInnen darauf konzentriert, die Fenster zu verdunkeln und einzelne Stationen gezielt auszuleuchten. Auf diese Weise wird die Außenwelt im wahrsten Sinne des Wortes abgeschirmt und ein synästhetisches Erleben ermöglicht.

Inhaltliche Ebenen

Orientiert an den konzeptionellen Überlegungen, bspw. der Mehrdimensionalität des Präsentationsmediums, verfolgte die Arbeitsgruppe das Ziel, eine Struktur zu schaffen, die zwar den Fokus auf unterrepräsentierte

3 Zum Unterschied von Struktur und Gestaltung: Unter Struktur verstehen die VerfasserInnen die räumliche Gliederung und unter Gestaltung die synästhetischen Veränderungen des Raumes.

Phänomene des Konfliktes (Alltagsgeschichten, Narrative) legt, aber auch verschiedene gesellschaftspolitische Ebenen berücksichtigt.[4] Zugleich sind Interdependenzen, aber auch Widersprüche zwischen den Ebenen sichtbar zu machen. Konkurrierende Wahrheiten gehören nicht nur zum Wesen eines Konfliktes, sondern sind auch in der Natur des sozial bedingten Alltages natürlich enthalten.

Mikroebene

Herkömmliche Konfliktdarstellungen folgen häufig einem einseitigen Muster: Statistiken, quantitative Codes, Dokumentation des wirtschaftlichen Zerfalls, der Todesopfer und anderer Konfliktfolgen. Dadurch erfährt die Konfliktrealität eine hohe Abstraktion, die am schärfsten Punkt eine sogenannte Entmenschlichung zur Folge hat und die soziale Realität vor Ort gebrochen darstellt. In Opposition dazu berücksichtigt die Mikroebene der Ausstellung individuell-menschliche Ausdrucksformen.

Sie setzt sich aus den Stationen *Narratives* und *Everyday Yemen* zusammen. Mit diesen Stationen wurde bewusst ein partizipativer Raum geschaffen, in dem Menschen aus dem Jemen ihre eigenen Ansichten, Gedanken und Gefühle ausdrücken. Nicht immer konnte die Arbeitsgruppe dabei ihrem Anspruch gerecht werden. Daher werden einige der gewonnenen Erkenntnisse an späterer Stelle aufgegriffen.

Narratives

Eine prominente Frage, mit der sich die Arbeitsgruppe auseinandersetzte, war: *Wer* spricht *wie* über *wen* in konventionellen Konflikt(re-)präsentationen? Als kritische Antwort entstanden Narrative junger JemenitInnen[5], die ihren persönlichen Blick auf die Situation vor Ort mitteilten[6]. So stehen jemenitische Positionen nicht nur im Zentrum der Ausstellung, sondern es wurde auch ein Raum geschaffen, in dem sich die Menschen vor Ort selbst ausdrücken. Diese Narrative sind nach verschiedenen Themenblöcken strukturiert, die etwa Eindrücke gegenüber der momentanen Situation und Zukunftsperspektiven aufzeigen. Da sich in der Logik der Interviewführung Machthierarchien verbergen, kennzeichnen die Narrative ganz ausdrücklich einen Raum, der es ermöglicht, auch jenseits des Frage-Antwort-Schemas Informationen mitzuteilen.

In diesem Sinne haben einige der jemenitischen PartnerInnen auch ästhetische Empfindungen, wie etwa ihre Lieblingsmusik, geteilt. Diese wird mittels Abspielgeräten den Besuchenden zur Verfügung gestellt. Im Resultat entsteht eine Ausstellungsstation mit weniger abstrakten, sondern unmittelbar menschlichen

4 Dieser Anspruch kann vermutlich niemals zur Gänze umgesetzt werden. (Ab-)Bilder sind und bleiben Abstraktionen. Aber durch das Berücksichtigen verschiedener Ebenen und Perspektiven ist es möglich, dem Besuchenden die Komplexität und Vielschichtigkeit der sozialen Wirklichkeit vor Augen zu führen.

5 Die Narrative wurden zur Sicherheit der JemenitInnen anonymisiert. Kritisch aufgegriffen wird dieser Umstand in der abschließenden Reflexion.

6 Gefragt wurden und geantwortet haben vor allem junge Jemeniten und Jemenitinnen im In- und Ausland, die der Bildungsschicht im Jemen zuzuordnen sind. Neben Studierenden antworteten auch Menschen, die bereits berufstätig waren oder sind. Da es uns nicht möglich war, den Kontakt zu den JemenitInnen direkt und unmittelbar aufzunehmen, mussten wir uns auf verschiedene Personen verlassen, die als sogenannte »Gate Keeper« agierten. Als »Gate Keeper« fungierten Personen aus dem unmittelbaren Netzwerk von Gruppenmitgliedern, die sich bereit erklärten selbst teilzunehmen, aber auch die Fragebögen in ihren Netzwerken zu verteilen. Auch wurden unterschiedliche Personen über soziale Netzwerke, wie Facebook oder Instagram erreicht. Dadurch waren wir in der Lage, Menschen mit verschiedenen sozialen, ökonomischen, kulturellen Hintergründen und aus unterschiedlichen Gegenden des Jemens zu erreichen. Obwohl wir mit verschiedenen *Gatekeepern* gearbeitet haben, sind die meisten der Narrative von jungen, männlichen Studierenden. Die Antworten spiegeln somit eine ganz bestimmte Gruppe der jemenitischen Gesellschaft wider (in Bezug auf Alter, Geschlecht und Ausbildung).

Konturen. Um eine Verzahnung der Mikroebene mit der gesellschaftlichen Sphäre zu verdeutlichen und um die geteilten Informationen zu kontextualisieren, werden besondere Schlüsselwörter innerhalb der Narrative markiert und mit zusätzlichen Informationen unterlegt. Erwähnen die JemenitInnen etwa die Folgen der Wasserknappheit oder die Erfahrungen von Drohnenangriffen, erfahren die Besuchenden auf einer abstrahierten Ebene weitere Einblicke. Diese Darstellungsweise bewegt sich somit sehr nahe an der komplexen Realität, denn diese statistische Ebene ist eben nicht nur ein abstrakter Code, sondern unmittelbar mit dem Leben der Menschen vor Ort verknüpft.

Everyday Yemen

Mit der Ausstellungsstation *Everyday Yemen* wurde ein Raum für fotografische Momentaufnahmen und Gedichte aus dem Jemen geschaffen. Hierbei arbeitet die Arbeitsgruppe mit einer Instagram-Seite zusammen, die es sich zum Ziel gesetzt hat, Aspekte des jemenitischen Alltags abzubilden.[7] Die Aufnahmen zeigen das Leben im Krieg, das Überleben, aber auch positive Momente im Alltäglichen. Komplementiert werden diese Bildelemente durch Gedichte von JemenitInnen, die neben dem Krieg auch Themen wie Freundschaft und Liebe ansprechen. Somit stehen die gezeigten Inhalte im Gegensatz zu den markanten Bildern, die oftmals in der populärkulturellen Aufarbeitung gezeigt werden und Kriegs- und Krisengebiete im Allgemeinen sowie den Jemen im Speziellen auf religiösen Hass, Drama und Trauma reduzieren.

Makroebene

Die politisch-systemische Ebene findet in den Stationen *Actor-Mapping, Timeline* und *Maps* ihren Ausdruck, die konzentrisch um die Narrative angesiedelt sind. Dadurch, dass der innere, narrative Kreis durchlässig ist, bewegen sich die Besuchenden nach eigenen Präferenzen zwischen den Ebenen.

Timeline

Um den Konflikt zeitlich einzuordnen, historische Dynamiken und die Geschichtlichkeit des Konfliktes besser zu verdeutlichen, findet sich ein Zeitstrahl, der die wesentlichen Ereignisse der vergangenen Jahre prägnant zusammenfasst.

Actor-Mapping und Actor Overview

Als ein weiteres Element werden die wesentlichen Akteure des Konfliktes dargestellt. Enthalten sind Informationen zum Status (bspw. nicht-staatlicher oder staatlicher Akteur) sowie zu politischen Zielen und dem Entstehungskontext. Darüber hinaus werden mittels zweier verschiedener Darstellungsweisen, für das Jahr 2011 und 2016, Dynamiken in Form von Beziehungskonstellationen aufgezeigt. Bündnisbedingte Transformationen, denen der Konflikt unterliegt, zeigen sich so dem Besuchenden entgegen einer Momentaufnahme.

7 Abrufbar unter: https://www.instagram.com/everyday_yemen

Maps

Auch die geografische Dimension, die sich wandelten Gebietsansprüche und tatsächlich kontrollierten Gebiete finden Erwähnung. Dadurch wird deutlich, welche geografisch-strukturellen Veränderungen der Jemen im Laufe der Zeit erfährt. Zusätzlich wird die Ausstellung durch eine zeitlich-räumliche Informationskomponente ergänzt. Folglich verknüpfen die Besuchenden eigene Verbindungen zwischen vermeintlichen Aussagen und Behauptungen und der visuellen - geographischen Darstellung des Jemens und hinterfragen somit »eigene« und »fremde« Wahrheiten auf ihre Gültigkeit.

Metaebene

Die verschiedenen Ebenen sollen sich nach Möglichkeiten gegenseitig durchdringen und sich so am Tatsächlichen orientieren. Am treffendsten ist dies mit der Metaebene gelungen, die verschiedene Bereiche und Grenzen der Ausstellung überschreitet. Ziel dieser Ebene ist es, Reflexionsmomente der Verantwortlichen sichtbar zu machen. Oder anders ausgedrückt: die Grenzen der eigenen Ausstellungsinhalte aufzuzeigen, diese zu relativieren sowie ein Augenmerk auf die Schwierigkeiten der Wahrheitsfindung zu lenken. Insbesondere die Stationen *Research Desk, Feedbackwall* sowie *Co-created Exhibit*, die sich mit den konkurrierenden Wahrheiten hinsichtlich der Akteure der Huthi-Bewegung, einer der jemenitischen Konfliktakteure, beschäftigten, werden dieser Sinnebene zugeordnet.

Research Desk

Dieser setzt sich aus Schreibtischrequisiten, die von einem Aschenbecher und einer Tasse Kaffee bis hin zu Schreibmaterial, Locher und Laptop reichen, zusammen. Ergänzt wird dieser Aufbau von vielen Notizen, die den Arbeitsprozess begleitet haben. Häufig selbstkritisch, aber vor allem transparent, erlangen die Besuchenden Einblick in das Ausstellungsdesign. Private Notizen, aber auch Anmerkungen zu kritischen Quellen prägen das Bild.

Feedbackwall

Die *Feedbackwall* gibt sowohl den Besuchenden als auch den jemenitischen PartnerInnen die Möglichkeit, Eindrücke und Kritik bzgl. der Ausstellung zu teilen. Letztere wurden nach der ersten Ausstellung gezielt kontaktiert, wodurch eine gemeinsame Auseinandersetzung angeregt wurde. Durch diese Arbeitsweise ist zu vermeiden, dass Inhalte, ob bewusst oder unbewusst, falsch dargestellt oder verzerrt werden. Darüber hinaus wird die Kritik nicht nur nach Möglichkeit praktisch umgesetzt, sondern ist auch als grundlegendes Ausstellungselement transparent sichtbar.

Co-created Exhibit

Am Ende der *Internationalen Sommerakademie der Friedensburg Schlaining*, in deren Rahmen der Marburger Teil der Arbeitsgruppe einen einwöchigen Workshop gestaltete, konnten die Teilnehmenden selbst das Medium *Ausstellung* und dessen Besonderheiten erproben. Die Teilnehmer orientierten sich thematisch an den Huthis.

Auf einer Metaebene wurde sich diesbezüglich zum einen den verschiedenen Darstellungen und Bedeutungszuschreibungen im medialen Diskurs angenähert. Dabei wurden sowohl saudische als auch iranische Perspektiven sowie die Selbstdarstellung der Huthis aufgearbeitet. Zum anderen wurde ein Leitfaden erstellt, der zu einem sensiblen Umgang mit sogenannten diskursiven Wahrheiten anregt. Auch ist die Authentizität von Bildmaterial und dessen subjektive Interpretation so infrage zu stellen, da gerade subjektive Interpretationen durch visuelle Repräsentationen vermeintlich manifestiert werden. Die Teilnehmenden nutzen dabei ausstellungsspezifische Besonderheiten, wie beispielsweise visuelle und haptische Elemente. Ziel dieser Station ist es, auch den Besuchenden einen aktiven Raum zu widmen und eigene Schlaglichter auf die Ausstellung zu werfen.

Kritische Reflexion: Potenziale und Grenzen der Ausstellung *Voices from Yemen*

Wie eingangs erwähnt, wurde das Ausstellungskonzept im Rahmen von verschiedenen wissenschaftlichen Seminaren und Workshops sowie in zivilgesellschaftlichen Foren thematisiert. Unter diesem Erfahrungshorizont werden nachfolgend Potenziale und Grenzen des Formates unter Berücksichtigung ausstellungsdidaktischer und postkolonialer Diskurse kritisch reflektiert. Abstrakte Botschaften, die von der Ausstellung vermittelt werden, sind vor allem wissenschaftstheoretischer Natur. Durch die konkurrierenden *Wahrheiten* sowie die kritischen Reflexionsmomente der verschiedenen Ebenen wird deutlich, wie vielschichtig und widersprüchlich sich soziale Wirklichkeiten verhalten. Zeit, Raum, Akteure und Elemente, die sowohl die politische als auch die gesellschaftliche Ebene sowie persönliche Aspekte ansprechen, werden in der Ausstellung *Voices from Yemen* zusammengeführt. Somit verdeutlicht die Ausstellungskomposition auf synästhetische Weise nicht nur die einzelnen Dimensionen des Jemenkonfliktes, sondern auch Bedeutungszusammenhänge, wie sie in sozialen Realitäten zu finden sind.

Die Besuchenden fühlen sich abseits des Gewohnten und gewinnen neue Eindrücke jenseits des bisherigen Erkenntnishorizonts. Die mitunter unruhige, akustische Atmosphäre versinnbildlicht die Komplexität der Ausstellungsthematik. Auch zieht sich mit den in der Tonaufnahme enthaltenen Stimmen ein wesentliches Element durch die Ausstellung, das sich auch durch die Narrative (sinnbildliche und tatsächliche Stimmen) ausdrückt. Solche wiederkehrenden Gestaltungselemente kreieren Kontinuität und Kohärenz, denn bei komplexen Ausstellungsstrukturen ist es unabdingbar, dass mittels wiederkehrender Muster ein Kontinuum geschaffen wird. Das Ausstellungsformat schafft Brüche, muss aber zugleich auch einen gemeinsamen Nenner haben, damit Assoziationsketten nicht durch die (vollkommene) Verwirrung der Betrachtenden gestört werden.

Die Rolle der Fantasie

Durchgehend positiv wurde die imaginative Atmosphäre betont, die durch Akustik, Raumgestaltung und verschiedene Elemente auf der Metaebene angeregt wurde. Das synästhetische Erleben im Raum scheint das Interesse am Gegenstand zu steigern und selbst komplexen Strukturen wird sich interessiert zugewandt. So wird ein Aspekt im Lernprozess angesprochen, der eigentlich als evident gelten kann und dennoch häufig wenig Beachtung findet. Denn Lernen und Informieren benötigt auch immer eine gewisse Vorstellungskraft. Gleichwohl ist die Fantasie und Imagination der Rezipierenden nur sehr schwer kontrollierbar. So wurde beispielsweise sehr positiv der Geruch von kaltem Rauch erwähnt, der die Atmosphäre rund um den *Research Desk* sinnlich abbilden würde. Tatsächlich war dieser Effekt nicht bewusst initiiert, denn tags zuvor

hatte ein alter Aschenbecher unabhängig von der Arbeitsgruppe seinen Platz im Raum gefunden. Kommt die Fantasie ins Spiel, ist also immer auch zu bedenken, dass die Besuchenden ihre ganz persönlichen Wahrnehmungshorizonte mit einbringen. Dies kann zu unerwarteten Überraschungen führen, aber auch Potenziale bergen. Als Bestandteil des menschlichen Denkens kann Fantasie zu einem kritischen Bewusstsein beitragen und kognitive Grenzen zu überwinden helfen. Bei anderen wissenschaftlichen Präsentationsarten wird dieser Umstand nicht immer in Gänze ausgeschöpft. In eine ähnliche Richtung denkend konstatiert Klein (2004: 163): »In der Begegnung mit dem Unverfügbaren übersteigt der Besucher seine persönlichen, ihn im Alltag fesselnden Beschränkungen, und bleibt doch er selbst.« Kritisches Denken, so könnte man sagen, bedarf eben auch immer einer Auseinandersetzung mit dem Unverfügbaren, um die Grenzen des eigenen Bewusstseins zu überschreiten oder zumindest herauszufordern.

Die »Macht der Anordnung«

Die plastische Präsentationsstruktur ist eine weitere ausstellungsspezifische Besonderheit. Der Raum wird zum Bedeutungsträger, indem er »Bedeutung aufnimmt und vermittelt, aber solche auch erzeugen kann« (Scholze, 2004: 38). Diese besondere Wirkungsweise des Raumes, welche sich durch die Gestaltung und Strukturierung entfaltet, wird von Muttenthaler und Wonisch (2006: 9) als »Macht der Anordnung« umschrieben.

Doch wie steht dieser Machtaspekt im Verhältnis zu dem Anspruch, eine möglichst hierarchiefreie Präsentationsform zu generieren? Von jeder Ausstellungsarchitektur geht Macht aus. Die Architektur leitet die Besuchenden und bestimmt, was in welcher Reihenfolge und in welchem räumlichen Kontext gezeigt wird. Durch den deutlichen Einbezug der Metaebene (in Form des *Research Desks* oder der *Feedbackwall*) in das Konzept der Ausstellung wird den Machtstrukturen räumlicher Anordnung ansatzweise entgegengewirkt.

Zudem führt die Durchlässigkeit der Stellwandarchitektur zu einer Befähigung der Besuchenden. Denn von einem physischen Standpunkt aus betrachtet, nimmt die Ausstellung aufgrund ihrer durchlässigen Architektur möglichst wenig Einfluss auf den Körper. So gestaltet die Architektur gleichzeitig Freiräume, die das Potenzial haben, jedem Besuchenden einen »variierenden Verlauf der Erzählung« zuzugestehen (Muttenthaler und Wonisch, 2006: 41). Das Spezifikum der freien Bewegung ist folglich eine Besonderheit, die es herauszustellen gilt. In Verbindung mit den verschiedenen inhaltlichen Ebenen, die sich konzentrisch um das Zentrum der Ausstellung ansiedeln, äußerten dahingehend auch viele Besuchende positiv, dass die Ausstellung zum Entdecken einlade. Häufig war ein regelrechtes Vor- und Zurückgehen zu beobachten. Die BesucherInnen drangen in den innersten Kreis ein, suchten nach Kontextinformationen im Außenkreis und bewegten sich wieder zurück. Wenngleich die offene Struktur der Ausstellung im Grundtenor positiv hervorgehoben wurde, wurde mitunter auch der Wunsch nach einer geleiteten Führung geäußert. Hier offenbarte sich ein gewisses Sicherheitsbedürfnis und es wurde deutlich, dass ein selbstverantwortlicher und offener Prozess in herkömmlichen Lernräumen nicht unbedingt üblich ist. Zu markant scheinen die üblichen, sehr strukturlastigen Lernverhältnisse. Es bedarf eines Moments der Vertrautheit, um sich an das sehr offene Konzept der Ausstellung zu gewöhnen.

Die Ausstellungsmachenden besitzen aber nicht nur die Macht Reihenfolgen festzulegen, sondern auch zu definieren, was Wissen ist, welches Wissen in die Ausstellung integriert und, in der Folge, wie dieses Wissen präsentiert wird. Wissen muss dabei immer in Abhängigkeit von der Position der SprecherInnen betrachtet werden, die von einer spezifischen Geschichte, Erfahrungen und der eigenen Realität geprägt ist (Kilomba, 2010: 27). Da die Arbeitsgruppe sich aus Menschen zusammensetzt, die sowohl aus den sogenannten westlich-herrschaftlichen Diskursen stammen, aber auch aus Menschen, die aus einer nicht-westlichen, marginalisierten Wissenschaftstradition kommen, kann die partizipative Herangehensweise an die Ausstellung als Möglichkeit

betrachtet werden, der epistemischen Gewalt – d. h. der Frage wer oder was definiert bzw. welches Wissen als legitim oder illegitim wahrgenommen wird - entgegenzuwirken.

Auf dieser Weise wurde – nach Möglichkeit[8] – gemeinschaftlich beschlossen, welche Wissenselemente Eingang in die Ausstellung finden. Dennoch bleiben manche verwendeten Wissensressourcen problematisch. So wurden etwa bei der *Timeline* Daten der *International Crisis Group* verwendet. Einerseits ist dadurch der Kontrast zu den Elementen auf der Mikroebene aufgemacht worden, andererseits sind solche Ressourcen nicht unproblematisch. Denn gerade die Berichte und Analysen der *International Crisis Group* beanspruchen, authentisches Wissen über Konflikte zu repräsentieren. Dabei verfolgt auch die *International Crisis Group* durch ihre Berichte bestimmte Programme und (politische) Strategien (Bliesemann de Guevara, 2014). So blieb der Arbeitsgruppe kaum etwas anders übrig, als möglichst viele verschiedene Ressourcen miteinander abzugleichen, zu präsentieren und auf einer Metaebene (*Research Desk*) auf diese Problematiken hinzuweisen.

Die Frage der AutorInnenschaft[9]

Während diese Methode es der Arbeitsgruppe auf der einen Seite ermöglicht, auf die Problematik der verwendeten Wissensressourcen hinzuweisen, wird auf der anderen Seite auch die Gleichzeitigkeit hinsichtlich der vermittelten Wissensinhalte ersichtlich. Durch die Darstellung verschiedener Wissensinhalte bieten sich den Besuchenden gleichzeitig konkurrierende Wahrheiten an. Denn »[d]ie Wirklichkeit hat keinen Autor, sondern unendlich viele. Die Wirklichkeit ist keine Geschichte, sie hat keine Struktur, keinen Anfang, kein Ende, keine Mitte, wo das eine beginnt, hört das andere auf, es ist ein einziger großer Übergang« urteilt Bärfuss (2014: 14) im Hinblick auf die Nähe zwischen Ausstellungsstrukturen und der Wirklichkeit. Auch der Punkt der AutorInnenenschaft ist ein leitender Gedanke der Arbeitsgruppe. Durch die Verzahnung verschiedener Akteursgruppierungen – NachwuchswissenschaftlerInnen der Friedens- und Konfliktforschung, Jemeniten und Jemenitinnen, Besuchende – wurden in der Ausstellung *Voices from Yemen* der einseitigen AutorInnenschaft mehrere Kontrapunkte entgegengesetzt. Dies kam vor allem in der *Feedbackwall* und der *Co-created Exhibit* zum Tragen, in deren Gestaltung die Besuchenden aktiv mit einbezogen wurden. Auch in Bezug auf das Verhältnis der Forschenden und Beforschten bietet das Konzept einige Potenziale. Denn in dieser Beziehung sind zum Teil noch immer koloniale Strukturen verankert (Garbe, 2013: 11). Durch die Einteilung in die Kategorie des »wissenden Subjekts« in Abgrenzung zur Kategorie »des beobachtenden Objekts« entsteht eine Hierarchisierung und Differenzierung zwischen den westlichen Akteuren als aktives, erkenntnisfähiges Subjekt und dem passiven, zu erforschenden Objekt. »WissenschaftlerIinnen verwandeln die Rohmaterialen in Form von Geschichten und Daten in Wissen. Die Subalternen haben Erfahrungen, die Intellektuellen haben Theorien« (Varela und Dhawan, 2015: 166). Das bedeutet, dass die Erkenntnisfähigkeit und Subjektivierung den westlichen WissenschaftlerInnen vorbehalten bleibt. Durch den starken Einbezug der jemenitischen KooperationspartnerInnen versucht der Marburger Teil der Arbeitsgruppe, der Unterscheidung zwischen Forschenden und Beforschten und somit zwischen »wissendem Subjekt« und »beobachtetem Objekt« zumindest ansatzweise entgegenzuwirken. Dennoch ist auch das Konzept der Ausstellung den Logiken der epistemischen Gewalt unterworfen. Denn trotz aller Bemühungen und angewandten Gegenstrategien gelingt es auch der Ausstellung nicht gänzlich, die Differenz

8 Limitiert wurde dieses Vorgehen durch verschiedene Faktoren, wie räumliche Entfernung, Budget, Ressourcen und Zugang. An dieser Stelle sei nur kurz auf diese limitierenden Faktoren hingewiesen, eine ausführliche Diskussion findet im weiteren Verlauf des Kapitels statt.

9 Dass der vorliegende Buchbeitrag ausschließlich von zwei Personen aus dem Marburger Kreis verfasst wurde, bedeutet auch, dass keine JemenitInnen unmittelbar beteiligt waren. Siegte hier also Pragmatismus gegenüber postkolonialen Werten? Ohne Frage wäre eine Teilhabe der jemenitischen PartnerInnen sehr erkenntnisreich gewesen. Das gewählte Vorgehen birgt aber auch Chancen. An vielen Stellen übt unser Beitrag Selbstkritik und legt nicht nur Potenziale, sondern eben auch Schwachstellen und Grenzen des gewählten Formates offen. Dekoloniales Denken und Schreiben bedeutet letztlich auch Verantwortung zu übernehmen. Dies wollen wir hiermit tun.

zwischen Forschenden und Beforschten aufzubrechen und die Trennung zwischen wissendem Subjekt und beobachtetem Objekt aufzulösen (Ramos, 2011: 114). Diese Defizite sind an konkreten Momenten festzumachen. Die Interaktionen innerhalb der Arbeitsgruppe stießen nicht nur aufgrund der räumlichen Entfernung, eines knappen Budgets und einer begrenzten Infrastruktur häufig an ihre Grenzen. Nicht selten musste auch aufgrund der knappen Zeit pragmatisch gehandelt werden. Somit ist die Balance zwischen vorgegebener Ausstellungsstruktur und den »Räumen«, die von den JemenitInnen gefüllt werden konnten, nicht immer so ausgewogen, wie es wünschenswert wäre. Dieser Ungleichheit müsste in weiteren Schritten konsequenter entgegengewirkt werden. Am ausgewogenen Punkt müsste die Ausstellung gar bis ins kleinste Detail mit den jemenitischen PartnerInnen ausgehandelt werden.

Dass Arabisch als jemenitische Amtssprache Eingang in die Ausstellung gefunden hat, mag einen inkludierenden Charakter darstellen. Andererseits wirkt Englisch, als zweites Sprachelement der Ausstellung, exkludierend für diejenigen, welche keine fortgeschrittenen Englischkenntnisse besitzen. Dass dies auch Menschen beinhaltet, denen die Möglichkeit eines erweiterten Bildungsweges verwehrt bleibt, kennzeichnet ein symbolisches Gewaltmoment der Ausstellung. Da sich die Ausstellung durch die englische Sprache wiederum einem internationalen Publikum öffnet, ist zu überlegen, neben dem Englischen und Arabischen auch deutsche Textsegmente einzuführen.

Ein weiteres symbolisches Gewaltmoment der Ausstellung stellt die Reaktion des Marburger Teils der Arbeitsgruppe auf den Wunsch einiger JemenitInnen dar, mit realen Namen und Foto in der Ausstellung zu erscheinen. Hierbei galt es abzuwägen, inwiefern ein Klarname in Kombination mit einem Foto eine Gefahr für die jemenitischen PartnerInnen darstellen könnte. Unabhängig von der Eigeneinschätzung der jemenitischen PartnerInnen entschied die Marburger Seite den Klarnamen beizubehalten, aber keine Bilder zu verwenden. Zu groß scheint die Gefahr, dass sich politische und sicherheitsrelevante Probleme ergeben, entweder in der Gegenwart oder in der Zukunft. Kritisch festgehalten werden muss hierbei jedoch, dass diese Entscheidung eine klare Machtasymmetrie beinhaltet, da der Marburger Teil der Arbeitsgruppe am Ende die Entscheidung traf und somit der Definitions- und Machtmoment auf deren Seite lag.

Umgelegt auf den gesamten Ausstellungsprozess wird so ersichtlich, dass der Marburger Teil der Gruppe sich grundsätzlich und strukturell in der dominanten Ausgangsposition befand, da Entscheidungen in letzter Konsequenz von diesem Teil der Gruppe getroffen wurden. Auf das Problem der Episteme angewendet, bedeutet dies, dass die Ausstellung per se in ihrem Grundgerüst den westlich-wissenschaftlich begründeten Kriterien entspricht und sich daher auch nicht gänzlich vom Vorwurf der Dominanz freisprechen kann.

Auch kann die Ausstellung nicht den Anspruch erheben, einen Querschnitt der jemenitischen Gesellschaft abzubilden. Vielmehr wird ein exklusiver Teil der Gesellschaft (re-)präsentiert, da die meisten der kontaktierten JemenitInnen den privilegierteren Milieus angehören und zum Teil – auch in Folge von Fluchterfahrungen – mittlerweile im Ausland studieren. Hervorzuheben ist auch noch einmal der explizite Verweis, dass es sich bei den gezeigten Inhalten lediglich um Teilaspekte der jemenitischen Realität handelt. Genauer: Häufig wurden eben jene Elemente in den Mittelpunkt gestellt, die in herkömmlichen Präsentationsmedien unbeachtet bleiben.

Wenngleich es diverse Hinweise in der Ausstellung gibt, die auf eben jenen Umstand verweisen, besteht dennoch die Gefahr einer Stereotypisierung, der womöglich kaum zu entkommen ist. Auch wenn die Ausstellung durch diverse Hinweise immer wieder versucht, Stereotype aufzubrechen und diese bewusst zu kontrastieren, kann sie nicht den Anspruch erheben, keinerlei Stereotype zu reproduzieren. Menschen tendieren dazu ihre Umwelt zu kategorisieren und so Neues, Unbekanntes in die eigene bekannte Vorstellungswelt zu integrieren und zu

klassifizieren (Jenkins, 2004: 7).[10] Folglich entkommt auch eine interdisziplinäre, internationale Arbeitsgruppe nicht ganz der Gefahr, Stereotype darzustellen und diese zu reproduzieren. Schließlich kann und will die Arbeitsgruppe die Gedanken und Fantasien der Besuchenden nicht kontrollieren. Vielmehr hat die Arbeitsgruppe den Anspruch, multiple Perspektiven und Wahrheiten aufzuzeigen und die Besuchenden selbst entscheiden zu lassen, welche Schlüsse und Verbindungen sie ziehen.

Schlussbetrachtungen

Konflikte, vor allem solche in »Nah- und Mittelost«[11], werden häufig innerhalb religiöser Erklärungsansätze gedacht und (re-)präsentiert. Dabei besteht die Gefahr einer epistemologischen Verengung, infolge derer Länder und Regionen auf religiöse Konfliktlinien reduziert und weitere Konfliktaspekte der sozialen Realität ausgeklammert werden. Inbegriffen in einer solchen Darstellung sind häufig herrschaftliche Perspektiven auf Konflikt und simplifizierende Darstellungen der Situation und der Menschen in Konflikten. Wie in der anfänglichen Problemdarstellung erläutert, kann unter anderem die Republik Jemen als konkretes Beispiel hierfür herangezogen werden. Spezifische Ausstellungsformate besitzen das Potenzial, den genannten Problemen methodologisch sowie epistemologisch zu begegnen.

Die hierfür benötigte spezifische »Grammatik der Repräsentation« (Muttenthaler und Wonisch, 2006: 38), berücksichtigt kritische Perspektiven aus postkolonialen Ansätzen. So wird versucht, das Verhältnis von forschendem Subjekt und beforschtem Objekt aufzulösen, physische Räume zur Selbstrepräsentation lokaler Akteure zu eröffnen und die didaktischen Spezifika von Ausstellungsformaten zu nutzen. Nichtsdestotrotz gilt es an dieser Stelle noch einmal darauf hinzuweisen, dass auch dem Format der Ausstellung Machthierarchien eigen sind, die nicht vollständig aufgelöst werden.

In der oben erläuterten Umsetzung kann das Ausstellungsformat selbstständiges und kritisches Lernen ermöglichen und zum Nachdenken und Reflektieren anregen. Durch die Darstellbarkeit von komplexen Sachverhalten auf den unterschiedlichen Ebenen und durch unterschiedliche Medien (visuell, akustisch etc.), werden auch augenscheinlich verworrene Szenarien adäquat(er) abgebildet. In diesem Rahmen kann auch eine kognitive und emotionale Auseinandersetzung mit Konflikten angeregt werden. Denn durch den Einbezug lokaler Akteure und deren persönliche Erzählungen wird dem Format ein Element hinzugefügt, mit dem sich die Besuchenden identifizieren und in Beziehung zu sich selbst setzen können. So wird den abstrakten Darstellungstendenzen des Ausstellungsformates ein Empathie förderndes Element entgegengesetzt. Durch die oben beschriebenen Charakteristika haben Ausstellungsformate somit das Potenzial, den zur Ausgrenzung tendierenden wissenschaftlichen Diskurs zu öffnen, neue kreative Räume zu schaffen und somit ein breiteres Zielpublikum anzusprechen.

Auch wird deutlich, dass vor allem im Bereich der kritischen Wissenschaften die Notwendigkeit nach alternativen didaktischen Konzepten und Methoden zum Erkenntnisgewinn und zur Vermittlung von Wissen immer dringlicher wird, soll sie nicht Gefangene ihrer eigenen Kritik und somit in weiterer Konsequenz handlungsunfähig werden.

Da im Bereich der Friedens- und Konfliktforschung in jüngster Zeit die Forderung nach kreativen und alternativen Präsentationsformen immer lauter wird, ist auch zu überlegen, wie das Format in wissenschaftlichen

10 Als spezifisches Präsentationsmedium von Wissensinstitutionen (bspw. Museen) wird Ausstellungsformaten häufig eine unfehlbare Wahrhaftigkeit zugeschrieben (Scholze, 2004: 46). Infolgedessen bietet sich für Stereotype auch im Medium selbst ein gewisser Nährboden. Diesen Umstand gilt es mit entsprechenden Reflexionsinhalten zu relativieren.

11 Solche Bezeichnungen sind selbst Teil des Problems, da so komplexe und diverse Gesellschaften homogenisiert werden. Infolgedessen verlieren sich Nuancen und ganze Regionen werden vereinheitlicht dargestellt. Der Terminus »Nah- und Mittelost« kennzeichnet demnach eine geopolitische Konstruktion.

Foren inkludiert werden kann. Dafür ist vor allem eine Veränderung der Konferenzstrukturen notwendig, denn Ausstellungen benötigen vor allem Zeit und Raum. Doch zugleich würde ein kreativer Erfahrungsraum eröffnet, der WissenschaftlerInnen die Möglichkeit bietet, ein innovatives Lernen und Verstehen zu erleben. So ließe sich überlegen, ob nicht, anstatt des gewöhnlichen Konferenzbandes zum Ende der Konferenzen, auch eine Ausstellung entwickelt werden könnte, welche die verschiedenen Bereiche, die häufig in Panels angesprochen werden, ganzheitlich vereint und so einem breiteren Publikum zur Verfügung gestellt werden kann. Als Ergänzung ist auch ein Ausstellungskatalog denkbar, welcher textuell das Format komplettiert.

Dass auf dem interdisziplinären Arbeitsfeld der Friedens- und Konfliktforschung eine kunsttheoretische und kunstdidaktische Komponente fehlt, scheint problematisch. Denn, wie vor allem neuere Ansätze aus der künstlerischen Forschung[12] zeigen, sind solche Ansätze, insbesondere was die Zugänge und Darstellungsweisen in den Sozialwissenschaften betrifft, sehr bereichernd. So gilt es in Zukunft zu berücksichtigen, wie kreative Ansätze, bspw. Ausstellungsformate, den Umgang mit Konfliktwissen erweitern, um so einer epistemologischen Verengung, die Konflikte – bspw. auf religiöse Elemente – reduziert, entgegenzuwirken. Dass künstlerisch-kreative Arbeits- und Erkenntnisprozesse mit Skepsis beobachtet werden, ist als produktiver Widerstand zu betrachten. Denn neue Erkenntnisformen müssen unbequem sein. Es liegt in der Natur der Sache, dass das Wanken von Weltbildern, Normen und Arbeitsformen auf Widerstand stößt. Insbesondere die Friedens- und Konfliktforschung ist nicht fern von gesellschaftlichen Wirklichkeiten. Die untersuchten Konfliktgegenstände werden medial aufgenommen und durch verschiedene Akteure, ob bewusst oder unbewusst, diskursiv verzerrt. Künstlerische Zugänge und Arbeitsweisen befreien hiervon. Die bewusst alternativ-kognitive Auseinandersetzung mit den Untersuchungsgegenständen sowie den Erkenntnisformen zeigt das Potenzielle, bisher Unausgeschöpfte, auf. Je mehr Untersuchungsgegenstände in gesellschaftlichen Diskursen eingebettet sind, desto mehr steigt die Notwendigkeit, sich von diesen Diskursen zu befreien und »blinde Flecken« zu beleuchten. Es sollte also gerade jene entgegengebrachte Skepsis sein, die dazu motiviert, kreative Ansätze auszutesten.

Julian Klein (2016: 2) stellt fest, dass die Unterscheidung zwischen wissenschaftlicher und künstlerischer Forschung ohnehin im hohen Maße konstruiert ist. Viele wissenschaftliche Zugänge haben längst künstlerische Elemente angenommen ohne diese jedoch zu benennen. Auch in der Friedens- und Konfliktforschung lässt sich dieser Trend bei genauerem Hinsehen erkennen. Konfliktsimulationen, Planspiele und partizipative Workshopangebote entstammen unter anderem den Methoden der Theaterdidaktik. Diesen Umstand gilt es zu erkennen, offenzulegen und einen Schritt weiter zu gehen. Damit einhergehend ist das Entwickeln eines kritischen Bewusstseins relevant, welches seine Aufmerksamkeit darauf richtet, *wer wann wie* über Konflikte spricht und sich dabei auf welches Wissen bezieht. Zugänge aus der künstlerischen Forschung, etwa das Theater der Unterdrückten, dienen dazu, auf Missstände in der Erkenntnis- und Arbeitskultur aufmerksam zu machen. Zuletzt gilt es, unserer Arbeitsgruppe zu danken und wir hoffen selbstkritisch, mit diesem Beitrag auch ihre Ideen und Ansichten berücksichtigt zu haben.

Bibliografie

Ardemagni, Eleonora (2016) »The Yemeni Conflict. Genealogy, Game-Changers and Regional Implications«, in: *ISPI,* no: 294, April, S. 1-13.

Bärfuss, Lukas (2014) »Dramaturgie, wo bist du? Einige Fragmente aus der Welt des Theaters«, in: Lichtensteiger S., Minder A. und Vögeli, D. (Hg.) *Dramaturgie in der Ausstellung. Begriffe und Konzepte für die Praxis,* Bielefeld: transcript.

12 Einen guten Überblick über theoretische Konzepte und Anwendungsbeispiele der künstlerischen Forschung bietet die Publikationsliste des *Institut für künstlerische Forschung* (!KF): http://www.artistic-research.de/publikationen.

Bliesemann de Guevara, Berit (2014) »Studying the International Crisis Group«, *Third World Quarterly*, vol. 35, no. 4, S. 545-562.

Clausen, Maria-Louise (2015) »Understanding the Crisis in Yemen: Evaluating Competing Narratives«, *The International Spectator*, vol. 50, no. 3, September, S. 16-29.

Dhawan, Nikita und Varela, María do Mar Castro (2015) *Postkoloniale Theorie: Eine kritische Einführung,* Bielefeld: transcript.

Gaffney, Amber und Mahajan Namrata (2010) »Common-Identity/Common-Bond Groups«, in: Levine, John und Michael Hogg (Hg.) *Encyclopedia of Group Processes & Intergroup Relations,* London: SAGE.

Garbe, Sebastian (2013) »Deskolonisierung des Wissens: Zur Kritik der epistemischen Gewalt in der Kultur- und Sozialanthropologie«, in: *Austrian Studies in Social Anthropology,* vol. 1, S. 1-17.

Hall, Stuart (1994) »Der Westen und der Rest. Diskurs und Macht«, in: Hall, Stuart (Hg.), *Rassismus und kulturelle Identität*. *Ausgewählte Schriften 2*, Hamburg: Argument, S. 137-179.

Jenkins, Richard (2004) *Social identity*, London: Routledge.

Kilomba, Grada (2010) *Plantation Memories*. *Episodes on Everyday Racism,* Münster: UNRAST.

Klein, Alexander (2004) *Expositum. Zum Verhältnis von Ausstellung und Wirklichkeit,* Bielefeld: transcript.

Klein, Julian (2016) »Künstlerische Forschung im Theater«*,* in: Bundesverband Theater in Schulen (Hg.) *Forschendes Theater*, Seelze: Friedrich.

Muttenthaler, Roswitha und Regina Wonisch (2006) *Gesten des Zeigens. Zur Repräsentation von Gender und Race in Ausstellungen,* Bielefeld: transcript.

Ramos, Alicida Rita (2011) »Por una antropología ecuménica«, in: Grimson, Alejandro, Merenson, Silvina und Gabriel Noel (Hg.) *Antropología ahora: debates sobre la alteridad,* Buenos Aires: Siglo XXI, S. 97-124.

Salisbury, Peter (2016) Y*emen: Stemming the Rise of a Chaos State*. London: Chatham House.

Scholze, Jana (2004) *Medium Ausstellung. Lektüren musealer Gestaltung in Oxford, Leipzig, Amsterdam und Berlin*, Bielefeld: transcript.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1995) »Can the Subaltern Speak?«, in: Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths und Helen Tiffin (Hg.) *The Post-Colonial Studies Reader,* London/New York: Routledge, S. 24-28.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1999) *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present,* 2nd edition, Cambridge, Massachusetts, London, England: Harvard University Press.

United Nations Office for the Coordination of Humanitarian Affairs (UNOCHA) (2016) »Humanitarian Needs Overview Yemen 2017«, November 2016 [Online] http://reliefweb.int/sites/reliefweb.int/files/resources/YEMEN%202017%20HNO_Final.pdf (03. März 2017).

Autorinnen und Autoren

Tim Bausch ist Masterstudent der Friedens- und Konfliktforschung (Marburg). Neben seinem Sprecheramt bei der Jungen AFK (Arbeitsgemeinschaft für Friedens- und Konfliktforschung) agiert er freiberuflich an der Schnittstelle von Wissenschaft & Politischer Bildung. Zu seinen Interessenschwerpunkten zählen die Themenkomplexe »Diskurse, Macht und Subjektivierungseffekte« sowie »(Gegen-)Ästhetiken in Konflikten«. Derzeit untersucht er die soziopolitischen Implikationen der syrischen Kunst- und Kulturszene im Libanon und plädiert für eine vermehrte Hinwendung zu nonverbalen Kommunikationsformen im Rahmen der Friedens- und Konfliktforschung.

Richard Friedli ist emeritierter Professor der Vergleichenden Religionswissenschaft an der Universität Freiburg (Schweiz). Er lehrte Entwicklungsethik an der Nationaluniversität in Ruanda (1966–1971), Interreligiöse Theologie an der Universität Freiburg (1971–1992), Vergleichende Religionssoziologie an der Philosophischen Fakultät der Universität Freiburg (1992–2006, Dekan von 2004 bis 2006) und war verantwortlich für die Abteilung »Religion« an der World Peace Academy, Universität Basel (2009–2013).

Astrid Mattes ist Universitätsassistentin am Institut für Politikwissenschaft der Universität Wien. Sie hat Politikwissenschaft und Religionswissenschaft in Wien und Limerick studiert und Forschungsaufenthalte in Luzern und Toronto absolviert. In ihrer Forschung beschäftigt sich Astrid Mattes mit Fragen des politischen Umgangs mit Diversität und insbesondere religiöser Pluralisierung im Kontext von Migration. Sie hat bisher unter anderem zu Islam in Österreich, Integrationspolitiken im deutschsprachigen Raum und der Rolle von Religion in Integrationsprozessen gearbeitet.

Maria Katharina Moser studierte katholische und evangelische Theologie in Wien und interkulturelle Frauenforschung in Manila und promovierte über den Opfer-Begriff aus feministisch-ethischer Perspektive. Sie war in der Jugendarbeit, Erwachsenenbildung, universitären Forschung und Lehre sowie als Religionsjournalistin (ORF) tätig. Derzeit ist Maria Katharina Moser Vikarin der Evangelischen Pfarrgemeinde Wien-Simmering und wissenschaftliche Referentin des Instituts für öffentliche Theologie und Ethik der Diakonie.

Regina Polak ist Professorin für Praktische Theologie und Religionsforschung am Institut für Praktische Theologie der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien. Sie studierte Philosophie, Selbständige Religionspädagogik und Katholische Fachtheologie an der Universität Wien sowie Spirituelle Theologie im interreligiösen Prozess an der Universität Salzburg. Zu ihren Forschungsschwerpunkten zählen Religion im Kontext von Migration, praktische Theologie von Migration und Flucht, interreligiöser Dialog in der Migrationsgesellschaft und Werte- und Religionsforschung.

Susanne Reitmair-Juárez ist Politikwissenschaftlerin und als wissenschaftliche Mitarbeiterin am Demokratiezentrum Wien tätig. Sie ist Mitglied im Vorstand der Interessengemeinschaft Politische Bildung (IGPB) und Mitglied im Arbeitskreis Friedens- und Konfliktforschung (AFK). Schwerpunkte ihrer Arbeit sind die Themen-

felder direkte und partizipative Demokratie und Demokratieentwicklung sowie Friedensforschung. Im Bereich der (schulischen) Politischen Bildung arbeitet sie an Projekten zur Entwicklung von Lehr- und Lernmaterialien, Lernausstellungen und didaktischem Material.

Manfred Scheuer ist seit Jänner 2016 Bischof von Linz. Nach dem Studium der Theologie in Linz und Rom war er in der Seelsorge und als Spiritual im Linzer Priesterseminar tätig. Ab 2000 hatte er die Professur für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Theologischen Fakultät Trier inne. 2003 wurde Manfred Scheuer zum Bischof der Diözese Innsbruck geweiht, die er bis zur Ernennung zum Diözesanbischof von Linz leitete. In der Österreichischen Bischofskonferenz ist er für Ökumene und Kontakte zum Judentum, für Pax Christi, für die MIVA, das Mauthausen Komitee, für den Nationalfonds für Opfer des Nationalsozialismus und für Pro Scientia zuständig. Er ist Mitglied der Glaubenskommission der Österreichischen Bischofskonferenz, Präsident von Pax Christi Österreich sowie der Kardinal-König-Stiftung.

Anne Stein studiert Friedens- und Konfliktforschung an der Universität Marburg. Sie besitzt einen Bachelorabschluss in Kultur- und Sozialanthropologie von der Universität Wien und einen Masterabschluss in *Social and Cultural Anthropology* von der Freien Universität Amsterdam (VU). Ihre Masterarbeit auf Basis eigener anthropologischer Feldforschung in Israel/Palästina widmete sich dem Thema *Identification Processes and Daily Life Experiences of Palestinian Israeli Students and the Importance of Memories*.

Driss Tabaalite studierte Linguistik, Arabistik und Islamwissenschaften in Casablanca und promovierte in Graz (Deutsche Philologie und Religionswissenschaft). Von 2002 bis 2013 war er u.a. als Religionslehrer, Krankenhaus- und Gefängnisseelsorger sowie als interkultureller Referent am Afro-Asiatischen Institut Graz tätig. Von 2007-2016 war er Vortragender am European Training and Research Centre (ETC) Graz und Lektor an der Karl-Franzens-Universität Graz. Seine Schwerpunkte sind Religionsfreiheit, interreligiöser und interkultureller Dialog. Er ist seit 2013 Dozent für pädagogisch-praktische Studien, Referent für Fort- und Weiterbildung am Institut für islamische Religion (IRPA) an der Kirchlichen Pädagogischen Hochschule (KPH) Wien/Krems.

Andrea Warnecke ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am ÖSFK. Im Mai 2016 hat sie ihre Promotion *Peace without Agency? The Emergence and Persistence of Peacebuilding as a Depoliticized Practice* am Department of Political and Social Sciences des European University Institute (EUI), Florenz, abgeschlossen. Andrea Warnecke hat Geschichte, Anglistik und Publizistik in Bochum und Newcastle studiert und arbeitete von 2006 bis 2011 als Senior Researcher am Bonn International Center for Conversion (BICC). Dort entwickelte sie mehrere Projekte zu Migration und Konflikten, Diasporas, Peacebuilding und EZA, die sie unter anderem mit Fördermitteln des 7. EU Forschungsrahmenprogramms, diverser Ministerien und des German Marshall Fund umsetzte.

Das Österreichische Studienzentrum für Frieden und Konfliktlösung (ÖSFK)

Das ÖSFK hat das Ziel, zur weltweiten Förderung des Friedens und zur Förderung einer friedlichen Konfliktlösung auf allen Ebenen beizutragen.

Entsprechend engagiert sich das ÖSFK in Forschung, Ausbildung und friedenspolitischer Praxis für den persönlichen, gesellschaftlichen und internationalen Bereich. Im Bereich der Ausbildung werden Beiträge zum schulischen Konfliktmanagement und zur außerschulischen Friedens- und Konflikterziehung geleistet.

Den Forschungsschwerpunkt bilden die jährliche State-of-Peace-Konferenz sowie Forschungsprojekte, die sich vornehmlich mit europäischer Friedenspolitik beschäftigen.

Seit 1983 plant und organisiert das ÖSFK jährlich eine Internationale Sommerakademie. Diese Großveranstaltung richtet sich mit einem aktuellen friedenspolitischen Hauptthema mittels Vorträgen, Podiumsdiskussionen und Workshops an eine friedenspolitisch interessierte Öffentlichkeit.

Seit 1992 entwickelt und implementiert das ÖSFK Programme zur Qualifizierung von Fachkräften für Nichtregierungsorganisationen und Regierungsorganisationen wie den VN, der OSZE und der EU, die sich mit Friedenseinsätzen in Konfliktregionen beschäftigen. Der friedlichen Konfliktlösung in bestimmten Regionen dienen vor allem Projekte wie die »Summer Academy on OSCE« sowie Projekte im Südkaukasus, Zentralasien, Sri Lanka und in mehreren Ländern des südlichen und östlichen Afrika, die von der österreichischen Bundesregierung gefördert werden. Für seine Aktivitäten hat das ÖSFK 1987 den UN »Peace Messenger« Status erhalten und 1995, gemeinsam mit der European Peace University, den UNESCO-Price for Peace Education.

Das Friedenszentrum Burg Schlaining verfügt über eine einzigartige Infrastruktur mit den in der Burg Schlaining befindlichen Büroräumlichkeiten und dem Friedensmuseum, dem »Haus International« (Wohn- und Seminarräume), der Friedensbibliothek in der einstigen Synagoge, dem Hotel Burg Schlaining (Seminarhotel) und dem Konferenz- und Seminarzentrum in der Burg Schlaining.

Der Conflict-Peace-Democracy Cluster

Der seit Anfang 2011 bestehende Conflict-Peace-Democracy Cluster (CPDC) umfasst das Demokratiezentrum (DZ) Wien, das Institut für Konfliktforschung (IKF) in Wien und das Österreichische Studienzentrum für Frieden und Konfliktlösung (ÖSFK) in Stadtschlaining. In den ersten Jahren war die Universität Klagenfurt mit ihrem Zentrum für Friedensforschung und Friedenpädagogik (ZFF) Partner im Cluster. Seit 1. Januar 2016 gibt es mit der Karl-Franzens-Universität Graz einen neuen universitären Partner.

Der Cluster arbeitet an der Schnittstelle zwischen Friedens-, Konflikt- und Demokratieforschung.

Das Demokratiezentrum Wien

Das Demokratiezentrum Wien ist ein interdisziplinäres außeruniversitäres Institut, das wissenschaftliche Forschung mit Vermittlung von Inhalten an ein breites Publikum verbindet. Schwerpunkte des Demokratiezentrums sind aktuelle und historische Demokratisierungsprozesse, Demokratieentwicklung, neue Konzepte von Citizenship, Migration, Politische Bildung, Erinnerungskultur, Europäische Union sowie Geschichtsbilder. Das Demokratiezentrum Wien ist Partnerinstitut des Conflict, Peace and Democracy Clusters (CPDC).
Virtuelles Wissenszentrum

Das virtuelle Wissenszentrum umfasst zahlreiche Themendossiers und Wissensstationen, die ein umfangreiches Informationsangebot für unterschiedliche Zielgruppen bieten. Der angebotene Content reicht von der Einstiegsinformation bis zum Vertiefungswissen. Darüber hinaus sind in der digitalen Mediathek des Demokratiezentrums zahlreiche historische und aktuelle Bilder, Wahlplakate sowie Audio- und Videodokumente abrufbar. Ausgearbeitete Lernmodule können LehrerInnen bei der Vorbereitung und Durchführung ihres Unterrichts unterstützen.

Workshops und Vermittlungsarbeit

Das Demokratiezentrum Wien bietet für schulische und außerschulische Bildungseinrichtungen sowie für Studierende und LehrerInnen Workshops zu Themen wie Demokratie und Grundrechte, Migration und Integration, Vorurteile dekonstruieren u. Ä. an.

www.demokratiezentrum.org

Publikationshinweis

Gertraud Diendorfer/Blanka Bellak/Anton Pelinka/Werner Wintersteiner (Hg.): Friedensforschung – Konfliktforschung – Demokratieforschung. Ein Handbuch. Wien: Böhlau Verlag 2016
ISBN 978-3-205-20203-5

Dieses Handbuch beleuchtet die drei Felder Konflikt-, Friedens- und Demokratieforschung sowie ihre interdisziplinären Gemeinsamkeiten in Theorie, Konzept und Methodik. Neben Überblickstexten zu den genannten Forschungsfeldern, Politischer Bildung sowie Friedenspädagogik werden zahlreiche Leitbegriffe erörtert, die aufzeigen, inwiefern Konzepte und Begriffe in den verschiedenen Disziplinen verstanden und verwendet werden. Dadurch werden Gemeinsamkeiten und Unterschiede dieser gesellschaftspolitisch so wichtigen Forschungsfelder aufgezeigt.

Das Handbuch soll Lehrenden, Studierenden und allen Interessierten Orientierung bieten sowie tiefergehende Analysen und Debatten anstoßen und zu einer weiteren Vernetzung der Forschungsbereiche führen. AutorInnen sind unter anderem Helga Amesberger, Blanka Bellak, Karin Bischof, Gertraud Diendorfer, Gert Dressel, Wilfried Graf, Maximilian Lakitsch, Anton Pelinka, Dieter Segert und Werner Wintersteiner. Das Buch ist 2016 im Böhlau Verlag erschienen.