

1. Auflage, Oktober 2023

Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft e.V. (FEST)
Institut für interdisziplinäre Forschung
Schmeilweg 5
69115 Heidelberg
www.fest-heidelberg.de

Ansprechpartnerin:
PD Dr. Ines-Jacqueline Werkner
ines-jacqueline.werkner@fest-heidelberg.de

Der Text ist abrufbar unter:
www.religionen-diplomatie-frieden.de

Vorwort

Während in Deutschland immer mehr Menschen aus der Kirche austreten, spiegelt dieser Trend nicht die Entwicklung in anderen Teilen der Welt wider. 84 Prozent der Menschen weltweit identifizieren sich mit einer religiösen Gruppe. Diese Kluft zwischen der abnehmenden Religiosität in Deutschland und der hohen Religiosität in der Welt spricht für den Auf- und Ausbau einer Religionskompetenz im Auswärtigen Amt. Gerade mit Blick auf die Krisen und Konflikte weltweit ist es wichtig, das friedenspolitische Engagement religiöser Akteurinnen und Akteure stärker einzubeziehen und zugleich religiöser Gewalt zu begegnen sowie einer religiösen Instrumentalisierung vorzubeugen. Dazu braucht es ein interreligiöses Verständnis.

Was ist das Spezifische an Religion? Die Erscheinungsformen und Phänomene sind vielfältig. Zudem ist Religion stark kontextabhängig. So wird in hiesigen Debatten in der Regel mit einem Religionsbegriff gearbeitet, der ein christlich-europäisches Konstrukt darstellt und damit vor allem die politisch-religiösen Gegebenheiten westlicher moderner Gesellschaften widerspiegelt. Mit Religion verbinden sich dann zumeist zwei Charakteristika: Zum einen ist es die Transzendenz, d.h. der Glaube an Gott, an ein höheres Wesen oder eine jenseitige Macht. Zum anderen ist es die Kontingenz, d.h. die Unmöglichkeit, letzte Gewissheit herzustellen. Religion hilft dann, angesichts der Unverfügbarkeit menschlichen Lebens Grenzerfahrungen und damit zusammenhängende Fragen auszuhalten (Kontingenzbewältigung). Letzteres spielt bspw. bei der Versöhnungsarbeit eine wichtige Rolle. Auch gesellschaftlich lassen sich verschiedene religiöse Ebenen ausmachen: auf der Mikroebene die religiösen Akteurinnen und Akteure, auf der Mesoebene die Religionsgemeinschaften und auf der Makroebene die Religion als Zivilisationsmarker oder auch ethisches Wertesystem. Dieser Komplexität muss man sich bei jeder Frage nach der Rolle von Religion in Politik und Gesellschaft bewusst sein. Erschwerend kommt hinzu, dass auch das Abstrahieren des spezifisch religiösen Faktors von anderen Handlungsmotivationen sich häufig als schwierig erweist. Das soll aber nicht davon abhalten, das Friedenspotenzial von Religionen in der Außenpolitik fruchtbar zu machen, vielmehr bedarf es einer Sensibilisierung für die damit verbundenen Herausforderungen.

Genau hier setzt die Handreichung an. Sie ist das Ergebnis eines dreijährigen interreligiösen und interdisziplinären Konsultationsprozesses, durchgeführt an der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft (FEST) in Heidelberg. Neben Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern der Judaistik, der christlichen (katholischen, evangelischen wie orthodoxen) Theologie und der Islamwissenschaft haben an diesem Prozess Religionswissenschaftler, Friedens- und Konfliktforscherinnen, Staats- und Völkerrechtler sowie Vertreterinnen aus Politik und Diplomatie teilgenommen. Der hier erfolgte Fokus auf die abrahamitischen Religionen ist als ein erster Schritt zu verstehen, sich der Komplexität der Thematik anzunähern.

Die Handreichung richtet sich an die Außenpolitik, konkret an die Diplomatinen und Diplomaten der deutschen Auslandsvertretungen. Ziel ist es, Wege zu einer religionssensitiven Diplomatie aufzuzeigen. Die Handreichung enthält drei Kapitel, die sich an der Thematik der drei Arbeitsgruppen des Konsultationsprozesses orientieren: Ausgehend von Religion und Politik und des Verhältnisses beider Sphären wendet sich das erste Kapitel den rechtlichen Bestimmungen und dem Zusammenspiel von Staat und Religion, das international verschieden ausgestaltet ist, zu. Das umfasst unter anderem Fragen der Religionsfreiheit und der Interpretation und Ausgestaltung der Menschenrechte. Das zweite Kapitel beleuchtet das Verhältnis von Religion und Gewalt, um Strategien für die Außenpolitik vorzustellen, religiöser Gewalt zu begegnen und einer religiösen Instrumentalisierung vorzubeugen. Schließlich verhandelt das dritte Kapitel Wege, das Friedenspotenzial von Religionen stärker als bislang außenpolitisch fruchtbar zu machen. Vorschläge für die Etablierung einer Religionsaußenpolitik beschließen die Handreichung.

Inhalt

Zusammenfassung	7
Einführung: Religion und Politik – zum Verhältnis zweier Sphären	11
1 Religion und Recht	
1.1 Rechtsdiskurse in den Religionen	16
1.2 Menschenrechte – religiöse Interpretationen und Ausgestaltungen	20
1.3 Zum Verhältnis von Religions- und Meinungsfreiheit	24
2 Religion und Gewalt	
2.1 Gewalt in den Heiligen Schriften	27
2.2 Religiöse Gewalt: Phänomene, Ursachen, Reaktionen	31
2.3 Instrumentalisierung von Religion	35
2.4 Religiöse (De-)Legitimierungen militärischer Gewalt	38
3 Religion und Frieden	
3.1 Frieden und Gerechtigkeit – politische und religiöse Verortungen	42
3.2 Zur Friedensverantwortung religiöser Akteurinnen und Akteure	46
3.3 Das Engagement religiöser Akteurinnen und Akteure für den Frieden – Kriterien, Chancen und Hindernisse	50
3.4 Zivile Konfliktbearbeitung – Handlungsfelder religiöser Akteurinnen und Akteure	53
Ausblick: Die Etablierung einer Religionsaußenpolitik	56
Teilnehmerinnen und Teilnehmer des Konsultationsprozesses „Religionen, Diplomatie und Frieden“	59

ZUSAMMENFASSUNG

In den internationalen Beziehungen lässt sich seit den letzten Jahrzehnten ein verstärkter Fokus auf Religionen erkennen. Auch außenpolitisches Handeln bleibt davon nicht unberührt. Um das Friedenspotenzial von Religionen für die Außenpolitik fruchtbar zu machen und zugleich eine Resilienz gegenüber religiöser Gewalt und religiöser Instrumentalisierung zu erreichen, bedarf es einer religionssensitiven Außenpolitik. Diese zeichnet sich durch ein vertieftes Wissen außenpolitischer Akteurinnen und Akteure über religiöse Strukturen, insbesondere über die jeweils agierenden religiösen Gemeinschaften vor Ort, aus. Die folgenden Empfehlungen können hier eine erste Orientierung und Handlungsanleitung geben.

RELIGION UND RECHT

Zugehörigkeiten der Gesprächspartnerinnen und -partner zu Rechtstraditionen kennen und einordnen. Rechtsnormen sind nicht absolut, sondern interpretierbar. Deshalb müssen sich (außen)politische Akteurinnen und Akteure bewusst machen, wer im jeweiligen landesspezifischen Kontext (religiöse) Rechtsnormen definiert und interpretiert.

Religiöse Rechtsnormen ernst nehmen. Rechtsnormen religiöser Akteurinnen und Akteure sind nicht allein von einem säkularen demokratischen Standpunkt aus zu bewerten, sondern erst einmal als gleichberechtigte Normen anzusehen.

Kenntnisse ortsspezifischer (Scharia)Traditionen aufbauen. Die Scharia ist kein endgültig kanonisiertes, kodifiziertes Recht, das überall, wo Musliminnen und Muslime leben, anzuwenden ist. Jede Forderung nach schariagerechten Lösungen sowie die dazugehörigen Reaktionen sind Produkte interpretativer Bestrebungen, die religiösen Quellen zu deuten, welche unter spezifischen politischen sowie historischen Umständen entstanden sind.

Auf ethische Fundamentalwerte konzentrieren. Ethische Fundamentalwerte wie die Menschenwürde und die Achtung des Lebens eröffnen Möglichkeiten einer

Verständigung zwischen säkularen und religiösen Akteurinnen und Akteuren.

Kulturelle und religiöse Prägungen in der Menschenrechtspolitik ernst nehmen. Ein Beharren auf den Universalitätspostulaten menschenrechtlicher Konstruktionen, die aus der europäischen Denktradition erwachsen, könnte leicht in die Falle (post)kolonialer Arroganz führen. Allseits anschlussfähige Bedeutungszuschreibungen im Blick auf konkrete menschenrechtliche Regeln und Standards bedürfen interkultureller Aushandlungsprozesse.

Selbstbescheidung europäischer Vertreterinnen und Vertreter. Auch menschenrechtliche Bindungen jenseits vertraglicher Kodifikationen erfordern eine gewisse Selbstbescheidung europäischer Vertreterinnen und Vertreter. Die glaubwürdige Konstruktion allgemeiner Rechtsgrundsätze verlangt eine breite Anschlussfähigkeit auch im Lichte außereuropäischer Denktraditionen und religiöser Überlieferungen. Europäische Menschenrechtsdiplomatie sollte sich hier mit ihren normativen Postulaten zurücknehmen.

Spannungsfelder in allen Religionen wahrnehmen. Auch wenn in Menschenrechtsdiskursen die Auseinandersetzung mit islamischen Interpretationen dominie-

ren mag, zeigen sich auch in jüdischen und christlichen Kontexten diverse Spannungsfelder zwischen Menschenrechtsforderungen und religiösen Geboten bzw. Traditionen, bspw. das Recht auf körperliche Unversehrtheit versus religiöse Beschneidung in der jüdischen Tradition oder auch die Rolle der Frau innerhalb der katholischen Kirche.

Offene Debattenkultur fördern. Die Ausübung der Religions- und Meinungsfreiheit setzt eine offene Debattenkultur voraus. Diese gilt es, auch international zu fördern und entsprechende Rahmenbedingungen hierfür zu schaffen.

RELIGION UND GEWALT

Religiöse Gewalt ernst nehmen. Das Argument, dass Gewalt dem wahren Wesen der Religion widerspricht, greift zu kurz.

Kontextsensible Interpretationslinien fördern. Deradikalisierungs- und Präventionsarbeit muss die historisch-kritische Auslegung gewaltlegitimierender Verse in Heiligen Schriften zum Ziel haben, um die Legitimation tödlicher religiöser Gewalt zu verhindern. Es gilt, ein Bewusstsein dafür zu schaffen, dass letztlich jede Auslegung selektiv ist.

Gewaltdiskurse verschiedener Gruppen berücksichtigen. In der Konfliktbearbeitung müssen Gewaltdiskurse zwischen und innerhalb verschiedener religiöser Gruppen ernst genommen werden.

Interessen der religiösen Gesprächspartnerinnen und -partner wahrnehmen. Religionsgemeinschaften zeichnen sich durch hohe Diversität von Interessen aus. Wichtig ist es, Diskurse um religiöse Legitimierung von Gewalt zu kennen, ohne selbst Teil der religiösen Diskurse zu werden oder inhaltliche Positionen einzunehmen.

Dialogformate etablieren. Diplomatinen und Diplomaten können mit der Etablierung und Förderung von Foren für den Dialog zwischen Vertreterinnen und Vertretern von Religionsgemeinschaften, Medien sowie Menschenrechtsorganisationen vor Ort dazu beitragen, Vorurteile und Stereotype abzubauen bzw. zu vermeiden.

Blasphemie-Debatte nicht unterschiedslos führen. In der Beurteilung von Blasphemiegesetzen muss sowohl die jeweilige Verfasstheit der politischen Systeme als auch die Menschenrechtskonformität der rechtlichen Bestimmungen berücksichtigt werden.

Im Kampf gegen fundamentalistische Bewegungen nicht instrumentalisieren lassen. Außenpolitische Akteurinnen und Akteure sollten eigene Werte und Zielsetzungen des außenpolitischen Handelns im Blick behalten. So ist bspw. die Trennung von Religion und Politik nicht immer im Interesse europäischer Regierungen. Denn ein scheinbar apolitischer Islam kann vorrangig auch dazu dienen, die Sicherheit autoritärer Regime zu gewährleisten.

Freiräume für religiöse Diskurse schaffen. Um Fundamentalismus und Extremismus zu verhindern, braucht es neben der Bekämpfung der politischen, sozialen und wirtschaftlichen Ursachen auch differenzierte religiöse Diskurse. Das schließt diplomatische Anstrengungen mit ein, diese auch in autoritären Staaten zu ermöglichen.

Instrumentalisierungsdiskurse differenziert betrachten. Außenpolitische Akteurinnen und Akteure sollten beachten, dass hinter der Rede von der Instrumentalisierung von Religion – insbesondere im Kontext gewaltsamer Proteste oder Konflikte – auch religiöse Gewalt stehen kann.

Zurückhaltung in Instrumentalisierungsdiskursen. Außenpolitische Akteurinnen und Akteure sollten es vermeiden, über die Instrumentalisierung von Religion zu urteilen, um nicht unfreiwillig selbst für apologetische Diskurse instrumentalisiert zu werden oder in eine Verdachtssemantik abzugleiten.

Instrumentalisierbarkeit von Religion vorbeugen. Außenpolitik kann präventiv handeln, indem sie religiösen Analphabetismus bekämpft und religiöse Bildung unterstützt. Zudem sollte sie auf die Verminderung der politischen und sozialen Benachteiligung von Glaubensgemeinschaften hinwirken.

Kontextabhängigkeit religiöser (De-)Legitimierung von Gewalt beachten. Die Haltung einer Religionsgemeinschaft gegenüber militärischer Gewalt ist nicht durch die Grundstruktur der Religion, sondern vielmehr durch historische Bedingungen und aktuelle politische Konstellationen bestimmt. Daraus ergibt sich eine große

Diversität der verschiedenen religiösen Positionierungen zu militärischem Handeln.

Bezogenheit von Religionsgemeinschaften zu ihren jeweiligen Staatssystemen ernst nehmen. Religiöse Diskurse um die (De-)Legitimierung staatlicher militärischer Gewalt sind auch durch den politisch-institutionellen Rahmen der jeweiligen Staaten bestimmt. Außenpolitisches Handeln muss die Verbindungen zwischen staatlichen und religiösen Strukturen vor Ort kennen, um dem Ziel einer religionssensitiven Außenpolitik gerecht zu werden.

Gesprächsabbrüche vermeiden. Inter- und intrareligiöse Gesprächsforen sind – auch mittels diplomatischer Initiativen – zu stärken, selbst wenn einzelne religiöse Akteurinnen und Akteure nicht rechtmäßige militärische Gewalt wie Angriffskriege legitimieren. Auf diese Weise soll der Gefahr der Isolation bestimmter Argumentationslinien und einer Verhärtung extremer Positionen entgegengewirkt werden.

RELIGION UND FRIEDEN

Unterschiedliche Begriffsverständnisse von Frieden und Gerechtigkeit beachten. (Außen)politische und religiöse Akteurinnen und Akteure müssen um ihre jeweils verschiedenen Zugänge wissen, wenn sie im Rahmen von Diplomatie, Dialog und Kooperation zusammenkommen und gemeinsam in Konflikten und Friedensprozessen verhandeln.

Mehrdeutigkeit der Schriftinterpretationen berücksichtigen. Verse der Heiligen Schriften bringen eine Vielzahl an Interpretationen hervor. Diese bedürfen einer historischen Verortung und Kontextualisierung.

Religiöse Friedensbotschaften in Diplomatie, Dialog und Kooperation aktiv evozieren. Heilige Schriften können eine

Orientierungskraft im Politisch-Ethischen entfalten, denn Gläubige sind bereits im Diesseits aufgefordert, nach Frieden und Gerechtigkeit zu streben.

Frieden stets im Kontext von Verantwortung denken. Die Friedensverantwortung von Religionen ist als eine Verpflichtung gefasst, die in aktives Handeln umzusetzen ist. Hieran können außenpolitische Akteurinnen und Akteure anknüpfen.

Religiöse Akteurinnen und Akteure zur Verantwortungsübernahme auffordern. Außenpolitik sollte gezielt auf das religiöse Friedenspotenzial hinweisen und die Akteurinnen und Akteure bei der Übernahme von Friedensverantwortung unterstützen.

Friedenspotenzial von Religionen in Krisenprävention und Konfliktbearbeitung einbeziehen. Religiöse Friedenspotenziale lassen sich aufgrund der Fachkompetenz, der Glaubwürdigkeit, der Verbundenheit und des Vertrauensbonus religiöser Akteurinnen und Akteure nutzen. Es gilt, geeignete religiöse Friedenspartnerinnen und -partner zu identifizieren und zu unterstützen.

Religiösen Friedenspartnerinnen und -partnern Konfliktbearbeitungskompetenzen zur Verfügung stellen. Außenpolitik kann neben finanzieller und politischer Hilfe etwa zur Etablierung regionaler oder lokaler Austauschformate auch Fortbildungen oder Unterstützung wie Transportmittel, Sicherheitsgarantien oder Kommunikationstechnik anbieten.

Im Gespräch bleiben und zuhören. Es gilt, den Kontakt mit Vertreterinnen und

Vertretern verschiedener Religionsgemeinschaften zu pflegen, gerade auch wenn diese sich in Friedensprozessen zurückhalten oder verweigern, um mögliche Motive ihres Handelns zu erfahren.

Religionen als Gatekeeper der sozialen Ordnung würdigen. Religiöse Akteurinnen und Akteure können aufgrund dieser Funktion Verbündete für übergreifende Ziele wie Armutsbekämpfung, Bewältigung ökologischer Krisen sowie Zugang zu Bildung und Erziehung darstellen.

Rahmenbedingungen religiöser Akteurinnen und Akteure in der zivilen Konfliktbearbeitung fördern. Anlässe und Strukturen des Austausches zwischen religiösen und politischen Akteurinnen und Akteuren für Frieden und Versöhnung sind aufrechtzuerhalten und zu intensivieren. Dazu gehört es auch, einen verlässlichen und fördernden Rahmen für den interreligiösen Dialog zu schaffen.

„Mit Religion in den Köpfen zu den Köpfen der Religionen.“

- das (auch informelle) Gespräch mit lokalen Religionsakteurinnen und -akteuren suchen,
- die Kommunikationsräume und -medien der religiösen Akteurinnen und Akteure vor Ort kennen,
- Positionen der lokalen Religionsakteurinnen und -akteure in der Gesellschaft, zum Staat und zur jeweiligen Regierung verstehen,
- Handlungsressourcen in Bezug auf mögliche innergesellschaftliche, transnationale oder internationale Krisen und Konflikte einschätzen können sowie
- ein belastbares Informationssystem über die Religionsakteurinnen und -akteure vor Ort installieren, welches Wissensverluste durch das Rotationsprinzip der Diplomatinen und Diplomaten abfangen kann.

Einführung: Religion und Politik – zum Verhältnis zweier Sphären

In Europa steht das Verhältnis von Religion und Politik in einem engen Zusammenhang mit dem **Westfälischen Frieden von 1648**. Das vom Augsburger Religionsfrieden von 1555 übernommene Prinzip des „cuius regio eius religio“ leitete das Primat des Politischen vor dem Religiösen ein. Mit der Einführung der Staatsräson, mit der die Fürsten auch Fragen der religiösen Orientierung selbst entschieden, verlor die Religion scheinbar endgültig ihre Bedeutung als Basis der Außenpolitik. Es entstand – erstmals in Europa – ein System souveräner Territorialstaaten. Sie galten nunmehr als die einzigen legitimen Akteure im internationalen System und ersetzten die länderübergreifende Autorität der (katholischen) Kirche. Diese Entflechtung von Religion und Politik und die Konstituierung des Politischen als eigene, unabhängige Sphäre setzten sich in der weiteren Entwicklung mit der Aufklärung und der bürgerlichen Revolution auch innerhalb der Staaten fort. So wurde die funktionale Ausdifferenzierung der Gesellschaft im 19. und 20. Jahrhundert zu einem der Kernelemente der Theorien der Moderne und zu einem zentralen Bestandteil der **Säkularisierung**. Die gesellschaftliche Funktion der Religion verselbständigte sich institutionell und organisatorisch neben anderen Funktionen wie der Politik, der Ökonomie, dem Recht und der Wissenschaft. Damit hatte die Religion in der Moderne sowohl im internationalen System als auch innerhalb des Staates ihre Funktion als Legitimationsgrundlage für die soziale und politische Ordnung scheinbar endgültig eingebüßt.

Mittlerweile ist in Europa von einer **Revitalisierung der Religion**, sogar von einem postsäkularen Zeitalter die Rede. Gemeint ist damit nicht die Zurücknahme der funktionalen Trennung von Politik und Religion, wohl aber die zunehmende Bedeutung religiöser Überzeugungen, Handlungen und Diskurse im öffentlichen Leben sowie die wachsende Rolle von Religion bzw. religiösen Akteurinnen und Akteuren in der Politik. Letztlich spricht für eine solche Entwicklung auch das 2018 eingerichtete Referat „Religion und Außenpolitik“ im Auswärtigen Amt oder auch vergleichbare Einrichtungen in anderen europäischen Ländern.

Jenseits der westlichen Welt und des Christentums war und ist die Debatte eine andere. Insbesondere viele islamisch geprägte Staaten sind durch ein starkes **Ineingreifen von Religion und Politik** charakterisiert. Auch wenn sich wie bspw. in den arabischen Gesellschaften Prozesse der Säkularisierung – in Politik, Recht, Wirtschaft, Kultur und Bildung – feststellen lassen, wird das säkulare Prinzip oftmals abgelehnt. Zum einen sei es ein Mittel der Kolonialisierung und Entfremdung und damit diskreditiert; zum anderen werde es als eine Ideologie autoritärer Regierungen verstanden, die den Säkularismus gegen ihre eigenen Gesellschaften durchsetzen (wie bspw. die Türkei unter Mustafa Kemal Atatürk, Tunesien unter Habib Bourguiba oder der Irak unter Saddam Hussein). Dennoch greift die weit verbreitete westliche Sicht – „Der Islam setze Staat und Religion gleich, das Christentum hingegen unterscheide sie.“ – zu kurz und lässt sich auch empirisch nicht in dieser Weise aufrechterhalten.

Das Verhältnis von Religion und Politik differiert nicht nur zwischen den Religionen, auch innerhalb der jeweiligen Religionen lassen sich deutliche Unterschiede ausmachen. **In christlich dominierten Staaten westlicher Prägung** finden sich – folgt man der Skala nach Gerhard Robbers, die selbst noch nichts über den Grad der Religiosität aussagt – drei verschiedene Ausrichtungen in den Beziehungen zwischen Kirchen und Staat:

- *Trennungsländer*: Die religiöse Neutralität des Staates erfolgt durch eine Privatisierung des Religiösen. Hier ist zu differenzieren zwischen einer revolutionären Trennung als Resultat langer Konflikte zwischen Staat und Kirche (Laizismus in Frankreich) und einer pragmatischen Trennung als Konsequenz und zur Sicherung religiöser Vielfalt (USA).
- *Kooperationsländer*: Die religiöse Neutralität resultiert aus der Anerkennung religiöser Gruppen als Akteurinnen der Zivilgesellschaft. Häufig handelt es sich um Länder mit katholischer Dominanz (transnationale Autorität) oder mit zwei großen Kirchen. Die Staats-Kirchen-Beziehungen und deren Kooperationen sind hier durch Konkordate bzw. Staatskirchenverträge geregelt. Ein klassisches Beispiel für diese Kategorie stellt Deutschland dar – ein Land, das bereits in der Präambel seiner Verfassung einen expliziten Gottesbezug aufweist: „Im Bewusstsein seiner Verantwortung vor Gott und den Menschen [...] dem Frieden in der Welt zu dienen“. Zudem enthält Art. 140 GG zentrale kirchenpolitische Bestimmungen, die aus der Weimarer Reichsverfassung übernommen wurden.
- *Staatskirchenländer*: Die religiöse Neutralität ist in diesen Ländern nicht konsequent umgesetzt. Es besteht zwar Religionsfreiheit, jedoch keine vollständige institutionelle Trennung von Staat und Kirche. Häufig sind es Länder mit protestantischen Mehrheitskirchen. In England bspw. sitzen nach wie vor Bischöfe im Oberhaus; umgekehrt ernannt der Monarch die Bischöfe und auch Kirchengesetze werden formell vom Parlament beraten und erlassen.

Mit dem Zusammenbruch des Sozialismus und dem Systemwandel Anfang der 1990er Jahre haben die **orthodoxen Kirchen** in Mittel- und Osteuropa einen enormen Aufschwung in religiöser Hinsicht und auch in ihrer politischen Bedeutung erfahren. In ihrer Beziehung zum Staat beruft sich das orthodoxe Christentum traditionell auf das byzantinische Prinzip der Symphonia. Dieses meint den „Zusammenklang“ von Staat und Kirche: Beide Realitäten werden als unterschiedliche Erscheinungsformen ein und derselben Wirklichkeit angesehen, zugleich wird aber auch die Eigenständigkeit und Ebenbürtigkeit beider Institutionen betont. So haben Staat und Kirche ihren eigenen Bereich, wobei eine Zusammenarbeit beider als möglich und in gewisser Hinsicht auch als notwendig erachtet wird. Durch die Säkularisierung und verschiedenste Staatsformen wurde dieses Prinzip massiv infrage gestellt. Die Reaktionen der

christlich-orthodoxen Kirchen darauf waren und sind sehr unterschiedlich: Sie reichen von einem Rückzug aus vielen politischen Fragen (Baltikum, Finnland) über die Entwicklung einer öffentlichen Theologie im zivilgesellschaftlichen Diskurs (Rumänien, Ukraine, USA, Westeuropa) bis hin zu Bestrebungen, als Staats- oder Nationalkirche an das byzantinische Modell anzuschließen (Russland, Georgien). Diese Beschreibung der Staat-Kirche-Beziehungen in christlich dominierten Ländern deckt die Komplexität noch nicht vollständig ab. Auf einer zweiten Achse wäre zudem auch der verschiedene Umgang mit religiösen Minderheiten (wie bspw. den orientalisch-orthodoxen Kirchen) in den Blick zu nehmen.

Auch **aus jüdischer Perspektive** erweist sich die Frage nach dem Verhältnis von Religion und Politik als komplex. Hier sind zwei Grundkonstellationen voneinander zu unterscheiden: Zum einen der *jüdische Nationalstaat Israel*: Israel definiert sich als jüdischer Staat, auch explizit verankert im Nationalstaatsgesetz von 2018. Wesentliche religiöse Institutionen (wie das Oberrabbinat) sind Staatsorgane und wichtige Lebensbereiche (Heirat, Scheidung, Friedhöfe) werden von religiösen Institutionen verwaltet. Mit der Teilung der israelischen Gesellschaft in verschiedene orthodoxe und nicht-orthodoxe Gruppen gehen auch weitreichende Kontroversen um das Verhältnis von Judentum und Staat einher. Das Spektrum reicht von (ultra)orthodoxen Jüdinnen und Juden, die sich für die Thora als Staatsverfassung und religiöse Vorschriften als Grundlage staatlicher Gesetze aussprechen, bis hin zu weltlich-liberalen Jüdinnen und Juden, die für eine klare Trennung von Religion und Staat plädieren. Zum anderen das *Judentum in der Diaspora*: Zentrales Charakteristikum ist hier die fehlende Verbindung zu einem Territorium und damit auch zu einer Außenpolitik. Und auch im Diasporismus lassen sich verschiedene Positionen ausmachen: Für die einen stellt die Diaspora die eigentliche Heimat des jüdischen Volkes dar. Betont wird hier nicht der geografische, sondern genealogische Ursprung. Einher geht diese Position häufig mit einer ablehnenden Haltung gegenüber der Politik des Staates Israel. Andere wiederum sehen auch aus der Diaspora heraus den jüdischen Staat Israel als wichtigstes Gut an.

Ebenso weist **die islamisch geprägte Staatenwelt** – wie an obiger Stelle bereits angedeutet – ein hohes Maß an Pluralität auf: Das Spektrum reicht von Dynastien bis hin zu republikanischen Herrschaftsformen, die auf dem Islam als Staatsreligion fußen, eine allgemeine religiöse Grundlage aufweisen oder aber auch nicht-religiös bzw. laizistisch ausgerichtet sind. Auch wenn die Verzahnung der religiösen und politischen Sphäre im Islam traditionell eng ist, lässt sich eine zwingende „organische Einheit“, wie sie häufig behauptet wird, nicht belegen: weder empirisch noch mit historischem Rückgriff. So existiert auch die These: Politik ist weder essenzieller Teil noch Teilaspekt der Prophetie im Islam, eher ein akzidentieller Aspekt der religiösen Gemeinschaft.

Politische Ordnung	Verfassungsrechtliche Verankerung	Länderbeispiel
Dynastie	islamisch	Saudi-Arabien
	nichtreligiös	Golfemirate
Republik	schiitisch-islamisch	Iran
	sunnitisch-islamisch	Ägypten
	islamisch	Irak
	allgemein religiös, aber nicht explizit islamisch	Indonesien
	säkular	Aserbaidshan
	laizistisch	kemalistische Türkei (unter Atatürk)

Eine religionsensitive Außenpolitik muss dieser Komplexität Rechnung tragen, im Wissen um die verschiedenen religiösen wie intrareligiösen Ausrichtungen und Traditionen in ihrem Verhältnis zur Politik. Vor diesem Hintergrund stellen sich bei einer Kooperation und Zusammenarbeit mit religiösen Akteurinnen und Akteuren diverse Herausforderungen: (1) Mit wem kooperieren Staat und außenpolitische Akteurinnen und Akteure? Inwieweit werden durch diese Zusammenarbeit religionspolitische Konstellationen vor Ort beeinflusst? Und inwieweit gehen damit auch nichtintendierte Effekte einher? Gefahren liegen hier vor allem in der Repräsentanz: Kooperiert der Staat vor allem mit Vertreterinnen und Vertretern der Mehrheitsreligion oder gar nur mit Zentralräten, sind bestimmte Gruppen per se nicht vertreten. Werden andererseits religiöse Minderheiten in der Zusammenarbeit gleichberechtigt mit einbezogen, können eine Überrepräsentanz und ein Gefühl der Benachteiligung der religiösen Mehrheitsakteurinnen und -akteure entstehen. Zudem besteht die Gefahr, bestimmten religiösen Gruppen, die womöglich Verbindungen zur politischen Macht haben, gegenüber anderen, marginalisierten Gruppen den Vorzug zu geben. In der Folge können diejenigen Akteurinnen und Akteure, die die Politik eigentlich zu unterstützen beabsichtigt, mittel- und langfristig sogar geschwächt werden. Damit beeinflusst jede Kooperation auch religiöse wie machtpolitische Konstellationen vor Ort.

Eine weitere Herausforderung stellen (2) strukturelle Aspekte dar. Häufig orientieren sich die Formen der Kooperation und Zusammenarbeit mit religiösen Akteurinnen und Akteuren an den in Deutschland vertrauten christlichen Strukturprinzipien. Innenpolitisch zeigt sich dieses Phänomen bspw. am Körperschaftsstatus des öffentlichen Rechts, der Organisationsformen christlicher Religionsgemeinschaften begünstigt. Ein weiteres Beispiel wäre die aktuelle Frage einer Ausweitung der Militärseelsorge auf andere Religionen. Auch hier wird versucht, die

Seelsorge, ein dezidiert christlicher Begriff, auf den Islam anzuwenden, um Kooperationsversprechen einzulösen. Diese akteursspezifischen und strukturellen Herausforderungen müssen auch im außenpolitischen Handeln eine entsprechende Berücksichtigung finden.

Orientierungs- und Handlungsempfehlungen für eine religionssensitive Diplomatie

- **Bewusstsein für eigene kulturelle Prägungen schärfen.** (Außen)politische Akteurinnen und Akteure sollten eigene religiöse Prägungen reflektieren und sich darüber bewusst werden, inwiefern diese ihr Denken und Handeln bestimmen und ggf. auch nichtintendierte Effekte zeitigen können.
- **Religionssensitive Außenpolitik fördern.** Außenpolitische Akteurinnen und Akteure benötigen ein vertieftes Wissen über religiöse Strukturen, insbesondere über die jeweils agierenden religiösen Gemeinschaften vor Ort – in ihrer gesamten Vielfalt. Ein religiöser Analphabetismus in der Diplomatie kann Kooperation erschweren oder sogar gänzlich fehlschlagen lassen.

1 RELIGION UND RECHT

1.1 Rechtsdiskurse in den Religionen

Die Interpretation des Wortes Recht sowie die Bestimmung des Charakters religiöser Rechtsnormen unterscheiden sich zwischen den religiösen Traditionen und auch innerhalb der Religionen. Religiöses Recht regelt die Beziehung zwischen Gott und dem Menschen und normiert das Verhältnis zwischen den Menschen. Ob es sich dabei um Rechtsnormen handelt, die – von Gott gegeben – als unveränderlich gelten, oder ob ihr Inhalt in gewisser Weise auch interpretiert und modifiziert werden kann, wird in den Rechtsschulen unterschiedlich beantwortet. Dem liegt die Frage zugrunde, inwieweit sich religiöses Recht anwenden und an die Lebensumstände des Menschen anpassen lässt. Religiöse Gemeinschaften haben angesichts dieser Fragen über Jahrhunderte hinweg unterschiedliche Methoden zur Auslegung des Rechts entwickelt. Welche religiösen Quellen von den verschiedenen Rechtstraditionen aufgegriffen und welche ausgeschlossen werden, wirkt sich entscheidend auf die Auslegung und das Verständnis der Rechtsnormen aus.

Im **Christentum** beziehen sich alle Rechtsverständnisse auf das Alte und Neue Testament als legitimierende Quellen. Die Art und Weise der Bezugnahme auf die Schriften unterscheidet sich zwischen den christlichen Traditionen wie auch innerhalb der Konfessionen. Den christlichen Traditionen gemeinsam ist die Unterscheidung zwischen einem genuin göttlichen Recht und einer menschlichen Erkenntnis dieses göttlichen Rechts. Alle christlichen Kirchen haben den Grundgedanken der jüdischen Tradition, dass das Recht seinen Ursprung in Gott hat, geerbt. In den zehn Geboten zum Beispiel empfängt Mose als Mittler Gottes grundlegende rechtsethische Weisungen für sein Volk und die Menschheit. Diese stellen für jede menschliche Rechtssetzung und Rechtsprechung das verbindliche Maß dar, indem sie die Legitimität des konkret angewandten Rechts an seine Übereinstimmung mit sittlichen Grundauffassungen rückbinden.

Im **Islam** – insbesondere in der sunnitischen Tradition – gelten der Koran und die Sunna als primär autoritative Bezugsquellen der Rechtsverständnisse. Dennoch wurden lokale Rechtstraditionen im islamischen Recht konserviert. Im Laufe der Zeit haben sich daher mehrere Rechtsschulen etabliert, die ein islamisches Normensystem zur Anleitung und Bewertung der Handlungen von Musliminnen und Muslimen begründen. Dieses Rechtssystem ist ein wesentlicher Bestandteil der Scharia. Unter Scharia wird die Gesamtheit der als göttlich offenbart aufgefassten Normen und traditionaler Rechtspraktiken verstanden, die alle ethischen und religiösen Grundsätze des islamischen Rechtsverständnisses umfasst. Sie bleibt dem Menschen aber in ihrer Gänze verschlossen. Mit der Auslegung dieser göttlichen Normen, die nicht endgültig festzulegen sind, befasst sich die islamische Rechtswissenschaft *fiqh* (wörtl. Verstehen).

Die Autorität in der Auslegung der Normen obliegt im Islam den Rechtsgelehrten, die diese interpretieren und den Anspruch haben, sich den nicht (vollends) zu erfassenden göttlichen Normen zu nähern. Aufgabe der Rechtsgelehrten ist es, auf Basis der Rechtsquellen die dort oftmals nur angedeuteten Regelungen in Recht umzuwandeln. Ein Großteil der Rechtsgelehrten geht bei der Herleitung der Normen davon aus, dass Koran und Sunna Texte sind, deren normativer Gehalt nicht unabhängig von ihrem Entstehungskontext erschlossen werden kann. Der äußere Wortlaut der religiösen Texte soll zwar eine willkürliche Auslegung verhindern, doch ist das hergeleitete Wissen falsifizierbar, so dass mehrere Positionen Anspruch auf Gültigkeit haben können. Dies impliziert, dass die von den Rechtsgelehrten abgeleiteten Rechtsnormen in gewissen Grenzen veränderbar sind. Der Spielraum der Veränderbarkeit ausgelegter Rechtsnormen hängt von den jeweiligen Rechtstraditionen ab. Somit gibt es in der sunnitischen Tradition kanonisch gewordene Auslegungstraditionen, die lokale Rechtstraditionen und Gewohnheitsrecht in islamische Auffassungen integrieren. Ähnliches gilt für die schiitische Tradition, die aber den Ayatollahs und weiteren Großgelehrten eine besondere Gewichtung beimisst.

Im **Judentum** umfasst die Halacha alle Rechtsfragen des Lebens und ist zu einer Bezeichnung für die Gesamtheit des jüdischen Rechts geworden. Die Auslegung der biblischen Vorschriften ist aber nicht die alleinige, exklusive Methode zur Fortbildung des Rechts. Für die Vervollständigung der Gesetzeslage bzw. deren Korrektur und Modifizierung gibt es neben den konservativen Rechtsquellen, *Kabbala* oder *Shemua*, als Bezeichnung für die althergebrachte Tradition und dem Gewohnheitsrecht (*Minhag*) weitere anerkannte Rechtsquellen, deren Inanspruchnahme die Dynamisierung der Halacha ermöglicht: (1) die eigenständige, im menschlichen Verstand gegründete Überlegung, d.h. der vernünftige, unmittelbar einleuchtende Einfall (*Sevara*), (2) die legislativen Eingriffsmöglichkeiten per Verordnung (*Taqanot* und *Gezerot*) und (3) die Einzelfallentscheidungen (*Ma'asim*), soweit sie als Präzedenzfälle wahrgenommen werden und ihnen eine rechtsfortbildende Kraft zuerkannt wird. Ihre Rechtswirkung kommt besonders dann zur Geltung, wenn die richterliche Entscheidung sich auf keine entsprechende Regelung im Korpus der verbindlichen Lehren stützen kann oder wenn sie mit diesen in Konflikt steht. Bei der praktischen Anwendung jüdischen Rechts spielen zum einen die unterschiedlichen Auffassungen zur Rechtsanwendung innerhalb der verschiedenen Strömungen im Judentum eine Rolle. Zum anderen ist das Verhältnis zum geltenden Recht des jeweiligen Staates von Bedeutung. So ist jüdisches Recht in der rabbinischen Tradition eine lebensweltlich orientierte Diskursform, die sich durch eine dynamische Rechtsfortbildung auszeichnet. Dem jüdischen Verständnis zufolge hat Gott mit der Übergabe der Gesetze an Mose die aktive Gestaltung der Regelwerke den jeweils Verantwortlichen der jüdischen Gemeinden übergeben. Daher liegt heute die Entscheidungskompetenz in der Hand der Rabbinerinnen und Rabbiner. Letztlich stellt nicht der unmittelbare Rückgriff auf einen göttlichen Ursprung die

ultimative Geltungsquelle für die geltenden Normen dar, sondern der rabbinische Diskurs darüber. In diesem Sinne sind biblische Normen nicht absolut.

Trotz aller Fluidität und Dynamik der Rechtsdiskurse gibt es vernunftrechtliche Normen, die ein potenziell verbindendes Element zwischen den Rechtsverständnissen der Religionen darstellen. Die Orientierung an verbindlichen universellen ethischen Werten lässt sich in allen Rechtssystemen religiöser Gemeinschaften wiederfinden. Als ein zentraler Grundsatz in den Religionen gilt die **Menschenwürde**. Im jüdischen und christlichen Verständnis wurde in der biblischen Offenbarung die Natur des Menschen von Gott nicht nur erschaffen, sondern mit Eigenschaften nach seinem Abbild und ihm ähnlich ausgestattet (Gottesebenbildlichkeit des Menschen). Auch im Islam wird dem Menschen mit der Wahl Gottes, den Menschen als seinen Statthalter auf Erden zu bestimmen, die höchste Würde zuteil. Das verdeutlichen auch die hier nur exemplarisch ausgewählten Zitate aus den Heiligen Schriften:

Menschenwürde im Judentum	Menschenwürde im Christentum	Menschenwürde im Islam
<p><i>Mischna Pirkei Avot III, 14</i> „Der Mensch ist geliebt, denn er war in Gottes Antlitz geschaffen“</p> <p><i>Tossefta Yevamot VIII 4</i> „Jeder, der sich nicht für den Schutz der menschlichen Gattung einsetzt, wird von der Schrift angeklagt, die Gottesebenbildlichkeit zu verkleinern“</p>	<p><i>Genesis 1,27</i> „Und Gott schuf den Menschen zu seinem Bilde, zum Bilde Gottes schuf er ihn; und schuf sie als Mann und Frau.“ (zugleich jüdische Quelle)</p>	<p><i>Sure 2:30</i> „Und als dein Herr zu den Engeln sprach: ‚Ich werde auf der Erde einen Nachfolger einsetzen.‘ Sie sagten: ‚Willst du auf ihr einen einsetzen, der auf ihr Unheil stiftet und Blut vergießt, während wir dein Lob singen und deine Heiligkeit rühmen?‘ Er sprach: ‚Ich weiß, was ihr nicht wisst.‘“</p>

Orientierungs- und Handlungsempfehlungen für eine religionssensitive Diplomatie

- **Zugehörigkeiten der Gesprächspartnerinnen und -partner zu Rechtstraditionen kennen und einordnen.** Rechtsnormen sind nicht absolut, sondern interpretierbar. Deshalb müssen sich (außen)politische Akteurinnen und Akteure bewusst machen, wer im jeweiligen landesspezifischen Kontext (religiöse) Rechtsnormen definiert und interpretiert.
- **Religiöse Rechtsnormen ernst nehmen.** Rechtsnormen religiöser Akteurinnen und Akteure sind nicht allein von einem säkularen demokratischen Standpunkt aus zu bewerten, sondern erst einmal als gleichberechtigte Normen anzusehen.

- **Kenntnisse ortsspezifischer (Scharia)Traditionen aufbauen.** Die Scharia ist kein endgültig kanonisiertes, kodifiziertes Recht, das überall, wo Musliminnen und Muslime leben, anzuwenden ist. Jede Forderung nach schariagerechten Lösungen sowie die dazugehörigen Reaktionen sind Produkte interpretativer Bestrebungen, die religiösen Quellen zu deuten, welche unter spezifischen politischen sowie historischen Umständen entstanden sind.
- **Auf ethische Fundamentalwerte konzentrieren.** Ethische Fundamentalwerte wie die Menschenwürde und die Achtung des Lebens eröffnen Möglichkeiten einer Verständigung zwischen säkularen und religiösen Akteurinnen und Akteuren.

1.2 Menschenrechte – religiöse Interpretationen und Ausgestaltungen

Menschenrechte sind theoretisch wie praktisch kein leicht zu fassendes Thema. Mit ihnen verbinden sich moralische Forderungen, rechtliche Regelungen und politisches Handeln. Allgemein betrachtet steht der Begriff der Menschenrechte für die Vorstellung von grundlegenden Rechten, die jedem Menschen unabhängig von seiner Mitgliedschaft in sozialen Gruppen oder staatlichen Gebilden qua seines Menschseins zukommen und damit universell gültig sind. Systematisch lassen sich **verschiedene Dimensionen** (bzw. Generationen) von Menschenrechten unterscheiden:

- (1) Freiheitsrechte wie Recht auf Leben, Meinungs-, Religions- oder Versammlungsfreiheit und Partizipationsrechte,
- (2) soziale Rechte wie Recht auf Bildung, Arbeit, soziale Sicherheit und angemessenen Lebensstandard sowie
- (3) Solidaritätsrechte wie Recht auf Frieden, saubere Umwelt und gerechte Verteilung von Ressourcen.

Wie werden Menschenrechte in den abrahamitischen Religionen begründet? Bereits ein erster Blick zeigt, dass die Menschenrechte – je nach religiöser Tradition – sehr verschieden interpretiert werden. Zwar gibt es in allen großen Religionen Anknüpfungspunkte für ein Denken in Kategorien von Menschenwürde und daraus ableitbaren, grundlegenden Rechten, die an das Menschsein anknüpfen. Die konkrete Konstruktion von Menschenrechten, deren Einbettung in die göttliche Ordnung sowie das Verhältnis von individueller Handlungsfreiheit und kollektiver Ordnung fallen jedoch – je nach Grundprägung durch die tradierten Glaubenssysteme und theologischen Denktraditionen – sehr unterschiedlich aus.

Die moderne Menschenrechtskonzeption hat sich im Zeitalter der Aufklärung als Teil der damals herrschenden säkularen Natur- bzw. Vernunftrechtssysteme herausgebildet. Weitaus älter ist der Zusammenhang zwischen der Konzeption der Menschenwürde und der theologischen Denkfigur der Gottesebenbildlichkeit des Menschen in **jüdischen und christlichen Glaubensstraditionen**, weshalb im Menschenrechtsdiskurs häufig auf deren Wurzeln verwiesen wird. Das schöpfungstheologische Argument lautet: „Wenn Gott die Menschen nach seinem Bilde schuf, sind alle gleich, wertvoll und einander verbunden; Verletzungen an Leib und Seele eines Anderen treffen ins Ebenbild Gottes“ (Sabine Sander). Der Menschenrechtsgedanke lässt sich aber auch gerechtigkeitstheologisch herleiten. Gerechtigkeit erweist sich als zentral für die jüdische wie christliche Tradition. An den jüdischen Tanach und das Alte Testament anknüpfend wird Gerechtigkeit vor allem asymmetrisch zugunsten der Armen und Entrechteten gedacht. Dabei werden Gerechtigkeitsforderungen mit Rechtsforderungen verbunden, die juristisch einklagbar und von den politisch Herrschenden zu gewähren sind.

Ungeachtet dessen überwog im Christentum lange Zeit die Ablehnung des Menschenrechtsgedankens. So geißelte Papst Gregor XVI. diesen 1832 noch als „jene törichte und falsche Ansicht, die man besser als Wahnsinn bezeichnet, für jeden die Gewissensfreiheit zu fordern und zu verteidigen“ (Enzyklika *Mirari vos*). Die Wende zu einer positiveren Einschätzung vollzog sich zunächst hinsichtlich der sozialen Menschenrechte (Enzyklika *Rerum novarum* 1891). Die allmähliche Anerkennung auch der bürgerlichen und politischen Freiheitsrechte geschah erst nach 1945. Im heutigen Christentum ist die grundsätzliche Anerkennung von Menschenrechten unbestritten. Jenseits dieser Gemeinsamkeit gibt es aber entlang der konfessionellen Linien und auch innerhalb der einzelnen christlichen Konfessionen Differenzen, welcher soziale Stellenwert den Menschenrechten beigemessen werden soll. Auch gibt es Stimmen, die an einzelnen Elementen des Menschenrechtsgedankens Kritik üben und seine Ergänzung fordern: In Erklärungen der Russisch-Orthodoxen Kirche (Sozialdoktrin von 2000) wird der „westliche“ Ansatz beim „sich-selbst genügenden Subjekt“ kritisiert, in der sich die Skepsis gegenüber dem Individualismus ausdrückt, und eine stärkere Berücksichtigung regionaler moralischer Traditionen gefordert; afrikanische Kirchen deuten den Menschenrechts-Universalismus kritisch im Rahmen von postkolonialen und globalisierungskritischen Ansätzen; lateinamerikanische Kirchen fordern eine stärkere Berücksichtigung ökologischer Belange im Menschenrechtsdiskurs.

Im **Islam** ist der Blick auf die Frage nach der Vereinbarkeit von Menschenrechten und der islamischen Lehre von unterschiedlichen Positionen geprägt. Nach dem Politikwissenschaftler Mahmoud Bassiouni lassen sich vier Grundhaltungen identifizieren:

- *Ablehnung*: Menschenrechte stimmen nicht mit dem Islam überein und müssen somit abgelehnt werden.
- *Unvereinbarkeit*: Menschenrechte können nicht in Übereinstimmung mit dem Islam gebracht werden.
- *Aneignung*: Menschenrechte können nur im Rahmen der Scharia gültig sein.
- *Angleichung*: Es gibt keine Probleme in der Vereinbarkeit von Islam und Menschenrechten.

Die Vereinbarkeit von Islam und Menschenrechten hängt wesentlich davon ab, welche Auffassung des islamischen Rechts ihr unterliegt: Eine statische Konzeption des islamischen Rechts, in welcher der Mensch als dem Gesetz Gottes unterworfenen Wesen aufgefasst wird, lehnt eine historisch-kritische Betrachtung der islamischen Rechtstradition ab. Demnach gelten die im Koran und in der Sunna verkündeten Gebote und Verbote als ahistorische, überzeitliche Regeln, die wortwörtlich einzuhalten sind. Problematisch wird es bei Aussagen, die Körperstrafen, Gewalt, Benachteiligung von Frauen etc. legitimieren. Zu dieser statischen Konzeption zählen die ersten beiden Grundhaltungen (Ablehnung, Unvereinbarkeit). Eine quasi-statische Konzeption (Aneignung) macht eine Synthese von Islam und Menschenrechten vom jeweils

geltenden islamischen Recht abhängig. Ein prominentes Beispiel hierfür ist die Kairoer Erklärung der Menschenrechte von 1990 – eine Erklärung von 57 Mitgliedsstaaten der Organisation der Islamischen Konferenz –, die die Menschenrechte unter einen Scharia-Vorbehalt stellt, welcher angesichts der überaus weiten Interpretationsmöglichkeiten islamischer Normen zu weitgehender Konturlosigkeit führt. Allein das Argument der Angleichung sieht keinen prinzipiellen Widerspruch zwischen Islam und Menschenrechten; es basiert auf einer dynamischen Konzeption und nimmt eine kontextbezogene Perspektive ein. Danach ist Gott zwar der Normengeber, hat dem Menschen aber Rechte zugebilligt und ihnen die Stellvertreterschaft zur guten Verwaltung des irdischen Lebens übertragen. Gerade in jüngster Zeit gibt es innerislamisch zunehmend auch Positionen, die den verantwortungsvollen Menschen zum Ausgangspunkt der Auslegung religiöser Texte nehmen (die *Maqāsid*-Theorie). Diese Überlegungen öffnen dann auch einen großen Raum für mit den Menschenrechten harmonisierenden Interpretationen heiliger Texte. Letztlich findet eine konzeptionelle Befassung mit den Menschenrechten im Islam aber nur selten statt und ist infolge der christlich-europäischen Prägung der völkerrechtlichen Menschenrechtsdokumente auch stark politisch belastet.

Welche **Konsequenzen** zeitigen nun die **unterschiedlichen religiösen Interpretationen** der Menschenrechte für den globalen Diskurs um Menschenrechtsfragen? Muss der religiöse Anspruch auf die Menschenrechte aufgegeben werden? Angesichts der Divergenzen in den religiösen Diskursen könnte man geneigt sein, allein säkularen Begründungen auf der Basis des gegenwärtigen Völkerrechts einen legitimen Geltungsanspruch zuzusprechen. Zwei Gründe sprechen jedoch dagegen: *Erstens*: Sollen Menschenrechtsbegründungen auch unter religiösen Menschen und in religiösen Gemeinschaften akzeptiert werden, bedarf es religiöser Begründungen bzw. Übersetzungen.

Zweitens: Sowohl das heutige Völkerrecht als auch die völkerrechtliche Menschenrechtspraxis sind in ihren Grundzügen das Ergebnis der (kolonialen) Dominanz Europas über den Rest der Welt während der letzten zwei bis drei Jahrhunderte. Interkulturelle Kompetenz erfordert, die vorausliegenden kulturellen und religiösen Prägungen ernst zu nehmen. Im Hinblick auf die völkerrechtliche Menschenrechtspraxis, vor allem im Blick auf die Interpretation und Anwendung der Menschenrechte, würde eine interkulturelle Perspektive bedeuten, einseitige Universalitätsansprüche, wonach eine menschenrechtliche Norm in genau der ihr von uns gegebenen Interpretation universell gültig sei, kritisch zu hinterfragen. Die konkrete Bedeutungszuschreibung, die wir spezifischen Menschenrechten und deren Einzelgewährleistungen geben, ist nicht feststehend, sondern erwächst aus komplexen diskursiven Prozessen, in denen verschiedene Bedeutungszuschreibungen miteinander konkurrieren.

Orientierungs- und Handlungsempfehlungen für eine religionssensitive Diplomatie

- **Kulturelle und religiöse Prägungen in der Menschenrechtspolitik ernst nehmen.** Ein Beharren auf den Universalitätspostulaten menschenrechtlicher Konstruktionen, die aus der europäischen Denktradition erwachsen, könnte leicht in die Falle (post)kolonialer Arroganz führen. Allseits anschlussfähige Bedeutungszuschreibungen im Blick auf konkrete menschenrechtliche Regeln und Standards bedürfen interkultureller Aushandlungsprozesse.
- **Selbstbescheidung europäischer Vertreterinnen und Vertreter.** Auch menschenrechtliche Bindungen jenseits vertraglicher Kodifikationen erfordern eine gewisse Selbstbescheidung europäischer Vertreterinnen und Vertreter. Die glaubwürdige Konstruktion allgemeiner Rechtsgrundsätze verlangt eine breite Anschlussfähigkeit auch im Lichte außereuropäischer Denktraditionen und religiöser Überlieferungen. Europäische Menschenrechtsdiplomatie sollte sich hier mit ihren normativen Postulaten zurücknehmen.
- **Spannungsfelder in allen Religionen wahrnehmen.** Auch wenn in Menschenrechtsdiskursen die Auseinandersetzung mit islamischen Interpretationen dominieren mag, zeigen sich auch in jüdischen und christlichen Kontexten diverse Spannungsfelder zwischen Menschenrechtsforderungen und religiösen Geboten bzw. Traditionen, bspw. das Recht auf körperliche Unversehrtheit versus religiöse Beschneidung in der jüdischen Tradition oder auch die Rolle der Frau innerhalb der katholischen Kirche.

1.3 Zum Verhältnis von Religions- und Meinungsfreiheit

Kaum ein Menschenrecht ist so umstritten wie die Religionsfreiheit. Dabei geht es weniger um die Freiheit, eine Religion oder Weltanschauung zu haben und zu bekunden, sondern vielmehr um ihr Verhältnis zu anderen Freiheitsrechten und deren Beschränkungen. Die Beispiele hierfür sind vielfältig: von Diskussionen um Kopftuch- und Burkaverbote über die Debatte um die Beschneidung von Jungen bis hin zu Verbotsdebatten um religiöse Symbole im öffentlichen Raum. Mit den Satanischen Versen von Salman Rushdie, den Mohammed-Karikaturen in der dänischen Zeitung Jyllands-Posten und der französischen Satire-Zeitschrift Charlie Hebdo oder den Ausschreitungen nach Koranverbrennungen in Schweden im April 2022 steht insbesondere auch das Verhältnis von Religions- und Meinungsfreiheit zur Debatte.

Die **Religionsfreiheit**, wie sie in den Vereinten Nationen verankert ist, umfasst „die Freiheit, eine Religion oder eine Weltanschauung eigener Wahl zu haben oder anzunehmen, und die Freiheit, seine Religion oder Weltanschauung allein oder in Gemeinschaft mit anderen, öffentlich oder privat durch Gottesdienst, Beachtung religiöser Bräuche, Ausübung und Unterricht zu bekunden“ (Art. 18, Abs. 1 des Internationalen Paktes über bürgerliche Rechte und Pflichten). Eingeschränkt werden darf diese nur, um die öffentliche Sicherheit, Ordnung, Sittlichkeit oder die Grundrechte und -freiheiten anderer zu schützen (Art. 18, Abs. 3).

Art. 19 des Internationalen Paktes über bürgerliche Rechte und Pflichten regelt das Recht auf ungehinderte **Meinungsfreiheit**, d.h. „das Recht auf freie Meinungsäußerung; dieses Recht schließt die Freiheit ein, ohne Rücksicht auf Staatsgrenzen Informationen und Gedankengut jeder Art in Wort, Schrift oder Druck, durch Kunstwerke oder andere Mittel eigener Wahl sich zu beschaffen, zu empfangen und weiterzugeben“ (Art. 19, Abs. 2). Es ist „mit besonderen Pflichten und einer besonderen Verantwortung verbunden“ (Art. 19, Abs. 3). Um „die Achtung der Rechte oder des Rufs anderer“ und „den Schutz der nationalen Sicherheit, der öffentlichen Ordnung (ordre public), der Volksgesundheit oder der öffentlichen Sittlichkeit“ zu gewährleisten, dürfen Staaten die Meinungsfreiheit bestimmten gesetzlich vorgesehenen Einschränkungen unterwerfen. Verboten sind Kriegspropaganda sowie das „Eintreten für nationalen, rassischen oder religiösen Hass, durch das zu Diskriminierung, Feindseligkeit oder Gewalt aufgestachelt wird“ (Art. 20).

Das **Verhältnis beider Rechte** ist nicht frei von Spannungen – sowohl politisch als auch religiös. Das zeigt sich bspw. in der Blasphemie-Debatte. Im islamischen Diskurs wird dabei i.d.R. auf die Sure 9, 65-66 verwiesen. So heißt es dort über Gotteslästerer:

„Wenn du, Mohammed, sie fragst, so sagen sie bestimmt: ‚Wir haben nur dahergeredet und uns lustig gemacht.‘ Sprich: ‚Habt ihr euch etwa lustig gemacht über Gott und seine Zeichen und seinen Gesandten? Entschuldigt euch nicht! Ungläubig wurdet ihr, nachdem ihr gläubig wart!‘“

Islamische Gelehrte fordern dann häufig drakonische Strafen. So verurteilte 1989 auch das iranische Staatsoberhaupt Ayathollah Khomeini den Schriftsteller Salman Rushdie mit einer Fatwa zum Tode, die bis heute gültig ist. In vielen islamischen – aber auch nichtislamischen – Ländern existieren entsprechende Blasphemiegesetze. In Pakistan bspw. sieht dieses, 1986 aufgenommen, für eine Schändung des Koran lebenslange Haft und für die Beleidigung des Propheten Mohammed die Todesstrafe vor. Dies erklärt auch, warum gerade in Pakistan die Proteste gegen die Mohammed-Karikaturen und jüngst gegen die Koranverbrennungen in Schweden derart emotional aufgeladen sind.

Dagegen sprechen sich andere islamische Gelehrte gegen die Todesstrafe oder sogar gegen jegliche Sanktionen für Gotteslästerung aus, denn: „Gott ist darüber erhaben, beleidigt zu werden“ (Mouhanad Khorchide).

Der rechtliche Diskurs geht in dieselbe Richtung. So schütze die Religionsfreiheit eben nicht bestimmte religiöse Gehalte, Identitäten oder Werte; vielmehr stelle sie ein Freiheitsrecht der Menschen dar. Der katholische Philosoph Robert Spaemann gibt aber auch zu bedenken:

„Nicht um Gott geht es im säkularen Recht, sondern um Menschen, um Menschen allerdings, denen es um Gott geht. Gott braucht nicht geschützt zu werden. Er ist es, der schützt. Geschützt werden aber müssen Menschen, denen es um Gott geht, Menschen, die an Gott glauben. Sie sind es, die durch Religionsbeleidigung beleidigt werden, und zwar schwerer und tiefer als durch Beleidigung ihrer eigenen Person.“

Danach müsse der Staat seine Bürgerinnen und Bürger gegen die Verunglimpfung dessen, was ihnen das Heiligste ist, schützen – und das schließe einen effektiven gesetzlichen Schutz mit ein. Damit verbinden sich aber auch Schwierigkeiten: Zum einen lässt sich der Tatbestand nicht eindeutig bestimmen. Denn wann sich ein Mensch durch Äußerungen beleidigt fühlt, variiert. Zum anderen – und das erweist sich als weitaus problematischer – lässt sich die Grenze zwischen Blasphemie und Religionskritik nur schwer ziehen. Ab wann gilt eine Aussage als kritische Reflexion religiöser Positionen, und ab wann gilt diese als blasphemisch? So ist der Vorwurf der Blasphemie in etlichen islamischen Ländern auch ein probates Mittel, jegliche Reformbemühungen zu unterdrücken. Dahinter steckt häufig auch eine politische Agenda. Religionskritik zu unterbinden soll einerseits von politischen und wirtschaftlichen Missverhältnissen in diesen Ländern ablenken und andererseits diese Regime als auf der Seite Gottes agierende und die kollektive islamische Identität schützende Regime religiös legitimieren.

Blasphemie-Paragraf in Deutschland: § 166 StGB

- (1) Wer öffentlich oder durch Verbreiten eines Inhalts (§ 11 Absatz 3) den Inhalt des religiösen oder weltanschaulichen Bekenntnisses anderer in einer Weise beschimpft, die geeignet ist, den öffentlichen Frieden zu stören, wird mit Freiheitsstrafe bis zu drei Jahren oder mit Geldstrafe bestraft.
- (2) Ebenso wird bestraft, wer öffentlich oder durch Verbreiten eines Inhalts (§ 11 Absatz 3) eine im Inland bestehende Kirche oder andere Religionsgesellschaft oder Weltanschauungsvereinigung, ihre Einrichtungen oder Gebräuche in einer Weise beschimpft, die geeignet ist, den öffentlichen Frieden zu stören.

Wie lässt sich nun mit diesem Spannungsverhältnis zwischen Religions- und Meinungsfreiheit umgehen? Beide Menschenrechte gegeneinander auszuspielen, erweist sich als wenig produktiv. Ohne die Spannungen zu leugnen, gilt es zunächst, deren „positive Komplementarität“ bzw. „wechselseitige Verwiesenheit“ (Heiner Bielefeldt) aufzuzeigen und in der politischen wie religiösen Debatte stark zu machen. Denn sowohl Religions- als auch Meinungsfreiheit lassen sich nur in einem Klima diskursiver Offenheit verwirklichen. Ungeachtet dessen wird es auch Situationen geben, die der Abwägung bedürfen. Gerade in Zeiten, in der religiöse und weltanschauliche Auseinandersetzungen an Schärfe gewinnen und das Bewusstsein für das rechte Maß schwindet, sind gesetzliche Regelungen notwendig und ist richterliches Ermessen gefragt. Dabei stellt es angesichts der unterschiedlichen Verfasstheit der politischen Systeme keinen Widerspruch dar, wenn Akteurinnen und Akteure in autokratischen Regimen für die Abschaffung der Blasphemiegesetze eintreten und in demokratischen Staaten wie in Deutschland an menschenrechtskonformen gesetzlichen Regelungen zu Religionsdelikten (wie § 166 StGB) festgehalten wird.

Orientierungs- und Handlungsempfehlungen für eine religionssensitive Diplomatie

- **Offene Debattenkultur fördern.** Die Ausübung der Religions- und Meinungsfreiheit setzt eine offene Debattenkultur voraus. Diese gilt es, auch international zu fördern und entsprechende Rahmenbedingungen hierfür zu schaffen.
- **Dialogformate etablieren.** Diplomatinen und Diplomaten können mit der Etablierung und Förderung von Foren für den Dialog zwischen Vertreterinnen und Vertretern von Religionsgemeinschaften, Medien sowie Menschenrechtsorganisationen vor Ort dazu beitragen, Vorurteile und Stereotype abzubauen bzw. zu vermeiden.
- **Blasphemie-Debatte nicht unterschiedslos führen.** In der Beurteilung von Blasphemiegesetzen muss sowohl die jeweilige Verfasstheit der politischen Systeme als auch die Menschenrechtskonformität der rechtlichen Bestimmungen berücksichtigt werden.

2 RELIGION UND GEWALT

2.1 Gewalt in den Heiligen Schriften

Die Frage des Zusammenhanges von Religion und Gewalt ist omnipräsent. Fast täglich finden sich in den Medien Berichte von Gewalt, Konflikten oder gar Kriegen, in denen Religion eine wie auch immer geartete Rolle spielt. Konkurrierende Wahrheitsansprüche, rivalisierende Glaubensgemeinschaften oder auch fanatische Religionsvertreterinnen und -vertreter prägen das öffentliche Bild, das Religionen als Brandstifter kennzeichnet. Und keine der Weltreligionen – weder das Judentum, das Christentum oder der Islam als monotheistische Religionen noch der Hinduismus oder der häufig als friedfertig wahrgenommene Buddhismus – ist davor gefeit, Gewalt freizusetzen.

Ohne die Bedeutung des friedensstiftenden Potenzials von Religionen zu negieren (vgl. hierzu das Kapitel 3 dieser Handreichung) und die Ambivalenz des Religiösen aus dem Blick zu verlieren, ist – gerade auch in außenpolitischen Zusammenhängen – die Frage, worauf das religiöse Gewaltpotenzial beruht, essenziell. In einem ersten Schritt gilt es, die religiösen Quellen und Heiligen Schriften in den Blick zu nehmen. Welche Bedeutung kommt ihnen bei der Freisetzung religiöser Gewalt zu? Denn gerade in der Praxis zeigt sich, dass religiöse Gewalttäterinnen und Gewalttäter sich dieser häufig bedienen.

Zuvor ist der Begriff der religiösen Gewalt, auf dem diese Debatten beruhen, zu klären. Nach herkömmlicher Lesart bezeichnet Gewalt – ganz allgemein betrachtet – den Einsatz physischer oder psychischer Mittel einschließlich verbaler Mittel mit dem Ziel, (1) einer Person gegen ihren Willen Schaden zuzufügen, (2) sie zu beherrschen oder (3) einer derartigen Gewalt durch Gegengewalt zu begegnen. Es existieren jedoch unterschiedliche Gewaltformen, die verschieden eng bzw. weit gefasst sind. Als klassisch erweist sich – in Anlehnung an den Friedensforscher Johan Galtung – die Unterscheidung zwischen direkter, struktureller und kultureller Gewalt. **Direkte Gewalt** (enges Verständnis) zielt unmittelbar auf die Schädigung, Verletzung und in extremster Form auf die Tötung von Personen. Sie ist direkt, insofern es einen Akteur gibt, der die Folgen der Gewalt beabsichtigt. **Strukturelle Gewalt** (weites Verständnis) fasst all jene Formen von Gewalt, die in den sozialen Strukturen einer Gesellschaft begründet sind. Zu den Hauptformen zählen Repression und Ausbeutung. Beide sind nicht notwendigerweise beabsichtigt, auch nicht mehr individuell zurechenbar (sie basieren auf der jeweiligen politischen, ökonomischen und sozialen Verfasstheit der Welt), können aber ebenso töten – durch Verelendung, Hunger und Krankheit oder rechtliche Einschränkungen. Unter **kultureller Gewalt** werden all jene Aspekte einer Kultur verstanden, die dazu dienen, direkte oder strukturelle Gewalt zu rechtfertigen bzw. zu legitimieren. Diese Form der Gewalt tötet nicht unmit-

telbar, trägt aber zu ihrer Rechtfertigung bei. In die letztgenannte Kategorie fällt auch die **religiöse Gewalt** – eine Form von Gewalt, die ihre Legitimität und Angemessenheit religiös begründet. Das Ziel ist hierbei zum einen die Durchsetzung eines Geltungsanspruchs religiöser Normativität – das kann gegenüber Angehörigen anderer Religionen (oder Atheistinnen und Atheisten) erfolgen, aber auch gegenüber vermeintlichen Abweichlerinnen und Abweichlern der eigenen Religion. Zum anderen kann es sich um die religiöse Begründung und Legitimation staatlicher Gewalt handeln.

In diesem Kontext können religiöse Quellen und Heilige Schriften als Motivationsquelle für Gewalt dienen. In allen Religionen finden sich vergleichbare Gewaltschilderungen – so bspw. in der Thora, in der Bibel oder im Koran. Zwei Zitate sollen dieses in exemplarischer Weise veranschaulichen:

Thora und Bibel, Deuteronomium 17,2-5:

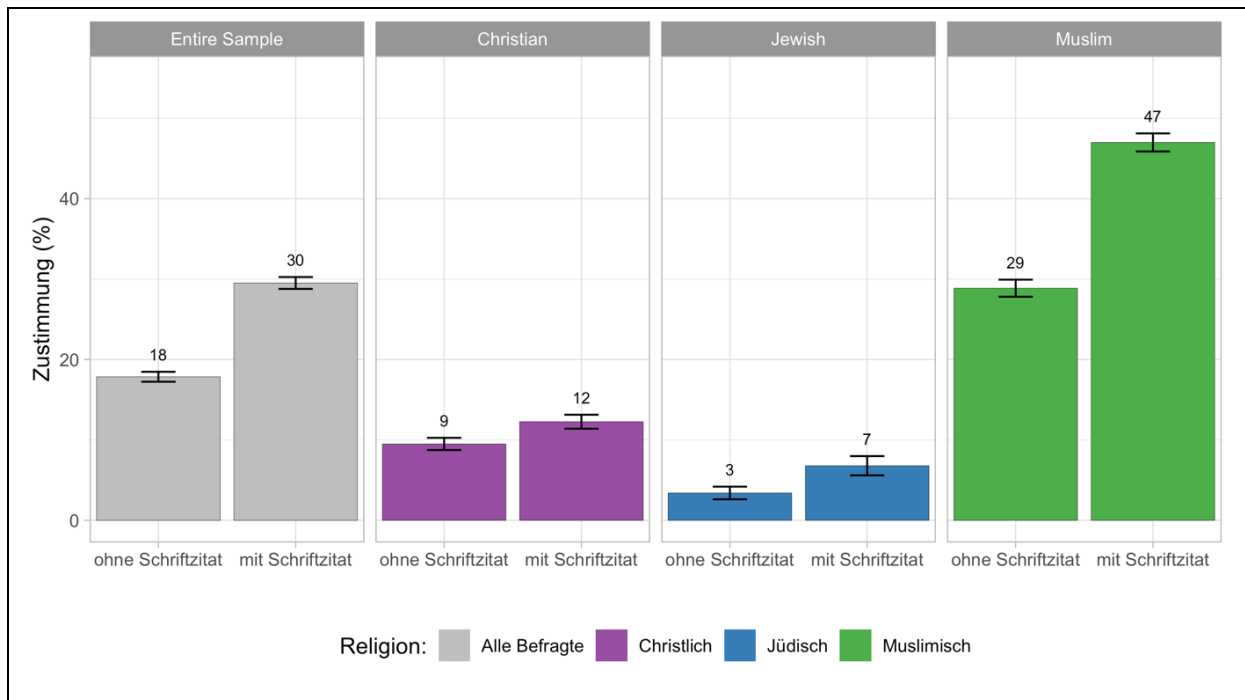
„Wenn bei dir in einer deiner Städte, die dir der HERR, dein Gott, geben wird, jemand gefunden wird, Mann oder Frau, der da tut, was dem HERRN, deinem Gott, missfällt, dass er seinen Bund übertritt und hinget und dient anderen Göttern und betet sie an, es sei Sonne oder Mond oder das ganze Heer des Himmels, was ich nicht geboten habe, und es wird dir angezeigt und du hörst es, so sollst du gründlich danach forschen. Und wenn du findest, dass es gewiss wahr ist, dass solch ein Gräueltat in Israel geschehen ist, so sollst du den Mann oder die Frau, die eine solche Übeltat begangen haben, hinausführen zu deinem Tor und sollst sie zu Tode steinigen.“

Koran, Sure 5,33:

„Der Lohn derer, die gegen Gott und seinen Gesandten Krieg führen und überall im Land eifrig auf Unheil bedacht sind, soll darin bestehen, dass sie umgebracht oder gekreuzigt werden, oder dass ihnen wechselweise Hand und Fuß abgehauen wird, oder dass sie des Landes verwiesen werden.“

Die mobilisierende Kraft religiöser Schriftquellen bestätigt auch eine 2021 erschienene Studie des Wissenschaftszentrums Berlin (Ruud Koopmans und Eylem Kanol). Danach fördern **gewaltlegitimierende Verse in religiösen Schriften** die Unterstützung für tödliche religiöse Gewalt. Dieser Effekt findet sich unter Jüdinnen und Juden, Christinnen und Christen sowie Musliminnen und Muslimen, wobei er nach dieser Studie unter Letzteren besonders stark ausgeprägt ist. Das geht nicht auf intrinsische Merkmale des Islam oder des Koran zurück, sondern ist vielmehr Ausdruck des Zusammenhanges von religiösem Fundamentalismus und Gewaltunterstützung (ausführlicher hierzu Kapitel 2.2 dieser Handreichung).

Abbildung: Unterstützung für die Tötung von Glaubensfeinden unter Christen, Muslimen und Juden mit und ohne Hinweis auf gewaltlegitimierende Schriftverse



Quelle: Ruud Koopmans und Eylem Kanol. Gewalt im Namen der Götter? <https://bpb.de/politik/extremismus/islamismus/338271/gewalt-im-namen-der-goetter>.

Diese Erkenntnisse haben wichtige **Konsequenzen für die Politik und die Deradikalisierungs- und Präventionsarbeit**. Extremistische religiöse Bewegungen können nicht wirksam bekämpft werden, wenn ihre religiösen Wurzeln und die motivierende Kraft gewaltlegitimierender Schriftquellen nicht ernst genommen werden. Notwendig ist ein pro-aktiver, öffentlich mobilisierter Gegendiskurs gegen fundamentalistische Glaubensinterpretationen. Dafür müssen historische Kontexteinordnungen erfolgen sowie verschiedene Zugänge der Textauslegung stark gemacht werden.

Fragen des Zusammenhanges von Religion und Gewalt sind auch politisch brisant, insbesondere in der westlichen Welt, da säkulare Staaten ihre politische Macht zwar von religiösen Legitimationen trennen, zugleich aber die Religion(en) ihrer Bürgerinnen und Bürger unter ihren besonderen Schutz stellen. Das erklärt ein Stück weit auch die große Hilflosigkeit der westlichen Länder im Umgang mit den Ereignissen des 11. September 2001 und ihren Folgen. Dabei erweist sich auch der häufig beschrittene Weg, bei der Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Gewalt auf das Argument des Missbrauchs und der Manipulation von Religion zu setzen, als unterkomplex und wenig hilfreich. Beispiele hierfür sind Formulierungen wie „der sogenannte Islamische Staat“ oder Charakterisierungen wie „das wahre Judentum“, „das wahre Christentum“ oder der „wahre Islam“. Sie vermitteln, dass gewaltaffirmative Tendenzen einer Religion nicht mit ihrer Botschaft übereinstimmen und eine Perversion derselben darstellen. Das eigentliche Problem wird damit ignoriert: Wären gewaltaffirmative Positionen

und gewalttätige Handlungen nur Persionen einer Religion, könnten sie nicht religiös legitimiert werden und wären nicht in der Lage, unter einer größeren Zahl von Angehörigen Anziehungskraft zu entfalten. Das Problem liegt vielmehr darin, dass Anhängerinnen und Anhänger gewalttätiger Handlungen sich nur selektiv auf bestimmte Schriftquellen stützen und andere ignorieren (was allerdings auch häufig Anhängerinnen und Anhänger gewaltablehnender Positionen tun). Dabei erweist es sich als nachrangig, ob religiöse Begründungen den Handlungen vorausgehen oder nachgeschoben werden. Denn auch wenn die Motive für bestimmte Handlungen objektiv andere sind (politische Gründe, sozioökonomische Bedingungen, ethnische Konflikte, internationale Krisen etc.), werden diese auf der Ebene der Akteurinnen und Akteure religiös legitimiert.

Orientierungs- und Handlungsempfehlungen für eine religionssensitive Diplomatie

- **Religiöse Gewalt ernst nehmen.** Das Argument, dass Gewalt dem wahren Wesen der Religion widerspricht, greift zu kurz.
- **Kontextsensible Interpretationslinien fördern.** Deradikalisierungs- und Präventionsarbeit muss die historisch-kritische Auslegung gewaltlegitimierender Verse in Heiligen Schriften zum Ziel haben, um die Legitimation tödlicher religiöser Gewalt zu verhindern. Es gilt, ein Bewusstsein dafür zu schaffen, dass letztlich jede Auslegung selektiv ist.
- **Gewaltdiskurse verschiedener Gruppen berücksichtigen.** In der Konfliktbearbeitung müssen Gewaltdiskurse zwischen und innerhalb verschiedener religiöser Gruppen ernst genommen werden.

2.2 Religiöse Gewalt: Phänomene, Ursachen, Reaktionen

Religiöse Gewalt ist vielfältig: Sie kann sich gegen Individuen oder Gemeinschaften richten, innerhalb religiöser Gruppen wie auch zwischen ihnen existieren und sich in unterschiedlichsten Formen – bspw. in terroristischen Attentaten oder auch diskriminierender Politik – äußern. Dabei kann religiöse Gewalt u.a. als religiöser Fundamentalismus, Extremismus oder auch Terrorismus in Erscheinung treten. Alle drei Konzepte zeichnen sich begrifflich durch eine enorme Heterogenität aus. Sie werden relativ diffus – teilweise sogar synonym – verwendet, womit klare Abgrenzungen und eindeutige Zuordnungen kaum möglich sind. Zudem gehen mit ihnen häufig auch pejorative sowie polemische Zuschreibungen einher.

Der Begriff des **Fundamentalismus**, der mit der Islamischen Revolution im Iran (1979) zum ersten Mal losgelöst von seinem protestantischen Ursprung auf politische und religiöse Phänomene angewendet wurde, ist ein fester Bestandteil aktueller Debatten um religiöse Gewalt. Als einer der ersten Autoren hat der Soziologe Martin Riesebrodt das globale Phänomen des Fundamentalismus in einem breiteren Kontext verortet. Danach repräsentieren Säkularisierung und Revitalisierung der Religion zwei Seiten desselben sozialen Transformationsprozesses: Während die Säkularisierung in der Phase der Modernisierung als Konsequenz zunehmender menschlicher Kontrolle und Weltbeherrschung stattgefunden hat, haben sich mit der Modernisierung zugleich aber auch neue Dimensionen von Ungewissheit und Machtlosigkeit aufgetan. Diese schüren Existenz- und Zukunftsängste. Religion dient hier der Kontingenzbewältigung mit dem Ziel, eine Antwort auf derzeitige Krisen zu finden:

„Das fundamentalistische Denken ist von einer tiefen Krisenerfahrung geprägt und sieht die Ursache für die Krise der Gesellschaft im Abfall von ewig gültigen, göttlich offenbarten und schriftlich-wörtlich überlieferten Ordnungsprinzipien, die in einer idealen Gemeinschaft schon verwirklicht waren. [...] Eine Überwindung der gegenwärtigen Krise sei nur durch Rückkehr zu diesen göttlichen Gesetzesvorschriften möglich“ (Martin Riesebrodt).

Zu den zentralen Merkmalen des religiösen Fundamentalismus zählen: (1) das wörtliche Verständnis der jeweiligen Heiligen Schriften, (2) ein Festhalten und Befolgen zentraler Dogmen, (3) der Absolutheitsanspruch, (4) eine Abwehr wissenschaftlicher Erkenntnisse sowie (5) die Ablehnung individualistischer und humanistischer Ethik. Dabei erweisen sich die Grenzen als fließend: Wo beginnt und wo endet religiöser Fundamentalismus? Wo überschneiden sich fundamentalistische Sichtweisen mit tradierten Vorstellungen zur Essenz einer Religion?

Mit dem Begriff des **Extremismus** verbindet sich in der Regel eine demokratiefeindliche Position. So zielen extremistische Haltungen, Handlungen, Personen und Institutionen darauf ab, „die Grundwerte der freiheitlichen Demokratie zu beseitigen“ (Bundesamt für Verfassungsschutz). Weiter gefasst kann dies auch die Umstrukturierung von Staat und Gesellschaft bedeuten. Diese Definition trifft sowohl für den Links-, den Rechts- als auch für den religiös begründeten Extremismus zu. Den Formen des religiösen Extremismus ist eigen, dass sie keine

anderen Anschauungen und Auslegungen als die eigenen tolerieren, eine homogene Gesamtgesellschaft propagieren, die in sich die Konsequenz des Zwangs und der Unterwerfung mit einschließt und dafür bereit ist, Gewalt anzuwenden. Der islamistische Extremismus, häufig auch als „Islamismus“ bezeichnet, stellt eine Form des religiös motivierten Extremismus dar (bspw. zählt hierzu häufig der Salafismus). Darunter gefasst werden „Bestrebungen zur Umgestaltung von Gesellschaft, Kultur, Staat oder Politik anhand von Werten und Normen, die als islamisch angesehen werden“ (Tilman Seidensticker), aber in Widerspruch zu Menschenrechten und demokratischen Grundwerten stehen. Nach Olaf Farschid und Ekkehard Rudolph kann dies folgende Merkmale umfassen:

- die Ableitung eines explizit politischen Anspruchs der islamischen Religion,
- das Verständnis des islamischen Rechts als ein gesellschaftliches Ordnungsprinzip,
- die Deutung von Koran und Sunna als Funktion eines Gesetzbuches mit Vorbildcharakter für politisches Handeln,
- Versuche, die politische Herrschaft durch Bezüge auf religiöse Grundlagen zu legitimieren,
- der Anspruch auf absolute Wahrheit und die Zurückweisung des Säkularen sowie
- eine Abgrenzung, verbunden mit Feindbildern, gegenüber Anders- und Ungläubigen.

Die Ursachen dieser religiösen Gewaltform gehen zurück auf Persönlichkeitsmerkmale und familiäre Bedingungsfaktoren, Diskriminierungserfahrungen, ökonomische und soziale Marginalisierung oder auch gruppensoziologische Faktoren (wie Kontakte mit islamistischen Personen und Gruppen).

Seit dem 11. September 2001 steht auch der religiös motivierte **Terrorismus** im Fokus der Aufmerksamkeit. Terrorismus steht für „Furcht“ und „Schrecken“; bedeutsam ist seine psychische Dimension:

„Ganz allgemein lässt sich Terrorismus als eine Form der Gewaltanwendung beschreiben, die wesentlich über die indirekten Effekte der Gewalt Erfolge erringen will. Terroristische Strategien zielen dementsprechend nicht auf die unmittelbaren *physischen*, sondern auf die *psychischen* Folgen der Gewaltanwendung; sie sind weniger an den materiellen Schäden – dem Ausmaß der Zerstörungen, der Anzahl von Toten, dem Zusammenbruch der Versorgungssysteme – interessiert, die von den Anschlägen verursacht werden, als an dem Schrecken, der dadurch verbreitet wird, und den Erwartungen und Hoffnungen, die mit diesen Anschlägen als Zeichen der Verletzbarkeit eines scheinbar übermächtigen Gegners verbunden werden können“ (Herfried Münkler).

Terrorismus zeichnet sich durch folgende zentrale Merkmale aus: Erstens ist er Ausdruck asymmetrischer Konstellationen; zweitens handelt es sich um eine politisch motivierte Handlung; drittens stellt er eine Kommunikationsstrategie dar, wobei ihm viertens Bilder als ein Mittel terroristischer Kriegsführung dienen. Was kennzeichnet nun einen religiös motivierten Terrorismus? Empirische Studien belegen, dass ein religiös motivierter Terrorismus pro Anschlag

mehr Todesopfer fordert als andere Formen des Terrorismus. Dies ist zum einen dem weiter verbreiteten Einsatz von Selbstmordattentäterinnen und -attentätern geschuldet. Zum anderen offenbaren religiös motivierte Terrororganisationen nach Kate Ivanova und Todd Sandler eine größere Neigung zum Einsatz von Massenvernichtungswaffen. Dabei hängt die Bereitschaft zu religiöser Gewalt mit der Überzeugung der Täterinnen und Täter zusammen, Teil eines „kosmischen“ Kampfes zwischen Gut und Böse zu sein. Und auch hier kommen wieder Merkmale zum Tragen wie religiöse Überlieferungen als zentraler Bezugsrahmen, ein verbalinspiriertes Schriftverständnis (bei dem die Texte als wörtlich von Gott eingegeben verstanden werden), ein gewaltfokussiertes Gottesbild, ein religionstheologischer Exklusivismus oder auch ein dualistisches Weltbild mit religiösen Feindbildern (Andreas Hubertus).

Vereinfachend lassen sich die verschiedenen religiösen Gewaltformen wie folgt differenzieren:

Formen religiöser Gewalt	Charakteristika
Religiöser Fundamentalismus:	religiös begründet, aber nicht unbedingt politisch
Religiöser Extremismus:	religiös begründeter Fokus auf den Sturz der politischen Ordnung
Religiöser Terrorismus:	religiös begründeter Fokus auf den Sturz der demokratischen Ordnung + Einsatz asymmetrischer symbolhafter Gewalt gegen Zivilistinnen und Zivilisten

Ebenso wie die Phänomene religiöser Gewalt sind deren Ursachen vielfältig. So gibt es zahlreiche ideologische, wirtschaftliche wie gesellschaftspolitische **Faktoren, die religiöse Gewalt auslösen können**. Als eine originär religiöse Ursache gilt häufig die Exklusivität eines bestimmten Heilsweges oder der Absolutheitsanspruch von Religion. Dieser kulminiert in der Monotheismusthese, wonach ein expliziter Zusammenhang zwischen der Genese des Monotheismus – mit dem Typus des exklusiven Ein-Gott-Glaubens und der Unterscheidung zwischen wahrer und falscher Religion – und dem Gewalthandeln der Religionen besteht. Noch weiter geht Perry Schmidt-Leukel. So hänge das Konfliktpotenzial nicht von bestimmten Glaubensformen ab: Religiöse Unterschiede seien negativ besetzt. Damit werde zwangsläufig auch religiöse Vielfalt als etwas Negatives gedacht. Denn, sei man aufrichtig davon überzeugt, dass nur die eigene Religion Menschen in eine echte Verbindung mit Gott bringen könne, müsse man sich wünschen, dass idealerweise alle Menschen Mitglied der eigenen Religion werden. Dieser Wunsch ist damit Ausdruck einer moralisch guten Absicht. Die logische Folge hiervon ist, dass dieses aus subjektiv guter Absicht geborene Ideal für alle anderen Religionen überhaupt nicht ideal ist, sondern eine ernsthafte Bedrohung darstellt, vor der sie sich schützen müssen. Diese Ursache religiöser Gewalt lässt sich nur durch die Kultivierung von Toleranz im Sinne der Aufklärung einhegen, d.h. durch Toleranz als Duldung von etwas, das man eigentlich für ein Übel hält.

Phänomene wie der religiöse Fundamentalismus, Extremismus und Terrorismus implizieren unmittelbar die **Frage nach geeigneten Reaktionen**. Hier lassen sich prinzipiell zwei Wege einschlagen: zum einen die **Prävention** zur Förderung der Resilienz von Individuen und Gemeinschaften gegen fundamentalistische, extremistische oder auch terroristische Denkweisen (z.B. durch die Förderung kritischer Medienkompetenz im Umgang mit extremistischen Inhalten, religiöse Bildung, Arbeit mit Familien), zum anderen **Gegenstrategien** mit dem Ziel, Rekrutierungsmechanismen zu unterbrechen und die Reintegration ehemaliger Unterstützerinnen und Unterstützer gewalttätiger Gruppen zu fördern. In den Blick genommen werden müssen dabei alle Faktoren religiöser Gewalt. Zugleich gilt aber auch: Selbst wenn ein Großteil der Ursachen religiöser Gewalt nicht-religiöser Natur ist, bedarf es des religiösen Diskurses. Wenn Gewaltakteurinnen und -akteure ihr Handeln religiös legitimieren, dann muss ein Austausch auch auf dieser Ebene, d.h. mit religiösen Argumenten, erfolgen. Hier gilt es, Gesprächsräume anzubieten, auch Irritationen zu erzeugen, um Selbstreflexionen anzuregen. Außenpolitische Akteurinnen und Akteure sind gefordert, diese Handlungsansätze in den jeweiligen Ländern und weltweit zu befördern. Hierfür steht insbesondere die wertebasierte Außenpolitik. Dabei geht es gerade nicht um einen Export „westlicher“ Werte, sondern um den Verweis auf grundlegende Freiheitsrechte, wie sie auch in der Charta der Vereinten Nationen festgeschrieben sind und zu deren Respektierung sich alle Regierungen verpflichtet haben.

Orientierungs- und Handlungsempfehlungen für eine religionssensitive Diplomatie

- **Interessen der religiösen Gesprächspartnerinnen und -partner wahrnehmen.** Religionsgemeinschaften zeichnen sich durch hohe Diversität von Interessen aus. Wichtig ist es, Diskurse um religiöse Legitimierung von Gewalt zu kennen, ohne selbst Teil der religiösen Diskurse zu werden oder inhaltliche Positionen einzunehmen.
- **Im Kampf gegen fundamentalistische Bewegungen nicht instrumentalisieren lassen.** Außenpolitische Akteurinnen und Akteure sollten eigene Werte und Zielsetzungen des außenpolitischen Handelns im Blick behalten. So ist bspw. die Trennung von Religion und Politik nicht immer im Interesse europäischer Regierungen. Denn ein scheinbar apolitischer Islam kann vorrangig auch dazu dienen, die Sicherheit autoritärer Regime zu gewährleisten.
- **Freiräume für religiöse Diskurse schaffen.** Um Fundamentalismus und Extremismus zu verhindern, braucht es neben der Bekämpfung der politischen, sozialen und wirtschaftlichen Ursachen auch differenzierte religiöse Diskurse. Das schließt diplomatische Anstrengungen mit ein, diese auch in autoritären Staaten zu ermöglichen.

2.3 Instrumentalisierung von Religion

In vielen Fällen von (physischer) Gewalt durch religiöse Akteurinnen und Akteure bzw. von Gewalt, die durch Bezugnahme auf religiöse Überlieferungen gerechtfertigt wird, wird in der öffentlichen Debatte darauf verwiesen, dass Religion hier „instrumentalisiert“ werde. Es wird also argumentiert, dass diese Gewalt nicht durch religiöse Überzeugungen motiviert sei. Vielmehr lägen ihr andere, *religionsfremde* Motive wie etwa Machterhalt oder ökonomische Ziele zugrunde. Religion diene also lediglich als vorgeschobener Grund und werde strategisch genutzt, um Anhängerinnen und Anhänger zu mobilisieren.

Dieses Argument schließt nicht aus, dass Gewalt genuin religiös motiviert sein kann. Es geht aber davon aus, dass eine Unterscheidung von religiöser Gewalt im engeren Sinn und Gewalt, die auf einer Instrumentalisierung von Religion beruht, sinnvoll und möglich ist. Von der Frage, ob es so etwas wie eine „Instrumentalisierung von Religion“ im Kontext gewaltsamen Handelns gibt, hängt die Art und Weise einer angemessenen Reaktion auf Gewalt durch religiöse Akteurinnen und Akteure sowie die Gewaltprävention ab. Daher sollen im Folgenden im Sinne einer Orientierungshilfe die zentralen Argumente dieser beiden gegensätzlichen Diskussionsstränge skizziert werden.

Vertreterinnen und Vertreter der Instrumentalisierungsthese finden sich in Politik, Religion und Wissenschaft. Der Konfliktforscher Andreas Hasenclever definiert Instrumentalisierung von Religion als Vereinnahmung religiöser Traditionen, Autoritäten und Identitäten für nicht-religiöse Zwecke. Darunter fällt bspw. der Verweis auf biblische Textstellen zur Rechtfertigung der Apartheid in Südafrika, die Heranziehung orthodoxer Überlieferungen zur Legitimierung ethnischer Vertreibungen in Bosnien-Herzegowina oder der buddhistische Nationalismus des Militärs in Myanmar. Als zentrale Bedingungen für die Instrumentalisierbarkeit von Religion identifiziert Hasenclever:

- einen religiösen Analphabetismus, d.h. eine Unkenntnis der Komplexität und Auslegungsbedürftigkeit religiöser Traditionen und Überlieferungen, da derart religiös verbrämten Gewaltaufrufen weniger leicht andere, gewaltaverse Interpretationen entgegengesetzt werden können;
- einen religiösen Fundamentalismus, der von der unmittelbaren Umsetzbarkeit von Glaubensüberlieferungen in politisches Handeln ausgeht;
- eine schwach ausgeprägte religiöse Öffentlichkeit, die dazu führt, dass alternative Interpretationen religiöser Konzepte nicht entstehen oder nicht angemessen diskutiert werden können, sowie
- eine religiöse Kooptation, d.h. eine enge Verwobenheit politischer und religiöser Autoritäten, über die sich leicht ein politischer Zugriff auf Glaubensgemeinschaften organisieren lässt.

Auch Erfahrungen von Abwertung und Diskriminierung oder die Selbstwahrnehmung, man sei zum Opfer geworden, erhöhen die Instrumentalisierbarkeit. Dies gilt besonders für Gruppen, die sich stark nach außen abgrenzen. Besonders leicht instrumentalisierbar sind Gruppen mit einer exklusivistisch-fundamentalistischen religiösen Identität (im Gegensatz zu einer universalistisch-offenen), d.h. einer Identität, die in starker Abgrenzung und Ablehnung von inklusiven Werten und toleranten Gesellschaften formuliert ist.

Die oben genannte Definition von Instrumentalisierung impliziert eine Unterscheidung zwischen Eliten und Anhängern: Es sind religiöse oder politische Eliten, die versuchen, ihre Anhängerinnen mittels religiös fundierter bzw. aufgeladener Argumentationen und Symbole zu mobilisieren und direkt oder indirekt zur Gewalt anzustacheln. Die eventuelle Mobilisierbarkeit der Anhängerinnen und Anhänger beruht darauf, dass diese in ihrer religiösen Identität angesprochen werden. Ihre Motivation zur Gewaltausübung ist damit eine ganz andere als die der Eliten: Während die fraglichen Eliten nicht-religiöse Ziele verfolgen und in ihren Aufrufen Religion instrumentalisieren, folgen die Anhängerinnen und Anhänger diesen Aufrufen gerade, weil sie den religiös verbrämten Aufrufen Glauben schenken. Für sie ist ihre Gewalt religiös begründet. Kurz: Religion ist gerade deshalb durch religiöse oder politische Eliten instrumentalisierbar, weil sie zur Grundlage von Gewalt werden kann, die aus der Perspektive der unmittelbar ausübenden Religionsanhängerinnen und -anhänger genuin religiös motiviert und legitimiert ist.

Hier setzt die **Kritik an der Instrumentalisierungsthese** an. Denn diese verweist *erstens* auf die grundsätzliche Schwierigkeit der Abgrenzbarkeit von genuin religiöser Gewalt einerseits und Gewalt, die lediglich auf der Instrumentalisierung von Religion beruht, andererseits. Wie genau etwa können in der Beobachtung von Gewalt religiöse von nichtreligiösen Zwecken bzw. Motiven unterschieden werden? Hier besteht die grundlegende erkenntnistheoretische Schwierigkeit, dass wir niemals sicher wissen können, welche Gedanken und Motive dem Handeln anderer zugrunde liegen. *Zweitens* hinterfragen manche Kritikerinnen und Kritiker die Motivation derjenigen, die von Instrumentalisierung sprechen. Denn der Instrumentalisierungsbegriff ist häufig normativ aufgeladen: nämlich dann, wenn von Instrumentalisierung gesprochen wird, um einen möglichen Zusammenhang zwischen einer positiv bewerteten Sache und einem negativ bewerteten Phänomen abzustreiten. Hinter der Rede der „Instrumentalisierung von Religion“ im Kontext gewaltsamer Auseinandersetzung steckt daher, so Kritikerinnen und Kritiker, oft eine apologetische Absicht, welche die den Religionen inhärenten Gewaltpotenziale von vornherein zu negieren sucht. Diese Kritik verweist darauf, wie schwierig es gerade für Außenstehende ist, zu beurteilen, ob (und durch wen) in einem gegebenen Fall Religion tatsächlich instrumentalisiert wird, oder ob sich hier nicht das inhärente Gewaltpotenzial von Religionen bzw. bestimmten religiösen Strömungen manifestiert. Ein fundiertes Urteil erfordert

hier sehr detaillierte Kenntnisse der Gegebenheiten vor Ort einschließlich der internen Differenzierungen und Konflikte in der Religionsgemeinschaft.

Orientierungs- und Handlungsempfehlungen für eine religionssensitive Diplomatie

- **Instrumentalisierungsdiskurse differenziert betrachten.** Außenpolitische Akteurinnen und Akteure sollten beachten, dass hinter der Rede von der Instrumentalisierung von Religion – insbesondere im Kontext gewaltsamer Proteste oder Konflikte – auch religiöse Gewalt stehen kann.
- **Zurückhaltung in Instrumentalisierungsdiskursen.** Außenpolitische Akteurinnen und Akteure sollten es vermeiden, über die Instrumentalisierung von Religion zu urteilen, um nicht unfreiwillig selbst für apologetische Diskurse instrumentalisiert zu werden oder in eine Verdachtssemantik abzugleiten.
- **Instrumentalisierbarkeit von Religion vorbeugen.** Außenpolitik kann präventiv handeln, indem sie religiösen Analphabetismus bekämpft und religiöse Bildung unterstützt. Zudem sollte sie auf die Verminderung der politischen und sozialen Benachteiligung von Glaubensgemeinschaften hinwirken.

2.4 Religiöse (De-)Legitimierungen militärischer Gewalt

Fragen nach der Legitimität staatlicher militärischer Gewalt gehören zu den Kernfragen friedensethischer Debatten. So erweist sich militärisches Handeln per se als problematisch, ist es durch das, was unter Menschen nicht sein soll, bestimmt: durch Gewalt. Ihre Legitimierung bzw. Delegitimierung ist von unmittelbarer verteidigungs-, sicherheits- und außenpolitischer Relevanz, hängt von ihr wesentlich die Unterstützung der Bevölkerung für die konkrete staatliche Gewaltanwendung und damit auch für das Regierungshandeln oder sogar für die Verfasstheit des Staates insgesamt ab. Da Religionsgemeinschaften für große Teile der Bevölkerung der meisten Staaten eine zentrale moralische Instanz darstellen, kommt ihrer Positionierung eine entscheidende Rolle zu.

Gibt es nun in den jeweiligen Religionen **Vorstellungen eines legitimen Krieges**? Angesprochen sind nicht religiöse Kriege, sondern politisch motivierte Kriege, die eine Religion bzw. deren Anhängerinnen und Anhänger als legitim erachten. Diesbezüglich zeigen die Traditionen und aktuellen Diskurse der Religionsgemeinschaften eine breite Varianz von Aussagen zur Gewalt im Allgemeinen und zum Krieg im Besonderen auf. Dabei lassen sich in allen Religionen auch Widersprüche und Wandlungen erkennen. Bspw. kennt im **Judentum** die Hebräische Bibel zahlreiche Beispiele für von Gott legitimierte Kampfhandlungen (zumeist mit Bezug auf Deuteronomium 20 und das Buch Josua). Hier wird insbesondere zwischen zwei Kategorien unterschieden: zwischen Pflichtkriegen (biblische Eroberungskriege) und erlaubten Kriegen (als apologetisches Zugeständnis, die Expansionskriege Davids nicht zu verurteilen). Im späteren rabbinischen Judentum spielt die Frage der Legitimität militärischer Gewalt dagegen eine eher untergeordnete Rolle. Aber auch hier werden militärische Gewalthandlungen nicht völlig negiert und Verteidigungskriege als legitim erachtet. Da die Bewahrung des Lebens ein Hauptgebot des Judentums darstellt, betrachtet ein Großteil der jüdischen Vertreterinnen und Vertreter die Anwendung von Gewalt zur Selbstverteidigung und zum Schutz Unschuldiger nicht nur als erlaubt, sondern sogar als geboten.

Auch das **Christentum** schien sich in seinen Anfängen politisch eher zu enthalten („Mein Reich ist nicht von dieser Welt“, Johannes 18,36). Das änderte sich mit Augustinus, d.h. zu einer Zeit, in der das Christentum zur Staatsreligion aufgestiegen war. Dieser Wandel beförderte die Entwicklung der mittlerweile 2000-jährigen (westlichen) Lehre vom gerechten Krieg mit dem Recht zum Krieg (legitime Autorität, richtige Absicht, legitimer Grund, letztes Mittel, Aussicht auf Erfolg) und dem Recht im Krieg (Verhältnismäßigkeit der Mittel, Unterscheidung von Kombattanten und Nichtkombattanten). Und auch das noch junge Konzept des gerechten Friedens hat, wenn es um die Anwendung militärischer Gewalt geht, diese Kriterien übernommen (so bspw. die evangelische und katholische Kirche in Deutschland). Dabei haben sich die

Argumentationen zur Legitimierung militärischer Gewalt – wie bspw. die Frage nach dem gerechten Grund – im Laufe der Zeit auch verändert und an aktuelle Situationen angepasst. Galt für Augustinus die Ahndung des Unrechts als gerechter Grund, wozu auch ein Verstoß gegen die göttliche Ordnung in einem anderen Staat gehörte (Krieg zur Unterstützung der Gerechtigkeit im Sinne des Christentums), und legitimierte mit dieser Argumentation Thomas von Aquin die Kreuzzüge, beschränkt sich der gerechte Grund heute mit Verweis auf die UN-Charta auf die rechtserhaltende Gewalt.

Die **christliche Orthodoxie** dagegen entwickelte nie ein theologisches Konzept des gerechten Krieges. Im orthodoxen Denken geht es nur mittelbar um den Frieden in der Welt, im Fokus stehen der innere Frieden und das Heil des Menschen. So widmet sie sich vorrangig der geistlichen Begleitung der einzelnen Soldatinnen und Soldaten. Allerdings kennt die christliche Orthodoxie Kriegsheilige, die oft mit dezidiert nationalen bzw. imperialen Siegen verknüpft werden. In ihrer Verehrung wird ein gewisses Ideal einer gerechten und durch die Kirche gesegneten Kriegsführung gezeichnet, das in erster Linie durch den Schutz des christlichen Vaterlandes als gerechter Grund charakterisiert ist. Nur die Russisch-Orthodoxe Kirche beruft sich in ihrer im Jahr 2000 verabschiedeten Sozialdoktrin auf den gerechten Krieg: „Trotz der Erkenntnis des Krieges als Böses verbietet die Kirche ihren Kindern nicht, sich an Kampfhandlungen zu beteiligen, solange ihr Zweck die Verteidigung des Nächsten sowie die Wiederherstellung verletzter Gerechtigkeit ist. In solchen Fällen gilt der Krieg als unerwünschtes, allerdings unumgängliches Mittel“ (2000, VIII.2). Dabei lässt sich das, was unter „verletzter Gerechtigkeit“ zu verstehen ist, durchaus weit interpretieren.

Anders als im Christentum war der **Islam** von Anfang an politisch involviert und Mohammed als Oberhaupt eines Staatswesens durch Feinde herausgefordert. Der hier häufig herangezogene Begriff des Dschihad ist durchaus vielfältig: Etymologisch bedeutet Dschihad „Anstrengung“ und „Bemühung“. Im religiösen Diskurs hat sich die Unterscheidung zwischen dem großen und dem kleinen Dschihad etabliert. Dabei ist der große Dschihad gewaltlos; er bezieht sich auf das geistig-spirituelle sowie ethische Bemühen der Gläubigen, sich zu vervollkommen. Dagegen beschreibt der kleine Dschihad den kämpferischen Einsatz der Gläubigen, wobei innerislamisch umstritten ist, ob es dabei nur um den Zweck der Verteidigung geht oder auch um die Ausdehnung des islamischen Herrschaftsgebietes mit Mitteln der Gewalt. Extremistinnen und Extremisten berufen sich auf das Konzept des Dschihad, um Terroranschläge religiös zu legitimieren.

Hieran zeigt sich, dass bereits die Begriffe in den jeweiligen Religionen differieren und sich nicht ohne Weiteres durch ein westliches Verständnis abbilden lassen. Bei aller Unterschiedlichkeit der religiösen Traditionen und Diskurse lässt sich ein **Minimalkonsens** konstatieren: (1) Frieden ist ein zentrales Ziel aller Religionen. (2) Ein Großteil der Religionsgemeinschaften erlauben Selbstverteidigungskriege, verbieten aber Angriffskriege. (3) Dennoch finden sich in

allen Religionen auch Vertreterinnen und Vertreter, die Angriffskriege religiös legitimieren. Letzteres zeigt sich bspw. in der Rechtfertigung israelischer Gewalt in palästinensischen Gebieten durch bestimmte jüdische orthodoxe Vertreterinnen und Vertreter, in der Legitimierung des Irakkrieges durch die *Southern Baptist Convention*, in der Verteidigung des russischen Angriffskrieges auf die Ukraine durch die Russisch-Orthodoxe Kirche oder auch in dem Agieren islamistischer Gruppen wie dem IS.

Letztlich bietet die **Grundstruktur einer Religion** – so der Religionswissenschaftler Hans-Michael Haußig – nur **wenig Anhaltspunkte**, ob diese in stärkerem Maße dazu neigt, kriegerische Handlungen zu legitimieren oder zu delegitimieren. Vielmehr ist die Legitimierung bzw. Delegitimierung militärischer Gewalt durch historische Bedingungen und aktuelle Kontexte bestimmt. Das umfasst politische, wirtschaftliche wie ethnische und religiöse Aspekte. Eine Verkürzung auf die theologische Dimension verkennt die Komplexität der realen Verhältnisse.

Angesichts der unterschiedlich ausgeprägten Nähe und Distanz der Religionsgemeinschaften zum Staat und zur Politik lassen sich bei aller Unbestimmtheit folgende **Tendenzen** ausmachen:

- Religionsgemeinschaften, die bereits in ihrer Geschichte im Bereich des Politischen konzeptionell gearbeitet haben, neigen auch in ihrer weiteren Entwicklung zur Ausformulierung politischer Prinzipien. Dazu gehören bspw. die westlichen christlichen Kirchen. Insbesondere im anglo-amerikanischen Raum wurde und wird die Lehre vom gerechten Krieg permanent fortentwickelt.
- Umgekehrt beschäftigen sich Religionsgemeinschaften, die zur Weltentsagung neigen und einen stärker eschatologischen Fokus haben, eher weniger mit Fragen der Legitimierung bzw. Delegitimierung staatlicher militärischer Gewalt. Dazu gehören unter anderem die christlich orthodoxen Kirchen.
- Zudem besitzen Religionsgemeinschaften, die sich in einem Staat in einer Minderheitenposition befinden, häufig keine expliziten Vorstellungen zu Fragen der Legitimierung staatlicher militärischer Gewalt.
- Auch sind es verstärkt Religionsgemeinschaften in Minderheitenpositionen, die pazifistische Strömungen vertreten. Ein klassisches Beispiel stellen hier die Historischen Friedenskirchen dar.

Orientierungs- und Handlungsempfehlungen für eine religionssensitive Diplomatie

- **Kontextabhängigkeit religiöser (De-)Legitimierung von Gewalt beachten.**
Die Haltung einer Religionsgemeinschaft gegenüber militärischer Gewalt ist nicht durch die Grundstruktur der Religion, sondern vielmehr durch historische Bedingungen und aktuelle politische Konstellationen bestimmt. Daraus ergibt sich eine große Diversität der verschiedenen religiösen Positionierungen zu militärischem Handeln.
- **Bezogenheit von Religionsgemeinschaften zu ihren jeweiligen Staatssystemen ernst nehmen.** Religiöse Diskurse um die (De-)Legitimierung staatlicher militärischer Gewalt sind auch durch den politisch-institutionellen Rahmen der jeweiligen Staaten bestimmt. Außenpolitisches Handeln muss die Verbindungen zwischen staatlichen und religiösen Strukturen vor Ort kennen, um dem Ziel einer religionssensitiven Außenpolitik gerecht zu werden.
- **Gesprächsabbrüche vermeiden.** Inter- und intrareligiöse Gesprächsforen sind – auch mittels diplomatischer Initiativen – zu stärken, selbst wenn einzelne religiöse Akteurinnen und Akteure nicht rechtmäßige militärische Gewalt wie Angriffskriege legitimieren. Auf diese Weise soll der Gefahr der Isolation bestimmter Argumentationslinien und einer Verhärtung extremer Positionen entgegengewirkt werden.

3 RELIGION UND FRIEDEN

3.1 Frieden und Gerechtigkeit – politische und religiöse Verortungen

„Tue nicht anderen, was du nicht willst, dass sie dir tun.“
Talmud, Shabbat 31a

„Alles was ihr wollt, dass euch die Menschen tun, das tut auch ihr ihnen ebenso.“
Matthäus 7,12; Lukas 6,31

„Keiner von Euch ist ein Gläubiger, solange er nicht seinem Bruder wünscht,
was er sich selber wünscht.“
40 Hadithe von an-Nawawi 13

Die Goldene Regel findet sich in den Heiligen Schriften und Überlieferungen aller großen Weltreligionen. Aber nicht nur diese vereint sie. Es ist vielmehr das Streben nach Frieden und Gerechtigkeit, das allen Religionen eigen ist. Zugleich zählen Frieden und Gerechtigkeit zu den Grundprinzipien eines jeden demokratischen Staates; auch Deutschland steht für eine gerechte und friedensorientierte Außenpolitik. Was meinen aber religiöse und politische Akteurinnen und Akteure, wenn sie von Frieden und Gerechtigkeit sprechen? Diese Frage erweist sich als essenziell, wenn im Rahmen von Diplomatie, Dialog und Kooperation (außen)politische und religiöse Akteurinnen und Akteure zusammenkommen und gemeinsam in Konflikten und Friedensprozessen verhandeln.

Sowohl die Begriffe des Friedens und der Gerechtigkeit als auch ihre Verhältnisbestimmung erweisen sich als komplex. Häufig wird zwischen dem negativen und positiven Friedensbegriff differenziert. Während der **negative Frieden** als Abwesenheit personaler (direkter) Gewalt definiert wird, wird der positive Frieden als Abwesenheit struktureller (indirekter) Gewalt gefasst. So korrespondiert der negative Frieden mit der Abwesenheit von Krieg. Die primäre Friedensaufgabe im Sinne des ersten, eng gefassten Friedensbegriffes stellt dann die Verhinderung oder zumindest die Eindämmung bewaffneter Konflikte dar. Ein klassisches Beispiel ist hier die Rüstungskontrolle. Anders beim positiven Frieden: Er hat seine Entgegensetzung nicht im Krieg, sondern im Unfrieden. Als Abwesenheit struktureller Gewalt drückt der **positive Frieden** einen Zustand aus, in dem die Verwirklichung des Menschen ohne Repression und Ausbeutung möglich wird. Damit steht der positive Frieden insbesondere für soziale Gerechtigkeit. (Außen)politisch umfasst er u.a. Fragen der Förderung von wirtschaftlicher und sozialer Entwicklung, von Rechtsstaatlichkeit und Demokratie. Beide Begriffspole sind nicht unumstritten und auch die mittlerweile gängige Kompromissformel „Frieden ist mehr als kein Krieg“ bleibt diffus, hinterlässt sie Fragen nach dem, was dieses „Mehr“ ausmacht.

Davon zu unterscheiden ist der **Friedensbegriff in den Heiligen Schriften**. Dieser versteht sich als ein vollkommener. Was ihn vom positiven (idealistischen) Frieden unterscheidet ist sein eschatologischer Bezug: Frieden als göttliche unverfügbare Gabe, als Verheißung, die

dem menschlichen Handeln entzogen ist. So ist zwischen dem Frieden, der von Menschen gemacht werden kann, und dem Frieden, über den die Menschen nicht verfügen, zu unterscheiden. Welche Bedeutung kommt nun aber dem Frieden, wie er in den Religionen gefasst wird, in weltlichen und politischen Belangen zu? Die göttliche Verheißung des Friedens (Schalom, Salam) kann nicht direkt in handlungsleitende Normen für die politische Praxis umgesetzt werden; die Ebenen sind verschiedene. Sie kann aber – und hier besteht eine Basis für die Zusammenarbeit (außen)politischer und religiöser Akteurinnen und Akteure – im Politisch-Ethischen Orientierungskraft entfalten. Denn auch wenn Frieden erst durch Gottes Wirken im Vollkommenen verwirklicht werden kann, sind Gläubige nach den Heiligen Schriften bereits im Diesseits verpflichtet, alles zu tun, um nach Frieden zu streben und diesen zu befördern.

Als ähnlich facettenreich erweist sich der **Begriff der Gerechtigkeit**. Bedeutete Gerechtigkeit in ihrem politisch-sozialen Verständnis zunächst die Übereinstimmung mit dem geltenden Recht, hat sie inzwischen eine stärker moralische Bedeutung erhalten. Nach dem Philosophen Otfried Höffe gilt sie als sittliches Ideal und Kriterium für individuelles wie kollektives und politisches Handeln. In diesem Sinne versteht sich Gerechtigkeit als normativer Leithorizont. In gesellschaftlichen und politischen Kontexten gibt es verschiedene Gerechtigkeitsvorstellungen, die unter Umständen auch konträr zueinanderstehen, zu Konflikten ausarten und Gewalt sogar noch befördern können. Der Friedensforscher Christopher Daase identifiziert diesbezüglich fünf **Arten von Gerechtigkeitskonflikten**:

- *Anwendungskonflikte* infolge unterschiedlicher Sichtweisen über die Anwendung ein und desselben Prinzips und dessen Auswirkungen (bspw. bei der Verteilung materieller Ressourcen),
- *Prinzipienkonflikte*, die auftreten, wenn verfolgte Prinzipien in Widerspruch zu grundlegenden Gerechtigkeitsforderungen geraten (z.B. wenn religiös motivierte Verteilungsforderungen der gleichberechtigten politischen Teilhabe von Frauen entgegenstehen),
- *Wertekonflikte* zwischen gerechtigkeitsbezogenen und anderen – davon unabhängigen – gemeinwohlorientierten Ansprüchen (bspw. zwischen der im Rechtssystem etablierten retributiven, strafenden Gerechtigkeit und der auf Versöhnung und Konfliktdeeskalation ausgerichteten restaurativen Gerechtigkeit),
- *Präferenzkonflikte*, bei denen Gerechtigkeitsforderungen mit Eigeninteressen kollidieren (wie sie sich u.a. bei Verhandlungen zum Klimaschutz zeigen) sowie
- *Anerkennungskonflikte*, die entstehen, wenn Gerechtigkeitsforderungen anderer prinzipiell nicht anerkannt bzw. berücksichtigt werden.

Zudem erweist sich – teilweise auch als Folge daraus – die Verhältnisbestimmung von Frieden und Gerechtigkeit im Politischen als nicht einfach. So gehen gute Dinge nicht immer zusammen. Auch wenn Frieden und Gerechtigkeit normativ unauflösbar zusammengehören, können

sie in der politischen Realität auseinanderfallen. Das ist immer dann der Fall, wenn Gewaltanwendung zum Schutz elementarer Menschenrechte alternativlos erscheint oder die Aufrechterhaltung des Friedens mit zentralen Gerechtigkeitsforderungen kollidiert.

Während in der politischen Realität Frieden und Gerechtigkeit zueinander in Spannung geraten können, finden sich in den Diskursen der abrahamitischen Religionen diese Differenzen nicht. Frieden und Gerechtigkeit sind eschatologisch untrennbar miteinander verbunden. Gerechtigkeit ist konstitutiv für den Frieden und diesem vor- und übergeordnet. Das Ziel göttlicher Schöpfung ist es, der Welt voller Unrecht und Gewalt zu Gerechtigkeit zu verhelfen, damit Frieden in der Welt herrschen kann.

Zugleich gibt es aber auch Ambiguitäten in der Auslegung. Das trifft auf alle abrahamitischen Religionen zu. Der Koran bspw. lässt sowohl zum Frieden als auch zur Gerechtigkeit verschiedene Interpretationen zu. Die folgenden Verse sollen diese Ambiguitäten exemplarisch aufzeigen:

Frieden als Grundprinzip im Islam (Mehrheitsposition)	Krieg als Grundprinzip im Islam (Minderheitenposition)
<i>Sure 5:32</i> „Wenn einer jemanden tötet, jedoch nicht wegen eines Mordes oder weil er auf der Erde Unheil stiftet, so ist es, als hätte er die Menschen alle getötet. Und wenn jemand ihn am Leben erhält, so ist es, als hätte er die Menschen alle am Leben erhalten.“	<i>Sure 5:33</i> „Die Vergeltung für die, die gegen Gott und seinen Gesandten Krieg führen und auf der Erde umherreisen, um Unheil zu stiften, soll dies sein, dass sie getötet oder gekreuzigt werden, oder dass ihnen Hände und Füße wechselseitig abgehackt werden, oder dass sie aus dem Land verbannt werden.“
Gerechtigkeit als Grundprinzip im Islam (Mehrheitsposition)	Der Befehl Gottes als Maßstab der Gerechtigkeit (Minderheitenposition)
<i>Sure 2: 124</i> „Mein Bund erstreckt sich nicht auf die Ungerechten.“ <i>Sure 16:90</i> „Gott gebietet, Gerechtigkeit zu üben und Gutes zu tun.“	<i>Sure 2:213</i> „Gott führt, wen Er will, zu einem geraden Weg.“ <i>Sure 2:247</i> „Gott lässt seine Königsherrschaft zu- kommen, wem Er will.“

Parallel lassen sich entsprechende Verse auch in den anderen beiden abrahamitischen Religionen finden (bspw. im Alten Testament bzw. im Tanach sowie im Talmud):

Frieden und Gerechtigkeit als Grundprinzip im Christentum	Krieg im Christentum
<i>Psalms 85,11</i> „Dass Güte und Treue einander begegnen, Gerechtigkeit und Friede sich küssen.“ (zugleich jüdische Quelle) <i>Jesaja 32,17</i> „und das Werk der Gerechtigkeit wird Friede sein, und der Ertrag der Gerechtigkeit ewige Stille und Sicherheit.“ (zugleich jüdische Quelle)	<i>Deuteronomium 20,1</i> „Wenn du in einen Krieg ziehst gegen deine Feinde und siehst Rosse und Wagen eines Heeres, das größer ist als du, so fürchte dich nicht vor ihnen; denn der Heer, dein Gott, der dich aus Ägyptenland geführt hat, ist mit dir.“ (zugleich jüdische Quelle)

Frieden und Gerechtigkeit als Grundprinzip im Judentum

Talmud, Derech Eretz Zuta, Perek ha Schalom „Groß ist der Friede, denn Gottes Name ist Frieden. Der Messias wird Frieden genannt und Israels Name ist Frieden.“

Talmud, Shabbat 63a „Waffen werden so überflüssig werden, wie eine Kerze im Zenit der Sonne.“

Krieg im Judentum

1. *Samuel 15,3* „So zieh nun hin und schlag Amalek und vollstrecke den Bann an ihm und an allem, was es hat; verschone sie nicht, sondern töte Mann und Frau, Kinder und Säuglinge, Rinder und Schafe, Kamele und Esel.“

Dabei sind die jeweiligen Verse – auch die gewaltlegitimierenden – stets historisch zu verorten; sie sind gebunden an den Offenbarungsanlass und damit an Zeit, Ort und Grund der Offenbarung. Diese Kontextualisierung ist notwendig, um die vielfältigen, auch widersprüchlichen Aussagen verstehen und einordnen zu können.

Orientierungs- und Handlungsempfehlungen für eine religionsensitive Diplomatie

- **Unterschiedliche Begriffsverständnisse von Frieden und Gerechtigkeit beachten.** (Außen)politische und religiöse Akteurinnen und Akteure müssen um ihre jeweils verschiedenen Zugänge wissen, wenn sie im Rahmen von Diplomatie, Dialog und Kooperation zusammenkommen und gemeinsam in Konflikten und Friedensprozessen verhandeln.
- **Mehrdeutigkeit der Schriftinterpretationen berücksichtigen.** Verse der Heiligen Schriften bringen eine Vielzahl an Interpretationen hervor. Diese bedürfen einer historischen Verortung und Kontextualisierung.
- **Religiöse Friedensbotschaften in Diplomatie, Dialog und Kooperation aktiv evozieren.** Heilige Schriften können eine Orientierungskraft im Politisch-Ethischen entfalten, denn Gläubige sind bereits im Diesseits aufgefordert, nach Frieden und Gerechtigkeit zu streben.

3.2 Zur Friedensverantwortung religiöser Akteurinnen und Akteure

Eine etymologisch ansetzende Minimaldefinition fasst Verantwortung im Deutschen als ein „Rede-und-Antwort-Stehen“. Im Arabischen als Sprache des Koran wird dafür der Ausdruck „mas’ūliyya“ (das Gefragt-Sein) verwendet; ähnlich im Aramäischen als einer der beiden Ursprachen der Bibel. In der einen Sprache steht also das Gefragt-Sein, im anderen das Antworten auf die Frage im Fokus. Beides verweist gleichermaßen auf die bewusste Reflexion auf das eigene Handeln, insbesondere mit Blick auf dessen (mögliche) Folgen auch für andere. Allerdings betont das „Gefragt-Sein“ stärker als das bloße Antworten, dass Verantwortung ein Element der Verpflichtung enthält – also nicht nach freiem Ermessen übernommen werden kann oder auch nicht. Insofern Handeln auch Unterlassen umfasst, bedarf auch das Unterlassen einer Rechtfertigung. Entsprechend kann Verantwortung ggf. auch eine Pflicht zum Handeln implizieren. Zugleich bleiben die konkreten Bezüge von Verantwortung in beiden Konzepten vage und variabel: Vor wem muss wer sich für was genau verantworten und was sind die Kriterien für die Beurteilung dafür, ob ein konkretes Handeln verantwortlich war bzw. ist oder nicht? Entsprechend bedürfen Appelle zur Übernahme von Verantwortung in Bezug auf Frieden nicht nur der Präzisierung des Friedensverständnisses, sondern auch der näheren Erläuterung der Grundlagen und Implikationen der jeweiligen Verantwortungsverständnisse.

Friedensverantwortung religiöser Akteurinnen und Akteure umfasst dabei **drei Ebenen**:

1. die Beziehungen innerhalb der Religionsgemeinschaft in einem breiteren Sinn, d.h. insbesondere auch zwischen unterschiedlichen Strömungen bzw. Denominationen,
2. die Beziehungen der jeweiligen Religionsgemeinschaft zu anderen Religionsgemeinschaften und
3. ihr potenzielles Handeln in Konflikten zwischen anderen Religionsgemeinschaften sowie anderen sozialen Gruppen.

Woraus speist sich die Friedensverantwortung für religiöse Akteurinnen und Akteure und welche Anknüpfungspunkte bestehen seitens außenpolitischer Akteurinnen, religiöse Akteure friedenspolitisch in die Verantwortung zu nehmen? In allen drei abrahamitischen Religionen ist ein grundlegendes Streben nach Frieden und Gerechtigkeit verankert, welches die Grundlage ihrer prinzipiellen Friedensverantwortung bildet. Hier besteht jeweils ein enges Beziehungsgeflecht von Theologie, Ethik und politischer Verantwortung, deren jeweilige Grundzüge kurz skizziert werden sollen. Eine Bedingung hierfür ist, dass sich die religiösen Akteurinnen und Akteure dem gewaltablehnenden Mainstream der jeweiligen Religionen zurechnen.

Im **Judentum** finden sich zentrale Prinzipien einer Friedensverantwortung vor allem in der Mischna und den ethischen Mitzwoth. Ganz grundlegend kann Frieden als eine der Wortbedeutungen von Schalom als Grundprinzip der Thora aufgefasst werden: Die Thora sei gegeben, um Frieden in der Welt zu schaffen („Groß nämlich ist der Wert des Friedens, da die

ganze Thora uns gegeben wurde, um Frieden in der Welt zu stiften“, Mischne Thora, zu Esther und Chanukka 4:14). Entsprechend gilt das Gebot, Frieden zu suchen (wörtlich: Frieden zu verfolgen, dem Frieden nachzujagen) und zu erhalten. Ein weiteres im Sinne einer Friedensverantwortung zentrales Prinzip ist *Tikkun Olam*. Es bezeichnet eine Verpflichtung, die Welt besser zu machen. *Tikkun Olam* gilt sowohl in Bezug auf die natürliche Umwelt (Umwelt- und Klimaschutz) als auch in Bezug auf die soziale Umwelt. Bei Letzterem geht es insbesondere um den Kampf gegen Unterdrückung, Armut und Ungerechtigkeit, der in der Thora immer wieder mit Bezug auf die Versklavung der Israeliten in Ägypten eingefordert wird, sowie um die Verpflichtung zum Frieden. Diese gilt unbedingt für das eigene Handeln gegenüber anderen, wird aber teilweise auch als eine Pflicht zur Friedenswahrung in der eigenen Gemeinschaft einerseits und zur Friedensstiftung in Konflikten zwischen anderen Personen, Gemeinschaften oder gar Staaten andererseits interpretiert. Die konkrete Auslegung solcher Prinzipien vollzieht sich in einem dynamischen Aushandlungsprozess zwischen Gläubigen und Rabbinerinnen bzw. Rabbinern, wobei auch Unterschiede zwischen unterschiedlichen Richtungen bestehen. Insbesondere orthodoxe Strömungen beziehen sich vornehmlich auf jene Gebote, die das Verhältnis zwischen Gott und dem einzelnen Gläubigen regeln. Liberale Richtungen des Judentums orientieren sich stärker an den ethischen Geboten, zu denen die für die Friedensverantwortung zentralen Prinzipien gehören. Damit bieten sich liberale jüdische Gemeinden tendenziell als näherliegende Partnerinnen im Sinne einer gemeinsamen Friedensverantwortung an, gleichzeitig darf aber auch der Dialog mit orthodoxen Gemeinden nicht aus dem Blick verloren werden.

Auch im **Christentum** bildet Frieden einen zentralen Leitwert, sei es auf der Ebene individueller Verpflichtungen („Du sollst nicht töten“, Exodus 20,13 und Deuteronomium 5,17, gemeint im Sinne von „nicht morden“), sei es mit Blick auf soziale Gemeinschaften, deren Zusammenleben oder die gesamte Menschheit („Ehre sei Gott in der Höhe und Friede auf Erden“, Lukas 2,14). Dasselbe gilt für das Prinzip der Verantwortungsübernahme, insbesondere auch für die sozial Schwachen im Sinne der Herstellung sozialer Gerechtigkeit. Hier gilt ein dreifaches Mandat, nämlich ein geistlich-spiritueller, ein diakonischer (die Fürsorge für Benachteiligte) und ein prophetischer (die Pflicht, Ungerechtigkeit als solche zu benennen und anzuprangern). Die Friedensverantwortung bezieht sich also auf einen breiten, positiven Friedensbegriff, welchen es aktiv zu verfolgen gilt. Dem Theologen Markus Vogt zufolge ist „[n]ach christlichem Verständnis [...] das Engagement für die Überwindung von Konflikten eine notwendige Konsequenz des Glaubens an Gott. Denn dieser vereint als universaler Gott alle Völker in einer Menschheitsfamilie. Er schützt als barmherziger Gott in besonderer Weise das Recht der Schwachen, Unterdrückten und Fremden. Friedensstiftung wird so zur Bewährungsprobe für die Lebenskraft des Glaubens. Die Versöhnung mit Gott befähigt zur Versöhnung mit den Menschen.“

Die **christlich-orthodoxen Kirchen** sehen sich in der gleichen Verantwortung für den Frieden wie alle anderen christlichen Kirchen. Jedoch haben christlich-orthodoxe Kirchen keine systematisch entwickelte Sozialethik und demnach auch keine Friedensethik. Vielmehr steht der innere Frieden des Menschen als Gnadengeschenk Gottes im Mittelpunkt. Dieser innere Frieden, der durch Gebet und Rechtschaffenheit zu erreichen ist, steht erst einmal in keinem Zusammenhang mit den konkreten sozialen und politischen Umständen. Allerdings gibt es in den christlich-orthodoxen Traditionen unterschiedliche Bewertungen von Kriegsdienst, Gewalt oder Gewaltverzicht als Aspekte individuellen Handelns. Oft hängt diese Bewertung von der Bedeutung des Patriotismus und der Bindung an einen konkreten Staat in der jeweiligen Kirche ab. Besonders in der russischen Konzeption, aber auch in anderen Traditionen, wird ein Verständnis von politischem Frieden als Harmonie deutlich, welches dazu tendiert, Interessensunterschiede und gesellschaftspolitische Konflikte als Widerspruch zu einem christlichen Verständnis von Frieden zu interpretieren. Damit einher geht eine Skepsis gegenüber der Demokratie und Konzepten der Konflikttransformation, die Konflikte bestehen lassen, zugunsten einer gesellschaftlichen und politischen Homogenisierung.

Im **Islam** lässt sich eine Friedensverantwortung aus dem Zusammenspiel der beiden Konzepte Frieden und Verantwortung ableiten. Das arabische Wort für Frieden, Salam, leitet sich von derselben Wurzel ab wie das Wort Islam, welches seinerseits sowohl „Unterwerfung unter Gott“ als auch „Frieden“ bedeutet. Beide Bedeutungen sind eng miteinander verwoben. Frieden kann als Leitwert im Islam verstanden werden. Bei aller Heterogenität der Debatte um eine islamische Friedensethik zeichnet sich ein Konsens über die Aufrechterhaltung des Friedens als Wert an sich ab. Dies gilt sowohl für einen negativen Frieden im Sinne der Abwesenheit von bewaffneter Gewalt und Krieg als auch für den anspruchsvolleren positiven Frieden: Ersteres ergibt sich aus dem grundsätzlichen Tötungsverbot (das juristisch Ausnahmen zulässt, vgl. Sure 5:32), Letzteres aus der Relevanz des Konzepts der Gerechtigkeit (*adl*), das als eine Grundlage von Frieden verstanden werden kann. Die beiden wesentlichen Anknüpfungspunkte für Verantwortung liegen im Islam zum einen im Gottesbild, insbesondere mit Blick auf den Akt der Schöpfung, und zum anderen im Menschenbild, und damit in zentralen Glaubensbestandteilen. Das islamische Menschenbild sieht den Menschen als ein Wesen mit Bewusstsein und freiem Willen, das in einigen Hadithen auch als „Statthalter“ oder „Treuhandler“ Allahs erscheint. Letzteres impliziert eine besondere Verantwortung: Die von Allah geschaffene Welt wurde dem Menschen als „Vertrauenspfand“ (*amana*), als ein wertvolles Gut, anvertraut. Er trägt damit vor Allah, vor der Schöpfung und vor sich selbst die Verantwortung für die Bewahrung der Schöpfung. Diese Verantwortung erstreckt sich von der Verantwortung für sich selbst, die eigenen Taten und deren Folgen über die Verantwortung für die in Obhut befindenden Menschen bis hin zur Verantwortung für die gesamte Gesellschaft. Dies umfasst auch Angehörige anderer Religionen: „Die Menschen sind entweder ein Bruder für dich in der Religion

oder wie du ein Mensch.“ (Überlieferung). Verantwortungsübernahme für andere Menschen impliziert dabei entsprechend des Wertes der Gerechtigkeit auch den Widerstand gegen Unterdrückung („Sei ein Gegner des Unterdrückers und ein Unterstützer der Unterdrückten.“, Überlieferung) und große Ungleichheit (Pflicht zu Almosen, Warnung vor Maßlosigkeit und Verschwendung). Aus dem Zusammenspiel dieser vielschichtigen Verantwortung ergibt sich auch eine Verantwortung, Frieden zu bewahren und zu fördern: So identifiziert bspw. der modernistische Islamwissenschaftler Mohamed Fathi Osman die Verpflichtung aller Musliminnen und Muslime, sich um die Verbesserung der Welt zu bemühen, zusammenzuarbeiten und einen Dialog mit anderen und untereinander zu führen, um den Frieden zu fördern, als eines der für eine islamische Friedensethik zentralen Prinzipien des Koran.

Die hier skizzierten Elemente einer religiös begründeten Friedensverantwortung können fruchtbar gemacht werden und eine Basis darstellen, religiöse Akteurinnen und Akteure auch in politische Verantwortung für den Frieden zu nehmen.

Orientierungs- und Handlungsempfehlungen für eine religionssensitive Diplomatie

- **Frieden stets im Kontext von Verantwortung denken.** Die Friedensverantwortung von Religionen ist als eine Verpflichtung gefasst, die in aktives Handeln umzusetzen ist. Hieran können außenpolitische Akteurinnen und Akteure anknüpfen.
- **Religiöse Akteurinnen und Akteure zur Verantwortungsübernahme auffordern.** Außenpolitik sollte gezielt auf das religiöse Friedenspotenzial hinweisen und die Akteurinnen und Akteure bei der Übernahme von Friedensverantwortung unterstützen.

3.3 Das Engagement religiöser Akteurinnen und Akteure für den Frieden – Kriterien, Chancen und Hindernisse

Das Engagement religiöser Akteurinnen und Akteure für den Frieden ist vielfältig: Als bekanntes Beispiel gilt die katholische Laiengemeinschaft *Sant'Egidio*. Nachdem viele Akteure, einschließlich der Vereinten Nationen, im Bürgerkrieg in Mosambik Anfang der 1990er Jahre gescheitert waren, begann *Sant'Egidio* ihre Vermittlungsarbeit. Nach zwei Jahren gelang es mit ihrer Hilfe, den gewaltsamen Konflikt zu beenden und einen Friedensvertrag herbeizuführen. Eine andere Form friedenspolitischen Engagements religiöser Akteurinnen und Akteure findet sich in Ruanda, wo der ethnische Völkermord eine Million Tote forderte. Hier war es die muslimische Gemeinschaft, die Flüchtlinge versteckte, sich gegen Gewalt engagierte und unter Lebensgefahr viele Menschenleben rettete. In Kambodscha baute der buddhistische Mönch Maha Ghosananda nach dem Pol Pot-Regime eine umfassende Friedens- und Versöhnungsarbeit auf. In anderen Kontexten engagieren sich (inter-)religiöse Akteurinnen und Akteure häufig präventiv für den Frieden. Dass dieses vielfache und vielschichtige Friedenshandeln in der Öffentlichkeit kaum wahrgenommen wird, ist dem Präventionsparadox geschuldet, so macht der Erfolg unsichtbar.

Diese Beispiele religionsbasierter konstruktiver Konfliktbearbeitung verweisen – bei aller Verschiedenheit der Konflikte, Protagonisten, Kontexte etc. – auf bestimmte **Merkmale, Voraussetzungen und Kompetenzen**, die religiöse Friedensakteurinnen und -akteure auszeichnen. Nach Markus Weingardt zählen dazu:

- *Fachkompetenz*: Religiöse Akteurinnen und Akteure, die aus der Konfliktregion stammen oder dort durch langjährige Hilfsprogramme präsent sind, haben konfliktspezifische Kenntnisse und verfügen über notwendige Kontakte, Ressourcen und Kommunikationsstrukturen.
- *Glaubwürdigkeit*: Religiöse Akteurinnen und Akteure sind häufig Bindeglieder zwischen politischer Ebene und Gesellschaft bzw. zwischen verfeindeten Staaten und werden daher oftmals von den Konfliktparteien als nicht-parteiisch angesehen und akzeptiert.
- *Verbundenheit*: Religiöse Akteurinnen und Akteure sind charakterisiert durch die Nähe zum Konflikt und durch eine glaubhafte persönliche Verbundenheit mit den betroffenen Menschen. Dies wird noch durch eine qua Amt existierende spirituell-emotionale Verbundenheit verstärkt.
- *Vertrauensbonus*: Religiöse Akteurinnen und Akteure genießen häufig einen Vertrauensvorsprung gegenüber nichtreligiösen Akteurinnen und Akteuren, insbesondere hinsichtlich ihrer moralisch-ethischen Konfliktkompetenz. So trägt letztlich der religiöse Charakter des Akteurs maßgeblich dazu bei, dass Konfliktbeteiligte Vertrauen in deren

fachliche und konfliktspezifische, ethisch-moralische und emotionale Qualifikation fassen. Dieses Merkmal unterscheidet sie wesentlich von säkularen Akteurinnen und Akteuren in der konstruktiven Konfliktbearbeitung.

Religiöse Friedensinitiativen involvieren Akteurinnen und Akteure auf verschiedenen Ebenen: von lokalen religiösen Akteurinnen und Akteuren und Religionsgemeinschaften bis hin zu religiösen Eliten – mit ihren je eigenen Agenden. Letztere zeichnen sich idealtypisch durch bestimmte Charakteristika aus: *Erstens* besitzen religiöse Eliten ein (multi-disziplinäres) Fachwissen, welches auf traditionellen Quellen basiert und vielfach nicht rational ableitbar und damit nicht hinterfragbar ist; *zweitens* basiert ihre Einstellung zum Beruf nicht auf finanziellen Gründen (das kann bis zu einer asketischen Lebensführung reichen); *drittens* stehen sie in einer erweiterten öffentlichen Aufmerksamkeit und *viertens* sind Geistliche häufig auch von den Mitgliedern ihrer Gemeinschaft direkt (finanziell) abhängig (anders als bspw. die Großkirchen in Deutschland). Angesichts dieser Konstellation befinden sich Religionsführerinnen und -führer in einem steten Spannungsfeld zwischen (a) den Aufgaben ihres religiösen Amtes, (b) den Erwartungen ihrer Anhängerinnen und Anhänger, (c) jenen der Politik sowie (d) der breiten Öffentlichkeit. Positiver Effekt dieser öffentlichen Einbettung ist oftmals die Entstehung von – lokalen, nationalen und internationalen – persönlichen wie institutionellen, oft informellen Netzwerken, die sich für eine konstruktive Konfliktbearbeitung fruchtbar machen lassen. Ggf. kann es hier hilfreich sein, über Schlüsselpersonen (*gate keeper*) Friedensthemen anzusprechen. Diese werden vielfach auch über die „zweite Reihe“ der Verantwortungsträgerinnen und -träger (wie Weihbischöfe, Vizemuftis etc.) eingespeist.

Ungeachtet der Vielzahl positiver Fallbeispiele religiöser Friedensinitiativen, die sich sowohl aus der Friedensverantwortung religiöser Akteurinnen und Akteure als auch aus ihren besonderen Merkmalen und Kompetenzen ableiten lässt, ist aber zugleich zu konstatieren, dass religiöse Akteurinnen und Akteure sich häufig *nicht* für den Frieden engagieren. Nach Markus Weingardt zählen zu den **Hindernissen und Blockaden religiöser Friedensarbeit** vor allem geringe finanzielle und personelle Ressourcen, mangelnde bzw. abgrenzend einseitige religiöse Bildung in der Gesellschaft, fehlende Kompetenzen oder Nicht-Akzeptanz bei den Konfliktparteien, aber auch schlicht der fehlende Wille oder Mut zum politischen Engagement in Form von Friedensarbeit. Jüngste quantitativ angelegte Studien versuchen zu klären, unter welchen konkreten Bedingungen sich religiöse Akteurinnen und Akteure für den Frieden engagieren und was sie ggf. auch daran hindert. So identifiziert Johannes Vüllers erste Einflussfaktoren:

- *Religiöse Normen*: Eine religiöse Friedensnorm wird häufig dann für das Handeln von Religionsgemeinschaften relevant, wenn ein Gewaltkonflikt ausbricht. Gleichzeitig kann ein langanhaltender Gewaltkonflikt, der entlang religiöser Identitäten mobilisiert, die Friedensnorm in den Hintergrund treten lassen. Zudem wird eine klare Positionierung für den Frieden und die Ablehnung von Gewalt schwierig, wenn die eigenen Gläubigen Opfer oder auch Täterinnen und Täter sind.

- *Religiöse Mehrheits- und Minderheitenverhältnisse:* Religionsgemeinschaften weisen eine größere Toleranz auf, wenn sie selbst hierauf in Zukunft angewiesen sein könnten. So sind kleinere Religionsgemeinschaften in religiös-diversen Settings eher zu einem Friedensengagement bereit, als wenn sie die dominante Religionsgruppe darstellen.
- *Religiöse Netzwerke:* Etablierte Netzwerke zwischen und innerhalb der Religionsgemeinschaften sichern den Austausch über mögliche Gefährdungen, können der Frühwarnung dienen und machen so ein aktives Friedensengagement wahrscheinlicher. Hingegen untergräbt eine Fraktionalisierung der Gemeinschaft in unterschiedliche Gruppen ein gemeinsames Handeln und erschwert somit auch ein Friedensengagement.
- *Politische Opportunitätsstrukturen:* Religionsgemeinschaften, denen der Staat ein Mindestmaß an Unabhängigkeit gewährt, sind eher in der Lage, sich selbständig zu organisieren, Ressourcen zu generieren und frei zu agieren. Das gilt insbesondere für Aktivitäten, die sich über die eigene Gemeinschaft hinaus an Politik und Gesellschaft richten.

Schließlich besitzen religiöse Akteurinnen und Akteure ein Friedenpotenzial in zweierlei Hinsicht: Zum einen können sie sich – nach außen – für einen politischen Frieden, d.h. für die Befriedung von Gewaltkonflikten, engagieren. Zum anderen kommt ihnen aber auch die Aufgabe zu, sich für den inner- und interreligiösen Frieden einzusetzen. Gerade in religiös geprägten Konflikten, auch wenn diese ursprünglich sozio-ökonomisch begründet sind, kann die (inter-)religiöse Verständigung einen wesentlichen Beitrag zu ihrer Beilegung leisten.

Orientierungs- und Handlungsempfehlungen für eine religionssensitive Diplomatie

- **Friedenspotenzial von Religionen in Krisenprävention und Konfliktbearbeitung einbeziehen.** Religiöse Friedenspotenziale lassen sich aufgrund der Fachkompetenz, der Glaubwürdigkeit, der Verbundenheit und des Vertrauensbonus religiöser Akteurinnen und Akteure nutzen. Es gilt, geeignete religiöse Friedenspartnerinnen und -partner zu identifizieren und zu unterstützen.
- **Religiösen Friedenspartnerinnen und -partnern Konfliktbearbeitungskompetenzen zur Verfügung stellen.** Außenpolitik kann neben finanzieller und politischer Hilfe etwa zur Etablierung regionaler oder lokaler Austauschformate auch Fortbildungen oder Unterstützung wie Transportmittel, Sicherheitsgarantien oder Kommunikationstechnik anbieten.
- **Im Gespräch bleiben und zuhören.** Es gilt, den Kontakt mit Vertreterinnen und Vertretern verschiedener Religionsgemeinschaften zu pflegen, gerade auch wenn diese sich in Friedensprozessen zurückhalten oder verweigern, um mögliche Motive ihres Handelns zu erfahren.

3.4 Zivile Konfliktbearbeitung – Handlungsfelder religiöser Akteurinnen und Akteure

Frieden gilt – wie schon ausgeführt – als zentraler Wert und Ziel aller Religionen. Entsprechend aktiv engagieren sich religiöse Akteurinnen und Akteure in dem vielfältigen Feld der zivilen Konfliktbearbeitung. **Zivile Konfliktbearbeitung** bezeichnet dabei den Ansatz, dass nicht-staatliche (also zivilgesellschaftliche) Akteurinnen und Akteure auf nicht-militärische, gewaltfreie und konstruktive Weise derart auf soziale und politische Konflikte einzuwirken versuchen, dass diese befriedet werden. Das impliziert eine große Bandbreite bezüglich der Art der Konflikte, die befriedet werden sollen, sowie der Phase im Konfliktverlauf und damit des Zeitpunkts des Agierens. Das umfasst:

- die Krisenprävention (wie bspw. die Bekämpfung struktureller Konfliktursachen wie Armut oder Ungleichheit),
- die Konfliktbearbeitung bzw. -transformation (um einer weiteren Eskalation bereits manifester Konflikte entgegenzuwirken bzw. um bereits militärisch eskalierte Konflikte zu befrieden) sowie
- die Friedenskonsolidierung (um Konfliktfolgen in Nachkriegsgesellschaften zu lindern und eine erneute Eskalation zu verhindern).

Schließlich steht zivile Konfliktbearbeitung – normativ betrachtet – für die Zivilisierung der Konfliktbearbeitung, d.h. für die Entwicklung einer konstruktiven Konfliktkultur.

Was zeichnet nun **religiöse Akteurinnen und Akteure in der zivilen Konfliktbearbeitung** aus? Religionen sind – so der Theologe Ulrich Hemel – stets und grundsätzlich Teil ihrer lokalen und Teil der globalen Zivilgesellschaft. Sie handeln ganz überwiegend lokal; gleichzeitig spielt häufig ein globaler Horizont in ihr Handeln hinein. Denn auch dort, wo bspw. Christinnen und Christen oder Musliminnen und Muslime in der Minderheit sind, gelten sie als Teil einer weltweit vernetzten Religionsgemeinschaft. Da Religionen lokal und global einen erheblichen Einfluss auf die Bildung und Erziehung, auf gesundheitliche Praktiken, aber auch auf die generelle Gestaltung des Zusammenlebens in vielfältigen soziokulturellen Praktiken nehmen, können sie in gewisser Weise als „Gatekeeper der sozialen Ordnung“ (Ulrich Hemel) gelten.

Die Handlungsfelder religiöser Akteurinnen und Akteure sind vielfältig: Das reicht von der Konfliktmediation und Versöhnungsarbeit über den interreligiösen Dialog und die (inter)religiöse Bildung und Friedenspädagogik bis hin zum Engagement religiöser Akteurinnen und Akteure für globale Aufgaben. Als **Konfliktmediatoren** können religiöse Akteurinnen und Akteure auf eine Konflikttransformation hinarbeiten. Dass sie dazu aufgrund ihrer gesellschaftlichen Stellung häufig besonders geeignet sind, hat das vorherige Kapitel aufzeigen können. Auch die

Versöhnungsarbeit religiöser Akteurinnen und Akteure ist durch ein zentrales Charakteristikum, das sie von säkularen Akteurinnen und Akteuren unterscheidet, gekennzeichnet durch den Einbezug der Transzendenz. So hilft Religion, sich mit Fragen wie den folgenden auseinanderzusetzen: Wie kann Gott das Schlimme zulassen, was wir erlebt haben? Was will Gott jetzt von mir? Soll ich in Gottes Namen und weil es sein Wille ist vergeben? Wie kann ich wieder an die Güte des Lebens glauben? Wie lebe ich mit meiner Schuld? Haben wir Hoffnung auf Gerechtigkeit und Heilung auch jenseits des Todes? Ein wichtiges Ergebnis der Versöhnungsforschung ist es, dass Versöhnungsprozesse immer dann besonders erfolgreich verlaufen, wenn sowohl staatliche als auch zivilgesellschaftliche und damit auch religiöse Akteurinnen und Akteure für Versöhnung arbeiten. Dabei sind klare Absprachen nötig: Was macht der Staat und was machen die religiösen Akteurinnen und Akteure? Wo unterstützt der Staat die religiösen Akteurinnen und Akteure logistisch und finanziell und wo tragen die religiösen Akteurinnen und Akteure ihre Arbeit selbst? Wo gibt es gemeinsame Aktivitäten und wo tritt man besser getrennt auf?

Religionsgemeinschaften sind die entscheidenden Trägerinnen des **interreligiösen Dialogs**. Damit lassen sich Konflikte zwischen Religionsgemeinschaften bzw. deren religiöse Aufladung vorbeugen. Wo bereits religiös aufgeladene Konflikte bestehen oder gar religiöse Narrative zur Legitimation von Gewalt herangezogen werden, kann interreligiöser Dialog mit seinem Potenzial, hier Gegenarrative zu entwickeln, einen wichtigen Beitrag zur Konflikttransformation und zur Friedenskonsolidierung leisten. Auch bei Konflikten ohne religiöse Aufladung vermag der interreligiöse Dialog Verbindungen zwischen den Konfliktparteien entstehen lassen oder stärken, die wiederum für eine Kultur der konstruktiven Konfliktaustragung förderlich sein können. In diesem Sinne können auch die **(inter)religiöse Bildung und Friedenspädagogik** einen bedeutenden Beitrag leisten: Mit ihrer Werteorientierung sowie ihrem großen didaktisch-methodischen Erfahrungsschatz können sie mit dazu beitragen, dass sich junge Menschen gerade in Zeiten großer Umbrüche und Verwerfungen als aktiv handelnde Subjekte einer Menschheitsfamilie verstehen lernen. Das setzt eine systematische Gewaltpolitik, ein konstruktives Konfliktverständnis und zeitgemäße friedensorientierte Handlungsansätze voraus.

Schließlich lässt sich ein verstärktes **Engagement religiöser Akteurinnen und Akteure für globale Aufgaben** erkennen. Das betrifft bspw. den Kampf gegen Armut und Hunger und zeigt sich nicht zuletzt an den zahlreichen Hilfsorganisationen in religiöser Trägerschaft (wie das *Network of Jewish Human Services Agencies*, die Diakonie und Caritas oder der Rote Halbmond) oder auch an den Spendensammlungen zu religiösen Feiertagen oder bei akuten Krisen. Auch im Bereich der Ökologie und Nachhaltigkeit leisten religiöse Akteurinnen und Akteure einen wichtigen Beitrag. Dafür steht das zugleich religiös fundierte Ziel der Bewahrung der Schöpfung oder auch des Schutzes der planetaren Grenzen.

All diese Handlungsfelder religiöser Akteurinnen und Akteure verweisen auf ihre Potenziale in der zivilen Konfliktbearbeitung. Zugleich zeigt sich jedoch auch – so Ulrich Hemel in seiner Analyse –, dass die bewusste Einbeziehung der Religionen als Akteurinnen der Zivilgesellschaft – gerade im Kontext globaler Aufgaben – auf politischer Seite noch immer schwach ausgeprägt ist.

Ungeachtet dieser Potenziale erweist sich das Zusammenwirken verschiedener Religionen in einem sozialen Raum angesichts unterschiedlicher Auffassungen und Praktiken aber auch als anspruchsvoll. Unter der Zielsetzung zivilen Zusammenlebens ist hier nach übergreifenden Gemeinsamkeiten im Sinne von „Leitlinien guter religiöser Praxis“ (Ulrich Hemel) zu suchen (dazu gehören u.a. keine Religionsverfolgung, eine freie Kulturausübung, religiöse Toleranz als Freiheit für und als Freiheit von Religion, keine menschenrechtsfeindliche religiöse Praxis). Diese können zwar keine Aussagen über die Gültigkeit religiöser Inhalte treffen, wohl aber Voraussetzungen für ein friedliches Zusammenleben formulieren – sowohl auf Seiten des Staates als auch auf Seiten der Religionsgemeinschaften.

Orientierungs- und Handlungsempfehlungen für eine religionssensitive Diplomatie

- **Religionen als Gatekeeper der sozialen Ordnung würdigen.** Religiöse Akteurinnen und Akteure können aufgrund dieser Funktion Verbündete für übergreifende Ziele wie Armutsbekämpfung, Bewältigung ökologischer Krisen sowie Zugang zu Bildung und Erziehung darstellen.
- **Rahmenbedingungen religiöser Akteurinnen und Akteure in der zivilen Konfliktbearbeitung fördern.** Anlässe und Strukturen des Austausches zwischen religiösen und politischen Akteurinnen und Akteuren für Frieden und Versöhnung sind aufrechtzuerhalten und zu intensivieren. Dazu gehört es auch, einen verlässlichen und fördernden Rahmen für den interreligiösen Dialog zu schaffen.

Ausblick: Die Etablierung einer Religionsaußenpolitik

In den internationalen Beziehungen lässt sich seit den letzten Jahrzehnten ein verstärkter Fokus auf Religionen erkennen. Das ist zum einen dem transnationalen Charakter von Religionen geschuldet, der Menschen und Gemeinschaften grenzüberschreitend verbindet. Migration, Mobilität und moderne Kommunikationstechnologien haben diese Transnationalität von Religion in jüngster Zeit noch verstärkt. Zum anderen ergibt er sich aus dem Wandel des Staatensystems zu *Global Governance*, verbunden mit einem Bedeutungszuwachs nichtstaatlicher – und damit auch religiöser – Akteurinnen und Akteure. So ermöglichen internationale Organisationen seit den 1990er Jahren zivilgesellschaftlichen Gruppen eine verstärkte Beteiligung. Dazu zählt bspw. der Konsultativstatus beim Wirtschafts- und Sozialrat der Vereinten Nationen, der Nichtregierungsorganisationen – darunter auch zahlreichen religiösen Vereinigungen – verschiedene und abgestufte Mitwirkungsrechte sichert. Und auch die Europäische Union hat in ihrem Vertrag von Lissabon durch einen offenen, transparenten und regelmäßigen Dialog mit Kirchen, Religionsgemeinschaften und weltanschaulichen Gemeinschaften deren Mitgestaltungsmöglichkeiten erhöht. Die Transnationalität von Religion hat aber nicht nur positive Auswirkungen, zugleich lassen sich zunehmend auch globale militante Entwicklungen beobachten, wie bspw. das Agieren der Taliban oder des Islamischen Staates.

Auch außenpolitisches Handeln bleibt von diesen Entwicklungen nicht unberührt. Wie lässt sich das Friedenspotenzial von Religionen für die Außenpolitik fruchtbar machen und zugleich eine Resilienz gegenüber religiöser Gewalt und religiöser Instrumentalisierung erreichen? Andreas Hasenclever plädiert dafür,

„eine Religionsaußenpolitik ins Werk zu setzen, die darauf abzielt, religiöse Bildung zu stärken, die institutionelle Festigung moderater Interpretationen voranzutreiben, religiöse Autonomie zu fördern sowie die interne Koalitionsbildung und transnationale Vernetzung von Glaubensgemeinschaften zu unterstützen.“

Aus der Perspektive von Demokratien erfordert eine Religionsaußenpolitik zweierlei: eine demokratiefähige Religion und eine religionsfähige Demokratie (Ulrich Hemel). Dabei muss eine *demokratiefähige Religion* willens und imstande ist, den grundlegenden Spielregeln demokratischen Zusammenlebens zu folgen, ohne zwingend auch ihre eigenen Angelegenheiten demokratisch regeln zu müssen. Religionen sollten aber auch als wesentliche Kräfte der Zivilgesellschaft von Staat und Öffentlichkeit ernst genommen werden. Zu fordern ist daher nicht nur eine demokratiefähige Religion, sondern auch eine *religionsfähige Demokratie*. Sie zeichnet sich durch eine weit verbreitete Grundkenntnis von Religionsgemeinschaften und der Fähigkeit aus, die Eigenlogik religiöser Gemeinschaften deutlich von rein wirtschaftlichen oder politischen Handlungslogiken zu unterscheiden.

In Anlehnung an die Forderung nach einer religionsfähigen Demokratie verbinden sich nach Bernhard Stahl mit einer Religionsaußenpolitik zwei zentrale Aufgaben, die er auf die Formel bringt: „Mit Religion in den Köpfen zu den Köpfen der Religionen“. D.h. nötig ist zunächst eine Religionskompetenz (das Wissen um die Rolle der Religion in der deutschen Außenpolitik). Auf dieser Basis gilt es dann, eine religionsaußenpolitische Praxis zu etablieren.

Zu entwickeln sind Leitlinien, die die Vertreterinnen und Vertreter deutscher Auslandsvertretungen bei ihrem jeweiligen Amtsantritt vor Ort sensibilisieren,

- Das (auch informelle) Gespräch mit den lokalen Religionsakteurinnen und -akteuren zu suchen,
- die Kommunikationsräume und -medien der religiösen Akteurinnen und Akteure vor Ort zu kennen,
- die Positionen der lokalen Religionsakteurinnen und -akteure in der Gesellschaft, zum Staat und zur jeweiligen Regierung zu verstehen,
- die Handlungsressourcen in Bezug auf mögliche innergesellschaftliche, transnationale oder internationale Krisen und Konflikte einschätzen zu können sowie
- ein belastbares Informationssystem über die Religionsakteurinnen und -akteure vor Ort zu installieren, welches die Wissensverluste durch das Rotationsprinzip der Diplomatinen und Diplomaten abfangen kann.

Wichtig ist es hierbei, in Bezug auf den Dialog mit Religionsakteurinnen und -akteuren vor Ort eingespielte Verfahren und Routinen zu etablieren. Dabei sollte das Zuhören im Vordergrund stehen. Nur so kann eine Vertrauensbasis aufgebaut werden, die bei eventuellen Konfliktsituationen und beim Krisenmanagement als belastbar gelten kann. Letztlich gilt es, kooperative Handlungsmöglichkeiten zu eruieren, ohne sich gegenseitig zu vereinnahmen.

Teilnehmerinnen und Teilnehmer des Konsultationsprozesses

„Religionen, Diplomatie und Frieden“

Organisatorinnen des Konsultationsprozesses

PD Dr. Ines-Jacqueline Werkner (Projektleitung), Leiterin des Arbeitsbereichs „Frieden“ an der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft in Heidelberg und Privatdozentin am Institut für Politikwissenschaft der Goethe-Universität Frankfurt a. M.

Dr. Madlen Krüger, Wiss. Mitarbeiterin im Arbeitsbereich „Frieden“ an der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft in Heidelberg

Arbeitsgruppe 1 „Religion und Recht“

Prof. Dr. Rana Alsoufi, Juniorprofessorin für Normenlehre des Islam an der Universität Frankfurt a.M.

Prof. Dr. Michael Droege, Professor für Öffentliches Recht, Verwaltungsrecht, Religionsverfassungsrecht und Kirchenrecht sowie Steuerrecht an der Universität Tübingen

Prof. Dr. Martin Heger, Professor für Strafrecht, Strafprozessrecht, Europäisches Strafrecht und Neuere Rechtsgeschichte an der Humboldt-Universität zu Berlin

Prof. Dr. Thomas Hoppe, Professor für katholische Theologie unter besonderer Berücksichtigung der Sozialwissenschaften und der Sozialethik an der Helmut-Schmidt-Universität, Universität der Bundeswehr Hamburg

Prof. Dr. Birgit E. Klein, Rabbinerin und Professorin für Geschichte des jüdischen Volkes an der Hochschule für Jüdische Studien, Heidelberg

Prof. Dr. Serdar Kurnaz, Professor für Islamisches Recht in Geschichte und Gegenwart an der Humboldt-Universität zu Berlin

Prof. Dr. Stefan Oeter, Professor für Öffentliches Recht, Völkerrecht und ausländisches Öffentliches Recht an der Universität Hamburg

Prof. Dr. Ronen Reichman, Professor für Talmud, Codices und rabbinische Literatur an der Hochschule für Jüdische Studien, Heidelberg

Prof. Dr. Mathias Rohe, Professor für Bürgerliches Recht, Internationales Privatrecht und Rechtsvergleichung an der Universität Erlangen-Nürnberg

Dr. Wolfgang Schultheiß, Botschafter a.D., Berlin

Prof. Dr. Mira Sievers, Juniorprofessorin für Islamische Glaubensgrundlagen, Philosophie und Ethik an der Humboldt-Universität zu Berlin

Arbeitsgruppe 2 „Religion und Gewalt“

Dr. Regina Elsner, Vertretung der Professur für Ostkirchenkunde und Ökumenik an der Universität Münster

Prof. Dr. Hacik Rafi Gazer, Professor für Geschichte und Theologie des Christlichen Ostens an der Universität Erlangen-Nürnberg

Prof. Dr. Andreas Hasenclever, Professor für Friedensforschung und Internationale Politik an der Universität Tübingen

Michael Ingber, ehem. Berufsoffizier der israelischen Armee, freiberuflicher Wissenschaftler und Gastdozent in den Bereichen Geschichte, Politikwissenschaft und Religion/Judentum

Prof. Dr. Mouhanad Khorchide, Professor für Islamische Religionspädagogik und Leiter des Zentrums für Islamische Theologie an der Universität Münster

Dr. Hamideh Mohagheghi, Wissenschaftliche Mitarbeiterin für Koranwissenschaften am Seminar für Islamische Theologie der Universität Paderborn

Prof. Dr. Bernd Oberdorfer, Professor für Systematische Theologie und theologische Gegenwartsfragen an der Universität Augsburg

Dr. Irena Pavlović, Wiss. Mitarbeiterin an der Abteilung für Christliche Publizistik der Universität Erlangen-Nürnberg

Dr. Sven Speer, Vorsitzender und Gründer des Forums Offene Religionspolitik, Berlin

Prof. Dr. Christian Wiese, Professor für Jüdische Religionsphilosophie an der Universität Frankfurt a. M.

Arbeitsgruppe 3 „Religion und Frieden“

Prof. Dr. Matthias Basedau, Direktor des GIGA-Instituts für Afrika-Studien am German Institute for Global and Area Studies, Hamburg

Dr. Claudia Baumgart-Ochse, Wiss. Mitarbeiterin an der Hessischen Stiftung Friedens- und Konfliktforschung, Frankfurt a. M.

Prof. Dr. Micha Brumlik, Professor em. für Allgemeine Erziehungswissenschaft an der Universität Frankfurt a. M. und Senior Research Fellow am Selma Stern Zentrum für Jüdische Studien Berlin-Brandenburg

Lieselore Cyrus, Botschafterin a.D., Berlin

Prof. Dr. Reza Hajatpour, Professor für Islamisch-Religiöse Studien mit Systematischem Schwerpunkt an der Universität Erlangen-Nürnberg

Prof. Dr. Assaad Elias Kattan, Professor für Orthodoxe Theologie an der Universität Münster

Prof. Dr. Martin Leiner, Professor für Systematische Theologie und Ethik an der Universität Jena

Prof. Dr. Vasile-Octavian Mihoc, Professor am Ökumenischen Institut Château de Bossey und Leiter der Abteilung Ökumene beim Ökumenischen Rat der Kirchen, Genf

Prof. Dr. Frederek Musall, Professor für Jüdische Studien/Religionswissenschaft an der Universität Würzburg

Dr. Fateme Rahmati, Dozentin am Institut für Studien der Kultur und Religion des Islam der Universität Frankfurt a. M.

PD Dr. Aho Shemunkasho, Leiter des Masterstudienganges für Geschichte und Theologie des syrischen Christentums an der Universität Salzburg

Dr. Markus Weingardt, Bereichsleiter Frieden bei der Stiftung Weltethos, Tübingen

Externe Teilnehmerinnen und Teilnehmer

Dr. Dr. Anargyros Anapliotis, Dozent für Kirchenrecht, Orthodoxe Theologie an der LMU München

Prof. Dr. Helmut Philipp Aust, Professor für Öffentliches Recht und die Internationalisierung der Rechtsordnung an der Freien Universität Berlin

Dr. Matthias Belafi, Leiter des Katholischen Büros Bayern

Dr. Peter Bender, Vorstand „Religions for Peace“ in Deutschland

Prof. Dr. Lars Berger, Professor für Terrorismusforschung am Fachbereich Nachrichtendienste der Hochschule des Bundes für öffentliche Verwaltung, Berlin

Prof. Dr. Dr. Burkhard Josef Berkmann, Professor für Kirchenrecht, insbesondere für Theologische Grundlegung des Kirchenrechts, Allgemeine Normen und Verfassungsrecht sowie für Orientalisches Kirchenrecht an der LMU München

Dr. Michael Blume, Beauftragter der baden-württembergischen Landesregierung gegen Antisemitismus

Dr. Clara Braungart, selbständige Mediatorin

Dr. Pierre Gottschlich, Wiss. Mitarbeiter am Institut für Politik- und Verwaltungswissenschaften an der Universität Rostock

Dr. Timo Güzelmansur, Geschäftsführer CIBEDO, Frankfurt a. M.

Dr. Hans-Michael Haußig, Akademischer Mitarbeiter am Institut für Jüdische Studien und Religionswissenschaft der Universität Potsdam

PD Dr. Wolfgang S. Heinz, Senior Policy Advisor am Institut für Menschenrechte und Privatdozent für Politikwissenschaft an der Freien Universität Berlin

Prof. Dr. Dr. Dr. h.c. Ulrich Hemel, Professor und Direktor des Weltethos-Instituts, Tübingen

Ulrike Hoole, Fachreferentin, Bundesarbeitsgemeinschaft religiös begründeter Extremismus, Berlin

Prof. Dr. Peter Imbusch, Professor für Politische Soziologie an der Universität Wuppertal

Dr. habil. Sabine Jaberg, Dozentin für Internationale Beziehungen an der Führungsakademie der Bundeswehr, Hamburg

Dr. Andreas Jacobs, Leiter der Abteilung Gesellschaftlicher Zusammenhalt der Konrad-Adenauer-Stiftung, Berlin

Prof. Dr. Thomas Jäger, Professor für internationale Politik und Außenpolitik an der Universität zu Köln

Prof. Dr. Hans G. Kippenberg, Professor em. am Institut für Religionswissenschaft der Universität Bremen

Prof. Dr. Ruud Koopmans, Professor für Soziologie und Migrationsforschung an der Humboldt-Universität zu Berlin

Dr. Florian Kriener, Wiss. Mitarbeiter am Max-Planck-Institut für ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht, Heidelberg

Prof. Dr. Bernd Ladwig, Professor für Politische Theorie und Philosophie an der Freien Universität Berlin

Prof. Dr. Karsten Lehmann, Forschungsprofessor an der Kirchlichen Pädagogischen Hochschule Wien/Krems und Leiter des dortigen Spezialforschungsbereiches „Interreligiosität“

Prof. Dr. Antonius Liedhegener, Professor für Politik und Religion am Zentrum für Religion, Wirtschaft und Politik der Universität Luzern

Prof. Dr. Friedrich Lohmann, Professor für Evangelische Theologie mit dem Schwerpunkt Angewandte Ethik an der Universität der Bundeswehr, München

Prof. Dr. Ute Mager, Professorin für Öffentliches Recht an der Universität Heidelberg

Dr. Yasemin El-Menouar, Projektleiterin Religionsmonitor, Bertelsmann-Stiftung

Dr. Katja Mielke, Senior Researcher am Bonn International Centre for Conflict Studies

Diba Mirzaei, Doktorandin am German Institute for Global and Area Studies, Hamburg

Nora Laetitia Monzer, Wiss. Mitarbeiterin im Internationalen Netzwerk Religiöse Gemeinschaften und nachhaltige Entwicklung an der Humboldt-Universität zu Berlin

PD Dr. Daniel Munteanu, Lehrbeauftragter der Evangelischen Theologie an der Universität Bamberg

Dr. Anastas Odermatt, Wiss. Mitarbeiter am Zentrum für Religion, Wirtschaft und Politik der Universität Luzern

Ingrid Overbeck, Wiss. Mitarbeiterin am Institut für Sprachen und Kulturen der islamisch geprägten Welt der Universität zu Köln

Prof. Dr. Wolfgang Palaver, Professor für Christliche Gesellschaftslehre an der Universität Innsbruck

Prof. Dr. Gert Pickel, Professor für Religions- und Kirchensoziologie an der Universität Leipzig

PD Dr. Sebastian Rimstad, Wiss. Mitarbeiter am Religionswissenschaftlichen Institut der Universität Leipzig im Rahmen des Heisenberg-Programms der DFG

Prof. Dr. Martin Rötting, Professor für Religious Studies an der Paris Lodron Universität Salzburg

Antje Heider-Rottwilm, Vorsitzende von „Church and Peace“

Dr. Emanuel Schäublin, Wiss. Mitarbeiter am Center for Security Studies der ETH Zürich

Prof. Dr. Rolf Schieder, Professor em. für Praktische Theologie und Religionspädagogik an der Humboldt-Universität zu Berlin

Prof. Dr. Perry Schmidt-Leukel, Professor für Religionswissenschaft und interkulturelle Theologie an der Universität Münster

Dr. Michael A. Schmiedel, Lehrkraft für Religionswissenschaft an der Universität Bielefeld

Dr. Amanda tho Seeth, Research Fellow am Seminar für Südostasienstudien der Humboldt-Universität zu Berlin

Dr. Leif H. Seibert, Wiss. Mitarbeiter der Abteilung Theologie an der Universität Bielefeld

Prof. Dr. Henning Sievert, Professor für Islamwissenschaft an der Universität Heidelberg

Prof. Dr. Bernhard Stahl, Professor für Internationale Politik an der Universität Passau

Dr. Tareq Sydiq, Wiss. Mitarbeiter am Zentrum für Konfliktforschung der Universität Marburg

PD Dr. Jochen Töpfer, Privatdozent am Institut für Gesellschaftswissenschaften im Bereich Soziologie der Universität Magdeburg

PD Dr. Johannes Vüllers, Wiss. Mitarbeiter am Institut für Entwicklung und Frieden der Universität Duisburg-Essen

Prof. Dr. Marc Winter, Titularprofessor am Asien-Orient-Institut der Universität Zürich

Prof. Dr. Fabian Wittreck, Professor und Leiter des Institutes für Öffentliches Recht und Politik an der Universität Münster

Dr. Regula M. Zwahlen, Wiss. Mitarbeiterin am Departement für Glaubens- und Religionswissenschaft, Philosophie der Universität Freiburg

1. Auflage, Oktober 2023

Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft e.V. (FEST)

Institut für interdisziplinäre Forschung

Schmeilweg 5

69115 Heidelberg

www.fest-heidelberg.de

Ansprechpartnerin:

PD Dr. Ines-Jacqueline Werkner

ines-jacqueline.werkner@fest-heidelberg.de

Der Text ist abrufbar unter:

www.religionen-diplomatie-frieden.de

Gefördert durch:



Auswärtiges Amt

