Die heimliche Rückkehr der Religion in die Politik : Chance und Gefahr

Autor(en): **Friedli, Richard**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte = Revue suisse d'histoire religieuse et culturelle = Rivista svizzera di storia religiosa e culturale**

Band (Jahr): **100 (2006)**

PDF erstellt am: **29.04.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-130394

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

Die heimliche Rückkehr der Religion in die Politik. Chance und Gefahr

Richard Friedli

Die Einladung, am «Jubiläum 60 Jahre HEKS» einige religionsgeschichtliche und religions-soziologische Skizzen zur «heimlichen Rückkehr der Religion in die Politik» vorzulegen, ist für mich zwar eine unerwartete Ehre, aber vor allem ein risikoreicher Fallstrick. Sowohl in der öffentlichen Debatte als auch in der akademischen Zunft wird nämlich jeder der im Titel erwähnten Begriffe äusserst kontrovers diskutiert: «heimlich», «Rückkehr», «Religion», «Politik». Mit dem Untertitel «Chance und Gefahr» haben mir dabei die gastgebenden HEKS-Verantwortlichen die Aufgabe noch komplexer gemacht![1]

Sie verstehen aber wohl, dass ich während einer Jubiläumsfeier nicht über diese fünf «Fallen», die in den Titel eingebaut sind, lamentieren werde, ich werde darüber vielmehr fünf Beobachtungen machen: 1) «Religion»: im Mittelmeer des 21. Jahrhunderts, 2) «Rückkehr»: das Rätsel der gegenwärtigen Religionssoziologie, 3) «Heimlich»: Religion-Öffentlichkeit, 4) «Gefahr»: Dämonisierung, 5) «Chance»: Raum des Verhandelns.

Diese Beobachtungen möchte ich im Kontext des Jubiläums des Hilfswerkes der evangelischen Kirchen Schweiz in einen prophetischen Text einbetten, den ich mit fünf Variationen illustrieren will. Die Prophezeiung, die ich aufnehme, ist die realutopische Vision eines sozialkritischen Bürgers von Jerusalem in der zweiten Hälfte des 8. vorchristlichen Jahrhunderts, der in der hebräischen Bibel als der Prophet Jesaias eingeordnet ist.[2] Es ist eine Zukunftsvision jener charis matischen Persönlichkeit, deren Botschaft der Gründersekretär des HEKS, Pfar-

[1] Der vorliegende Beitrag basiert auf dem Vortrag, den ich am Jubiläum 60 Jahre HEKS «Zukunft braucht Erinnerung» vom 21. Januar 2006 gehalten habe.

[2] Vgl. zum Kontext und zu den Interpretationen dieser zukunftsstarken Ankündigung: Joachim Wanke, «Seht her, nun mache ich etwas Neues» (Jes 43,19 – Bibelarbeit zu Jesajas 43. Evangelischer Kirchentag Erfurt 3.-5. Juli 1992, in: Lebendiges Zeugnis, 48 (1993), 110–118; und die Monographie: Hans M. Barstad, A way in the Wilderness: the «Second exodus» in the message of second Isaiah, in: Journal of Semitic Studies Monograph 12, Manchester 1989.

rer Heinrich Hellstern,[3] oft als sein motivierendes Leitbild eingesetzt hat (Jes 43,19): «Seht her, jetzt mache ich etwas Neues. Schon spriesst es merkt Ihr es nicht?»

In diesem Text hat der Prophet nicht die traditionelle Rolle des drohenden Anklägers oder des moralisierenden Ermahners, sondern er agiert in der Funktion des aufmerksamen, positiv aufstellenden Verstärkers, der die «Zeichen der Zeit» zu lesen weiss.[4] Aus der prophetischen Perspektive des Spähers Jesaias möchte ich deshalb die angekündigten fünf Beobachtungen nicht bloss wertneutral abhandeln, sondern sie auch prospektiv als fünf neue Paradigmen kommentieren.

Beobachtung 1: «Religion» im Mittelmeer des 21. Jahrhunderts

Im Alltagsgeschäft scheint es uns unnötig zu sein, den hier gebrauchten Begriff «Religion» – wie auch entsprechende verwandte Kategorien auf dem semantischen und praktischen religiösen Feld wie «Spiritualität» oder «Religiosität» – zu definieren. Ich werde Ihnen deshalb diese unendliche sozial- und religionswissenschaftliche Debatte um den Religionsbegriff – etwa abgegrenzt von «Magie» oder von «Quasi-Religionen» wie Nationalsozialismus – ersparen. Die Arbeit am Begriff «Religion» wird nämlich im akademischen Milieu so polemisch geführt, dass aus Gründen der Effizienz neulich vorgeschlagen worden ist, diesen motivierenden bedingungslosen Werthorizont mit «Faktor X» in die Prog-

[3] Vgl. in: Hans Schaffert, 40 Jahre HEKS, Zürich 1986.

[4] Unter der spezifischen religiösen *Autorität des «Propheten»* meine ich im hilfswerk- und entwicklungspolitischen Kontext dieses Beitrages – im Sinne von Max Weber (Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie; Kapitel 5 «Religionssoziologie», § 4, Tübingen 1972, 268–275) – einen «persönlichen Charismaträger, der Kraft seiner Mission eine religiöse Lehre oder einen göttlichen Befehl verkündet» (268). Sein Auftrag ist es (273), «Gehorsam als ethische Pflicht zu fordern (ethische Prophetie) oder die Hilfsbedürftigen dazu einzuladen, den gleichen Weg wie er selbst zu betreten (exemplarische Prophetie)». Als Verkörperung der exemplarischen Prophetie gilt für Weber der Buddha. Zur ethischen Tradition zählt er die «vorderasiatische Prophetie». Dazu gehört der Prophet Jesaias. Beiden Propheten-Typen kann eine dreifache Funktion zugeschrieben werden: (a) *Anklage und Proteste* gegen Ungerechtigkeit und Ausbeutung, (b) *Erinnerung* an fundamentale Werte wie Gerechtigkeit, Erbarmen und Verzeihung und (c) *Bestärkung* von Personen oder Situationen, in welchen sich diese «ewigen» Werte historisch konkret abzeichnen. Das Zitat aus Jesaias (Kap. 43, Vers 19), worin vom Propheten auf politisch Neues hingewiesen wird, welches sich nach der Babylonischen Gefangenschaft konkret herausbildet, gehört zur prophetischen Funktion der Bekräftigung. Vgl. zu dieser sozialpolitischen Funktion der Propheten: G. Thils/Jean Barrea, Une pastorale d'espérance, Paris 1982, darin bes. Barrea 79–143 zur «Makro-Pastoral der Hoffnung». Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie, München 1975. Zur «prophetischen Bekräftigung» vgl. auch: Richard Friedli, Mission oder Demission, Freiburg i. Ue. 1982, 119–131. Der Soziologe und Konfliktforscher Wolfgang Vogt (in: Frieden durch Zivilisierung? Probleme – Ansätze – Perspektiven. Schriften des Österreichischen Studienzentrums für Frieden und Konfliktlösung, Münster 1996, 421–458) spricht in diesem Sinne von der Notwendigkeit «prophetischer Visionen» in der Friedensforschung. Denn solche «Antizipationen der Zukunft» befreien «visionäre Energien», um bei den Handelnden den langen Atem zu gewähren und die «Enttäuschungsfestigkeit» gegenüber unvermeidlichen Rückschlägen oder Verzögerungen, Apathie und Resignation zu bestärken (423–429).

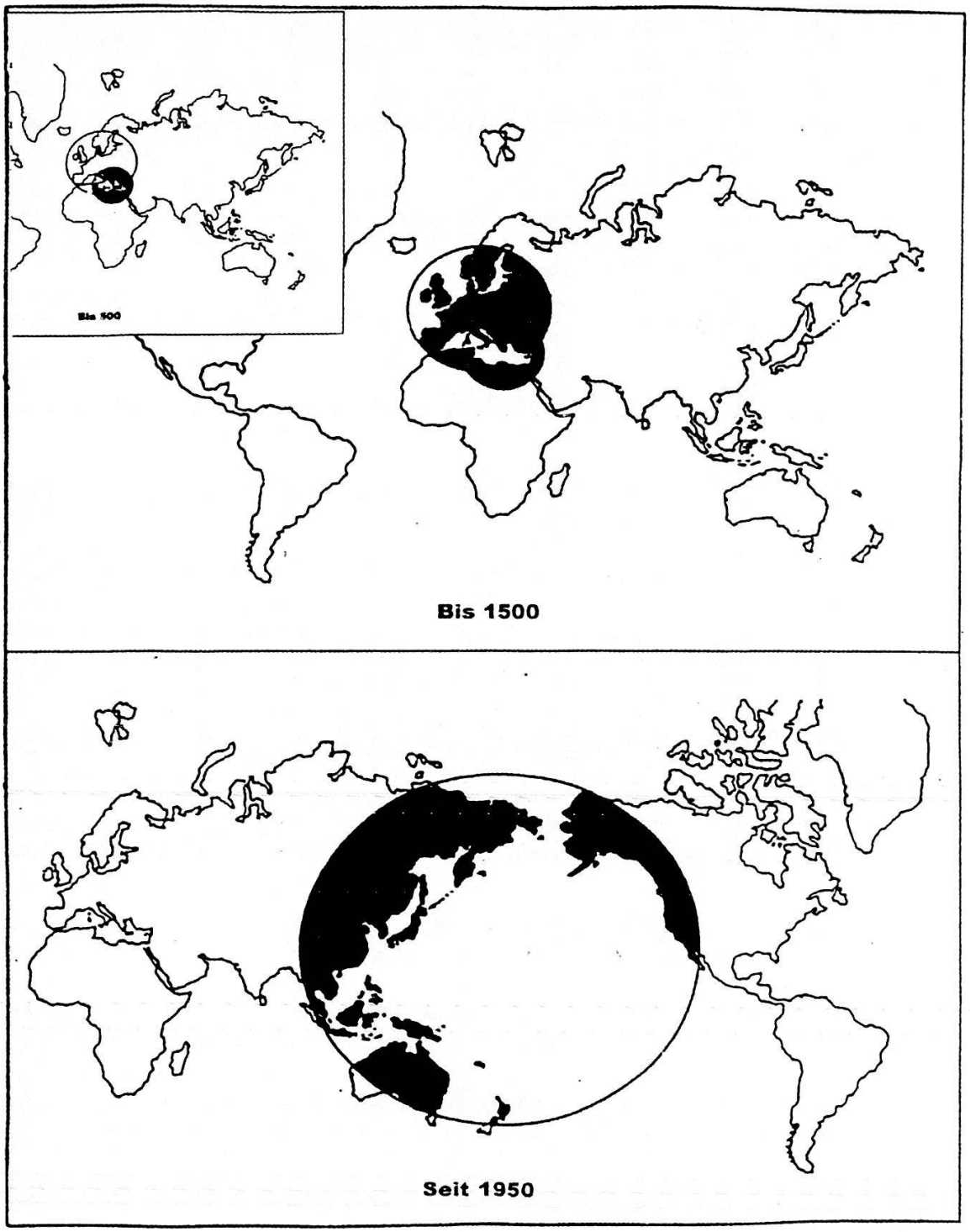
nose und Planung von Sozial- und Entwicklungsarbeit-Projekten einzubeziehen. Soweit geht allerdings das unerwartet anregende Positionspapier der DEZA über «Religion und Spiritualität in der Entwicklungszusammenarbeit» nicht. Mit dem definitorischen Konsens, der während ihren Workshops mit der Beschreibung der «Religion» als jenem Bereich, «der uns unbedingt angeht» (Paul Tillich), erreicht worden ist, sind m.E. aber jene bedeutsame Eckdaten angegeben, welche das «religiöse Feld» markieren.[5]

In meiner ersten Beobachtung, welche – wie gesagt – auf zukunftsträchtige, prophetische «Neuheiten» ausgerichtet ist, muss ich aber aus der Sicht der vergleichenden Religionswissenschaft einen Schritt weitergehen, geht es ja zu Beginn des 21. Jahrhunderts nicht mehr so sehr um das «Faktum Religion» als einer singulären, abstrakten Grösse, sondern um das «Faktum Religionen» als plurale, konkrete Wirklichkeiten. Ich möchte den entsprechenden Paradigmawechsel mit einer kultur- und religionsgeographischen Karte illustrieren.[6]

[5] Vgl. zum *Diskussionsstand zum Begriff «Religion»* innerhalb der Religionswissenschaften: Klaus Hock, Einführung in die Religionswissenschaft. Darmstadt 2002, passim, aber bes.: 10–21; Hans G. Kippenberg/Kocken von Szuckrad, Einführung in die Religionswissenschaft. Gegenstände und Begriffe, München 2003, 37–93. – Diese theoretische «Arbeit am Begriff» ist zwar noch nicht abgeschlossen, die gesellschaftliche Dringlichkeit erfordert aber praktische Entscheidungen, in denen der «Faktor Religion» berücksichtigt werden muss, auch wenn die konzeptionelle Definition von Religion weiterhin kontrovers bleibt. Sozialwissenschaftler schlagen deshalb vor, mit einem «offenen Konzept» zu arbeiten, oder nicht mehr über «Religion» oder «Quasi-Religion» zu streiten, sondern in der strategischen Planung den sinngebenden Horizont bloss noch als *«Faktor X»* zu bezeichnen. «Bedingungslose Humanität» hat dann ebenso sehr Raum wie «zwischenmenschliche Solidarität», «radikale Liebe» oder «Dienst in Not» (vgl. zum «Faktor X» in der religionspsychologischen Diskussion: Hock, Einführung in die Religionswissenschaft, 144–145; und innerhalb der sozialpolitischen Forschung: Marc-Henry Soulet, De quelques enjeux contemporains de la solidarité, in: Marc-Henry Soulet (Hg.) La solidarité: exigence morale ou obligation publique?, Res Socialis vol. 21, Fribourg 2004, 9–20, spéc.19–20). Im erwähnten Reflexions- und Arbeitspapier der schweizerischen Direktion für Entwicklung und Zusammenarbeit (DEZA), welches Anne-Marie Holenstein unter dem Titel «Rolle und Bedeutung von Religion und Spiritualität in der Entwicklungszusammenarbeit» (Bern 2005) veröffentlicht hat, zeichnet sich ein Konsens um den Sinn-Horizont ab, den Paul Tillich mit «ultimate concern» beschrieben hat (9). «Das was uns unbedingt angeht» wird jeweils kontextuell und historisch gewachsen ausformuliert. – In diesem Kontext findet der emotional weniger belastete Begriff von den «Faith Based Organisations» (FBOs) Verwendung (30–31). Vgl. dazu das Protokoll des Arbeitskreises PSIO (Programm for The Study of International Organisations) des Genfer «Institut de hautes études internationales»: Religion, Politics, Conflict and Humanitarian Action: Faith-Based Organisations as Political, Humanitarian or Religious Actors (May 18–19, 2005), Genève 2006, an dem der aktuelle Generalsekretär des HEKS, Franz Schüle, die christliche Perspektiven dargestellt hat (29–32).
Die gleiche Perspektivenvielfalt und Kontroversen-Intensität wie bei der Definition von «Religion» hat in den eben angeführten Veröffentlichungen der DEZA und des PSIO auch den Begriff «Spiritualität». Einige Aspekte aus der religionswissenschaftlichen Debatte zu «Spiritualität» wurden neulich im Themenheft «Spiritualität» der «Zeitschrift für Religionswissenschaft» (13/2005) referiert. In der Einleitung zeichnet Hubert Knobloch die Konturen einer «Soziologie der Spiritualität». Meine persönliche Position habe ich im Editorial zu «Spiritualität im Uebergang» (in der Themennummer «Zeitgeist Spiritualität?» des Magazins «Universitas Friburgensis» der Universität Freiburg, September 2002/1, 9–10, zusammengefasst.

[6] Die demographische, wirtschaftliche, politische und religionsstatistische Verlagerung vom «Alten Mittelmeer» zum «Neuen Mittelmeer» habe ich öfters thematisiert, vgl. Richard

ZWEI GESICHTER DER WELTKARTE



Friedli. Le Pacifique – Centre du monde: un défi pour le christianisme, in: Choisir 357 (Sept. 1989), 15–20; Richard Friedli, Kampf der Kulturen – Fragmentierung oder Dominanz?, in: Martina Hädrich/Werner Ruf (Hg.), Globale Krisen und europäische Verantwortung – Visionen für das 21. Jahrhundert, Baden-Baden 1996, 157–168; Richard Friedli, Projekt Weltethos – Der garstige Graben zwischen Vision und Praxis, in: Wolfgang R. Wolf (Hg.), Friedenskultur statt Kulturkampf, Baden-Baden 1999,145–151.

Bis ins Zeitalter der «Entdeckungen» zu Ende des 15. Jahrhunderts bedeutete «Welt» («mundus» oder «oikumènè») der damals bekannte Mittelmeerraum – eben: «unser» Mittelmeer – von Italien über Spanien und Nordafrika bis zu Palästina und Griechenland, wie es in all unseren Schulkarten und Atlanten gezeigt wird. Germanische und nordische Gebiete waren zwar bekannt, galten aber als «skytisch» und «barbarisch». Von den asiatischen Hochkulturen der konfuzianischen, daoistischen, buddhistischen oder hinduistischen Traditionen – während der «Achsenzeit» im 6./7. vorchristlichen Jahrhundert[7] – finden sich in den weltumfassenden theologischen Entwürfen zum «Heil in Christus» z.B. im theologischen Kompendium der «Summa theologiae» des Thomas von Aquin (1228–1274) keine Spur[8]– und noch viel weniger von den Mythen der amerikanischen Maya oder Atzteken. Und das, obwohl in den theologischen Analysen bereits um 160 u.Z. der Name Buddho erwähnt wird und die Rede von den «nackten» Yogi ist, welche diesem prophetisch auf Christus hinweisen.[9] Mohammed wurde seit der kontroverstheologischen Darstellung durch Johannes von Damaskus (670–750) zur pathologischen Figur depotenziert.[10] Mit den «Entdeckungen» Amerikas durch Christoph Columbus (1492) modifiziert sich dieses eurozentrische Weltbild nicht. Die Indianer bleiben Untermenschen und Heiden. Erst die Taufe

[7] Den Gedanke einer «Achsenzeit» innerhalb der Menschheitsgechichte, welche sich durch die Entmythologisierung und das Bewusstwerden des Menschen vom Sein im Ganzen als ein entscheidender Paradigmenwechsel abzeichnet – sowohl in Indien (Redaktion der Upanischaden, Buddha) als auch im Iran (Zarathustra), in Palästina (Propheten wie Jesaias) und in Griechenland (Dichter und Philosophen) –, hat der Basler Philosoph Karl Jaspers entwickelt. Vgl. sein: Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, 1949. Zur aktuellen Diskussion: Jörg Dittmer, Jaspers «Achsenzeit» und das interkulturelle Gespräch, in: Dieter Becker (Hg.), Globaler Kampf der Kulturen? Analysen und Orientierungen, Stuttgart 1999, 191–214.

[8] Zu dieser Mittelmeer- und Euro-Zentrierung in der Interpretation vom «Heil in Christus» (und der entsprechenden Periodisierung der Historie) durch mittelalterliche und zeitgenössische Theologen: vgl. die Vorbereitungspapiere innerhalb des Ökumenischen Rates der Kirchen zur Weltmissionskonferenz in Bangkok 1973: «Kirche für Andere» im Ringen um Strukturen missionarischer Gemeinden, Genf 1967; Walter J. Hollenweger, Evangelisation gestern und heute, Stuttgart 1973, 9–24 (Bekehrung des Petrus) und: 14–19 (Bekehrung des Afrikamissionars Placide Tempels). Die Diskussion um die entsprechenden theologalen Axiome wie «Christus gehört nicht den Christen» oder «Christus geht der Kirche voraus» habe ich dargestellt in der religions- und theologie-vergleichende Studie: Le Christ dans les cultures, Fribourg-Paris 1989, 53–58 (theologischen Periodisierung von vor- und nachchristlich).

[9] So spricht Klemens von Alexandrien (ca. 150–211) in seinen «Stromata» von «Butta», der in Indien «wegen seiner Heiligkeit wie ein Gott verehrt» wurde: Stromata 1,15 (= PG 8,780A); Nr 71,6 in Ausg. Von Otto Stählin, Leipzig 1906, 46. Vgl. mein Kommentar zu dieser wachsamen Wahrnehmung der menschheitlichen Heilsgeschichte – und nicht ihrer christentumszentrierten Interpretation – in: Richard Friedli, Fremdheit als Heimat. Auf der Suche nach einem Kriterium für den Dialog zwischen den Religionen, Freiburg i.Ue. 1974, 90 und 88–91 (zum theologiegeschichtlichen Kontext bis zur „Erklärung «Nostra Aetate» über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen des 2. Vatikanischen Konzils).

[10] Zu den negativen und positiven Darstellungsweisen der Biographie des Propheten Muhammad: Udo Tworuschka, Art. «Mohammed.chrstlich», in: Adal Th. Khoury (Hg.), Lexikon religiöser Grundbegriffe. Judentum, Christentum, Islam, Granz/Wien/Köln 1996, 713–716, und: Uri Rubin, Art. «Muhammad», in: Religion in Geschichte und Gegenwart, 5 (2002), 1561–1564.

macht sie zum Menschen. Selbst der oft als Kämpfer für ihre Menschenrechte erwähnte Dominikaner Bartholomäus de Las Casas (1470–1556) besass Sklaven aus Afrika, denen die vollmenschlichen Würde abgesprochen wurde und die er deshalb nicht freiliess.[11] Evangelisation und Kolonialismus gingen weiter Hand in Hand.

Die Machtverhältnisse haben sich im 20. und 21. Jahrhundert fundamental verändert – wirtschaftlich, politisch und demographisch. In all diesen Bereichen haben sich die globale Dezentrierung und Enteuropäisierung vollzogen.[12] Europa ist in der globalisierten Welt zur Peripherie geworden oder wie es Mao Tse Dung despektierlich festgestellt hat – zum «Wurmfortsatz Asiens»[13]. Die Macht- und Entscheidungszentren der Welt von heute sind seit dem Ende des 20. Jahrhunderts um den Pazifischen Ozean angelegt – Hongkong, Seoul, Tokyo, Shanghai, Kuala Lumpur, San Francisco, Vancouver. Das meine ich mit dem «neuen Mittelmeer» des 21. Jahrhunderts.[14] Die Wirtschaft hat daraus schon längst und dramatisch die Konsequenzen gezogen. «Auslagerung nach Asien» und «Arbeitslosigkeit in Europa» sind die entsprechenden Unworte. Ob die christlichen Kirchen diese geopolitischen Konsequenzen auch schon gezogen haben? Ob dieses Faktum «Religionen» im Pazifikraum den Christen bereits bewusst geworden ist? Und den Hilfswerken? Sind doch die konfuzianischen, taoistischen, buddhistischen und islamischen Traditionen – um jetzt nur diese hochstehenden Gestaltungsleitbilder zu erwähnen – dort angesiedelt und prägen die Wertsysteme in diesem Raum des «neuen Mittelmeers» – und das sogar bis nach San Fransisco oder Vancouver und ihren Chinatowns. Das Entscheidungs- und Machtzentrum der protestantischen Kirchen ist aber noch immer in Genf und jenes der römisch-katholischen Kirche in Rom.[15]

[11] Vgl. zur komplexen Persönlichkeit des Dominikaners Bartolomé de Las Casas, der sich dezidiert – theoretisch-theologisch und praktisch-gesellschaftlich – für die Menschenwürde der Indianer eingesetzt hat, aber weiterhin afrikanische «Sklaven» an seinem Bischofssitz behalten hat: Mariano Delgado, Hunger und Durst nach Gerechtigkeit. Das Christentum des Bartolomé de Las Casas, Freiburg i. Ue. 2001, und: ders., Las Casas und die Menschenrechte, 2006 (im Druck).

[12] Die soziologischen und politologischen Einschätzungen zu den «Globalisierungs»-Prozessen innerhalb der transnationalen und interreligiösen Netzwerke und zur Erfahrung von «Globalität» in den ökologischen, kulturellen, politischen und zivilgesellschaftlichen Interdependenzen: Ulrich Beck, Was ist Globalisierung?, Irrtümer des Globalismus – Antworten auf Globalisierung, Frankfurt a.M. 1997, und: ders., Macht und Gegenmacht im globalen Zeitalter. Neue weltpolitische Ökonomie, Frankfurt a.M. 2002. Vgl. die kritischen Analysen in: Hans-Peter Martin/Harald Schumann, Die Globalisierungsfalle. Der Angriff auf Demokratie und Wohlfahrt, Reinbek bei Hamburg 1997.

[13] Zur chinesischen Wahrnehmung Europas als westlichster Teil von «Eurasien» bzw. «Wurmfortsatz Asiens» vgl. Ines Kämpfer, Chinese Traditional Values and Human Rights. An Empirical Study Among Students in Shanghai (unveröffentlichte Dissertation), Freiburg i. Ue, 2006, 140–158 (Contemporary Discourse on and Significance of Human Rights in China, 1994–2004).

[14] Vgl oben: «Pazifik als Neues Mittelmeer» (Anm. 6).

[15] Wie bereits erwähnt (siehe Anm. 8), haben die Basisgruppen der protestantischen und katholischen Kirchen- und Christentumstraditionen ab der Mitte des 20. Jahrhunderts eine äusserst produktive Selbstpositionierung in der sich globalisierenden Welt vorgenommen. Im Ökumenischen Rat der Kirchen haben die damaligen Verantwortlichen für den Bereich «Mis-

Das Christentum – oder realitätskonformer: die «Christentümer» und ihre Hilfswerke arbeiten zwar an den Ufern dieses «neuen Mittelmeer des Pazifischen Ozeans» auf den Philippinen, in Südkorea, in Lateinamerika oder in Afrika, ob es aber im Bewusstsein der im Okzident angesiedelten Christen und ihrer kirchlichen Institutionen präsent ist, dass das Christentum schon seit den 70er Jahren demographisch eine Dritt-Welt-Religion ist? Und eine Religion, in der die «Weissen» eine Minderheit sind?[16]

Fazit 1: Jesaias macht darauf aufmerksam, dass etwas Neues wächst und fragt «merkt ihr es nicht?» Etwas Neues ist die Dynamik der Religionen im «Mittelmeer» des 21. Jahrhunderts – dem Pazifischen Ozean.

Beobachtung 2: «Rückkehr», das Rätsel der gegenwärtigen Religionssoziologie

Von den HEKS-Verantwortlichen habe ich – wie schon gesagt – die Einladung erhalten, zur «Rückkehr der Religion» einige Überlegungen vorzulegen. Mit meinem ersten Kommentar wollte ich signalisieren, dass es der vielfältige internationale Gegenwartskontext verlangt, nicht im Singular von «der Rückkehr der Religion» zu sprechen, sondern im Plural von «der Rückkehr der Religionen». Ich möchte jetzt in meiner zweiten religionssoziologischen «Meditation» die Einschätzungen einer «Rückkehr» diskutieren.

Diese «Rückkehr» wurde vom französischen Religionssoziologen und Islamspezialisten Gilles Kepel in seiner aufregenden These als «Rache Gottes» (revanche de Dieu) charakterisiert.[17] Das mag lokal für die monotheistischen «Reli-

---

sion» – Johannes C. Hoekendijk, Hans-Jochen Margull und Walter J. Hollenweger – mit ihrem Staff und mit den Vertretern der Weltkirche eine beeindruckende theologische Neuinterpretation der nicht-christlichen Welt und die entsprechenden Dialog-Programme initiiert. An der 4. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Uppsala (1968) und an der Weltmissionskonferenz in Bangkok (1973) wurde die Beziehung «Christus-Welt-Kirche» im Horizont von «Christus intra und extra muros ecclesiae» kreativ und luzide im Kontext der entkolonialisierten Weltkonfiguration neu dargestellt und für die Praxis gestaltet. Die katholische Tradition hat (1963–1965) ihrerseits während dem «Aggiornamento» im 2. Vatikanischen Konzil die «Beziehung der Kirche zu den Religionen» grundsätzlich neu artikuliert. Zu diesem theologischen Echo auf die Entwicklungen in der neuen sozio-politischen Situation in der Mitte des 20. Jahrhunderts, vgl. meine bereist erwähnte (Anm. 9) Doktorats-Dissertation «Fremdheit als Heimat».

[16] In programmatisch-prophetischer Art hat der katholische Schweizer Theologe Walbert Bühlmann – in ähnlichem Stil wie der protestantische Kollege Walter Hollenweger (Anm. 8) – diese herausfordernde Gesamtlage in einer anregenden Zwischenbilanz auf den Punkt gebracht: weg von der Westkirche hin und zur Weltkirche. Vgl. Walbert Bühlmann, Wo der glaube lebt. Einblick in die Lage der Weltkirche, Freiburg i.Br. 1974. Vgl. meine theologischen Biographien zu diesen beiden Theologen, in: Stefan Leimgruber/ Max Schoch (Hg.), Gegen die Gottvergessenheit. Schweizer Theologen im 19. und 20. Jahrhundert, Basel/Freiburg/Wien 1990, 617–626 (Walbert Bühlmann) und 652–662 (Walter J. Hollenweger).

[17] Vgl. den Titel seiner perspektivenreichen und aufrüttelnden Veröffentlichung: Gilles Kepel, La revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde, Paris 1991 (deutsche Übersetzung: Die Rache Gottes. Radikale Moslems, Christen und Juden auf dem Vormarsch, Zürich/München 1991).

gionen des alten Mittelmeer» zwar stimmen[18], nicht aber global für die «Religionen im neuen Mittelmeer» des Pazifik. Bleibt aber dennoch die Feststellung, dass im Okzident und in Europa seit einigen Jahrzehnten «unmoderne Religionen in der Moderne» Erfolg haben. Das Rätsel für europäische Religionssoziologen ist diese erstarkte Faszination des «Religiösen» in einem gesellschaftlichen Umfeld, welches von der Säkularisierung und der Modernität geprägt ist.[19] Entgegen den Prophezeihungen der «Meister des Verdachts»[20] – wie der vom Wiener-Katholizismus traumatisierte Sigmund Freud oder der vom Leiden des Lumpenproletariats zutiefst verletzte Karl Marx und der vom «Tod Gottes» gejagte Friedrich Nietzsche – sind die Religionen nicht nur nicht gestorben, sondern zu äusserst prägenden Gesellschaftskräften geworden. Ein Rätsel? Nicht so sicher!

Schon mit meiner ersten Beobachtung habe ich die konstante weltweite Dynamik der Religionen – insbesondere im neuen Mittelmeer – hervorgehoben.[21] Mit meiner zweiten Beobachtung erinnere ich aber daran, dass auch in der säkularisierten, (post-)modernen und atheistischen, europäischen und schweizerischen Aktualität die religiöse Dimension in der Alltagsbewältigung nie abwesend war. Die französische Religionssoziologin Danièle Hervieu-Léger insistiert deshalb mit Recht darauf, dass es in Europa nicht um ein «Verschwinden des Religiösen» geht, sondern vielmehr um «eine Neukomposition des Heiligen» («une recomposition du sacré»).[22].

Im statistischen Spiegel zu dieser frei flottierenden, synkretistischen Spiritualität hat z.B. das Modell der Wiedergeburt, welches fälschlicherweise oft mit der hinduistischen und buddhistischen Art und Weise der Kontingenzbewältigung in

[18] Vgl. den Untertitel der erwähnten Veröffentlichung von Gilles Kepel, worin der Islam, das Christentum und das Judentum erwähnt werden.

[19] Entsprechende und weiterführende Darstellungen zu diesen religiösen gleichzeitig-ungleichzeitigen Prozessen im Kontext der Mundialisierung finden sich z.B. in: Jean-Pierre Bastian/ Françoise Champion/Kathy Rousselet (Hg.), La globalisation du religieux, Paris 2001; Danièle Hervieu-Léger, La religion en mouvement. Le pélerin et le converti, Paris 1999, und: Frédéric Lenoir, Les métamorphoses de Dieu, Paris 2003.

[20] Zu den «Meistern des Verdachts» («maîtres du soupçon») Karl Marx, Friedrich Nietzsche und Sigmund Freud: vgl. Paul Ricoeur, Le conflit des interprétations: essai d'herméneutique, Paris 1969.

[21] Aus diesem «Widerspruch», den die Akteure in der internationalen Entwicklungszusammenarbeit effektiv als «Schock der Kulturen» erfahren, ist der (in der Anm. 5 erwähnte) Werkstatt-Bericht über die «Rolle und Bedeutung von Religion und Spiritualität in der Entwicklungszusammenarbeit» entstanden. Die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter der Hilfswerke intervenieren nämlich oft mit einer als selbstverständlich empfundenen, säkularisierten und religionskritischen Einstellung in einem gesellschaftlichen Rahmen, in dem die religiöse Wahrnehmung der Welt problemlos und plausibel ist.

[22] Dass es in der (Post-)Modernität nicht um das «Verschwinden der Religion», sondern um eine «Neukomposition des Heiligen» geht, ist die Feststellung der erwähnten (Anm. 19) französischen Religionssoziologinnen und Religionssoziologen. Der Schweizer Religionssoziologe Roland J. Campiche kommt zu einem ähnlichen Ergebnis, wenn er die Ergebnisse der Erhebungen von 1999 zur religiösen Situation in der Schweiz unter dem Titel «Die zwei Gesichter der Religion. Faszination und Entzauberung» (Zürich 2004) veröffentlicht hat. In seinen Kommentaren spricht er von der «Dualisierung der Religion» und von einer «dualen Religion» im schweizerischen (und europäischen) Gegenwartskontext.

Verbindung gebracht wird, einen hohen symbolischen Stellenwert. Mehr als 35% der europäischen und der schweizerischen Bevölkerung beziehen sich nämlich auf dieses Modell der Daseinsbewältigung.[23]

Zwei weitere Indizien dafür, wie sehr in der Tiefenkultur des säkularisierten Okzidents schon seit Jahren die Religionen auch in der Politik präsent waren, sind z.B. die Kontroversen, welche voller Emotionen um das Emblem des Internationalen Komitees vom Roten Kreuz geführt wurden – christliches Rotes Kreuz, islamischer Halbmond, jüdischer Davidstern, neutraler Roter Kristall. Ein zweites Indiz dafür, dass die Diagnose von der «Rückkehr der Religion» nicht so überraschend, wie oft angenommen, ist, sind die Diskussionen um die Präambel der Europäischen Verfassung, und ob darin die christlich-jüdischen Wurzeln Europas erwähnt werden dürfen oder nicht.[24]

Fazit 2: Auch hier gilt also die Anfrage, ob sich die politische und hilfswerksstrategische Öffentlichkeit darüber nicht Rechenschaft geben will und kann, dass die dynamische Religionspräsenz im politischen Umfeld – weltweit und auch im Okzident – wie seit eh und je eine stabile Tatsache ist und es eine Fehlwahrnehmung ist, wenn von einer «Rückkehr der Religion» gesprochen wird.

Beobachtung 3: «Heimlich» – Religions-Öffentlichkeit

Die beiden Thesen über die Religionen und ihre vermeintliche Rückkehr, die ich in den vorausgehenden Paragraphen kurz entfaltet habe, lassen erahnen, wie sehr mich die Einschätzung «heimlich» irritiert. Ein Blick auf die Karte des Neuen Mittelmeeres ruft nämlich in Erinnerung, dass die Religionen weltweit und seither die aktuelle politische Wirklichkeit organisiert haben und immer noch mitorganisieren. Ich kann im Rahmen dieses Jubiläums keine umfassende Synopse von religions- und kulturgeschichtlichen Betrachtungen vorlegen. Folgende Namen und Titel sollten aber genügen, um wahrzunehmen, wie die Religionen das internationale, globale politische Geschäft schon seit Jahrzehnten nicht heimlich, sondern in aller Öffentlichkeit prägen. Ich möchte diese Feststellung mit vier Kontexten in Erinnerung rufen: 1) hinduistisch, 2) buddhistisch, 3) schamanistisch und 4) elektronisch.

[23] Vgl. zu diesen ausserchristlichen Todesdeutungen – und darunter besonders der Bezug zum Reinkarnationsmodell: Campiche, Die zwei Gesichter der Religion (wie Anm. 22), 90–103 (Modalitäten und Intensität der religiösen Orientierungen). Weiterführende Kommentare zu diesen Wandelprozessen in den symbolischen Referenzen in der Schweizer-Bevölkerung: Alfred Dubach/Brigitte Fuchs, Ein neues Modell von Religion. Zweite Schweizer Sonderfallstudie – Herausforderung für die Kirchen, Zürich 2005, 59–79 (religiöse Topographie der Schweiz:), wonach «die Reinkarnation die Möglichkeit eröffnet, das prozessuale Geschehen der Identitätskonstruktion in unbestimmte Zeit auszudehnen» (77). – Im Anschluss an die Europäischen Wertestudien (1978–1982) habe ich seinerzeit zur okzidentalen Wahrnehmung und Interpretation von «Wiedergeburt» einen religionsvergleichenden Kommentar verfasst: Richard Friedli, Zwischen Himmel und Hölle – die Reinkarnation, Freiburg i.Ue. 1986.

[24] Zu den verschiedenen ethisch-religiösen-völkerrechtlichen Positionen, wenn es um die ausdrückliche und fundierende Referenz an die christlichen-jüdischen (und islamischen) Wurzeln in der Präambel zur Europäischen Verfassung geht, vgl.: Richard Friedli/Mallory Schneuwly Purdie (Hg.), L'Europe des Religions: Eléments d'analyse des champs religieux européens, Bern 2004, bes.: Rute Vincete, Les religions dans l'Union européenne, 14–32.

1. Im Hinduismus: Die gewaltvermindernde Satyagraha-Bewegung Gandhi's, mit der das britische Kolonialsystem in der Mitte des 20. Jahrhunderts gebrochen und die Unabhängigkeit Indiens errichtet wurde, ist getragen von yogischen Formen der Alltagsmeisterung: monastische Ashram-Bewegung, Fasten als politisches Werkzeug, gewaltlose Ahimsa-Methoden in der politischen Konfrontation.[25] Die Hindutva-Philosophie ist eine Komponente der Baratyia Janata Party Regierungs-Ausrichtung.[26] Sanftere Formen der gesellschaftspolitischen Präsenz von Hindu-Grundüberzeugungen im Alltag Indiens sind seit Beginn des 20. Jahrhunderts die entwicklungspolitischen Aktivitäten der Ramakrishna-Mission oder der Sarvodaya-Bewegung.[27]

2. Buddhistischer Kontext: Zwei Kontexte kann ich hier in Erinnerung rufen, um das andauernde politische Potential des Buddhismus zu illustrieren: (1) die blutigen Auseinandersetzungen in Sri Lanka zwischen hinduistischen Tamilen und buddhistische Singhalesen oder (2) – um noch die japanische politische Öffentlichkeit zu erwähnen – der politische Einfluss seit den 60-er Jahren der buddhistischen Sokagakkai «Vereinigung für das Studium der kreativen Werte» als drittgrösste politische Partei Japans, der Kômeitô, auf die nationalistischen Tendenzen in der Politik Japans.[28]

[25] Zur spirituell-politischen Praxis («satyagraha») der Gewaltlosigkeit («ahimsa») des Mahatma Gandhi (1869–1948) im Kampf für Selbstachtung im Apartheid-System Südafrikas (1893–1902) und für Entkolonialisierung und Unabhängigkiet in Indien (1902–1947): Michael Blume, Satyagraha. Wahrheit und Gerechtigkeit. Yoga und Widerstand bei Gandhi, Gladenbach 1987; Erik H. Erikson, Gandhis Wahrheit. Über Ursprünge der militanten Gewaltlosigkeit, Frankfurt 1979; Johan Galtung, Der Weg ist das Ziel. Gandhi und die Alternativbewegung, Wuppertal 1987; Jean-Marie Muller, Gandhi l'insurgé. L'époque de la marche du sel, Paris 1997.

[26] Zur Affirmation der Hindu-Tradition als fundierender Faktor in der politischen Nation-Werdung Indiens vgl. die religions- und zeitgeschichtliche Darstellung in: Andreas Schworck, Ursachen und Konturen eines Hindu-Fundamentalismus in Indien aus modernisierungstheoretischer Sicht, Berlin 1997, und: Christophe Jafferlot, Les nationalistes hindous (1920–1990), Paris 1994. Zu den geselschaftlichen und sozialpsychologischen Problemen der Hindutva-Bewegung und der entsprechenden kollektiven Identitätsbildung als «Hindu» – in Abgrenzung zum islamischen Bevölkerungsteil Indiens: Sudhir Kakar, Die Gewalt der Frommen. Zur Psychologie religiöser und ethnischer Konflikte, München 1997.

[27] Zur Botschaft von Sri Ramakrishna (1836–1886), seines Schülers Swami Vivekananda (1863–1902), der Ramakrishna-Mission und ihrer Bedeutung für den Okzident: Carl-A. Keller, Ramakrishna et la voie de l'amour, Paris 1998; Hans-Peter Müller, Die Ramakrishna-Bewegung: Studien zur Entstehung, Verbreitung und Gestalt, Gütersloh 1986; Romain Roland, La vie de Ramakrishna. Essais sur la mystique et l'action de l'Inde vivante, Paris 1993 (1929); K.-O. Schmidt, Universale Religion nach Vivekananda, Ergolding 1990.

[28] Exemplarisch können in den buddhistischen Kontexten Asiens die historischen Verquickungen und gesellschaftlichen Übergänge von Religion und Politik an folgenden Problemfeldern gezeigt werden: (1) *Japan*: Japanischer Militarismus und Buddhismus: vgl. Brian (Daizen) A. Victoria, Zen, Nationalismus und Krieg. Eine unheimliche Allianz, Berlin 1999, und die politische Aktion (Komei-to) der neo-buddhistischen Laien-Tradition Sokagakkai: vgl. Peter Gerlitz, Art. «Soka Gakkai», in: Hans Gaspar/Joachim Müller/Friederike Valentin, Lexikon der Sekten, Sondergruppen und Weltanschauungen, Freiburg/Basel/Wien 2000,998–1000; Rolf Italiaander, Sokagakkai. Japans neuer Buddhismus, Erlangen 1973, und (2) *Sri Lanka*: Konflikt zwischen buddhistischen Singhalesen und hinduistischen Tamilen: vgl. Dietmar Fricke, Der Tamilen-Singhalesen-Konflikt auf Sri Lanka. Ein Handbuch, Berlin

3. Schamanismus: Mein ehemaliger Assistent Dr. Berno Stoffel hat mir – Mitte des Jahres 2000 zum Abschluss seines Forschungsaufenthaltes über die Bedeutung des Schamanismus in (Süd-) Korea – schlüssig belegen und erfahren lassen können, welch effizienten, beratenden und therapeutischen Einfluss moderne Schamaninnen auf politische und industrielle Entscheidungsträger und Manager in und um Seoul haben.[29]

Im Rahmen dieses Beitrages will ich diese religionspolitische Aufzählung nicht noch weiter entfalten. Erwähnenswert wären dabei aber noch mindestens zwei weitere Bezugspunkte: die politisch-kirchliche Arbeit der afrikanischen, asiatischen und lateinamerikanischen BefreiungstheologInnen in den Basisgemeinschaften[30] oder die Kraft der «Frères Musulmans» in den arabisch-islamischen Staaten im Raum des alten Mittelmeers.[31] Ich möchte aber noch ein viertes Indiz dafür angeben dass die Religionen nicht «heimlich» in die Politik zurückkehren.

4. Elektronisch: Virtuelle Religionen im Internet: Die Präsenz der Religionen im internationalen Netzwerk artikuliert nicht nur eine neue religiöse globale Sprache im Cyberspace – Surfen, Datenautobahn, Online-Gemeinschaft, Datenmeer – , sondern verbindet auch z.B. das buddhistische Cyper-Sangha mit dem islamischen Al-Qaïda-Netz und dem jüdischen Gusch-Emunim-Auftritt. Ganz zu schweigen von der Replik des katholischen Opus Dei.[32]

2002, und die unveröffentlichte Lizentiatsarbeit von: Monika Jäggi, Religion im Krieg. Angewandte Kriegsursachenforschung zu Religion und ihrer Rolle im Kriegsgeschehen seit 1945 – die Fallbeispiele Nordirland, Afghanistan und Sri Lanka, Freiburg i.Ue. 2006.

[29] Vgl. die sorgfältige empirische, historisch verankerte Untersuchung von: Berno Stoffel, Schamanismus in Südkorea und die Wirtschaftskrise 1997/1998. Die Interaktion zwischen Anomie und Religion, Bern/Berlin/Frankfurt a.M. 2001.

[30] Zur Hinführung an die theologische Reflexion und kirchliche Praxis der Basis-Gemeinschaften in Lateinamerika: Clodovis Boff/Jorge Pixley, Die Option für die Armen, Düsseldorf 1987; Leonardo Boff, Kirche: Charisma und Macht. Studien zu einer streitbaren Ekklesiologie, Düsseldorf 1985; Gustavo Gutiérrez, Theologie der Befreiung, München 1973. Konvergenz- und Ausgangspunkt dieser «befreienden Theologie aus dem Süden» ist die 3. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopats in Puebla (1979) und bes. das Kapitel über die «vorrangige Option für die Armen» (Nr 1134–1165) ihrer Schlussdokumente – vgl. deutsche Übersetzung ihrer offiziellen Dokumente im Bd. 8 der Sammlung «Stimmen der Weltkirche» (Bonn 1979).

[31] Zum gesellschaftlichen und politischen Engagement von islamischen Sozialreformern zur politischen, wirtschaftlichen und religiösen Entkolonialisierung seit der Mitte des 19. Jahrhunderts: Tariq Ramadan, Aux sources du renouveau musulman. D'al-Afghani à Hassan al-Banna un siècle de réformisme islamique, Paris 1998. Eine dezidiert kritischere Einschätzung der politischen Aktivitäten islamisch-islamistischer Organisationen findet sich in den Veröffentlichungen des Göttinger Politologen: Bassam Tibi, z.B. in: Bassam Tibi, Fundamentalismus im Islam. Eine Gefahr für den Weltfrieden?, Darmstadt 2000.

[32] Zu «Religion im Internet»: Nicola Döring, Sozialpsychologie des Internet. Die Bedeutung des Internet für Kommunikationsprozesse. Identitäten, soziale Beziehungen und Gruppen, Göttingen 1998; Jeffrey K. Hadden/Douglas E. Cowan (Hg.), Religion on the Inernet: Research Prospects and Promises, Amsterdam 2000. Eine konkrete Illustration aus dem buddhistischen Kontext hat Teresa Striling in ihrer (unveröffentlichten) Lizentiatsarbeit vorgestellt: Teresa Stirling, Die drei Juwelen im Internat, Freiburg i.Ue. 2005. Mit der virtuellen elektronischen Religiosität entstehen auch der Religionswissenschaft neu Forschungsfelder: vgl. Hock, Einführung in die Religionswissenschaft (wie Anm. 5), 176–177.

Der österreichisch-amerikanische Religionssoziologe Peter Berger hat bereits vor Jahren den Ausdruck vom «Markt der Religionen» geprägt.[33] Die religiösen Produkte werden dabei ganz öffentlich angeboten – für den individuellen und für den politischen Gebrauch.

Fazit 3: Meine dritte Beobachtung führt zur Bilanz, dass die Religionen in keiner Art und Weise heimlich, sondern in aller Öffentlichkeit weltweit auf dem politischen Parkett agieren. Die prophetische Einladung von Jesaias bekräftigt diese neue Visibilität. Die aktuelle virtuelle weltweite E-Religionsgemeinschaft gibt ihr ein neues Öffentlichkeits-Potential, befreit von den geographischen Gegebenheiten und ihrer sozialen Gesellschaft.

Beobachtung 4: «Gefahr» – Dämonisierung

Die entschiedene öffentliche Rückkehr der Religionen in die Politik löst Ängste aus. Ich meine damit nicht nur die Islamophobie, sondern auch die «Christenphobie»[34]. Diese Konfrontation zwischen «Islamophobie» und «Christenphobie» liegt in der Logik des Politologen Samuel Huntington[35] und der US-amerikanischen Administration um den Präsident G.W. Bush. Diese politische Vision führt zu der eindimensionalen fundamentalistischen und manichäischen Weltsicht nach dem Modell «hier die Achse des Guten» und «dort die Achse des Bösen»[36]. Der Politologe Huntington hat 1994 das entsprechende reduktionistische

[33] Das Thema vom «religiösen Markt» oder vom «Supermarkt der Religionen» finden sich als Konstanten in den Theorien zur Säkularisierung und zur Pluralisierung innerhalb des religiösen Feldes, wo die Vormachtstellung von Kirchen zu Gunsten der individuellen Wahl-Autonomie aufgehoben ist. Peter L. Berger hat diese Lagebeschreibung verbreitet: Peter L. Berger, Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie, Frankfurt a.M. 1973 (Originalaushabe: The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion, New York 1967).

[34] Zum Phänomen der «Islamophobie»: Vincent Geisser, La nouvelle islamophobie, Paris 2003. Der muslimische Perspektivenwechsel zur «Christophobie» illustrieren Interviews in Pakistan, Afghanistan und Irak, in: Anne Nivat, Islamistes. Comment ils nous voient, Paris 2006.

[35] Die Pro- und Contra-Argumente zur These des amerikanischen Politologen zum «Kampf der Kulturen» bzw. «Clash of civilizations» stehen in diesem Artikel nicht zur Debatte. Bemerkenswert scheint mir aber der Übergang von seiner politologischen Such-Hypothese: vgl. das Fragezeichen im Titel in seinem Artikel in der Zeitschrift «Foreign Affairs» (72/4, 1993, 22–49) «The Clash of Civilizations?», zur politischen Feststellung: vgl. The Clash of Civilizations, New York 1996 (Übersetzung: Der Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert, München/Wien 1996.) Vgl. auch: Samuel P. Huntington/ Lawrence E. Harrison (Hg.), Streit um Werte. Wie Kulturen den Fortschritt prägen, Hamburg/Wien 2002.

[36] Die Aufteilung der Welt in «gut und böse» und die Stigmatisierung – vor allem islamischer Gebiete – als der «Achse des Bösen»: vgl. die Rede des US-Präsidenten G. W. Bush vom 29. Januar 2002 (http://usinfo.state.gov/). Spiegelverkehrt werden hingegen die «Achse des Guten» und die «Achse des Bösen» durch die islamischen Akteure im Ereignis des 11. September 2001 lokalisiert. Vor allem die «Geistliche Anleitung» und die «Meditationen» von Mohammad Atta, einem der Attentäter gegen die «Twin Towers» von New York, illustrieren konkret diesen Perspektivenwechsel. Vgl. Hans G. Kippenberg/Tilman Seidensticker (Hg.), Terror im Dienste Gottes. Die «Geistliche Anleitung» der Attentäter des 11. September 2001, Frankfurt/New York 2004.

Axiom geprägt: «The West versus the Rest» – der Westen und der Resten. Diese Weltdiagnose demaskiert ein bestimmtes phobisches Weltbild, welches vor allem bei monotheistisch analysierten und agierenden Politikern und Entscheidungsträgern vorherrscht. Der norwegische Konflikt- und Friedensforscher Johan Galtung diagnostiziert in diesem pathologischen Umfeld das DMA-Syndrom: wobei D für dogmatische Wirklichkeitswahrnehmung, M für manichäistisch-dualistische Moral und A für die apokalyptische Endschlacht im biblischen Armageddon stehen.[37]

Das unkalkulierbare DMA-Gefahrenpotential besteht darin, dass es die Politik theologisiert: Die «Besitzer der Wahrheit» treten gegen «Satan» an. Stichwortartig kann dieser typisch monotheistische Prozess etwa mit folgenden Etiketten umschrieben werden: Neue Evangelisierung Europas, islamischer Widerstand gegen die Verkommenheit des Westens (jahilliya),[38] auserwähltes Volk im «gelobten Land Israel». Gemeinsamer Nenner dieser gefahrvollen theologischen «Sehnsucht nach Gewissheit» ist ihr politisch-militärisches Risiko. Sie hat Namen:[39] die «Allianz der Willigen» mit der USA gegen den «Schurkenstaat» Irak, Israel versus Palästina, Hindutva gegen Muslime, christliche Basisgemeinschaften gegen Vatikan. In all diesen Kontroversen geht es um die Theologisierung von politischen Optionen oder um die Politisierung von theologischen Optionen.

Fazit 4: Neues geschieht auch im Gefahrenbereich. Die aktuelle fundamentalistische Verhärtung, dogmatische Ghettoisierung und fanatische Einbunkerung der Religionen ist nicht eine realitätsfremde Einschätzung, welche ich aus dem akademischen Elfenbeinturm apodiktisch diagnostiziere, sondern eine alt-neue politische Wirklichkeit.

[37] Zum DMA-Syndrom (Dichotomisierung, Manicheismus, Armageddon): Johan Galtung, Frieden mit friedlichen Mitteln, Friede und Konflikt, Opladen 1998, 468 vgl. auch: 25–26 (die kulturelle Dimension: harte und weiche Aspekte der Religionen). Vgl. dazu meine Überlegungen und Anwendungen über «harte» und «weiche» Religionsformen, die ich im Anschluss an die galtungschen Analyseraster gemacht habe: Richard Friedli, Toleranz und Intoleranz als Thema der Religionswissenschaft. Von der Lebensmitte der Religionen zur Tiefenkultur der Konflikte, Frankfurt a.M. 2003, 29–33. Die Übergänge von «fundamentalistischen» zu «fanatischen» Einstellungen und Verhaltensweisen werden psychologisch dargestellt in: Günter Hole, Fanatismus. Der Drang zum Extrem und seine psychischen Wurzeln, Giessen 2004.

[38] Zur islamischen Kategorie der «jahilliya» und der dämonisierenden Einstufung des «Anderen» als barbarisch, verelendet und unmoralisch: Kepel, La revanche de Dieu (wie Anm. 17), 29–73 (Islam) und zum «auserwählten Volk»: ib., 193–256. Zur generellen Gestimmtheit im islamischen Kontext und der moralischenVerurteilung des «Westens» als Gefahr: Fatema Mernissi, Die Angst vor der Moderne. Frauen und Männer zwischen Islam und Demokratie, Hamburg/Zürich 1992 (Originaltext: Fatima Mernissi, La peur-modernité. Conflit Islam démocratie, Paris 1992.)

[39] Zu den verschiedenen Varianten von individuellen und kollectiven Polarisierungen vgl. *individuell-psychologisch*: Thierry Baffoy e.a., Les naufragés de l'Esprit. Des sectes dans l'Eglise catholique, Paris 1996; *religionssoziologisch:* Martin E. Marty/R. Scott Appleby, Herausforderung Fundamentalismus. Radikale Christen, Moselms und Juden im Kampf gegen die Moderne, Frankfurt a.M./New York 1996; *politologisch-militärisch:* Ernst Otto Czempiel, Weltpolitik im Umbruch. Die Pax Americana der Terrorismus und die Zukunft der internationalen Beziehungen, München 2002.

Beobachtung 5: Chance – Raum des Verhandelns

Dem von Samuel P. Huntington beschworene «Kampf der Kulturen» entspricht die muslimische Gegen-Aufspaltung der Welt in das «Haus des Islams» und das «Haus des Krieges». Weniger bekannt dürfte es aber sein, dass die gleiche islamische Tradition und Rechtsprechung auch einen dritten politischen Raum, das «Haus der Verträge», kennt. Der bekannte Lehrer und Schweizer-Muslim, Tariq Ramadan aus Genf, der als Berater in der von Premierminister Tony Blair eingesetzten Kommission zur Integration von Muslimgemeinschaften in den britischen Staat berufen worden ist, arbeitet mit diesem Konzept im «Haus der Verträge».[40] In diesem «Raum des Verhandelns» entwickelt sich die «vertikale Ökumene»[41], für die – so meine ich – mindestens zwei konstitutive Standards gelten: 1) die Com-Passion und 2) die Trotzmacht.

1. Com-Passion: Zwei praktische Positionierungen können diese bedingungslose theopolitische Compassion zum Ausdruck bringen.

Im christlichen Kontext hat die oben erwähnte Dritte Tagung der lateinamerikanischen Bischofskonferenzen in Puebla (1979) die Compassion als absolut prioritäre «Option für die Armen» ins öffentliche Bewusstsein gebracht.[42] Das hatte nichts – wie es zwei Vatikanischen Instruktionen anfangs der 80er Jahre insinuiert haben – mit marxistischen Analysen zu tun.[43] Diese «Option für die Armen» ist vielmehr die politische Umsetzung der genuin jesuanischen Com-Passion mit allen «Menschen zerschlagenen Herzens».

[40] Das völkerrechtliche «Haus der Verträge» (*dar-al-ahd)* schafft neben der religionssoziologischen, konfliktfördernden Dichotomie zwischen dem «Haus des Islam» (*dar al-islam)* und dem «Haus des Krieges» (*dar al-harb*) einen Raum für Konsens und Absprachen – einen «Raum der Sicherheit» (*dar al-amn*). Spirituell-ethisch übergreifend ist der «Raum des Zeugnisses» (*dar ash-shahada).* Diese Räume von je verschiedenen Zuständigkeiten und Verantwortungen entwickelt mein ehemaliger Mitarbeiter am Lehrstuhl für Religionswissenschaft an der Universität Freiburg, Tariq Ramadan, in: Les musulmans d'Occident et l'avenir de l'Islam, Paris 2003, 116–138. Seine offene, zukunftsträchtige und dialogische Interpretation von «Haus des Zeugnisses» wird von Ramadan's Kritikern meistens geschlossen, misstrauisch und dialogverweigernd als «Haus der Mission» (*dar ad-dawa)* interpretiert. Ein solches negatives Vorverständnis gegenüber der Islam-Präsentation in Europa durch Tariq Ramadan findet sich bei: Ralph Ghadban, Tariq Ramadan und die Islamisierung Europas, Verlag Hans Schiler, o.O. 2006.

[41] Zur «vertikalen Ökumene»: Othmar Keel (u.a.), Vertikale Ökumene. Erinnerungsarbeit im Dienst des interreligiösen Dialogs, Freiburg 2005.

[42] Zur theologischen «Option für die Armen» in der lateinamerikanschen Kirchen- und TheologInnen-Tradition: vgl. oben Anm. 30.

[43] Die Vermutung, dass es in den Puebla-Texten um marxistische Theorien geht, bei denen die «Option für die Armen» zu Gunsten des strukturellen «Kampfes für Gerechtigkeit» und nicht um die christliche Tugend der «Nächstenliebe» gehe, wird in den vatikanischen Ermahnungen («Libertatis nuntius» von 1984 und «Libertatis conscientiae» von 1986) aus den Passagen der Puebla-Dokumenten zur «strukturellen Sünde» (Nr 487) oder zu «Sünde in den Strukturen» (Nr 1259, vgl. auch Nr 46, 314 und 437) abgeleitet. Zu diesen befreiungstheologischen Begrifflichkeiten von «struktureller Sünde», welche eine «strukturelle Bekehrung» erfordert: Clodovis Boff y Alberto Christo, Pecado Social y Conversion Estructural, Bogota 1978.

Im transreligiösen Engagement von Frauen aus dem Pazifik-Raum – wieder das Neue Mittelmeer des 20. und 21. Jahrhunderts! – kann diese politische Compassion mit ihrem Einsatz gegen die französischen Atombombentests auf dem Mururoa-Atoll (in den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts) dokumentiert werden[44]. Dabei haben sich Frauen und Mütter, Gynäkologinnen und Juristinnen, welche zwar in je verschiedenen christlichen, islamischen, buddhistischen oder konfuzianischen Traditionen verwurzelt waren, religionsüberschreitend dafür engagiert, dass nicht Generationen von Kindern wegen der atomaren Verseuchung in ihren gesundheitlichen Entfaltungsmöglichkeiten geschädigt würden. Das grundlegende menschliche Bedürfnis nach Gesundheit – eines der Basic Human Needs![45] – soll gesichert bleiben. Die Motivationen dieser Frauen zum verantworteten Widerstand stammen – wie gesagt – aus verschiedenen religiösen Quellen – christliches Schöpfungsverständnis, buddhistische Karma-Vernetzung, konfuzianischer Wert der Familie. Diese verschiedenen ideologischen Religionslegitimationen hemmen aber ihr praktisches Engagement nicht. Denn für ihre Orthopraxis sind allein die Überlebenschancen und die Zukunft der Kinder entscheidend – und nicht die Konformität zur Orthodoxie ihrer jeweiligen Religionsgemeinschaft. Das ist politischer transreligiöser Synkretismus, für den das Risiko von lehrmässigen Synkretismen kein Thema ist.[46]

2. Trotzmacht: Der zweite Lebensstil im interreligiösen «Haus des Verhandelns» ist jenes Potential, das im HEKS-Leitbild von 1946 mit «Brücken bauen» und Leitbild 2003 mit «Hoffnung gegen Resignation» charakterisiert wurde. Ich verwende für diese Vision die Kategorie von der «Trotzmacht», welche der Wiener Psychiater Viktor Frankl (1905–1997) in Konzentrationslagern Hitlers

[44] Zu diesen Zusammenhängen zwischen den Atomtesten im Pazifik, der ökologischen Verantwortung, den theologischen Herausforderungen und dem politischen Engagement der Frauen: Chung Hyun Kyung, Schamanin im Bauch – Christin im Kopf. Frauen Asiens im Aufbruch, Stuttgart 1992, und darin ihr auf-regender Vortrag «Komm, Heiliger Geist – erneuere die ganze Schöpfung», den sie am 8. Februar 1991 zu dieser theo-politischen Problematik an der Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Canberra/Australien gehalten hat (17–30).

[45] Zu diesem entwicklungspolitischen Ansatz der «Basic Human Needs» vgl. Johan Galtung, Le développement dans la perspective des besoins fondamentaux (Genève 1980) und zur Debatte um diese Perspektive der «menschlichen Grundbedürfnisse»: Jörg Bürgi/Al Imfeld, Mehr geben, weniger nehmen. Geschichte der Schweizer Entwicklungspolitik und der Novartis Stiftung für Nachhaltige Entwicklung, Zürich 2004, 65 (Grundbedürfnisstrategie) und 91 (Paradigmenwechsel).

[46] Ich habe die heftige internationale Debatte um die befreiungstheologische, «synkretistische» Stossrichtung von Chung Hyun Kyung (*survival-and-liberation-centred-syncretism)*, wonach sich Mitglieder verschiedener Religionen zum Lösen von konkreten sozialen Notsituationen solidarisieren können – und dabei in ihren jeweiligen theologischen Religions-Differenzen als Motivationsquellen bleiben, ohne kontroverstheologisch über ihre Referenzen zum Konfuzianismus, Buddhismus, Islam oder Christentum zu debattieren, dargestellt, in: Richard Friedli, Synkretismus als Befreiungspraxis. Asiatische und afrikanische Modelle im Dialog, in: Dialog der Religionen 5/1995, 42–66.

(1944–1945) existentiell durchgetragen hat, und die seither für seine Logotherapie zum tragenden Element wurde.[47]

«Beharrlichkeit» und «Trotzmacht» sind im «Raum des Verhandelns» für «Wahrheits- und Versöhnungskommissionen» in Südafrika, Peru oder Rwanda die grundlegende Voraussetzungen und durchtragende Horizonte.[48] Die transzendierenden Weltbilder, welche traditionellerweise von den Religionen vermittelt werden, sind dabei Quellen von Motivation, auch wenn sie in der politischen Agenda als – wie ich einleitend angedeutet habe – «Faktor X» anonymisiert werden.

Fazit 5: Die «Rückkehr der Religionen in die Politik» lässt Neues entstehen: «Versöhnung» und «Compassion» werden nämlich entgrenzt. Sie sind nicht mehr eine moralisierende Einladung an die Eigengruppe, sich zu «bekehren», sondern werden vielmehr zu einem – wie es Kofi Annan in Erinnerung ruft – politische «Werkzeug», mit dem luzide und dezidiert die «Spirale der Gewalt» gestoppt werden soll.[49]

Zur neuen Agenda: Kirchliche Hilfswerke in der globalen Zivilgesellschaft

Unter dem zeichenhaften Motto «Zukunft braucht Erinnerung», welches zum «Jubiläum 60 Jahre HEKS» geprägt wurde, habe ich fünf Beobachtungen zur «heimlichen Rückkehr der Religion in die Politik» vorgelegt. Ich habe dabei als roten Faden die sozialkritische Einladung des Propheten Jesaias gewählt:

«Seht her, jetzt mache ich etwas Neues
Schon kommt es zum Vorschein,
merkt Ihr es nicht?»

[47] Zur logotherapeutischen existentiellen Intervention der «Trotzmacht»: Viktor E. Frankl, Theorie und Therapie der Neurosen. Einführung in Logotherapie und Existenzanalyse, Basel/München 1970, 18–20, 87, 171 und passim; und: ders., Der Mensch auf der Suche nach Sinn. Psychotherapie für den Laien, Wien/Stuttagrt 2002. Der autobiographische Erlebnis-Hintergrund von Viktor Frankl's lebensweisheitlichen therapeutischen Ansatz «Trotzmacht» ist seine Zeit im Konzentrationslager, die er folgendermassen beschreibt: Viktor E. Frankl, Trotzdem Ja zum Leben sagen. Eine Psychologe erlebt das Konzentrationslager, München 1977.

[48] Die theologischen, soziologischen und praktischen Ansätze in der weltweiten persönlichen, gesellschaftlichen und politischen Versöhnungsarbeit ist im Sonderheft «Versöhnung» der internationalen Zeitschrift «Concilium» (39/5, Dezember 2003) hervorragend dargestellt.

[49] Die Versöhnungs-Dynamiken, welche der Generalsekretäre der UNO, Kofi Annan, auslösen möchte, finden eine perspektivenreiche Zwischenbilanz in: «Brücken in die Zukunft». (Ein Manifest für den Dialog der Kulturen, Frankfurt a.M. 2001, an der weltweit anerkannte Opinion-Leaders und Fachleute mitgearbeitet haben: Zlate Filipovic (Bosnien), Margaret Gibney (Nordirland), Hanan Ashrawi (Palästina), Jacques Delors (Frankreich), Nadine Gordimer (Südafrika), Hayao Kawai (Japan), Hans Küng (Schweiz), Amarty Sen (Indien), Song Jian (China), Richard von Weizsäcker (Deutschland), Javad Zarif (Iran). Vgl. auch den Überblicksartikel zu den Initiativen, welche Kofi Annan initiiert und koordiniert: Tapio Kanninen, Prävention und Versöhnung in einer Welt voller Konflikte. Die Perspektiven der Vereinten Nationen, in: Concilium , op.cit., 604–611.

Ich habe also keine entwicklungspolitische Analysen vorgelegt. Ich wollte am Jubiläum des Hilfswerks der Evangelischen Kirchen Schweiz nicht zur Kritik an nationalen und internationalen Hilfswerken antreten. Ich hätte dann nämlich von den Risiken einer «tödlichen Hilfe» reden oder mit dem «Charity Business» abrechnen müssen.[50]

Ich habe mich vielmehr dafür entscheiden, abschliessend hervorzuheben, wie sehr ich von der Arbeit des HEKS seit seiner Gründung 1946 durch Pfarrer Heinrich Hellstern beeindruckt bin, – von seiner Solidarität mit Schwesterkirchen in Osteuropa oder vom HEKS-Engagement, welches über Europa hinausgeht, wie die südindische Lehrwerkstätte für Werkzeugmacher in Natur, das Pestalozzigymnasium in Léopoldville/Kinshasa (1961) oder die Pflanzschulen in Algerien (1962).

Diese Projekte und Realisationen aus der Gründungszeit von HEKS, deren Kontinuität die neuesten HEKS-Jahresberichte dokumentieren, belegen aber auch die wache, kontextgemässe Neupositionierung des Hilfswerks der evangelischen Kirchen der Schweiz. Dabei werden in den Jahresberichten die internen Wachstumsprozesse und hilfswerkspolitischen Mutationen nicht verschleiert.[51] In all den geographischen und theologischen Transitionen bleiben aber mindestens zwei Konstanten tragfähig: 1) der bewusst durchgehaltene advokatorische Lebensstil und 2) das Bewusstsein zur immer dichter vernetzten transnationalen Zivilgesellschaft der Religionen zu gehören.

Die advokatorische Funktion von NGO's wie HEKS, deren unerbittliche Leitstandards ich mit «Compassion» und «Trotzmacht» charakterisiert habe, haben auch im 21. Jahrhundert noch viele Einsätze vor sich, vor allem auch da, wo die nationalen Entwicklungsagenturen nicht öffentlich intervenieren können. Symbole davon sind die menschenverachtenden Folterzentren wie «Quantanamo» und «Abou Ghraib» in ihrer weltweiten Auslagerung und Verheimlichung. Nicht-Regierungs-Organisationen sollten deshalb grenzüberschreitende Brücken bleiben, wo prophetische Anklange nicht zum Verstummen gebracht werden kann.[52]

[50] Zu radikalen Kritiken an der Entwicklungspolitik vgl. Brigitte Erler, Tödliche Hilfe, Freiburg i.Br. 1985; Serge Latouche, L'occidentalisation du monde. Essais sur la signification, la portée et les limites de l'uniformisation planétaire, Paris 1989; Axelle Kabou, Weder arm noch ohnmächtig. Eine Streitschrift gegen schwarze Eliten und weisse Helfer, Basel 1995 (Originaltext: Axelle Kabou, Et si l'Afrique refusait le développement?, Paris 1991). Zur entwicklungstheoretischen Diskussion, die sich in diesen Positionierungen widerspiegeln: Bürgi/Imfeld, Mehr geben, weniger nehmen (wie Anm. 45), z.B.: 99 (zu Brigitte Erler), 119 (Ulrich Menzel: «Das Scheitern der grossen Theorien»).

[51] Vgl. Arbeitskonzepte HEKS: Entwicklungszusammenarbeit und Europadienst (2002) und «Leitbild HEKS» (2003) erhältlich bei: HEKS, Stampfenbachstrasse 123, CH-8035 Zürich (info@hekseper.ch).

[52] Zur Rolle der NGO in der Auseinandersetzung um die Achtung der Menschenrechte, der wirtschaftlichen Entwicklungs-Chancen und der Ökologie-Fragen vgl. die aktuelle Standortbestimmung von: Henri Rouillé d'Orfeuil, La diplomatie non gouvernementale. Les ONG peuvent-elles changer le monde?, Lausanne/Paris 2006.

Wann und wo immer advokatorische Solidarität solche Brücken an den Ufern des alten oder des neuen Mittelmeers baut, werden auch prophetische Frauen und Männer diese Ereignisse sehen und, proklamieren:

«Seht her, jetzt mache ich etwas Neues
Schon spriesst es,
merkt Ihr es nicht?»

Richard Friedli, Professor für Religionswissenschaft an der Universität Fribourg (1971–2006), Experte für Entwicklungspolitik und für Entwicklungsprojekte in kirchlichen Hilfswerken