



Propriety of the Erich Fromm Document Center. For personal use only. Citation or publication of material prohibited without express written permission of the copyright holder.

Eigentum des Erich Fromm Dokumentationszentrums. Nutzung nur für persönliche Zwecke. Veröffentlichungen – auch von Teilen – bedürfen der schriftlichen Erlaubnis des Rechteinhabers.

Zimmer_M_2005b

Von Gewalt zum Dialog – Zu diesem Band

Manfred Zimmer

„Von Gewalt zum Dialog – Zu diesem Band,“ in: Religion und Politik im Zeichen von Krieg und Versöhnung. Beiträge und Materialien, ed. by Manfred Zimmer, Norderstedt (Book on Demand) 2005, pp. 9-18.

Copyright © 2005 by Dr. Manfred Zimmer, 86000 Kluang / Johor, Malaysia West. E-Mail: oekodok[at-symbol]gmx.net.

„In dem Maß, in dem der Einfluss der Religion zurückgeht, steigt die Aussicht auf Frieden.“ – „Die Religionen wollen nicht den Krieg, sondern den Frieden!“ Die beiden Zitate – das erste aus einem Rundfunkkommentar in Nordirland¹, das zweite anlässlich einer ökumenischen Begegnung in Rom² kennzeichnen den Spannungsbogen, unter dem Religion gesehen werden kann. Der Belgrader Erzbischof Hocevar erkannte nach dem Wahlsieg der Ultrarechten in Serbien (2004): „Der Dialog ist unsere einzige Chance“³ und beschwor damit den aus seiner Sicht einzig gangbaren Weg zu Versöhnung und Frieden. In den Beiträgen zu diesem Band, die im Folgenden skizziert werden, geht es um die durch die Zitate zum Ausdruck gebrachten Themenfelder.

Zu den Tagungsvorträgen

Religion ist ein anthropologisches Grundbedürfnis des Menschen, sie ist ein Denk- und Handlungssystem, das dem Menschen einen Orientierungsrahmen und ein Objekt der Hingabe bietet. Der Religions- und Kulturwissenschaftler *Jürgen Hardeck* (Mainz) fragt nach dem Religionsverständnis von Erich Fromm und setzt es am Beispiel der USA in Beziehung zum religiösen Fundamentalismus. Nach Fromm ist zunächst zu unterscheiden zwischen autoritärer Religion, also der Unterwerfung unter eine äußere Macht, und humanistischer Religion, deren Ziel Selbstständigkeit und Unabhängigkeit des Menschen ist. Weiterhin unterschied Fromm zwischen theistischer und nicht-theistischer Religion, wobei er nach Hardeck eigentlich metaphysische und nicht-metaphysische Systeme meinte, also nicht Religionen mit oder ohne personale Gottesvorstellungen. Matriarchalische und patriarchalische Religion ist eine dritte Kategorie, wobei Fromm „lernte, konsequent patriarchalische Vorurteile, die sich gerne hinter religiösen Autoritäten und biblischen Aussagen verbergen, als historische Irrtümer und männliches Dominanzstreben zu entlarven.“ Im religiösen Fundamentalismus⁴ am Bei-

¹ Hermann Düringer, in: ders. (Hg.), *Monotheismus – eine Quelle der Gewalt?* Haag und Herchen Verlag, Frankfurt am Main 2004, S. 7.

² Gemeinschaft Sant'Egidio, Aus dem Schlussappell der Begegnung „Der Friede ist der Name Gottes“, Rom, 10. Oktober 1996; siehe unter: www.santegidio.org/de/pace/pace5.htm

³ Hocevar plädierte für Versöhnung und Dialog, nicht nur zwischen den Kirchen, siehe unter: www.jesus.ch/index.php/D/article/152/12041

⁴ Siehe zum Konzept des religiösen Fundamentalismus z. B. Martin Riesebrodt, in: Clemens Six et al. (Hg.), *Religiöser Fundamentalismus*, Studien Verlag, Innsbruck u. a. ²2005, S. 14–32.



spiel der USA sieht Hardeck eine Kombination zwischen Religion als gruppennarzisstischem Phänomen und autoritärer Religion: Wegen seines Gruppennarzissmus nimmt der Fundamentalist die Realität nicht mehr objektiv wahr, die Autoritäten, durch die er sich bestimmen lässt, sind immer heteronome, denn er hört nicht „die Stimme des eigenen, sondern die des autoritären Gewissens, das die Normen der Gruppe erfolgreich verinnerlicht hat.“

Gegenwärtig wird versucht, die terroristische Gewalt, die vielfach religiös motiviert zu sein scheint, mit Gegengewalt zu bekämpfen. Dass dieses Konzept in die Irre führen muss, zeigt der Psychoanalytiker *Rainer Funk* (Tübingen) indem er zunächst psychologische Mechanismen zur Entstehung von Gewalt betrachtet. Dabei erweist sich das Aggressionskonzept Erich Fromms als hilfreich, das zwischen einer rein defensiven, situativen, lebenserhaltenden Aggression und einer charakterbedingten, destruktiven Aggression unterscheidet. Letztere entsteht immer dann, „wenn Menschen daran gehindert werden, ihre lebenserhaltende und wachstumsfördernde Aggression ausleben zu dürfen.“ Unter Gewalt ist eine besondere Form der Aggression zu verstehen: bei ihr gibt es immer Täter und Opfer, wobei Opfer, denen keine Gegenwehr mehr – auch keine defensive Aggression – möglich ist, „von unerträglichen Ohnmachtsgefühlen, Wehrlosigkeits- und Hilflosigkeitsgefühlen und Isolationsgefühlen erfüllt sind.“ Wenn ich diese Gefühle psychisch nicht mehr aushalte, verleibe ich mir die auf mich einströmende Gewalt als letzten Ausweg quasi ein, gewinne dadurch eine Art „Kontrolle“ zurück – und gebe sie schließlich in einer passenden Situation weiter: ich bin vom Opfer zum Täter geworden. Vor diesem Hintergrund stellt sich erneut die Frage nach dem Sinn des „Kriegs gegen den Terrorismus“. Da beide Seiten, die terroristische Gewalt und die politische Gegengewalt, ihr Vorgehen auch mit religiösen Motiven begründen, ist die Rolle der Religion für die Gewalt zu hinterfragen. In ihrer ideologischen Funktion kann Religion dazu dienen, Gewaltanwendungen kollektiv zu legitimieren, selbst wenn sie den ethischen Zielen dieser Religion widersprechen. Der Terrorismus, besonders der Selbstmord-Terrorismus, aber auch der Kampf gegen den Terrorismus instrumentalisieren die Religion für ihre Zwecke⁵. Andererseits kann Religion dazu beitragen, die Gewalt zu verringern, indem sie ihre Solidarität mit den Opfern zum Ausdruck bringt, dem Einzelnen Räume anbietet, „in denen dieser lernt, sich auch ohnmächtig, wehrlos, hilflos und isoliert fühlen zu können“, sie selbst auf jede Ausübung von Gewalt verzichtet und den Menschen dazu befähigt, sich gewaltlos gegen jegliche Gewaltansprüche zur Wehr zu setzen.

Im Anschluss an diese religionswissenschaftlichen und psychologischen Deutungen fragt *Mathias Hildebrandt* (Erlangen) aus politikwissenschaftlicher Sicht nach dem Gewalt- und Konfliktpotenzial von Religion. Dabei geht er von einer „tendenziellen Verabschiedung vom Säkularisierungsparadigma“ in den Sozialwissenschaften aus und diskutiert zunächst drei zentrale Begriffe: Politische Theologie, Politische Religion und Zivilreligion, zu denen sich in jüngerer Zeit noch der Begriff „politisierte Religion“ gesellt hat. Nach einem Rekurs in die Geschichte der Trennung von Religion und Politik im Christentum⁶, die religionsgeschichtlich vergleichsweise zu anderen Religionen eher die Ausnahme darstellt, und weiteren begrifflichen Präzisierungen konstatiert Hilde-

⁵ Siehe zur religiösen Motivation von Gewaltakzeptanz z. B. Bernhard Grom, Gott und Gewalt in religionspsychologischer Sicht, *Theologisch Praktische Quartalschrift* 153, 2 (2005): 163–170.

⁶ Siehe hierzu auch Otto Kallscheuer, in diesem Band, S. 131.



brandt eine „Ambivalenz des Sakralen“: Das lange in den Sozialwissenschaften vorherrschende „Stabilisierungs- und Integrationsparadigma“ der Religionen wird „erkennbar um ein Gewalt- und Konfliktparadigma“ ergänzt, von dem keine der großen Weltreligionen ausgenommen ist.⁷ Die Wurzeln dieses Gewaltpotenzials liegen zunächst in „endogenen Strukturen religiöser Erfahrungen“, die selbst schon ambivalent sind und schließlich zur „religiösen Ideologie“ d. h. bis hin zum Fundamentalismus mutieren können. Eine derartige Politische Theologie zeigt ein Grundmuster mit einer Reihe von Elementen: Rückkehr zu den „eigentlichen“ tradierten Quellen, Anspruch der Wiederherstellung eines Goldenen Zeitalters, Antiliberalismus und Antimodernismus, manichäischer Dualismus, apokalyptische Geschichtsdeutung, Entmenschlichung des Gegners, Ausschließen friedlicher Lösungen – bis im „Friedensreich“ alle Konflikte und Ungerechtigkeiten überwunden sind. Was treibt nun den Menschen in Verzweiflung und Gewalt, sind es messianische Heilsversprechen oder sozio-ökonomische Bedingungen? Hildebrandt spricht von einem „Ursachenmix, der sich einem monokausalen Erklärungsansatz entzieht.“ Wie ethno-religiöse Konflikte – etwa die Auseinandersetzungen im Nahen Osten oder der indisch-pakistanische Kaschmirkonflikt – zeigen, sind die Motivlagen äußerst vielfältig. Wird die religiöse Komponente stärker ausgespielt, Religion instrumentalisiert, so wird der Konflikt verbitterter und kompromissloser geführt. Wird in einem ethno-religiösen Konflikt die eigene Ethnie sakralisiert, so entstehen Politische Theologien, die die oben genannten fundamentalistischen Elemente in unterschiedlichem Ausmaß aufweisen.

Wie praktische Arbeit für den Frieden gestaltet werden kann, darüber berichtet *Helga Dieter* (Frankfurt a. M.), die das Projekt „Ferien vom Krieg“ des Komitees für Grundrechte und Demokratie koordiniert. Dabei verbringen Kinder, Jugendliche und junge Erwachsene aus Krisen- und Kriegsgebieten Ferien-Freizeiten miteinander, nehmen gemeinsam an Seminaren, Diskussionen, Sportveranstaltungen teil, machen Ausflüge, schauen Filme, tanzen oder entspannen sich mithilfe von Shiatsu-Massagen – und lernen, fast nebenbei, Vorurteile abzubauen. In den letzten 12 Jahren kamen Teilnehmende aus dem Balkan sowie seit 2002 auch aus Palästina und Israel in einer Gesamtzahl von mehr als 19 000 (bis einschließlich 2005) zusammen. Nach dem Erfolg derartiger Aktionen etwa im Vergleich zur „friedenserhaltenden“ Präsenz der 30 000 Mann UN-Truppen in Bosnien gefragt, macht Helga Dieter eine ebenso simple wie überzeugende Rechnung auf:

„Mehr als 15 000 Kinder und Jugendliche haben zu Hause, in Schule und in ihren Bezugsgruppen erzählt, wie problemlos sie mit den angeblichen Feinden unter einem Dach gewohnt und zusammen Spaß gehabt haben. Wenn jedes Kind nur zehn anderen Menschen davon erzählt hat – und dessen bin ich mir gewiss – haben 150 000 Menschen davon erfahren. Die Soldaten leben dagegen isoliert und werden oft ausgetauscht. Wer kann wirklich beurteilen, ob eher die Präsenz der Soldaten oder eher die Ferien der Kinder und Jugendlichen nachhaltig für die Entwicklung des Friedens sind?“

Ihrer Erfahrung nach spielt Religion bei den Jugendlichen eine eher marginale Rolle. „Es zeigt sich, dass sie alle ganz normale junge Leute sind, die feststellen, dass sie nichts sehnlicher wünschen als ein unbelastetes Leben. ›Ferien vom Krieg‹ geht kleine Schritte zur Utopie einer friedlichen Welt. Es ist aber auch ganz konkrete humanitäre

⁷ Zum Gewaltpotenzial etwa im Buddhismus siehe z. B. das diesbezügliche Themenheft der *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 11, 2 (2003): 143–281.



Hilfe und ein Ansatz zur therapeutischen Bearbeitung der jeweiligen Lebenssituationen“, sagte Helga Dieter in einem Interview anlässlich der Verleihung des „taz-Panther“-Preises für besonderes soziales Engagement.⁸ Und ihre Dankesrede beschloss sie mit der Mahnung: „Frieden ist ein zu kostbares Gut, als dass man ihn den Politikern überlassen sollte.“⁹

Die beiden folgenden Beiträge sind Berichte aus Arbeitsgruppen, die im Rahmen der Tagung stattfanden. Friedensarbeit besteht auch im Eintreten für die Rechte der Indigenen, also jener 300 Millionen Menschen, die als Ureinwohner ihres Landes vom Genozid durch die Weißen bedroht sind, nachdem sie bis heute nicht ausgerottet werden konnten. In ihrer Arbeitsgruppe diskutiert *Vera Krockow* mit ihren Teilnehmerinnen die *Subtile Gewalt am Beispiel der Mission bei Indigenen* und liefert ein überzeugendes Plädoyer für das Recht dieser von unserer Industrie- und Wirtschaftsmacht, von Zwangsumsiedlung und Enteignung bedrohten Menschen, ihre kulturelle Identität zu behalten, dabei ihren eigenen Weg zu gehen, „und Einmischungen von außen, mögen sie noch so gut gemeint sein, zurückzuweisen.“

Anhand von Textauszügen aus der erschütternden *Kriegsbeschreibung des Willy Peter Reese* aus dem Zweiten Weltkrieg diskutiert *Georg Osterfeld* mit seinen Teilnehmern unter anderem Fragen nach dem „Funktionieren“ und der Motivation von Soldaten, ferner wie sich Fatalismus und Liebe zum Leben vereinbaren lassen und wie sich der Mensch der Gegenwart im Krieg verhalten würde.

Zu den Beiträgen von Erich Fromm

In seinem Vortrag von 1975 *Über biologische und soziale Wurzeln der menschlichen Aggressivität* fasst Erich Fromm seine Aggressionstheorie, die er in seinem viel beachteten Werk *Anatomie der menschlichen Destruktivität* (1973)¹⁰ ausführlich niedergelegt hat, kurz und prägnant zusammen. Mit seiner damals lebhaft diskutierten Unterscheidung zwischen gutartiger und bösertiger Aggression bot Fromm einen selbst erarbeiteten Erklärungsansatz, der über die durch Instinktvisten und Neobehavioristen¹¹ repräsentierte Alternative – Aggression sei genetisch ererbt *oder* umweltbedingt – hinausging. Dass mit den Grundlagen dieser These auch ein Modell für die psychische Entstehung von Gewalt und Gegengewalt, erarbeitet werden kann, zeigte Rainer Funk in seinem Vortrag (s. S. 30–34). Auch Fromms Hinweis auf die Gefahr, die mit der undifferenzierten Annahme der Vererbbarkeit von Destruktivität¹² verbunden ist, nämlich die Verantwortung für die eigene Aggressivität zu leugnen, ist noch immer aktuell.

⁸ Die Tageszeitung, Nr. 7806, 29. 10. 2005, Seite 6, 121, Interview Heide Platen.

⁹ Helga Dieter, Dankrede, Gala zum Pantherpreis im Centrum Judaicum, Berlin, 29. 10. 2005.

¹⁰ Erich Fromm, *Gesamtausgabe* (GA), Band VII, hrsg. von Rainer Funk, Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1989, S. 1–452.

¹¹ Auch die neueren Erklärungsmodelle verharren letztlich in diesem behavioristischen Ansatz, siehe z. B. Hans-Werner Bierhoff, der in seinem Aufsatz „Die gewaltbereite Gesellschaft“ vier verschiedene Erklärungsmodelle skizziert (Frustrations-Aggressions-Theorie, Erregungs-Transfer-Theorie, Attributionstheorie, Lerntheorie), *Theologisch-Praktische Quartalschrift* 153, 2 (2005): 125–136, bes. 129–133.

¹² So beruft sich René Girard auf „einen Kern der Gewalt im menschlichen Wesen selbst“ (in diesem Band, S. 214), Horst Georg Pöhlmann beginnt seinen Aufsatz „Friede und Gewaltlosigkeit in den Religionen“ mit der Behauptung, der Mensch habe aus seiner stammesgeschichtlichen Herkunft „einen Aggressionstrieb geerbt, den er immer wieder in Hass, Krieg und Gewaltakten auslebt“ (s. in diesem Band, S. 222). Ähnlich deuten Exegeten des alten Testaments Krankheit und Leid als „immanente Naturgesetzlichkeit“, siehe hierzu Manfred Oeming, in diesem Band, S. 185.



Das Nachdenken über Religion zieht sich durch Fromms gesamtes Werk, seine wichtigsten Schriften sind in dem Band VI der Gesamtausgabe zusammengefasst. Den beiden zentralen Arbeiten Fromms „Psychoanalyse und Religion“ (1950) sowie „Ihr werdet sein wie Gott“ (1966) sind die hier wiedergegebenen Beiträge *Über autoritäre und humanistische Religion* beziehungsweise *Gottese Erfahrung mit und ohne Gottesbegriff*¹³ entnommen. Bei dem kurzen Artikel *Religion und Gesellschaft* (1978) handelt es sich um das Nachwort Fromms zu Rainer Funks Dissertation „Mut zum Menschen“, das von der Religionsdefinition in *Psychoanalyse und Religion* ausgeht.¹⁴ Fromms sozialpsychologische Religionsdefinition spielt in der Religionswissenschaft eine nur marginale Rolle, wie Jürgen Hardeck zu Recht bemängelt, obgleich Fromm mit ihr „eine neue und faszinierende Perspektive auf das schillernde Phänomen [eröffnet], dem man noch nie mit einer einzigen Definition gerecht werden konnte.“¹⁵ Diese Zurückhaltung ist verständlich, wenn etwa der „Totale Markt“ (Carl Amery, 2002)¹⁶ als Religion begriffen werden kann, der auch ein Beispiel für autoritäre Religion nach Fromm ist: eine Macht von außen, der wir uns überantworten und die wir vergötzen. Ähnlich orientiert sich Fundamentalismus, sei er religiös oder nicht, nicht am individuellen Menschen, sondern an Prinzipien. Hingegen ist in der humanistischen Religion nach Fromm „Gott“ nur als *Symbol* für die Eigenkräfte des Menschen zu betrachten, die er im Laufe seines Lebens zu verwirklichen sucht.

Die „optimale Entwicklung der eigenen Kräfte der Vernunft, der Liebe, des Mitgefühls und des Mutes“ sind die höchsten Werte, die der Mensch in der *X-Erfahrung* erreichen kann. Diese Bezeichnung verwendet Fromm für eine religiöse Erfahrung, die „gewissen typisch theistischen, wie auch nicht-theistischen, atheistischen oder selbst anti-theistischen Vorstellungen gemeinsam zugrunde liegt.“ Für den in der X-Erfahrung begriffenen Menschen ist weiterhin charakteristisch: Sein Leben ist niemals Mittel zu Zwecken, die außerhalb seiner Person liegen; es geht ihm um das Loslassen des eigenen Ich, der eigenen Gier und der eigenen Angst; er transzendiert sein Ich, verlässt das „Gefängnis seiner Selbstsucht und Isolierung“, kurz: dieser Mensch überwindet seinen Narzissmus.¹⁷

Mit seinem Beitrag *Die prophetische Auffassung vom Frieden* (1960) zeigt Fromm anhand der prophetischen Schriften des Alten Testaments, dass Frieden mehr bedeutet „als Abwesenheit von Krieg, Haß, Mord und Wahnsinn.“ Nachdem der Mensch im „Paradies“ durch den Akt des Ungehorsams wider Gott seiner selbst bewusst wurde, transzendiert er sein ursprüngliches Einssein mit der Natur und erschafft sich selbst im Prozess der Geschichte. Die „Vollendung seiner Selbsterschaffung, das Ende von Haß und Konflikt, der Beginn einer neuen Geschichte der Harmonie und Einheit“ ist die „messianische Zeit“, der Messias ist nicht der „Erlöser“, er ist lediglich „das Symbol der eigenen Anstrengung des Menschen.“ Ausdruck dieser neuen Harmonie ist die viel zitierte Textstelle von Jesaja (11,6 f.): „Dann wohnt der Wolf beim Lamm ...“ Und wenn etwa der Prophet Micha von der Zerstörung aller Kriegswaffen spricht (4,3 f.): „... dann schmieden sie Pflugscharen aus ihren Schwertern ...“, so findet nach Fromm die Idee

¹³ Beide Überschriften übernommen aus: *Erich-Fromm-Lesebuch*, hrsg. von Rainer Funk, Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart 1985.

¹⁴ Rainer Funk, *Mut zum Menschen*, Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart 1978, S. 359 f.

¹⁵ Jürgen Hardeck, *Erich Fromm*, Primus Verlag, Darmstadt 2005, S. 106.

¹⁶ Carl Amery, *Global Exit. Die Kirchen und der Totale Markt*, Luchterhand Verlag, München 2002.

¹⁷ Siehe zu dieser buddhistischen Forderung auch Horst Georg Pöhlmann, in diesem Band, S. 225.



des Friedens ihren Höhepunkt, den er charakterisiert als das „Ende der Entfremdung, die Rückkehr des Menschen zu sich selbst.“

Zu den weiterführenden Beiträgen

Mahatma Gandhi wird die Aussage zugeschrieben: „Wer meint, Religion habe nichts mit Politik zu tun, versteht weder die Politik noch die Religion.“¹⁸ In seinem einleitenden Essay skizziert der Politikwissenschaftler *Otto Kallscheuer*, wie es im Westen dennoch historisch zur Trennung zwischen Kirche und Staat, Religion und Politik kam.

Die Friedens- und Konfliktforscher *Volker Rittberger* und *Andreas Hasenclever* fragen nach Zusammenhängen zwischen Konflikt, Religion und Gewalt, die in den Sozialwissenschaften kontrovers diskutiert werden. Die diesbezüglichen Thesen lassen sich drei Gruppen zuordnen: Die „Primordialisten“ sehen in der Religion eine eigenständige Wirkmacht, die „Instrumentalisten“ lehnen dies ab, während die Konstruktivisten – zu denen sich auch Rittberger und Hasenclever zählen¹⁹ –, die Rolle der Religion differenzierter betrachten. Nach ihrer Auffassung spielen religiöse Faktoren vergleichsweise etwa zu sozio-ökonomischen Bedingungen als Konfliktauslöser eine eher untergeordnete Rolle, sie können jedoch den Verlauf von Konflikten wesentlich beeinflussen. Eine gewalteskalierende Wirkung religiöser Überzeugungen in sozialen Konflikten kann durch verschiedene Strategien kontrolliert oder verringert werden: Entwicklung und Demokratisierung (durch Wirtschaftswachstum und Teilhabe), Einschüchterung und Unterdrückung (durch militärische Abschreckung bzw. Verfolgung) und Dialog (durch moralische Aufklärung bzw. Überredung). In der Dialogstrategie geht es vor allem um Stärkung der Gruppe der „Gemäßigten“ in der Gesellschaft. In diesem „Kampf um die Köpfe“ liegt die „friedensförderliche Chance der großen Religionsgemeinschaften“, denn in den Überlieferungen der Weltreligionen spielen neben den Gewalt legitimierenden Passagen auch solche Quellen eine Rolle, die Gewalt ablehnen und Frieden und Respekt vor Andersgläubigen fordern. Diese „zivilisierende“ Seite der großen Religionen gilt es im Bewusstsein ihrer Anhänger zu stärken.

Es kann kein Zweifel daran bestehen, dass religiöser Fundamentalismus einem Dialog nicht dienlich ist. Diese Ideologie wird heute vorwiegend mit dem Islam in Verbindung gebracht, doch kann mit gleichem Recht auch von christlichem Fundamentalismus gesprochen werden. Der Literatur- und Religionswissenschaftler *Max Deen Larsen* setzt sich mit der US-amerikanischen Variante dieses Phänomens auseinander, die er aus eigener Anschauung kennt. Fundamentalismus ist eine konservative religiöse Reformbewegung gegen religiösen und weltlichen Modernismus, eine Art „Bestreben von vielen Gleichgesinnten“ und zeigt eine Reihe gemeinsamer Merkmale:²⁰ die Überzeugung von der Bibel als Quelle absoluter Wahrheit, die Notwendigkeit eines persönlichen Bekehrungserlebnisses, die manichäische Einteilung der Welt in Gut und Böse, die Erwartung des Eintreffens des christlichen Millenniums und ein biblisches Sendungsbewusstsein, das sich „inmitten einer feindlichen Umwelt“ gegen jeglichen „Sittenverfall“ wendet, zu dem etwa Abtreibung, Homosexualität, Frauenemanzipation gerechnet werden. Fundamentalisten identifizieren sich ferner mit der Schöpfung, als einer festgelegten, „unwandelbaren Seinsordnung“ – folgerichtig lehnen sie z. B. die Evolutions-

¹⁸ Zit. aus: Ashis Nandy, Eine Milliarde Gandhis, *Internationale Politik* 60, 4 (2005): 67.

¹⁹ Siehe hierzu aber Mathias Hildebrandt, in diesem Band, S. 51 f.

²⁰ Siehe hierzu auch Mathias Hildebrandt, S. 48 ff.



lehre Darwins ab, deren Verbreitung in den Schulen es zu verhindern gelte.²¹ Skeptische Einstellung gegen Intellektualismus und autonome Gestaltung des eigenen Lebensraums sind weitere Merkmale, die freilich von der überwiegenden Mehrheit der US-amerikanischen Bevölkerung geteilt werden. Die tradierte Predigerkultur in den USA hat zur politischen Macht der Christlichen Rechten – einem Netzwerk konservativ-evangelikaler Christen bis hin zu Fundamentalisten²² – entscheidend beigetragen, der gegenwärtige Präsident verkörpert die fundamentalistische Ideologie perfekt und lässt sich entsprechend vermarkten.

„Fundament« zu haben ist noch nicht »Fundamentalismus«, sondern Bestandteil gesunden autonomen psychischen Lebens“, schreibt der Psychiater *Günter Hole*, in dessen Beitrag es um eine Abgrenzung des Fundamentalismus vom Fanatismus geht. Fundamentalismus ist phänomenologisch als Syndrom zu begreifen, dem überzeugungsgeleitete Identifikation, Autoritätsgebundenheit und Verlust zugrunde liegen. Zur fundamentalistischen Einstellung und Dynamik kommen eine Reihe typischer Grundbedürfnisse hinzu: die Bedürfnisse nach Sicherheit, Verankerung, Autorität, Identifikation, Perfektion und nach Simplizität. Diese Bedürfnisse sind zu begreifen als „eine elementare Gegenbewegung gegen die Angst, keine Basis, kein Fundament mehr zu haben“, hinter der ein mangelhaftes Selbstwertgefühl, aber auch der autoritäre Charakter stehen kann, wie Erich Fromm ihn beschrieben hat. Die eigenen Unsicherheiten und Zweifel gegenüber dem zu vertretenden Inhalt müssen durch „besonders unanfechtbare, harte Festlegungen“ abgewehrt und ausgeschlossen werden. Fundamentalistisch ausgerichteter Glaube ist durch formalisierte vorgegebene Glaubenswahrheiten geprägt – als Ersatz für mangelndes Urvertrauen, dem „Grundgespür für die Verlässlichkeit der Lebensfundamente“.²³

Die folgenden vier Beiträge thematisieren Gewalt und Gewaltlosigkeit vor allem im Christentum bzw im Monotheismus. Hierzu äußern sich zunächst zwei Alttestamentler anhand exegetischer Untersuchungen. Im Alten Testament finden sich zahlreiche Stellen für gewalttätiges Handeln – ein Autor zählt 1 800 Belege für Gewalttaten Gottes auf, 300 mal sei die Rede von Gewalt gegen Kinder²⁴. Der *Theologe Manfred Oeming* geht von dem Befremden des Lesers angesichts solcher Textstellen aus. Der Gott der Bibel scheint Gewalt nicht nur zu tolerieren, sondern sogar auszuüben. In der Tat stammt die Bezeichnung „lieber Gott“ nicht aus der antiken Welt, sie ist eine moderne. Nach Oeming sollte der Exeget diese Stellen weder umgehen oder schönen, noch his-

²¹ Eine Darwin-Ausstellung in New York, die am 19. 11. 2005 eröffnet wurde, soll die Besucher mit den wichtigsten Argumenten Darwins vertraut machen, dessen Theorie heute in den USA ähnlich umstritten ist wie 1859, als Darwin seine Thesen veröffentlichte: Umfragen zufolge lehnen gegenwärtig 51 % der US-Bürger die Evolutionslehre Darwins zugunsten eines „Intelligenten Designs“ ab. Siehe z. B. www.sueddeutsche.de/kultur/ticker/iptc-bdt-20051118-170-dpa_10284594/

²² Mit der Christian Coalition als mitgliederstärksten Organisation (2 Millionen), siehe Michael Minkenberg, Die Christliche Rechte und die amerikanische Politik von der ersten bis zur zweiten Bush-Administration, *Aus Politik und Zeitgeschichte* B 46/2003, www.bpb.de/themen/BX7TL5.html

²³ Heinz Henseler sucht den religiösen Fundamentalismus entwicklungspsychologisch zu begründen, wobei er vom primären Narzissmus des Kleinkindes ausgeht, in: Gerald Poscheschnik et al. (Hg.), *Psychoanalyse im Spannungsfeld von Humanwissenschaft, Therapie und Kulturtheorie*, Brandes und Apsel, Frankfurt am Main 2003, S. 176–191.

²⁴ Siehe hierzu auch Nora Blatter & Lukas Mühlheim, Gewalt in der Kindererziehung? Eine Anfrage an das Alte Testament, in: Walter Dietrich & Moisés Mayordomo, *Gewalt und Gewaltüberwindung in der Bibel*, Theologischer Verlag Zürich, Zürich 2005, S. 37–43.



torisieren und relativieren oder eschatologisch in der Allversöhnung aufheben, wie dies in zahlreichen Varianten geschieht. Wie aber lässt sich die Gewalt jenes Gottes deuten? Die Interpretation muss von der damaligen pessimistischen Sicht vom Menschen ausgehen: Gott reagiert nur auf die Gewalt der Menschen, in seinem Zorn will er den Menschen zu neuem Handeln leiten, Krieg zu führen ist nur Gott vorbehalten, seine „Rache“ ist ein Sinnen auf Recht, kurz: „Die Gewalt Gottes hat ihre eigenen Gesetze, sie ist Reaktion auf Verletzung der Menschenrechte.“

Wie der Alttestamentler *Christoph Bultmann* anhand der Exegese von Textstellen aus dem ersten Buch der Könige, den Büchern der Propheten Jesaja und Micha sowie aus verschiedenen Psalmen (besonders Psalm 72) erläutert, sind die Friedensvisionen im Alten Testament nicht einfach Texte, die nur von Frieden sprechen, sie beschränken sich auch nicht nur auf das Volk Israel und sein Land. Vielmehr thematisieren sie Gerechtigkeit als eine wesentliche Voraussetzung zum Frieden, als Recht zwischen den Völkern und für die Armen, wozu Güte, Treue, und Wahrheit gehören. Sie sprechen von der Vernichtung der Waffen und der Vermehrung von Wohlstand und sie „zeichnen ein universales Bild von der ganzen Welt“. Gewalt und Kriege sind als chaotische Wirklichkeit zu verstehen, Frieden und Gerechtigkeit sind untrennbar verbunden, Rücksicht auf Schwächere und Respekt vor den anderen sind Bedingungen für ein friedliches Zusammenleben – diese Interpretation der Visionen ist auch für den Leser der Jetztzeit angesichts der gegenwärtigen Kriege von Bedeutung.

Die beiden folgenden Beiträge geben zwei Gespräche mit Wissenschaftlern wieder, die eigentlich fachfremd sind, gleichwohl bei Religionswissenschaftlern seit geraumer Zeit für Diskussionen sorgen. Während der Sprach- und Literaturwissenschaftler René Girard in seinen Büchern²⁵ die Bibel als Medium und damit das Christentum als Religion einer programmatischen Überwindung der Gewalt kennzeichnet, ist der Ägyptologe Jan Assmann²⁶ skeptischer: Zumindest für die Phase des Aufkommens von Monotheismus spiegeln die biblischen Texte ein größeres Intoleranzpotenzial des Monotheismus als das des Polytheismus wider. Vor dem Hintergrund ihrer Thesen²⁷ gehen Girard und Assmann in den Gesprächen auch auf die gegenwärtige politische und interkulturelle Situation sowie auf Unterschiede zwischen Christentum und Islam ein.²⁸

Alle Religionen zielen auf Frieden und Gewaltlosigkeit, und es bedarf einer neuen Kultur des Dialogs, einer „Internationale der Vernunft“, um Kriege zu verhindern. Die Menschen können freilich nur relativen Frieden schaffen, absoluter Friede ist nur von Gott zu erhoffen, ein Friede, „der nicht nur in Kriegslosigkeit besteht, sondern in der Liebe,

²⁵ z. B.: *Das Heilige und die Gewalt*, Benziger Verlag, Zürich 1987; *Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz*, Carl Hanser Verlag, München, Wien 2002.

²⁶ *Moses, der Ägypter*, München 1998; *Die mosaische Unterscheidung*, Hanser, München 2003.

²⁷ Zu Girard: z. B.: Raymund Schwager & Jozéf Niewiadomski (Hg.), *Religion erzeugt Gewalt – Einspruch!* Lit Verlag, Münster u. a. 2003.; Georg Baudler, *Ursünde Gewalt. Das Ringen um Gewaltfreiheit*, Patmos Verlag, Düsseldorf 2001; ders., *Gewalt in den Weltreligionen*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2005; eine kurze lexikalische Einführung z. B. unter: http://lexikon.freenet.de/Ren%C3%A9_Girard
Zu Assmann: z. B. Norbert Lohfink, *Gewalt und Monotheismus – Beispiel Altes Testament*, in: Düringer, a. a. O. (S. 9, Anm. 1), S. 60–78.

²⁸ Girard spricht an anderer Stelle von einer „Überlegenheit“ des Christentums über andere Religionen (www.welt.de/data/2005/05/14/718003.html), eine Auffassung, die angesichts „der längsten und breitesten Blutspur in der Geschichte der Weltreligionen“ (so der katholische Theologe Georg Baudler, 2005, a. a. O. [Anm. 27], S. 154), die das Christentum mit Kreuzzügen, Hexenverfolgungen, Inquisition, Zwangsmissionierung etc. hinterließ, nicht nachzuvollziehen ist.



Vergebung und Versöhnung mit Gott und den Menschen.“ Zu diesem Fazit kommt der Theologe *Horst Georg Pöhlmann*, nachdem er sich mit den Friedensbotschaften im Hinduismus, Buddhismus, Islam sowie im Judentum und Christentum befasst hat.

Im Sinne einer Ortsbestimmung unseres individuellen wie kollektiven Friedens geht der Schriftsteller *Alexej Sesterheim* autobiographischen wie geschichtlichen Spuren nach. Im bewussten, Schmerz und Trauer annehmenden Erinnern an persönlich und gesellschaftlich erfahrene Unterdrückung ergibt sich ein für jeden Einzelnen gangbarer Weg zu Mitgefühl und Frieden. Eine bisher kaum aufgearbeitete kulturelle Traumatisierung sieht er in den Jahrhunderten, in denen Kirchen und Staaten mit den „Hexen-Hebammen“ das traditionelle Wissen um Geburtenkontrolle vernichteten. Als Folge der durch den Scheiterhaufen erzwungenen Kinderproduktion hat sich „Erziehung“ durchgesetzt, bei der es darum geht, aus von den Eltern letztlich ungewünschten und ungeliebten Kindern dennoch brauchbare Arbeitskräfte heranzuziehen. Da Kinder das lernen und weitergeben, was sie erfahren haben, schlägt die ihnen zugefügte Gewalt auf die Gesellschaft zurück. Die individuellen und kollektiven Bilder, die wir als Erwachsene mit unseren destruktiven Taten zeichnen, lassen sich als Mitteilung über unseren früh erlittenen Mangel an Respekt verstehen. Die einzig sinnvolle Konsequenz liegt nach Sesterheim im Verzicht auf jeglichen erzieherischen Anspruch und in der Hinwendung zu absolut gewaltfreiem Umgang mit Kindern, was wiederum auf den Wert des gleichberechtigten Dialogs hinweist.

Die Notwendigkeit des Dialogs als Ausweg aus der Gewalt wird zwar viel beschworen, gleichwohl wird Dialog selten praktiziert. Die folgenden drei Beiträge weisen einen Weg, wie ein Dialog gelingen kann und zeigen, was er eigentlich, seinem Wesen nach bedeutet.

Der Psychologe und Pädagoge *Hamid Lechhab* berichtet über ein interreligiöses Dialogprojekt, das er zur Zeit in Österreich an zwei Hauptschulen mit einem hohen Anteil von Kindern nicht-österreichischer Herkunft und unterschiedlicher religiöser Bekenntnisse durchführt. Hierbei geht er von seiner Erfahrung aus, dass die Schule „das Potenzial der Religion als pädagogisches Mittel, die eigene Identität zu entdecken und zu entwickeln, nicht hinreichend entfaltet.“ Gerade die interkulturellen und interreligiösen Differenzen bieten zu dieser Identitätsentwicklung eine Chance. In Anlehnung an Gedanken Erich Fromms aus „Psychoanalyse und Religion“ sollte es Aufgabe der Schule, vor allem des Religionsunterrichtes sein, die humanistischen Aspekte der Religionen zu vermitteln und damit zur Dialogfähigkeit beizutragen.

In seiner Einführungsrede zur Tagung bezeichnete Rainer Funk die Verbrechen des deutschen Nationalsozialismus als die „die schlimmste Verirrung der Religion, die die Menschheitsgeschichte bisher kannte“. Das Verdrängen und die fehlende Übernahme der Verantwortung für diese Gräueltaten hat Ralph Giordano „zweite Schuld“²⁹ genannt. Der in Israel als Sohn deutscher Juden geborene Psychologe *Dan Bar-On* hat Nachfahren von Holocaust-Überlebenden und von Nazi-Tätern Anfang der 90er Jahre in einem Dialogprozess zusammengeführt und sich später ähnlich um den Dialog zwischen Israelis und Palästinensern bemüht.³⁰ Hierzu gehört das Projekt zu einem israe-

²⁹ Siehe hierzu auch ein Gespräch mit Ralph Giordano, unter: www.dialogprojekt.de

³⁰ Dan Bar-On, *Die Last des Schweigens*, Edition-Körper-Stiftung, Hamburg 2003; ders. (Hg.), *Den Abgrund überbrücken*, Edition-Körper-Stiftung, Hamburg 2000; ders., *Erzähl dein Leben!* Edition-Körper-Stiftung, Hamburg 2004.



lisch-palästinensischen Geschichtsbuch, das Bar-On und der palästinensische Erziehungswissenschaftler Sami Adwan gemeinsam konzipiert haben und das zur Zeit in Unterrichtsversuchen in Palästina und Israel erprobt wird.³¹ In dem hier wiedergegebenen Gespräch nimmt Bar-On unter anderem Stellung zur Täter-Opfer-Frage³² und zum Dialogprozess, er erläutert sein Konzept von der „monolithischen“ Identität und deutet den Begriff „Versöhnung“ im Hinblick auf dessen Umsetzbarkeit.

Schon zur Zeit seiner Präsidentschaft hat sich *Mohammad Khatami* intensiv um den interkulturellen Dialog bemüht, 1999 gründete er das Teheraner Zentrum für den Dialog zwischen den Zivilisationen (ICDAC), auf seine Initiative erklärten die Vereinten Nationen das Jahr 2001 zum Jahr des „Dialogs der Kulturen“. Gegenwärtig befasst sich Khatami im Auftrag der Vereinten Nationen mit dem Aufbau einer Stiftung zur praktischen Umsetzung des Dialogs zwischen den Kulturen³³. Noch unter seiner Präsidentschaft wurde ein von der Adolf-Reichwein-Gesellschaft entwickeltes und von der Friedrich-Ebert-Stiftung unterstütztes deutsch-iranisches Dialogprojekt³⁴ in Angriff genommen, das im August 2005 in Teheran in seine erste Phase ging. In dem hier vorgelegten Interview erläutert Khatami unter anderem das Wesen des Dialogs als Brücke zum interkulturellen Verstehen – dazu gehören Gleichheit der Beteiligten, die Balance zwischen Sprechen und Zuhören sowie Zuhören als „Schöpfungsakt, in dem die Welt des Sprechenden neu kreiert, entdeckt und erfahren wird.“

Erich Fromm hat die Gesprächshaltung des Seins-Menschen beschrieben als die eines Menschen, der sein Ego und sein Wissen vergisst, der deshalb zusammen mit dem anderen neue Ideen hervorbringt: „die Unterhaltung hört auf, ein Austausch von Waren (Informationen, Wissen, Status) zu sein und wird zu einem Dialog, bei dem es keine Rolle mehr spielt, wer Recht hat. Die Duellanten beginnen, miteinander zu tanzen, und sie trennen sich nicht im Gefühl des Triumphes oder im Gefühl der Niederlage, was beides gleich fruchtlos ist, sondern voll Freude.“³⁵ Eine moderne Dialogtheorie übersetzt diese dialogische Haltung in zehn Kernfähigkeiten, die sich erlernen lassen.³⁶ Wenn wir diese Fähigkeiten durch ständiges Üben verinnerlichen, sie zu einer Haltung geworden sind, die wir im Dialog, sei es auch nur in unserem persönlichen Bereich praktizieren, dann haben wir einen wichtigen Schritt in Richtung auf Versöhnung und Frieden getan.

³¹ Joseph Croitoru, Iraelisch-palästinensische Bildungsinitiative. Wider das Feindbild im Unterricht, 2005, c/o: www.quantara.de

³² Siehe hierzu auch Rainer Funk, in diesem Band, S. 32 f., Helga Dieter, S. 61, 88.

³³ Siehe hierzu auch Rudolph Chimelli, in: *Süddeutsche Zeitung*, 24. 11. 2005

³⁴ Im Iran wird das Projekt von Fatemeh Sadr-Tabatabai betreut, siehe auch in: Johannes & Martina Hartkemeyer, *Die Kunst des Dialogs*, Klett-Cotta, Stuttgart 2005, S. 270–273.

³⁵ Erich Fromm, *GA II*, S. 297.

³⁶ Hartkemeyer, a. a. O., S. 38–53.