

I. Einleitung

Niemand wird ernsthaft bestreiten, dass die Heiligen Schriften der großen Weltreligionen eindrucksvolle Friedensbotschaften enthalten, die einen wichtigen Beitrag für das friedliche Zusammenleben der Menschen leisten können. In theologischer Hinsicht bekennt sich jede Religion zur Geschöpflichkeit aller Menschen, woraus das Verbot zur willkürlichen Tötung eines Menschen und das Gebot zur Ehrfurcht vor jedem menschlichen Leben, also zu einer „Kultur der Gewaltlosigkeit“ resultieren. Jede Religion glaubt an eine Verbindung aller Menschen zu einem höchsten Sein, woraus der Gedanke einer Geschwisterlichkeit bzw. einer „Kultur friedlicher Geschwisterlichkeit“ gefolgert werden kann.

In ethischer Hinsicht findet sich in den Schriften aller Religionen die so genannte „Goldene Regel“ mit der Kernforderung „Verhalte Dich anderen gegenüber so, wie Du möchtest, dass sie sich Dir gegenüber verhalten!“¹, worauf sich eine „Kultur des Friedens“ stützen könnte. Und ebenso fordern die Heiligen Schriften aller fünf Religionen dazu auf, nicht zu lügen, sondern wahrhaftig zu reden, nicht zu stehlen, sondern sich gerecht zu verhalten, und nicht unbedacht zu verurteilen, sondern tolerant zu sein; d. h. alle Religionsangehörigen werden von ihren eigenen Offenbarungsschriften aufgefordert, eine – wie die „Erklärung zum Weltethos“ formuliert – „Kultur der Wahrhaftigkeit, der Gerechtigkeit, der Solidarität und der Toleranz“ zu etablieren.² Gegen religiöse Eiferer hilft vor allem die Überzeugungskraft einer theologisch fundierten Glaubenswahrheit. Die Stärkung der Theologie als Ort religiöser Diskurse und der Interpretation religiöser Schriften und Überlieferungen macht sie zugleich auch zum Bewahrer des den Weltreligionen innewohnenden universellen Friedensethos.

Eine so begründete Kultur des Friedens besitzt zudem jenseits aller theologischen Wahrheitsansprüche ein hohes Maß an Dialogfähigkeit über die Grenzen der jeweiligen Religionsgemeinschaften hinweg. In seiner Weltethos-Rede vom 12. Dezember 2003 in Tübingen hatte der damalige Generalsekretär der Vereinten Nationen, Kofi Annan, insbesondere auch die Religionen im Blick, als er die Frage nach der Existenz „universeller Werte“ stellte, die als Grundlage dafür

¹ Im Christentum: „Alles, was ihr wollt, dass euch die Menschen tun, das tut auch ihr ihnen ebenso.“ Matthäus 7,12; im Islam: „Keiner von euch ist ein Gläubiger, solange er nicht seinem Bruder wünscht, was er sich selber wünscht.“ 40 Hadithe von an-Nawawi 13; im Judentum: „Tue nicht anderen, was du nicht willst, dass sie dir tun.“ Rabbi Hillel, Sabbat 31a; im Buddhismus: „Ein Zustand, der nicht angenehm oder erfreulich für mich ist, soll es auch nicht für ihn sein; und ein Zustand, der nicht angenehm oder erfreulich für mich ist, wie kann ich ihn einem anderen zumuten?“ Samyatta Nikya V, 353–354.2; und im Hinduismus: „Man sollte sich gegenüber anderen nicht in einer Weise benehmen, die für einen selbst unangenehm ist; das ist das Wesen der Moral.“ Mahabharata XIII. 114.8.

² Vgl. Erklärung zum Weltethos. Hrsg. von Hans Küng/Karl-Josef Kuschel. München 1993, 29–40.

dienen können, mit gemeinsamen Anstrengungen die großen Herausforderungen für die Menschheit im Zeitalter der Globalisierung zu bewältigen:

Werte sind nicht dazu da, um Philosophen oder Theologen zu dienen, sondern um den Menschen bei der Gestaltung ihres Lebens und bei der Organisation ihrer Gesellschaften behilflich zu sein. Das heißt, dass wir auf internationaler Ebene Kooperationsmechanismen brauchen, die stark genug sind, um universellen Werten Geltung zu verschaffen, aber gleichzeitig flexibel genug, um den Menschen dabei zu helfen, diese Werte in einer Weise zu verwirklichen, die in ihrem jeweiligen Umfeld auch tatsächlich anwendbar ist.³

Annan hob die Bedeutung von Toleranz und Dialogbereitschaft sowie des friedlichen Austausches von Ideen hervor, um unter Respektierung der jeweiligen kulturellen Unterschiede einvernehmliche Lösungen für ein Zusammenleben in Sicherheit und Frieden zu finden.

Dem Friedensethos der Weltreligionen stehen Gewaltakte und Gewaltverhältnisse gegenüber, die im Namen der Religion verübt und aufrechterhalten werden. Insbesondere dort, wo religiöse Fundamentalismen, die die Welt in Gut und Böse einteilen, sozialen und kulturellen Widerhall finden, ist eine zunehmende Ideologisierung des Religiösen zu beobachten, durch die Feindbilder aufgebaut und politische Radikalisierungsprozesse angestoßen werden. Hier finden auch religiöse Fanatiker ihren Nährboden, die ihr Heil in theokratischen Regimen suchen und Andersgläubige mit Hass und Terror überziehen oder in einem Bildersturm andere religiöse Traditionen auszulöschen suchen. Das derzeit extremste Beispiel ist zweifellos der transnationale islamistische Terrorismus, der seit mehr als einem Jahrzehnt einzelne Staaten und Regionen ebenso wie die Weltgemeinschaft mit Anschlägen bedroht.

Die nach dem Ende des Ost-West-Konfliktes intensivierte Politisierung und Ideologisierung des Islam, die sowohl in den muslimischen Kernregionen im Nahen und Mittleren Osten als auch in Nordafrika, in Zentralasien und im indopazifischen Raum ihre Spuren hinterlässt, zieht insbesondere nach den Terroranschlägen des 9. September 2001 die größte Aufmerksamkeit in den westlichen Industriestaaten auf sich. Hier schien sich eine Konfliktkonstellation herauszubilden, wie sie Huntington in seiner plakativen Theorie vom „Zusammenprall der Zivilisationen“ vorgezeichnet hatte. Der so genannte „Karikaturenstreit“ um die Darstellung des Propheten Mohammed in einer dänischen Zeitung wie auch die jüngste Auseinandersetzung über ein herabsetzendes und beleidigendes Mohammed-Video auf einer Internetplattform, die beide zu heftigen, von Gewaltausbrüchen begleiteten Protesten in muslimischen Staaten geführt hatten, verstärkten die Wahrnehmung einer gegen den Westen und westliche Werte gerichteten Konfrontation.

³ <http://www.weltethos.de/data-ge/c-20-aktivitaeten/25a-0012-we-reden-annan.php>. Zugriff am 17.10.2012.

Wer indes in dieser Konfrontation ausschließlich einen Weltanschauungskonflikt gegensätzlicher Wertesysteme sieht, verkennt zumindest die jeweiligen innenpolitischen Konfliktlinien in den muslimisch geprägten Gesellschaften, sei es zwischen den unterschiedlichen Strömungen des Islam, im Verhältnis zu religiösen und ethnischen Minderheiten oder in der Auseinandersetzung über soziale und ökonomische Gerechtigkeitsvorstellungen. Religion wird zum Mittel gesellschaftlicher Mobilisierung und politischer Instrumentalisierung, das ein hohes Eskalationspotenzial für Konflikte in sich birgt. Darüber hinaus ist gerade in den westlich säkularisierten Gesellschaften eine gewisse Neigung zu erkennen, einen Religionsbegriff, der von einer Trennung von Politik und Religion ausgeht, auf andere Kulturen zu übertragen, wodurch der Blick auf die religiös geprägte Lebensführung verstellt wird.

Vor dem Hintergrund dieser Dynamiken ist es nicht überraschend, dass Religion in gesellschaftlichen Konfliktsituationen sowohl in der einschlägigen Forschung als auch in der öffentlichen Debatte nahezu ausschließlich als ein Verursachungsfaktor für Gewalteskalation wahrgenommen wird, während die Frage nach der Bedeutung und Effektivität von Religion hinsichtlich der Delegitimierung und Vermeidung von Gewalt bislang weitgehend ignoriert oder an den Rand gedrängt wird. Wenn Religionsgemeinschaften aber, so der Grundgedanke dieses Bandes, einen konstruktiven friedensfördernden Einfluss auf gewaltförmig ausgetragene Konflikte nehmen können, dann besteht nicht nur die Aufgabe, sich dieses Themas vertiefend anzunehmen, sondern auch ein handlungsleitendes Interesse, dieses Potenzial weiterzuentwickeln und effektiver in Friedensprozesse einzubringen. Die Beiträge des Bandes nehmen deshalb überwiegend die ‚umgekehrte‘ Konfliktperspektive ein, indem sie einerseits nach den innerreligiösen Friedenspotenzialen fragen, andererseits die rechtlichen und gesellschaftlichen Bedingungen in den Blick nehmen, die dem friedensstiftenden Potenzial der Religionen förderlich sind. Eine strikte Trennung ist indes kaum möglich, da die religiöse Gewaltausübung im Hintergrund meist eine wichtige Rolle spielt und mit Scott Appleby von einer „Ambivalenz des Heiligen“ auszugehen ist (Appleby 2000).

Neuere Veröffentlichungen lassen klar erkennen, dass religiös motivierte Friedensinitiativen einen bedeutenden Weg zur Konfliktbewältigung und Friedensstiftung darstellen. Markus A. Weingardt trug in seiner eindrucksvollen Studie mehr als vierzig Beispiele zusammen, in denen religionsbasierte Akteure sich in unterschiedlichen sozialen und kulturellen Kontexten und Ebenen für den Frieden einsetzten (Weingardt 2009). Auch die Arbeitsgruppe um David Smock beim U.S. Institute for Peace unterstützt Friedensinitiativen religiöser Gruppierungen und Organisationen und sucht ihre Erfahrungen wissenschaftlich zu analysieren (Smock 2006; 2008). Trotz dieser Pionierarbeiten bestehen aber noch immer große Wissenslücken über die Bedingungen, unter denen das friedensfördernde Potenzial von Religionen erfolgreich sein kann oder wo die Grenzen eines solchen Engagements liegen.

Die folgenden Beiträge sollen Einblicke in die unterschiedlichen Facetten des Themas geben. Dies kann angesichts der Vielschichtigkeit relevanter Fragestellungen nur ausschnitthaft erfolgen. Aus diesem Grund beschränkt sich die Darstellung über die Friedenspotenziale der Religionen auf fünf große Weltreligionen, obwohl eine weitere Differenzierung im Hinblick auf unterschiedliche Strömungen und kleinere Religionsgemeinschaften wünschenswert gewesen wäre. Die großen Weltreligionen werden in der Reihenfolge ihrer historischen Entstehung behandelt.

Der Band gliedert sich in vier thematische Abschnitte, denen gemeinsame Leitfragen zugrunde liegen. Im ersten Kapitel setzen sich zwei Autoren mit der grundsätzlichen Frage auseinander, ob Religionen die Rolle einer Friedensmacht übernehmen können. Der Theologe und Gründer der Stiftung Weltethos *Hans Küng* bejaht diese Frage nachdrücklich. Er verweist auf zahlreiche Initiativen, in denen religiös motivierte Akteure in verschiedenen Gewaltkonflikten sich für friedliche Konfliktlösungen einsetzten und hierbei eindrucksvolle Erfolge erzielten. Küng sieht deshalb eine Fülle von Möglichkeiten, wie sich Religionen für die Friedensförderung einsetzen und wie diese Potenziale aktiviert und gefördert werden können.

Der Politikwissenschaftler *Claus Leggewie* beschreibt ausgehend vom Westfälischen Frieden des 17. Jahrhunderts die Entwicklung zu einer postwestfälischen Weltgesellschaft. Er entwirft vor diesem Hintergrund Perspektiven für das Verhältnis zwischen Staat, Gesellschaft und Religionen in der Gegenwart und unterstreicht die Notwendigkeit der Kooperation und des Ausgleichs bei der Bearbeitung von Konfliktfeldern – nicht zuletzt auch im Hinblick auf die innergesellschaftliche Entwicklung in Deutschland.

Im zweiten Kapitel befassen sich die Autoren und Autorinnen mit den theologischen Aussagen über Frieden und Gewalt in den Heiligen Schriften der fünf Weltreligionen und gehen der Frage nach, wie diese historisch rezipiert und in der Gegenwart ausgelegt werden. Jede der Religionen wird durch zwei Beiträge beleuchtet, die sich entweder aufeinander beziehen oder sich gegenseitig ergänzen.

Joseph Prabhu stellt das Denken und Handeln von Mahatma Gandhi in den Mittelpunkt seiner Überlegungen zu den hinduistischen Positionen über Krieg und Frieden. Dessen Ansichten seien prototypisch für die verschiedenen Richtungen des Shivaismus, Vishnuismus, Krishnaismus, Ganeshismus usw. und hätten die hinduistische Ethik bis ins 21. Jahrhundert beeinflusst. Gandhis Friedensethik basiere auf keiner objektiven, sondern subjektiven und relativen Wahrheit und sei gerade deshalb besonders effektiv.

Adelheid Herrmann-Pfandt ergänzt den Beitrag Prabhus, indem sie einen Blick auf das friedliche Zusammenleben verschiedener Religionen in Indien wirft. Die Ursache hierfür sieht sie im „Säkularismus“- (Gleichberechtigungs-)Gedanken der Hindu-Religionen. Gegenwärtige Konflikte zwischen Hindus und Muslimen sowie die Gewaltexzesse der *Hindutva*-Bewegung gegenüber anderen Religionen hält sie demgegenüber für politische Instrumentalisierungen des Hinduismus.

Die buddhistischen Wege zur gewaltfreien Konfliktlösung analysiert *Peter Harvey*. Er hebt vor allem auf die individuelle Selbstbeherrschung des einzelnen Buddhisten ab, die eine wesentliche Voraussetzung für die Möglichkeit zur Gewaltlosigkeit und Versöhnung darstelle. Als eindruckliche Beispiele für die im Buddhismus verankerten Friedenspotenziale zieht er die buddhistische Friedensbewegung *Sarvodaya Shramadana* in Sri Lanka und die *Thich Nhat Hanh*-Bewegung in Vietnam heran.

Michael Zimmermann fragt in einem ergänzenden Beitrag nach der Wirkungsfähigkeit der buddhistischen Friedensgedanken und sieht ein Spannungsverhältnis zwischen der ausgeprägten individuellen Spiritualität des Friedens und ihrer Übertragbarkeit auf gesellschaftliche Organisationen. Traditionell komme charismatischen Führungspersönlichkeiten in Konflikten und Friedensprozessen eine entscheidende Rolle zu. Beim buddhistischen Klerus liege deshalb ein hohes Potenzial für friedliche Konfliktlösungen.

Die Torah, der Talmud und die Mishna bilden die wichtigsten Quellen zur Frage von Frieden und Gewalt im Judentum. Der Rabbiner *Jonathan Magonet* durchkämmt zentrale Torah-Stellen, in denen zu gewaltsamem Handeln oder zu einem friedlichen Ausgleich aufgerufen wird. Er reiht sie in die rabbinische Überlieferung ein und unterbreitet Vorschläge, wie sie zeitgemäß interpretiert werden sollten.

Ben Mollov macht deutlich, wie stark die historischen Überlebenserfahrungen des Judentums das Verhältnis zu Gewalt und Frieden bis auf den heutigen Tag beeinflussen. Bei der Suche nach den Traditionen jüdischen Friedensdenkens wird er sowohl in der rabbinischen Tradition als auch in der religiös geprägten politischen Ideengeschichte fündig. Als Beispiele greift er die Denker Daniel J. Elazar, Martin Buber und Hans J. Morgenthau heraus, deren Überlegungen zur „Begegnung mit dem Anderen“ Anstöße für eine jüdische Friedensethik geben könnten.

Mit der neutestamentlichen Friedensethik im Christentum befasst sich *Scott Appleby*, der mit seinem Buch *The Ambivalence of the Sacred* eine wegbereitende Untersuchung vorgelegt hatte. In seinem Beitrag diskutiert er das Verhältnis neutestamentlicher Aufforderungen zur Gewaltfreiheit mit der christlichen Theorie und Praxis des „gerechten Krieges“ und fragt nach einer Agenda christlichen Friedenstiftens ohne „gerechten Krieg“.

Wolfgang Lienemann stellt den traditionellen Formen der christlichen Gewaltlegitimation die Felder christlichen Friedensengagements gegenüber und entwickelt auf der Grundlage der UNO-Charta eine eigene Ethik christlicher Friedensförderung, für die Religions- und Gewaltfreiheit sowie Religionspluralismus zentrale Bausteine sind.

Ist der Islam von seinen Quellen her eine friedliche Religion? *Ayse S. Kadayifci-Orellana* setzt sich mit den unterschiedlichen Vorstellungen von *dschihad*, den Regeln erlaubter Kriegführung und der Anwendung der humanitären Grundsätze des Korans auseinander und schlägt eine zeitgemäße Interpretation vor.

Ihr Konzept islamischer Friedensförderung umfasst sechs verschiedene „Säulen“.

Udo Steinbach lenkt die Aufmerksamkeit auf die Ideologisierung und politische Instrumentalisierung des Islam und sieht hierin eine wesentliche Ursache für islamistische Radikalisierungsprozesse. Ein Ausweg bestehe für den Islam wie auch für andere Religionen in ähnlichen Situationen unter anderem in einer Stärkung der Gewaltlegitimationen eher abgeneigten Theologie, die sich gegenüber der heute dominanten weltanschaulichen Instrumentalisierung durchsetzen müsse.

Das dritte Kapitel widmet sich den gesellschaftlichen und rechtlichen Bedingungen, die einer friedensfördernden Rolle von Religionen förderlich sind. Sie markieren zugleich wichtige Handlungsfelder für eine religiös motivierte Friedensarbeit.

Das Religionsrecht ist ein wichtiger Referenzrahmen, so *Gerhard Robbers* in seinem Beitrag, für die tieferliegende Grundstruktur einer Gesellschaft. Hierin zeige sich nicht nur das Selbstverständnis eines staatlichen Gemeinwesens, sondern das Religionsrecht wirke seinerseits auf die Gesellschaft ein und leiste somit einen Beitrag zur Friedenserhaltung oder zur Friedensgefährdung. Der vieldebattierte Umgang mit dem Islam sei deshalb ein wichtiger Prüfstein, wie die grundgesetzlichen Werte in Deutschland mit Leben gefüllt werden. Am Beispiel Frankreichs verdeutlicht Robbers, wie auch ein laizistischer Staat über Kooperationsmodelle friedensfördernde Freiheitsräume für die Religionsgemeinschaften eröffnet.

Michael Droege unterstreicht in seinem Kommentar, dass die grund- und menschenrechtliche Sicherung der Religionsfreiheit eine Trennung des Staates von seiner religiösen Fundierung zwar nicht zwingend notwendig macht, jedoch einer friedlichen Wechselbeziehung zwischen Religion und Staat förderlich sei. Hierbei unterliege das Religionsrecht vielfachen Inkulturationsprozessen, die auch einen Anpassungsbedarf nach sich zögen, wie das Beispiel des Islam verdeutliche. Der Bedeutungskern des Religionsrechts bestehe darin, dialogische Begegnungen sowohl zwischen den Religionen als auch zwischen Staat und Religionen zu ermöglichen.

Aus einer völkerrechtlichen Perspektive wendet sich *Javid Rehman* der Rolle der Religionen bei der Achtung und Förderung der Menschenrechte zu. Er macht deutlich, dass Religionen im Allgemeinen und der Islam im Besonderen sich bisweilen schwertun, die Gültigkeit der Menschenrechte anzuerkennen. Hierbei handele es sich jedoch nicht um einen grundsätzlichen Gegensatz. Religiöse Begründungen der Gewalt oder der Todesstrafe beruhten auf einer verengten, bisweilen auch missbräuchlichen Auslegung von Koranstellen, die aus den historischen Umständen heraus zu erklären seien.

Heiner Bielefeldt, UN-Sonderberichterstatter für Religions- und Weltanschauungsfreiheit, unterstreicht die große Bedeutung der Religionsfreiheit für das Recht auf Selbstbestimmung in Religions- und Weltanschauungsfragen. Wäh-

rend sich dieses Grundrecht in Europa inzwischen weitgehend durchgesetzt habe, werde es in vielen Weltregionen als Bedrohung wahrgenommen. Doch widersetzten sich nicht nur die „Traditionalisten“ einer Anerkennung der Religionsfreiheit. Auch von „liberalen“ Positionen aus würden erhebliche Vorbehalte vorgebracht. Bielefeldt plädiert dafür, der Religionsfreiheit eine „Brückenfunktion“ für ein friedliches Miteinander beizumessen.

In verschiedenen Konfliktkontexten wird immer wieder auf die politische Instrumentalisierung der Religion aufmerksam gemacht. *Shanta Premawardhana* vom Ökumenischen Rat der Kirchen verweist auf eine lange historische Tradition der ideologischen und interessegeleiteten Indiennahme von Religion, die vor allem auf die Machtansprüche politischer und religiöser Eliten zurückzuführen sei. Eine Möglichkeit, diesen Missbrauch künftig zu verhindern, sieht der Autor darin, die breite Masse der Gläubigen, insbesondere auch aus unteren sozialen Schichten, in Dialogprozesse einzubeziehen. Die Lebenspraxis dieser Bevölkerungsgruppen sei ungleich stärker von einer interreligiösen Erfahrung geprägt.

Andreas Hasenclever sieht einen „immensen Forschungsbedarf“ zur Frage, wie Religionsgemeinschaften einer politischen Instrumentalisierung wirksam vorbeugen können. Gewaltkonflikte folgten zwar einer unmittelbar säkularen Logik, doch bestehe in vielen Fällen eine religiöse Konfliktdimension, vor allem dort, wo Religion den sozialen Alltag stark präge. Politische Eliten erlügen in Konfliktsituationen häufig der Versuchung, religiöse Einstellungen und Werte für ihre Interessen zu vereinnahmen. Dies zeige aber nur Erfolg, wenn die religiösen Autoritäten solchen Übergriffen nicht widersprächen. Auch sei es notwendig, ein Wissen für die Komplexität historisch-religiöser Überlieferung zu schaffen, um vereinfachenden oder verzerrenden Interpretationen der Schriften unter anderem auch im öffentlichen Diskurs entgegen zu wirken.

Ein weiteres wichtiges Aufgabengebiet religiöser Friedensstiftung besteht in der Aufarbeitung von Gewalterfahrungen und der Versöhnung in Postkonfliktphasen. *Daniel Philpott* sieht in den internationalen politischen Anstrengungen für eine Friedenskonsolidierung ein breites Feld für religiöse Akteure, die vergangene Gewalterfahrung aufzuarbeiten und zur Versöhnung in den Nachkriegsgesellschaften beizutragen. Hierbei könne sich das Wiedererstarken religiöser Autorität in vielen Weltregionen als ein positiver Wirkungsfaktor erweisen, wenn sie auf die Denktraditionen religiöser Friedensstiftung und den damit verbundenen Gerechtigkeits- und Versöhnungskonzepten aufbauten.

Hans G. Kippenberg macht in seinem Kommentar deutlich, dass religiöse Versöhnung und Gerechtigkeit um ein Konzept des demokratischen Friedens ergänzt werden sollte. Die Friedensarbeit werde dort erschwert, wo politische Konflikte mit religiöser Sprache aufgeladen würden, so z. B. im Nahost-Konflikt. Friedensmissionen seien indes nicht nur eine Aufgabe des Staates. Es gelte auch das Friedenspotenzial religiöser Gemeinschaften stärker wirksam werden zu lassen.

Im vierten Kapitel kommen sechs Autoren und Autorinnen zu Wort, die reichhaltige Erfahrungen in der religiös motivierten Friedensarbeit gesammelt haben. Als Generalsekretär des Rates afrikanischer Religionsführer gibt *Mustafa Y. Ali* einen umfassenden Überblick über politisch und religiös motivierte Gewaltkonflikte und Friedensabkommen in vielen Regionen Afrikas. Er konstatiert eine mit dem Erstarken religiöser Autorität einhergehende schleichende Ausbreitung religiösen Extremismus in Afrika. Die Ursache hierfür liege aber nicht im Kampf zwischen den Kulturen und Religionen, sondern in machtpolitischen Auseinandersetzungen, in denen Religion missbraucht werde. In der gemischten religiösen Zusammensetzung vieler afrikanischer Gesellschaften liege aber auch eine große Chance für die Friedensstiftung, wenn die Religionen ihre spirituellen, moralischen und sozialen Fähigkeiten zum Tragen brächten, um friedliche Konfliktlösungen anzustreben.

Der Generalsekretär der römisch-katholischen Friedensstiftung *Sant'Egidio, Cesare Zucconi*, schildert die praktische Friedensarbeit seiner Organisation. Diese organisiere weltweit regelmäßige Dialogforen zwischen den Religionsgemeinschaften sowie zwischen Gläubigen und Nichtgläubigen, die dem großen Ziel des Friedens gewidmet seien. In Burundi, Liberia, Guatemala, Algerien und besonders in Mozambique habe Sant'Egidio mit unterschiedlichem Erfolg das Instrument der Friedensdiplomatie eingesetzt. Die Konfliktbeilegung in Mozambique gilt weithin als ein herausragendes Beispiel für einen Vermittlungsfrieden.

A.T. Ariyaratne, der Mitgründer und Leiter der *Sarvodaya Shramadana*-Bewegung in Sri Lanka, zeichnet die Phasen des 30 Jahre dauernden Gewaltkonfliktes nach. Seine Bewegung nutze die religiösen Werte, um einen Beitrag zur Transformation des Bewusstseins und der politischen Machtstrukturen zu leisten, die sich als nicht friedensfähig erwiesen. Hierfür entwickelte die Organisation ein breites Angebot von Aktivitäten, die z. B. dem interreligiösen Dialog, der Unterstützung von Gewaltopfern, dem Wiederaufbau der Infrastruktur und der Versöhnungsarbeit dienen.

Susan Hayward von U.S. Institute for Peace hebt hervor, dass die Konflikt-dynamiken häufig zu einer Veränderung von Gruppenidentitäten führten, die eine psychologische Entfremdung und in der Folge eine Teilung der Gesellschaft auslösten. Religionszugehörigkeit könne beim Abbruch der Beziehungen und dem Aufbau von Feindbildern eine verstärkende Rolle spielen. Es komme deshalb darauf an, diese Konfliktkonstellationen durch moderierte Dialogformen zu transformieren und die friedensfördernden Potenziale der Religionen zu mobilisieren. Am Beispiel des Irak erläutert die Autorin die praktische Umsetzung der dialogorientierten Friedensprojekte.

Der Verknüpfung von Entwicklungs- und Friedensarbeit am Beispiel Kolumbiens ist der Beitrag von *Mauricio Garcia Duran* gewidmet. Im Zentrum stehen die einschlägigen Programme der Katholischen Kirche des Landes, die sich auf verschiedenen gesellschaftlichen Ebenen und mit vielfältigen Methoden darum bemühten, Gewalthandlungen einzudämmen, humanitäre Hilfe zu leisten und

friedensfördernde Netzwerke aufzubauen. Einen besonderen Stellenwert hätten die langfristig angelegten Programme Fragen der sozialen Gerechtigkeit und der regionalen Entwicklung beigemessen.

Ivo Marković verdeutlicht den engen Zusammenhang zwischen religiöser und nationaler Identität in den Nachfolgestaaten des ehemaligen Jugoslawien. Die weitgehende Übereinstimmung von religiösen und ethnonationalen Identitätskonstrukten habe die Gewalteskalation in den Balkankriegen der 1990er Jahre maßgeblich mitverursacht. Zu den beträchtlichen Nachwirkungen auf die heutigen Nachkriegsgesellschaften zähle die Tatsache, dass die Religionsgruppen, und dabei insbesondere die religiösen Eliten, vielfach keine Bereitschaft zeigten, sich an ernsthaften Versöhnungs- und Dialogprozessen zu beteiligen. Lediglich auf lokaler Ebene seien einige Erfolge zu verzeichnen. Am Beispiel eines interreligiösen Chors veranschaulicht der Autor, wie mit Hilfe der Musik zumindest kleine Brücken gebaut werden konnten.

Die Beiträge des Bandes haben das gemeinsame Ziel, die religiösen Friedensressourcen auszuloten. Sie können ferner Denkanstöße für eine vertiefende Auseinandersetzung mit einem Thema geben, das sowohl in der Wissenschaft als auch in der Öffentlichkeit eine verstärkte Aufmerksamkeit verdient.

Literatur

- Appleby, R. Scott (2000): *Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence and Reconciliation*. Lanham (Mass.).
- Küng, Hans / Kuschel, Karl-Josef (Hrsg.) (1993): *Erklärung zum Weltethos*. München 1993.
- Smock, David (Hrsg.) (2006): *Religious Contributions to Peacemaking. When Religion Brings Peace, not War*. United States Institute of Peace, Washington DC.
- Smock, David (2008): *Religion in World Affairs: Its Role in Conflict and Peace*. United States Institute of Peace. Abrufbar unter: <http://www.usip.org/files/resources/sr201.pdf>. Zugriff am 11.09.2012.
- Weingardt, Markus A. (2007): *Religion Macht Frieden. Das Friedenspotenzial von Religionen in politischen Gewaltkonflikten*. Stuttgart.

