

Das Wort der Versöhnung und das Schwert der Wahrheit?: Überlegungen zur Friedensfähigkeit von Religionen

Bernd Oberdorfer

Angaben zur Veröffentlichung / Publication details:

Oberdorfer, Bernd. 2004. "Das Wort der Versöhnung und das Schwert der Wahrheit?: Überlegungen zur Friedensfähigkeit von Religionen." In *Inquire pacem: Beiträge zu einer Theologie des Friedens; Festschrift für Bischof Viktor Josef Dammertz zum 75. Geburtstag*, edited by Franz Sedlmeier and Thomas Hausmanninger, 193–210. Augsburg: Sankt Ulrich Verlag.

Nutzungsbedingungen / Terms of use:

licgercopyright

Dieses Dokument wird unter folgenden Bedingungen zur Verfügung gestellt: / This document is made available under these conditions:

Deutsches Urheberrecht

Weitere Informationen finden Sie unter: / For more information see:

<https://www.uni-augsburg.de/de/organisation/bibliothek/publizieren-zitieren-archivieren/publiz/>



Das Wort der Versöhnung und das Schwert der Wahrheit?

Überlegungen zur Friedensfähigkeit von Religionen

Daß Religion nicht automatisch Frieden bedeutet, kann man an der Augsburger Geschichte lernen. Der Augsburger Religionsfriede von 1555 mußte ja allererst *geschlossen* werden, d. h. er war nicht Ausdruck einer gleichsam natürlichen Friedfertigkeit der (christlichen) Religion, sondern beendete oder besser: befriedete *mit politischen Mitteln* einen Konflikt, der *aus religiösen Gründen* innerhalb der westlichen Christenheit ausgebrochen war. Und es war durchaus nicht primär *religiöser* Versöhnungswille, der diesen Frieden herbeiführte, sondern die nüchterne Einsicht, daß der religiöse Konflikt aufgrund des machtpolitischen Patts auf politisch-militärische Weise nicht zu lösen war. Bekanntlich machte jedoch erst der Westfälische Friede von 1648, nach den schrecklichen Erfahrungen des Dreißigjährigen Krieges, in Deutschland allen Versuchen dauerhaft ein Ende, religiöse Überzeugungen gewaltsam durchzusetzen. Die „Augsburger Parität“ bildete dann ein bemerkenswertes Modell, wie Bürger unterschiedlicher Konfession das friedliche Zusammenleben in der gemeinsamen Stadt einvernehmlich gestalteten.

Man kann allerdings fragen, inwieweit dieser Frieden sich seinerseits aus religiösen Motiven gespeist hat. Mußte er den Kirchen nicht vielmehr *abgetrotzt* werden?¹ Und folgte aus den Erfahrungen des Religionskriegs nicht die Einsicht, daß der gesellschaftliche Frieden gerade *nicht* auf Religion gegründet werden könne?

Dies scheint freilich nicht nur für die konkrete historische Konstellation im frühneuzeitlichen Europa, sondern grundsätzlich zu gelten. Widerspricht Toleranz nicht dem Wesen der Religion? Führt nicht der Satz „Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen“ (Apg 5,29) mit innerer Notwendigkeit dazu, im Namen Gottes der Würde und dem Eigenrecht, ja geradezu dem Lebensrecht Andersdenkender und Andersglaubender den Respekt zu verweigern, die dann (notfalls auch mit Gewalt) zur Wahr-

1 Gegen den Westfälischen Frieden etwa protestierten auffälligerweise nur lutherische Theologen und die Kurie.

heit bekehrt oder jedenfalls daran gehindert werden müssen, ihre Irrtümer weiter zu verbreiten? Und belegen nicht die religiös motivierten Selbstmordattentate der jüngsten Zeit nur mit besonderer Deutlichkeit den allgemeingültigen Sachverhalt, daß die unbedingte Hingabe an eine *absolute* Instanz die Geringschätzung *relativer* Güter nach sich zieht (zu denen dann neben dem Leben der Opfer auch das *eigene* Leben gehört)? Die Beispiele für derartige aggressive Wirkungen von Religion in Geschichte und Gegenwart sind Legion. Der Hinweis auf Kreuzzüge, Inquisition, Zwangsbekehrung etc. gehört deshalb zum Standardrepertoire der Religionskritik. Und in der Tat: Wäre angesichts derartiger unfriedlicher Folgen der Religion eine religionsfreie, von transzendenten Bindungen entlastete, der irdischen Lebenserfüllung zugewandte Menschheitsgemeinschaft nicht eine attraktive Alternative?

Man möchte vermuten, derartige Überlegungen könnten an Überzeugungskraft gewonnen haben nach den Terroranschlägen des 11. September 2001 und der darauf folgenden Serie von Attentaten, bei denen die Täter dezidiert *religiöse* Motive in Anspruch nahmen. Eigentümlicherweise haben in den Reaktionen auf die Ereignisse des 11. September solche religionskritische Kommentare kaum eine Rolle gespielt. Viel deutlicher war die irritierte Einsicht zu erkennen, daß man die Bedeutung der Religion auch in der modernen Welt bisher nicht ernst genug genommen habe. Allfällig sichtbar war dabei das Bedürfnis, die Religion als solche nicht einfach zu identifizieren mit dem zerstörerischen Fanatismus der Terroristen, sondern ihr eine grundsätzlich *positive* Funktion für das Zusammenleben der Menschen zuzuschreiben. Markantestes Beispiel dafür ist George W. Bushs plakative Äußerung: „Islam is peace.“ Darin drückt sich die Überzeugung aus, daß der Islam „eigentlich“, von seinem Wesen her den sozialen Frieden positiv sanktioniere; die gewalttätige Selbstdurchsetzung erscheint demgegenüber als Mißverständnis und Perversion der ursprünglichen Intention. Entsprechendes gilt dann natürlich auch für das Christentum.

Doch der Befund ist vielschichtiger. Religion – dies will ich im ersten Teil meines Beitrags zeigen – ist als solche weder einfach friedlich noch prinzipiell konfliktuös; zu Recht hat man in diesem Zusammenhang von der „Ambivalenz“ des Religiösen gesprochen.² Allerdings wird man zugleich berücksichtigen müssen, daß nicht jede Gewalt, die im Namen der Religion verübt wird, tatsächlich oder auch nur primär reli-

2 Vgl. Appleby: *The Ambivalence of the Sacred*.

giös motiviert ist; Religion ist allenfalls *ein* Konfliktfaktor unter anderen (vgl. unten 2.). Die Bedeutung religiöser Faktoren für die Entstehung und Überwindung gesellschaftlicher und politischer Konflikte wird man freilich nur angemessen einschätzen können, wenn nicht allein die dogmatischen Selbstbeschreibungen, sondern auch die historisch-kulturellen Wirkungen einer Religion berücksichtigt werden. Dieser Aspekt soll im dritten Abschnitt zur Sprache kommen. Ein abschließender Ausblick skizziert Überlegungen zur friedentiftenden Aufgabe der christlichen Kirchen in der modernen Gesellschaft.³

1. Die Ambivalenz der Religion

Die Unterscheidung eines friedentiftenden *Wesens* und einer konfliktzeugenden *Perversion* der Religion wird zwar, wie wir gleich noch deutlicher sehen werden, dem komplexen Sachverhalt nicht gerecht. Gleichwohl macht sie darauf aufmerksam, daß Religion in der Tat nicht nur Konflikte und Intoleranz erzeugt, sondern zugleich Potentiale zur konfliktüberwindenden humanen Integration zur Verfügung stellt. Ich nenne einige Aspekte:

a) Zumindest die großen, geschichtlich und kulturell wirkmächtigen Weltreligionen kommunizieren „Frieden“ als grundlegendes Verheißungsziel. In der hebräischen Bibel meint der Begriff „shalom“ nicht nur die Abwesenheit von Krieg, sondern einen umfassenden Zustand der Wohlordnung, die auch die Völkergemeinschaft und die natürliche Umwelt einschließt.⁴ Kern der *christlichen* Botschaft ist die Verkündigung eines definitiven Friedens für die Welt, der auch durch die Schrecken des Todes nicht aufgehoben wird.⁵ Und was den Islam betrifft, begegnet schon im Wort „Islam“ dieselbe semitische Wortwurzel wie in „shalom“ (und nicht nur Karl-May-Leser wissen, daß der arabische Gruß „Salem aleikum“ bedeutet: „Friede sei mit euch“).

b) Der dabei verheißene Frieden ist keine bloß jenseitige Größe. Er hat vielmehr Konsequenzen für die innerweltliche Verhaltensorien-

3 Ich greife im folgenden teilweise auf Überlegungen zurück aus meinem Beitrag: Konfliktsteigerungs- und Konfliktbearbeitungspotenziale der Religion. Die Anmerkungen beschränken sich weitgehend auf Überblicksartikel.

4 Vgl. knapp Otto: Art. Frieden II., Sp. 359 f.

5 Vgl. knapp Wengst: Art. Frieden III., Sp. 360. Ferner Körtner: Evangelische Sozialethik, 179 f.

tierung. Die religiöse Kommunikation der Friedensverheißung ist mithin konkret ethosbildend, indem sie Konzepte wie „Frieden“, „Versöhnung“, „Achtung der Person“, „Nächstenliebe“, ja „Feindesliebe“ in den kulturellen Diskurs einspeist und darin präsent hält. Gewalt und Gewaltlosigkeit stellen keine gleichberechtigten ethischen Möglichkeiten dar; die religiöse Kommunikation etabliert oder stabilisiert eine Asymmetrie zwischen ihnen. Wie die Geschichte hinreichend deutlich zeigt, führt das natürlich nicht gleichsam automatisch zu einem anerkannten Ethos der Gewaltlosigkeit, nicht einmal im Blick auf die eigenen Belange der Religionsgemeinschaften selbst. Die Christenheit etwa hat in einem viele Jahrhunderte dauernden Prozeß allererst lernen müssen, daß die Anwendung äußerer Zwangsmaßnahmen bei der Glaubensvermittlung in immanentem Widerspruch steht zum Wesen der christlichen Botschaft selbst, die doch vermittelt werden soll. Das Recht auf Religionsfreiheit⁶ mußte den dominanten Konfessionskirchen mühsam abgerungen werden. Aber es waren dann eben durchaus *christliche* Gruppierungen, die unter Berufung auf ihre normativen Quellen die Durchsetzung dieses Rechtes betrieben (Amerika), und die Großkirchen konnten später in ihren eigenen Traditionen Argumente und Konzepte finden, die es ihnen erlaubten, diese Entwicklung zu bejahen und nachzuvollziehen.

c) Religion kommuniziert keineswegs nur Weltverneinung, Weltüberwindung, Welt дистанz, sondern ineins damit auch Weltbejahung, Weltloyalität.⁷ Das gilt auch für das Christentum, dem von den drei „abrahamitischen“ Religionen vielleicht am stärksten eine ursprüngliche weltverneinend-asketische Tendenz innewohnt, weil die frühen Christen in dem apokalyptischen Bewußtsein des unmittelbar bevorstehenden Weltendes lebten und deshalb keinen Sinn darin sahen, sich für ein längerfristiges Verweilen in dieser Welt einzurichten.⁸ Es gehört zu den grundlegenden Weichenstellungen der Christentumsgeschichte, daß im zweiten nachchristlichen Jahrhundert gegen starke „gnostische“ Strömungen daran festgehalten wurde, daß der von Jesus verkündigte Erlösergott identisch ist mit dem im Alten Testament bezeugten Schöpfergott.⁹ Die gegenwärtige Welt war

6 Vgl. de Mortanges: Art. Religionsfreiheit, 565–574 (Lit.).

7 „Religion ist Welt-Loyalität“ (Whitehead: Wie entsteht Religion?, 48).

8 Zu dieser sog. „Naherwartung“ vgl. knapp Moeller: Geschichte des Christentums, 32 f.

9 Vgl. Beyschlag: Grundriß der Dogmengeschichte, 193 (mit Blick auf Irenäus von Lyon).

damit als gutes Werk Gottes legitimiert, sie stand daher dem Genuß und der Gestaltung offen, ungeachtet des Vorbehalts, daß sie nicht unsere bleibende Heimat darstellt (vgl. schon Hebr 13,14; Phil 3,20). Freilich wäre es ein Mißverständnis zu meinen, daß die weltverneinenden Züge *als solche* Konflikte provozierten, während die weltbejahenden Züge *als solche* den Frieden förderten. Vielmehr können Weltdistanz und Weltbejahung *beide* sowohl konfliktsteigernde als auch friedensfördernde Wirkungen entfalten.

Denn die *Weltdistanz* im Namen des Absoluten kann auf der einen Seite den Respekt vor dem Relativen mindern und dabei gleichgültig gegen Leiden und Ungerechtigkeit in der Welt machen oder gar umgekehrt die Durchsetzung der durch das Absolute gesetzten Ziele selbst um den Preis innerweltlicher Zerstörungen rechtfertigen. Auf der anderen Seite kann die Weltdistanz aber auch der gewaltsamen Durchsetzung eigener Interessen die Legitimations- und Motivationsgrundlage entziehen. In der Bindung an das Absolute ist nichts Relatives mehr absolut notwendig und unter allen Umständen anzustreben; durch Vermittlung dieser Einsicht kann Religion zur ideologiekritischen Entzauberung innerweltlicher Heilsversprechen beitragen.

Ebenso kann *Weltbejahung* auf der einen Seite Kräfte freisetzen zu einer humanen und gerechten Gestaltung der Lebensverhältnisse. Auf der anderen Seite kann sie aber auch eine Haltung erzeugen, die die Welt als gefügige Gestaltungsmasse ohne Eigenwürde behandelt.¹⁰

Zusammenfassend gesagt, ist in der christlichen Tradition das Weltverhältnis also charakterisiert durch ein differenziertes Ineinander von Weltdistanz und Weltbejahung, die beide wiederum jeweils konfliktsteigernde wie friedensfördernde Haltungen und Wirkungen aus sich heraus setzen können. Entsprechend komplex muß religions-theoretisch, historisch, soziologisch und sozialetisch die Antwort auf die Rolle der Religion im Blick auf Konflikte ausfallen.¹¹

10 Dieser Vorwurf wurde bekanntlich in der beginnenden Ökologiedebatte gegen das Christentum vorgetragen. Vgl. etwa Amery: Das Ende der Vorsehung.

11 Ein äußerst instruktives Forschungsfeld wäre dafür vermutlich die Geschichte der neuzeitlichen Mission gerade in ihrer Verwobenheit mit dem Kolonialismus. Offenkundig verbinden sich dabei Züge des Asketisch-Eschatologischen und der brutalen Weltbemächtigung (incl. Gewissensvergewaltigung). Vgl. Rothermund: Art. Kolonialismus/Neokolonialismus, Sp. 1492-1494; Koschorke: Art. Kolonialismus und Mission, I., Sp. 1494-1500; Kamphausen: Art. Kolonialismus und Mission, II., Sp. 1500-1502.

Zu berücksichtigen ist dabei freilich zusätzlich – und das macht die Angelegenheit noch komplizierter –, daß es ja nicht notwendig schlecht ist, Konflikte zu erzeugen, ebenso wenig wie es notwendig gut ist, Konflikte zu vermeiden. Gerade den christlichen Kirchen wird ja gern (und nicht immer ohne Grund) vorgeworfen, daß sie durch ihre Friedensbotschaft vorhandene Konflikte gleichsam überzuckerten und damit die notwendige Beseitigung ungerechter Verhältnisse verhinderten oder verzögerten („Opium des Volkes“). Im Gegenzug sahen es etwa die südamerikanischen „Theologen der Befreiung“ als Konsequenz aus der biblischen Friedensbotschaft an, gesellschaftliche Konflikte geradezu zu verschärfen.¹² Doch auch in den westlichen Gesellschaften sehen es die Kirchen immer wieder als ihre Pflicht an, ohne Scheu vor Anfeindungen selbst bei gegebenem gesellschaftlichen Konsens warnend und mahnend ihre Stimmen zu erheben, wenn sie ethische Grundlagen des Zusammenlebens gefährdet sehen.¹³

Die Ambivalenz der Wirkung von Religion ist freilich – um dies noch einmal deutlich zu sagen – nicht bloß das Resultat geschichtlicher Zufälle, sondern sie liegt im Wesen der Religion selbst begründet. Insofern diese nämlich konstitutiv das Moment der Rückbindung an ein Unbedingtes enthält, erzeugt sie Exklusivitätsansprüche und damit eo ipso Konkurrenz mit anderen Wahrheitsansprüchen und Bindungen. Als unbedingtes Vertrauen zu einer alle Wirklichkeit bestimmenden Instanz impliziert sie aber zugleich ein Bewußtsein universaler Zusammengehörigkeit, das dazu motivieren kann, Konflikte zu befrieden. Der Satz „Islam is peace“ verallgemeinert also in einer nicht unproblematischen Weise diesen zweiten Teilaspekt – genauso wie das übrigens der Satz „Christianity is peace“ täte. Wir müssen den Sachverhalt sogar zuspitzen und sagen: Wenn die Religion nicht in konfliktträchtige, die ganze Existenz betreffende Entscheidungen stellte, dann könnte sie auch ihre kon-

12 Die vieldimensionale Wirkung der Religion wäre klassisch am Beispiel Südafrika durchzuspielen. Dort diente die Religion als Legitimierungsinstantz für Unrecht, aber auch als Agentin der Überwindung von Unrecht und als Moderatorin von „Versöhnung“ als Voraussetzung für ein friedliches Zusammenleben von Tätern und Opfern. Vgl. den Überblick bei: Smit: Art. Südafrika, 322–332 (Lit.).

13 Daß dabei die evangelische und die römisch-katholische Kirche nicht immer identische Positionen vertreten, zeigen exemplarisch die Diskussionen um die Beteiligung der Kirche an der Schwangerenberatung oder um die gleichgeschlechtlichen Lebenspartnerschaften. Diese Vielstimmigkeit muß indes kein Schaden sein, zumal sie sich auch innerhalb der Konfessionen selbst fortsetzt.

fliktbefriedende Funktion nicht erfüllen, weil sie dann auch keine die Lebensführung bindende Macht wäre. Das eine ist nicht ohne das andere zu haben. Die neutestamentlichen Evangelien bezeugen das im übrigen in aller wünschenswerter Deutlichkeit: Derselbe Jesus, der seinen Jüngern verheißt „Den Frieden lasse ich euch, meinen Frieden gebe ich euch“ (Joh 14,27), kann zugleich sagen: „Ihr sollt nicht meinen, daß ich gekommen sei, Frieden zu bringen auf die Erde. Ich bin nicht gekommen, Frieden zu bringen, sondern das Schwert. Denn ich bin gekommen, den Menschen zu erregen gegen seinen Vater und die Tochter gegen ihre Mutter und die Schwiegertochter gegen ihre Schwiegermutter. Und des Menschen Feinde werden seine eigenen Hausgenossen sein“ (Mt 10,34-36).

2. Religion als ein Konfliktfaktor neben anderen

Bisher habe ich die Frage erörtert, welches Potential zur Konfliktsteigerung und zur Konfliktbearbeitung die Religion selbst bereitstellt. Jetzt gilt es, die Fragerichtung umzukehren, auszugehen von konkreten Konflikten und zu fragen, welche Rolle die Religion darin spielt.

Deutlich ist, daß Religion immer nur *ein* Faktor neben anderen in Konflikten ist. Auch vermeintlich eindeutig religiös begründete Konflikte wie der Dreißigjährige Krieg oder der Nordirland-Konflikt sind nur zu verstehen durch die Analyse der Interdependenzen von politischen, ökonomischen, gesellschaftsstrukturellen, mentalitäts- und identitätsgeschichtlichen und religiösen Faktoren. Damit soll die Religion nicht in vulgärmarxistischem Sinn zu einem bloßen Überbauphänomen reduziert werden. Auch soll die Religion nicht von ihrer Verantwortung für die Entstehung von Konflikten entlastet werden, so als wäre sie nur zur Legitimation und /oder Verschleierung ganz anderer Motive mißbraucht worden. Das kam und kommt natürlich vor.¹⁴ Aber es bedeutet nicht, daß Religion generell kein eigenständiger Konfliktfaktor wäre.

Freilich zeigt bereits ein oberflächlicher Blick etwa auf den Nordirland-Konflikt, daß dieser völlig unverstanden bliebe, wenn man ihn nur als Religionskonflikt zwischen „Protestanten“ und „Katholi-

14 „Die Engländer sagen Gott und meinen Baumwolle“, wurde die kolonialistische Instrumentalisierung der Religion für wirtschaftliche Ausbeutung kommentiert.

ken“ beschrieb. Zwar sind die Beteiligten in der Tat auf der einen Seite nahezu ausschließlich protestantisch, auf der anderen Seite nahezu ausschließlich katholisch. Aber ganz offensichtlich sind bei weitem nicht alle Protestanten und Katholiken engagiert in dem Konflikt. Auch rufen fast alle großen offiziellen Kirchen seit vielen Jahren zur Beendigung der Kämpfe, zu Versöhnung und gemeinsamem Neuanfang auf. Ferner fällt die Konfessionsgrenze zusammen mit ethnischen Unterschieden, mit Wohlstands- und Bildungsdifferenzen, mit unterschiedlichem Identitätsbewußtsein (die „Protestanten“ fühlen sich als Briten und sprechen von „Ulster“, die „Katholiken“ fühlen sich als Iren und sprechen von den „nördlichen Provinzen“), und es sind dann vermutlich die im engeren Sinn religiösen Differenzen am wenigsten, an denen sich der Konflikt orientiert. In gewisser Weise ist es ein Zufall, daß die britischen Eroberer Irlands, die über Jahrhunderte hinweg systematisch die Machtpositionen besetzten und die gesellschaftliche Oberschicht bildeten, nicht katholisch, sondern anglikanisch und presbyterianisch waren.¹⁵ Daß sich der Haß der ökonomisch, politisch und gesellschaftlich unterprivilegierten Iren dann auch im Medium der konfessionellen Differenz artikuliert, wundert nicht. Umgekehrt konnte sich die (ursprünglich kaum primär religiös motivierte) britische Herrschaft durch ein protestantisches Überlegenheits- und Erwählungsbewußtsein legitimiert sehen. Zu beachten ist in diesem Zusammenhang auch die Bindewirkung geschichtlicher Traditionsbildungen, an denen festgehalten wird trotz offenkundiger Dysfunktionalität, wie etwa an den Prozessionsrouten des protestantischen Oranierordens durch katholisch besiedeltes Gebiet. Nicht einmal die Appelle hochrangiger Kirchenvertreter konnten daran bisher etwas ändern. Mit diesem eigentümlichen Befund komme ich zu meinem dritten Punkt.

3. Dogmatische Selbstbeschreibungen und „Kulturwirkungen“ einer Religion

Obwohl die Bezeichnung der nordirischen Konfliktparteien als „Katholiken“ und „Protestanten“, wie gezeigt, die Vielfalt der Konfliktmotive eher verdeckt, und obwohl sie dem gegenwärtigen normativen Selbstverständnis der beteiligten Kirchen nicht entspricht,

¹⁵ Man kann die Frage stellen, ob die Geschichte anders verlaufen wäre, wären die Eroberer katholisch gewesen.

wäre es dennoch falsch, diese Bezeichnung als gänzlich unangemessen zu beurteilen. Sie macht auf eine Differenz aufmerksam, die für die Wahrnehmung und Beurteilung der konfliktsteigernden und konflikttransformierenden Wirkungen von Religion von ganz erheblicher Bedeutung ist. Die normativen Selbstbeschreibungen einer Religion sind nämlich nicht notwendigerweise identisch mit ihren faktischen „Kulturwirkungen“. Zwischen dem, wie eine Religion in den grundlegenden dogmatischen Texten oder in den Äußerungen ihrer Leitungsautoritäten ihr eigenes Wesen bestimmt, und den faktischen Ausstrahlungen dieser Religion auf Mentalität und Sitten, auf Ethos und Moral, auf Recht und Politik, auf Künste und Kultur besteht kein linearer, gar von den verantwortlichen Leitungsinstanzen der Religionsorganisationen zu steuernder Zusammenhang. Die konkrete Realität einer Religion ist immer mehr und anderes, als aus den normativen Selbstbeschreibungen ersichtlich wird. Deswegen ist es zwar richtig, aber unzureichend, wenn in den Diskussionen um den Islam darauf hingewiesen wird, daß Selbstmordattentate vom Koran verboten, die Verschleierung oder die Beschneidung von Frauen im Koran nicht ausdrücklich geboten seien. Wohlgemerkt: Dieser Hinweis ist wichtig, weil er Handlungsspielraum schafft für Entwicklungen, in denen der Islam sich in der Moderne verorten kann, ohne sich von seiner Identität zu entfremden. Dennoch sind es muslimisch geprägte Gesellschaften, in denen Selbstmordattentäter als Märtyrer gefeiert werden, Frauen teils freiwillig, teils unter sozialem Druck den Schleier nehmen oder Familien ihre Töchter beschneiden lassen.

Wie schwierig es freilich im einzelnen ist, kulturelle Entwicklungen religiösen Ursachen zuzurechnen, wird an einem anderen Beispiel deutlich, nämlich an der Frage, inwieweit der Holocaust als wie auch immer pervertierte Fernwirkung des christlichen Antijudaismus aufgefaßt werden kann und muß.¹⁶ Völlig klar ist, daß der Holocaust in einer tiefgreifend vom Christentum geprägten abendländischen Gesellschaft geschah und daß es in der Geschichte der christlichen Kirche einen breiten Strom antijüdischer Polemik und sozialer Diskriminierung von Juden gab.¹⁷ Völlig klar ist aber auch, daß in anderen christlich-abendländischen Gesellschaften keine Totalver-

16 Vgl. knapp Frey: Art. Antisemitismus/Antijudaismus VII., Sp. 572–574.

17 Vgl. Schaffer: Art. Antisemitismus/Antijudaismus IV., Sp. 559–565 (Lit.); Dan: Art. Antisemitismus/Antijudaismus V., Sp. 565–569; Thierfelder: Art. Antisemitismus/Antijudaismus VI., Sp. 569–572.

nichtung des jüdischen Volkes geplant wurde, daß es auch in Deutschland des Übergangs von einem religiösen Antijudaismus in einen rassistischen Antisemitismus bedurfte, um den Holocaust auszulösen, und schließlich daß dieser in einer Gesellschaft verwirklicht wurde, die immer stärker durch antikirchliche und antichristliche Polemik indoktriniert wurde und in der die Pläne schon in der Schublade lagen, nach denen nach erfolgreichem Kriegsende auch die christlichen Kirchen zerschlagen und eliminiert werden sollten. Dieses Beispiel kann und soll natürlich auch zur Vorsicht bei derartigen Zuschreibungen mahnen: Wenn der Kulturterror der Taliban als Beleg für die wesentliche Modernitätsunfähigkeit des Islam herangezogen wird, warum dann nicht auch der Vernichtungsterror der Nazis für die wesentliche Antihumanität des Christentums?¹⁸ Im übrigen kann das Beispiel des Holocaust auch zeigen, wie die Wahrnehmung der (in diesem Fall wagt man das Wort kaum auszusprechen) „Kulturwirkungen“ auf die normativen Selbstbeschreibungen einer Religion zurückwirken kann, hat die Aufdeckung des Holocaust doch in den christlichen Kirchen zu einer intensiven theologischen Grundlagendiskussion über das Verhältnis zum Judentum und über die dogmatische Bedeutung Jesu Christi geführt.¹⁹

Bisher habe ich nur über *negative* „Kulturwirkungen“ der Religion gesprochen. Das wäre aber eine Engführung. Viele kulturelle Errungenschaften, die wir als essentiell für die moderne Gesellschaft ansehen, sind zumindest *auch* „Kulturwirkungen“ des Christentums, ohne daß die Initiative dazu immer von den normativen Instanzen der Kirchen ausgegangen sein mußte. Die Entstehung der Idee allgemeiner Menschenrechte etwa gehört zweifellos in die Wirkungsgeschichte des Christentums, wurde aber von den europäischen Großkirchen bis ins 20. Jahrhundert hinein bekämpft und hat erst nach dem II. Weltkrieg den Weg in deren normative Selbstbeschreibungen gefunden. Es gehört zu den von Protestanten gern gehörten und gepflegten Legenden, daß mit Luthers Protest gegen die päpstliche Autorität die Geschichte der neuzeitlichen bürgerlichen Freiheit angehoben habe. In Wirklichkeit verdanken wir die bürgerlichen Freiheitsrechte im wesentlichen jenen auch von den Lutheranern heftig bekämpften christli-

18 Ein Unterschied besteht natürlich darin, daß die Nazis den Vernichtungsterror nicht im Namen des Christentums verübten, während die Taliban sich ausdrücklich auf den Islam beriefen.

19 Vgl. etwa Rendtorff/Hendrix (Hg.): Die Kirchen und das Judentum.

chen „Dissenter“-Gruppen, die angesichts von Verfolgungen und Diskriminierung durch christliche Obrigkeiten in die neue Welt nach Amerika flohen.²⁰ Wenn die großen Traditionskirchen heute die freiheitliche Demokratie als eine dem christlichen Glauben besonders gemäße Staatsform anerkennen,²¹ ist das also gleichsam ein Reimport und ein klassisches Beispiel für jene vorhin angesprochene Transformation der Religion; bis vor fünfzig Jahren hat man noch ganz anders geredet.²²

Aus dem allen folgt: Die Rolle der Religion in Konflikten darf nicht allein von deren dogmatischem Selbstverständnis her rekonstruiert werden, es bedarf vielmehr ebenso der umfassenden Erforschung der entsprechenden „Religions-“ bzw. „Konfessionskulturen“.²³

4. Der Friedensdienst der Kirchen in der modernen Gesellschaft

Was können die christlichen Kirchen für den Frieden tun? Der geschilderte vielschichtige und komplexe Befund macht diese Frage nicht einfacher zu beantworten. Eine *realistische* Antwort wird jedoch *ohne* Berücksichtigung dieses Befundes kaum zu finden sein. Ich schließe mit einigen vorläufigen Erwägungen.

Niemand wird bestreiten, daß die konfessionelle Ausdifferenzierung der westlichen Christenheit keineswegs unmittelbar friedensfördernd wirkte, sondern zunächst und z. T. bis heute schwere Konflikte hervorgerufen hat. In der Gegenwart machen denn auch Theologen wie Wolfhart Pannenberg die „Kirchenspaltung“ verantwortlich für den Glaubwürdigkeitsverlust des Christentums, der nach dem Dreißigjährigen Krieg zur Suche nach religionsunabhängigen Begründungen für inner- und zwischenstaatliche Friedensordnungen geführt habe. Damit habe die Gesellschaft gleichsam

20 Vgl. dazu Huber: Art. Menschenrechte/Menschenwürde, 577–602, bes. 582–584.

21 Vgl. etwa die vielbeachtete „Demokratiedenkschrift“ der Evangelischen Kirche in Deutschland: Kirchenamt der EKD (Hg.), Evangelische Kirche. – Nach dem II. Vaticanum (GS 75) steht die Entwicklung zur Demokratie „in vollem Einklang mit der menschlichen Natur“.

22 Vgl. den geschichtlichen Überblick bei: v. Thadden: Protestantismus und Demokratie Bd. 3, 103–119. Für die römisch-katholische Kirche vgl. knapp Böckenförde: Art. Demokratie, Sp. 83–87, bes. 85 f.

23 Vgl. zu diesem Begriff: Graf: Art. Konfessionskulturen, Sp. 1551 f.

ihre Mitte und die Kirche ihren genuinen Ort in der Gesellschaft verloren. Resultat seien die Zersplitterung, die Halt- und Orientierungslosigkeit in der modernen Gesellschaft. Erst wenn die Kirchen wieder zueinander, zu einer auch organisatorischen Einheit fänden und mit gemeinsamer Stimme sprächen, könnten sie wieder glaubwürdig die der Gesellschaft zugrunde und voraus liegende transzendente Einheit bezeugen und damit ihre Aufgabe für die Gesellschaft erfüllen.²⁴

Indes, bei allem berechtigten Erschrecken über die durch den Konfessionsstreit in Geschichte und Gegenwart entstandenen Zerstörungen wird man doch sagen müssen, daß die Konfessionalisierung der westlichen Christenheit längerfristig zur Etablierung tragfähiger Modelle des friedlichen bürgerlichen Zusammenlebens von Gruppen unterschiedlichen Glaubens und zur Schaffung von Freiheitsräumen für die Entfaltung individueller religiöser und weltanschaulicher Überzeugungen beigetragen hat, Freiheitsräumen, auf die auch Christen heute weithin kaum mehr gerne verzichten würden. Erstmals gewährte der Augsburger Religionsfrieden Individuen die prinzipielle rechtliche Möglichkeit, ihre religiöse Identität anders zu bestimmen als von der (kirchlichen und weltlichen) Obrigkeit gefordert. Dies geschah zwar in der aus heutiger Sicht unzureichenden Form des *ius emigrandi* (wer den Glauben der Obrigkeit nicht teilen wollte, durfte in ein Gebiet seines Glaubens auswandern), und es war zunächst beschränkt auf genau zwei Wahlmöglichkeiten, nämlich katholisch und lutherisch (erst der Westfälische Friede schloß die Calvinisten ausdrücklich ein). Aber die prinzipielle Möglichkeit war damit eben geschaffen und die Tür zur Anerkennung religiöser und weltanschaulicher Pluralität in einer Gesellschaft einen ersten Spalt weit geöffnet. Den Kirchen – den reformatorischen übrigens nicht weniger als der römisch-katholischen! – verlangte diese Entwicklung viel ab; sie mußten lernen, das Recht auf öffentliche Darstellung von Überzeugungen, die nach den Maßstäben ihrer eigenen Lehre falsch und schädlich sind, zu respektieren, und sie verloren weithin auch die Möglichkeit disziplinarischen Zugriffs auf ihre eigenen Gläubigen. Erst langsam erkannten sie die Freiheitschancen, die diese Entwicklung für sie selber brachte, und erst seit der Zeit nach dem II. Weltkrieg verteidigten sie die weltanschauungsplurale Gesellschaft positiv aus genu-

²⁴ Vgl. u.a. Pannenberg: *Reformation und Einheit der Kirche*, 254–267, bes. 254 f.

in eigenen Gründen (Glaube als freie Zustimmung), statt sie nur leidend hinzunehmen.

Diese positive „Kulturwirkung“ der „Kirchenspaltung“ benennt auch eine Rahmenbedingung für den ökumenischen Dialog. Es wäre ein Mißverständnis zu meinen, daß die Aufhebung der organisatorischen Eigenständigkeit der unterschiedlichen Konfessionskirchen und die Etablierung einer Einheitskirche eine notwendige Voraussetzung wären, um die Glaubwürdigkeit und Überzeugungskraft der christlichen Botschaft in der modernen Gesellschaft zu verstärken. Orientierend und friedensfördernd wirken die Kirchen nicht durch autoritätsgestützte Monopolbildungen, sondern durch einen gepflegten Umgang mit Differenz oder gar Devianz. Die Vielfalt der Frömmigkeitskulturen, die unterschiedliche Akzentuierung in der kirchlichen Lehre und Verkündigung und die Vielstimmigkeit ethischer Orientierungen sollte daher nicht einseitig als zu behebender Defekt wahrgenommen werden, der die Wahrheit des Evangeliums verdunkelt, sondern als Dimension dieses Evangeliums selbst, als Reichtum, der zum Gespräch einlädt. Gleichwohl – oder vielmehr: gerade deshalb! – ist gegen die derzeit ebenso beliebte wie wohlfeile Geringschätzung der sogenannten „Lehrkonsensökumene“ mit Nachdruck daran festzuhalten, daß der Versuch aller Mühen und aller Ehre wert ist, das verbindend Christliche herauszuarbeiten und auf dieser gemeinsamen Basis die jeweiligen strittigen Lehrtraditionen in einem Prozeß wechselseitigen Lernens so auszulegen, daß sie – ohne aufzuhören, *unterschieden* zu sein – nicht mehr als *kirchentrennend* gelten müssen. Dies ist m. E., aufs Ganze gesehen, gelungen in der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ des Lutherischen Weltbundes und des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, die samt einer erläuternden „Gemeinsamen Offiziellen Feststellung“ am Reformationstag 1999 in der Augsburger St.-Anna-Kirche unterzeichnet worden ist. Der Aufbau einer offenen Dialogkultur und die Pflege lebendiger Gemeinschaft zwischen Christen unterschiedlicher Konfession und zwischen kirchlichen Institutionen auf allen Ebenen sind im übrigen als solche bereits ein in seiner Bedeutung schwer überschätzbarer Beitrag zum gesellschaftlichen Frieden. Und in dieser Hinsicht besteht aller Anlaß zu Freude und Dankbarkeit angesichts der Entwicklungen der vergangenen fünfzig Jahre, die den Tübinger evangelischen Theologen Eilert Herms mit Recht konstatieren lassen: Wir „leben [...] in einer Zeit, in der, jedenfalls in Deutschland, aber nicht nur hier, ein geschichtlich beispiellos gutes – vertrauens-

achtungs- und liebevolles – Verhältnis zwischen evangelischen und römisch-katholischen Christen, Gemeinden, Landeskirchen und Diözesen und nicht zuletzt zwischen evangelischer und katholischer Theologie erreicht ist und gelebt wird.“²⁵

Daß die Kirchen die weltanschauungsplurale Gesellschaft mittlerweile aus eigenen Gründen anerkennen, bedeutet nicht, daß sie sich aus der Öffentlichkeit in die Sphäre privater Vereinskultur zurückziehen müßten und sich selber eine Bedeutung nur noch für die private Lebensführung ihrer Mitglieder zuschreiben dürften. Die „mündig gewordene Welt“ (Bonhoeffer) wird von den Kirchen nicht erst dann angemessen gewürdigt, wenn sie sich darin gleichsam unsichtbar machen. Zu Recht warnte Bischof Wolfgang Huber vor einer derartigen „Selbstsäkularisierung“ des Christentums. Im Gegenteil wächst den Kirchen in der säkularisierten Gesellschaft möglicherweise sogar eine verstärkte öffentliche Funktion für den Erhalt des sozialen Friedens zu. Dabei sollten sie nicht den Fehler machen, ihren Nutzen für die Gesellschaft allein durch ihren diakonischen Einsatz zu legitimieren. Sie sollten vielmehr ebenso gelassen wie selbstbewußt darauf vertrauen, daß sie durch ihr bloßes Dasein, genauer: durch die Erfüllung ihrer genuinen Aufgaben einen Dienst an der und in der Gesellschaft erfüllen. Die regelmäßige öffentliche gottesdienstliche Versammlung, in der das Evangelium verkündigt und zeitgemäß ausgelegt und die Gemeinschaft der Gläubigen untereinander und ihre Einheit in Christus rituell gefeiert wird, kann den aktuell Anwesenden Trost, Selbstbejahung und Anregung vermitteln und strahlt so indirekt integrierend, stabilisierend und dynamisierend auf andere Bereiche der Gesellschaft aus. Nicht allein aber das: Das Bewußtsein, daß es Institutionen gibt, die diese Möglichkeit regelmäßig anbieten, gewährt auch den *Abwesenden* die Erwartungssicherheit, daß sie auf dieses Angebot jederzeit zurückgreifen können, wenn sie es denn einmal wollen und brauchen sollten. Auch sollte der ethosbildende Effekt nicht unterschätzt werden, der durch die regelmäßige öffentliche symbolisch-rituelle Feier der Versöhnung weit über den Bereich der aktuell Partizipierenden hinaus entstehen kann. Entsprechendes gilt natürlich ebenso für die an den Übergangsschwellen der individuellen und familialen Lebensführung angesiedelten kirchlichen Zeremonien (Taufe, Eheschließung, Bestattung). Welch entlastende Wirkungen zudem die Seelsorge, die in Kirchengemeinden ganz „alltäglich“ und unscheinbar geleistet wird, für die Gesellschaft hat, wird

25 Herms: Entspannte Wahrnehmung, 668.

in der Öffentlichkeit kaum hinreichend wahrgenommen. Schließlich trägt auch die Kommunikation der Inhalte und Lebensformen des christlichen Glaubens im Religionsunterricht nicht allein zur Ausbildung stabiler und verantwortlicher Persönlichkeit bei (übrigens auch durch die Möglichkeit, sich zu diesen Inhalten und Lebensformen in ein kritisches Verhältnis zu setzen²⁶), sondern sie speist zugleich Elemente einer Semantik der Versöhnung in den gesamt-kulturellen Sprachschatz ein.²⁷

Durch ihr bloßes Dasein, durch die Erfüllung ihrer genuinen Aufgaben, durch die Pflege kirchlichen Lebens erfüllen die Kirchen also eine gesamtgesellschaftliche Funktion. Darüber hinaus wächst ihnen gerade in der christlich gewürdigten säkularen Gesellschaft die Freiheit und die Verantwortung zu, als wichtige gesellschaftliche Gruppe zu strittigen Fragen des sozialen Lebens ihre Stimme(n) zu erheben. Ausgehend von ihrem jeweiligen Verständnis der christlichen Botschaft und deren Bedeutung in der gegenwärtigen Welt, können sie im öffentlichen Diskurs namentlich Gesichtspunkte zur Sprache bringen, die andernfalls übersehen zu werden drohen (etwa die Interessen der „Schwachen“, also derer, die ihre Interessen selbst nicht geltend machen können). Dabei können sie der Öffentlichkeit gegenüber keinen formalen Monopolanspruch auf Wahrheit erheben. Autorität können kirchliche Stellungnahmen nur gewinnen, indem sie durch die Kraft ihrer Argumente überzeugen. Dies gilt im übrigen nach außen wie nach innen, d.h. auch gegenüber den eigenen Mitgliedern. Ohnehin besteht auch in grundlegenden ethischen und politischen Fragen in den Kirchen selbst eine Pluralität der Haltungen und Orientierungen, die der gesamtgesellschaftlichen Vielfalt kaum nachsteht. So wenig die Kirchen diese Vielfalt einfach ungefiltert in sich abbilden können,

26 Die explizite Eröffnung dieser Möglichkeit gehört denn auch zu den Kriterien für einen *guten* Religionsunterricht. Sie schließt im übrigen nicht aus, sondern ein, daß die Religionslehrerinnen und -lehrer ihre eigene religiöse Überzeugung (in Verantwortung vor der Lehre der Kirche, die sie repräsentieren) positiv kenntlich machen.

27 Diese gesamtgesellschaftlichen Effekte der genuinen kirchlichen Aufgaben ist im übrigen ein starkes Argument für die Ausbildung der professionellen Theologinnen und Theologen an staatlichen Universitäten. Jedenfalls sind die Gründe, warum der Staat die Theologenausbildung finanzieren sollte, nicht schlechter als für – beispielsweise – Ingenieurwissenschaft oder Psychologie. Umgekehrt sollten sich die Kirchen sehr genau überlegen, ob sie freiwillig auf die Chancen verzichten sollten, die die universitäre Verankerung der Theologie eröffnet.

wenn sie denn die Verheißung nicht aufgeben wollen, „Salz der Erde“ zu sein, so wenig werden sie umgekehrt Gehör finden, wenn sie die „Vielspältigkeit“ (Trutz Rendtorff) der gesellschaftlichen Realität durch unvermittelte Berufung auf eine vermeintlich eindeutige „christliche Wahrheit“ zu reglementieren versuchen. Die ethische Orientierungswirkung des christlichen Glaubens entsteht auf komplexeren Wegen als durch einfache Regelvorgaben.

Dennoch wird das „Wort von der Versöhnung“ immer wieder Anstoß erregen (müssen). Die Verkündigung, daß Gott die Welt ein für allemal mit sich versöhnt hat, und zwar durch Christus, wird nicht immer nur als integrativ kommuniziert und rezipiert werden können. Zerschlägt das Schwert der Wahrheit also nicht doch die Wirklichkeit der Versöhnung?

Gewiß können Gemeinschaft und Wahrheit in Spannung zueinander treten. Gemeinschaft auf Kosten der Wahrheit kann es ja nicht geben. Sie wäre jedenfalls nur kurzfristig und oberflächlich erfolgreich. Umgekehrt zielt aber Wahrheit auf Gemeinschaft, auf umfassende Gemeinschaft, auf gemeinsame Anerkennung. Dies gilt besonders für die christliche Wahrheit. Gott „will, daß allen Menschen geholfen werde und sie zur Erkenntnis der Wahrheit kommen“ (1 Tim 2,4). Deshalb ist eine Wahrheit, die nicht auf Gemeinschaft aus ist, die nicht einladend ist, ein Widerspruch in sich selbst. Es ist daher ein starkes Kriterium für die Sachgemäßheit der christlichen Verkündigung, inwiefern sie diesen einladenden Charakter der Wahrheit des Evangeliums widerspiegelt. Jede Exklusion, jedes Nein muß sich immer wieder die Frage stellen (lassen), inwiefern an ihm das je größere Ja erkennbar bleibt, inwiefern es tatsächlich im Dienste jenes je größeren Ja erfolgt und dieses nicht faktisch verdunkelt und dementiert. Bezeichnenderweise ist nicht das Schwert, sondern das Licht in der philosophischen und theologischen Tradition die markanteste Metapher für die Wahrheit. Das „Schwert“ (nicht in Gestalt der gewaltsamen Selbstdurchsetzung, sondern der bestimmten Selbstunterscheidung) ist denn auch nicht die primäre und reguläre Form der „Verantwortung unserer Hoffnung“ (vgl. 1 Petr 3,15), sondern allenfalls ein abgeleitetes und irreguläres, defensives Notwehrinstrument, wenn das Licht der Wahrheit ausgelöscht zu werden droht. Das angemessene Medium der Verkündigung ist die *Bitte*, die nach dem Apostel Paulus eine Bitte „an Christi Statt“ ist: „Laßt euch versöhnen mit Gott!“ (2 Kor 5,20). Weil die Wahrheit Christi eine Wahrheit ist, die „frei macht“ (Joh 8,32), ist sie genau dann richtig verkündet, wenn sie zur freien Zustimmung einlädt.

Literaturverzeichnis

- Amery, Carl: Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums, Reinbek 1972.
- Appleby, R. Scott: The Ambivalence of the Sacred. Religion, Violence, and Reconciliation, Lanham/Maryland u. a. 2000.
- Beyschlag, Karlmann: Grundriß der Dogmengeschichte, Bd. 1: Gott und Welt, Darmstadt 21988.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang: Art. Demokratie, in: LThK³, Bd. 3, 1995, Sp. 83–87, bes. 85 f.
- Dan, Joseph: Art. Antisemitismus/Antijudaismus V. Mittelalter und frühe Neuzeit, in: RGG⁴, Bd. 1, 1998, Sp. 565–569.
- Frey, Christofer: Art. Antisemitismus/Antijudaismus VII. Systematisch-theologisch, in: RGG⁴, Bd. 1, 1998, Sp. 572–574.
- Graf, Friedrich Wilhelm: Art. Konfessionskulturen, in: RGG⁴, Bd. 4, 2001, Sp. 1551 f.
- Hermes, Eilert: Entspannte Wahrnehmung. „Dominus Iesus“ und „Note über den Ausdruck Schwesterkirche“ aus lutherischer Sicht, in: Deutsches Pfarrerberblatt 100 (2000), 667–669.
- Huber Wolfgang: Art. Menschenrechte/Menschenwürde, in: TRE 22, 1992, 577–602.
- Kamphausen, Erhard: Art. Kolonialismus und Mission, II. Missionswissenschaftlich, in: RGG⁴, Bd. 4, 2001, Sp. 1500–1502.
- Kirchenamt der EKD (Hg.): Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie, Gütersloh 1984.
- Körtner, Ulrich H. J.: Evangelische Sozialethik, Göttingen 1999, 179 f.
- Koschorke, Klaus: Art. Kolonialismus und Mission, I. Historisch, in: RGG⁴, Bd. 4, 2001, Sp. 1494–1500.
- Moeller, Bernd: Geschichte des Christentums in Grundzügen, Göttingen 61996, 32 f.
- Mortanges, René Pahud de: Art. Religionsfreiheit, in: TRE 28, 1997, 565–574 (Lit.).
- Oberdorfer, Bernd: Konfliktsteigerungs- und Konfliktbearbeitungspotentiale der Religion am Beispiel des Christentums, in: Eckern, Ulrich/Herwartz-Emden, Leonie/Schultze, Rainer-Olaf (Hg.): Friedens- und Konfliktforschung in Deutschland. Eine Bestandsaufnahme, Opladen 2004 (im Druck).
- Otto, Eckart: Art. Frieden II. Altes Testament, in: RGG⁴, Bd. 3, 2000, Sp. 359 f.
- Pannenberg, Wolfhart: Reformation und Einheit der Kirche, in: ders.: Ethik und Ekklesiologie. Gesammelte Aufsätze, Göttingen 1977, 254–267.
- Rendtorff, Rolf/Hendrix, Hans Hermann (Hg.): Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945–1985, Paderborn u. a. 1988; Bd. 2: Dokumente von 1986–2000, Paderborn u. a. 2001.
- Rothermund, Dietmar: Art. Kolonialismus/Neokolonialismus, in: RGG⁴, Bd. 4, 2001, Sp. 1492–1494.
- Schaffer, Berndt: Art. Antisemitismus/Antijudaismus IV. Christliche Antike bis zum Beginn des Mittelalters, in: RGG⁴, Bd. 1, 1998, Sp. 559–565 (Lit.).
- Smit, Dirk Jacobus: Art. Südafrika, in: TRE 32, 2001, 322–332 (Lit.).
- Thadden, Rudolf v.: Protestantismus und Demokratie, in: Renz, Horst/Graf, Friedrich Wilhelm (Hg.): Protestantismus und Neuzeit. Troeltsch-Studien Bd. 3, Gütersloh 1984, 103–119.

Thierfelder, Jörg: Art. Antisemitismus/Antijudaismus VI. Neueste Zeit, in: RGG⁴, Bd. 1, 1998, Sp. 569–572.

Wengst, Klaus: Art. Frieden III. Neues Testament, in: RGG⁴, Bd. 3, 2000, Sp. 360.

Whitehead, Alfred North: Wie entsteht Religion? (engl. Religion in the Making, 1926), dt. von Hans Günter Holl, Frankfurt (M) 1985.