

Zum Verhältnis von Religion, sozialer Position und Gewalt

„Religion, soziale Position und Gewalt. Zum Einfluss exogener Faktoren auf religiöse Haltungen zu bewaffneten Konflikten.“ In: Friedrich Schweitzer (Hg.): Religion, Politik und Gewalt (Kongressband des XII. Europäischen Kongresses für Theologie. 18.-22.9.2005, Berlin). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006, S 822-836.

»Das Militär tötet nicht die Indios, sondern massakriert die Dämonen, denn die Indios sind von Dämonen besessen; sie sind Kommunisten.« Diese Stellungnahme gab ein Pastor der neopfingstlichen Kirche »El Verbo« im Dezember 1982 in Guatemala vor einer Gruppe von Journalisten ab.¹

Ein indianischer Bauer, Mitglied der traditionellen Pfingstkirche Asamblea de Dios, berichtete mir 1985 Folgendes: »[Einem Verwandten von mir] ist es so ergangen: Den holte [das Militär] nachts aus seinem Haus. Am anderen Morgen wurde er gefoltert und mit durchgeschnittener Kehle gefunden. Aber der Mann hatte dennoch Glück, denn er hatte einen starken Glauben an Gott. [...] Ich sage immer: Der Tod kommt heute oder morgen, aber wir verlieren nicht die Hoffnung, nicht wahr. Das ist das Glück des Christen.« (Interview 9)

1. Einleitung: Löst Religion Konflikte aus?

Wenn es in einem Bürgerkrieg kein Pardon Gottes gibt, dann gibt es überhaupt kein Pardon. Die Guerillakriege der siebziger und achtziger Jahre waren die Vorboten einer neuen Form von Kriegführung, in der die Zivilbevölkerung eine immer größere Rolle spielt: als menschliches »Hinterland« der Kämpfenden, als Geld- und Versorgungsquelle und als Mobilisierungsmasse zur Durchsetzung gesellschaftlicher Ziele.² Auch heute noch gilt das Wort eines US-amerikanischen Militärberaters in Mittelamerika: Das wichtigste Terrain, das es zu erobern gelte, sind die »fünf Zoll zwischen den Ohren der Leute«. Auf diesem kleinen Terrain aber lebt fest verwurzelt die Religion – bei den Menschen im Mittelamerika der achtziger Jahre genauso wie bei denen in Bosnien, Kaschmir, Palästina, Sri Lanka oder Ost-Timor heute.

1. Zitiert nach *Polémica*, ICADIS, San José/Costa Rica, Nr. 9, 1983, 56. Eine ähnliche Äußerung zitiert Allan Nairn von einem der Leiter der El Verbo-Kirche und Pressesprecher des Generals Rios Montt, Francisco Bianchi, in einem Artikel in der *New York Times*: »Natürlich muss man die Indios töten, sie arbeiten doch mit der Subversion zusammen.« (Zit. nach *Noticias de Guatemala*, San José, 15. 8. 1982)
2. Vgl. H. Münkler, *Die neuen Kriege*, Reinbek 2002; M. Kaldor, *Neue und alte Kriege*, Frankfurt 2000. Zur Religion H. Schäfer, *The Janus-face of religion: on the religious factor in ›new wars*, in: *Numen* 51 (2004), No. 4, 407-431.

Um das entsprechende Verhältnis von Religion und Gewalt soll es hier gehen. Das Verhältnis ist bekanntermaßen ambivalent. Religion kann ebenso Frieden stiften wie grausamste Gewalt hervorbringen. Eine wichtige Frage in diesem Zusammenhang ist nach Auskunft der Friedens- und Konfliktforscher Volker Rittberger und Andreas Hasenclever³ allerdings noch wenig erforscht, nämlich: Wie kommt es zum Ausschlag in die eine oder die andere Richtung, pro oder contra Gewalt? Was führt dazu, dass religiöse Praxis Gewalt fördert? Sind die Ursachen dafür endogen oder exogen?⁴ Ist es tatsächlich so, dass es Religionen gibt, die sozusagen wesentlich zur Gewalt oder aber zum Frieden neigen? Ist der Buddhismus friedlich und der Islam kriegerisch? Oder sind es nicht-religiöse, exogene Faktoren – soziale und wirtschaftliche Not, politische Unterdrückung etc. –, welche religiöse Praxis in die eine oder die andere Richtung drängen? Liegt es an exogenen Faktoren, dass etwa im Christentum der USA einerseits friedliebende *Friends* (sog. Quäker) keinerlei Waffen in die Hand nehmen und andererseits Pat Robertson, ein prominenter Vertreter der *religious right*, kürzlich im Fernsehen zum politischen Mord am venezolanischen Präsidenten aufrufen kann?⁵ Haben also – um mit Rittberger und Hasenclever⁶ zu reden – die »Primordialisten« oder die »Instrumentalisten« recht?

Vielleicht sollte man die goldene Mitte wählen! Dazu beziehe ich mich zunächst die von Rittberger und Hasenclever genannte Zwischenposition, und zwar die »konstruktivistische« Ansicht, dass beide Faktoren eine Rolle spielen und vorsichtig gegeneinander abzuwägen sind. Diese Position entspricht meinem eigenen soziologischen Ansatz bei einer zugleich Akteur- und Struktur-orientierten Soziologie à la Bourdieu. Zudem überzeugt mich Rittbergers Beobachtung, dass religiöse Praxis in sozialen Konflikten eine intervenierende Variable ist. Das heißt, sie löst in der Regel Konflikte nicht aus, kann aber große Bedeutung für Konfliktverläufe erlangen.

Unter diesen Voraussetzungen werde ich mich auf *exogene* Faktoren konzentrieren. Wie tragen diese dazu bei, dass religiöse Akteure aus *ein und derselben* religiösen Tradition zwei vollkommen verschiedene Weisen des Umgangs mit Gewalt hervorbringen? Wie kommt es also zustande, dass in ein und demselben Konfliktkontext *eine* Person aus den Reihen der Pfingstbewegung das Massakrieren von »dämonisierten Indios« gut heißt, während eine *andere* gegenüber denselben Gewaltphänomenen sich scheinbar in religiösen Fatalismus flüchtet?

3. V. Rittberger/A. Hasenclever, Religionen in Konflikten. Religiöser Glaube als Quelle von Gewalt und Frieden, in: Jahrbuch für politisches Denken 2000, 35–60, 57.

4. Zu dieser Frage vgl. mit weiterer Literatur M. Hildebrand, Unfriedliche Religionen? in: M. Hildebrandt/M. Brocker (Hg.), Unfriedliche Religionen? Das politische Gewalt- und Konfliktpotenzial von Religionen, Wiesbaden 2005, 17 ff.

5. <http://www.patrobertson.com/pressreleases/hugochavez.asp> (24.8.2005).

6. V. Rittberger/A. Hasenclever, a. a. O., 36 ff.

Ich habe das Glück, dass meine Feldforschungsdaten eine für diese Frage sehr günstige »Versuchsanordnung« gestatten.

2. Die empirische Grundlage: Pfingstbewegung in Guatemala (1980er Jahre)

In den Jahren 1983, 85 und 86 habe ich zusammen mit meiner Frau – von Beruf Ethnologin – eine religionssoziologische Feldforschung über neue religiöse Bewegungen in zentralamerikanischen Konfliktgebieten durchgeführt. Wir haben vergleichend in Guatemala und Nicaragua gearbeitet. Neben teilnehmender Beobachtung, Verlaufsanalysen von Gottesdiensten, den üblichen Tagebüchern usw. haben wir insgesamt 196 Tiefeninterviews geführt und 112 Predigten auf Band aufgenommen und transkribieren lassen. Eine eingehende Analyse habe ich dann über die guatemalteckische Pfingstbewegung durchgeführt. Dem vorliegenden Beitrag liegt folgendes Material zugrunde: zwei Stichproben von 20 bzw. 18 Interviewpartnern (Neopfingstler bzw. traditionelle Pfingstler), 10 mitgeschnittene Predigten pro *sample*, teilnehmende Beobachtung in religiösen und in Alltagsvollzügen der untersuchten Akteure und schließlich Dokumentenanalyse sog. grauer Literatur.⁷

Entscheidend für unsere Fragestellung ist Folgendes: Die Akteure beider untersuchten Stichproben zählen sich zur Pfingstbewegung und gehören ihr – nach religionswissenschaftlichen Kriterien – auch tatsächlich zu. Gleichzeitig gehören sie sehr unterschiedlichen und durch den Bürgerkrieg stark polarisierten gesellschaftlichen Positionen an: Einerseits finden wir die modernisierende Position der Oberschicht, also Industrielle, höheres Management und Militär, etablierte Ärzte, Rechtsanwälte usw. Andererseits begegnen wir der ländlichen und städtischen Unterschicht, also indianischen Tagelöhnern und Kleinbauern, ungelerntem Proletariat, Straßenhändlern, Kiosk- und Garküchenbesitzern usw.

Aufgrund besonderer historischer Bedingungen schlägt in Guatemala eine extreme Polarisierung der Gesellschaft direkt auf die nicht-katholischen Sektoren des religiösen Feldes durch (in Nicaragua ist das aufgrund der politischen Strukturie-

7. Es sei angemerkt, dass aufgrund mangelnder Finanzierung und den Verwerfungen aktueller akademischer Berufsbiografien Material und Analyse bis heute nicht veröffentlicht werden konnten. Knappe Destillate der Ergebnisse aus der empirischen Forschung in *H. Schäfer*, »Herr des Himmels, gib uns Macht auf der Erde!« Fundamentalismus und Charismen. Rückeroberung von Lebenswelt in Lateinamerika, in: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts des Evangelischen Bundes 1992, 3, 43-48; *H. Schäfer*, »... und erlöse uns von dem Bösen.« Zur politischen Funktion des Fundamentalismus in Mittelamerika, in: *U. Birnstein (Hg.)*, Gottes einzige Antwort, Wuppertal 1990, 118-139, sowie *H. Schäfer*, Zur Theorie von kollektiver Identität und Habitus am Beispiel sozialer Bewegungen. Eine Theoriestudie auf der Grundlage einer interkulturellen Untersuchung zweier religiöser Bewegungen, Berlin: Humboldt-Universität (Diss.) 2003 (Mikrofiche).

rung des religiösen Feldes deutlich anders). Ein geschichtlicher Abriss der Entwicklung würde allerdings den Rahmen dieser Beiträge sprengen.

Historischer Exkurs: Die Polarisierung des pfingstlichen Feldes in Guatemala⁸

Da ich die Geschichte der US-amerikanischen Pfingstbewegung als bekannt voraussetzen kann, möchte ich hier nur kurz die Geschichte der Bewegung in Guatemala skizzieren. 1937 begann die pfingstliche Mission aus den USA mit den *Assemblies of God*. Wenn auch in den vierziger und fünfziger Jahren zwei weitere Missionen folgten, wuchs die Bewegung nur in geringem Maße; und zwar besonders dort, wo sich rasche gesellschaftliche Umbrüche vollzogen. Mit den sechziger Jahren nahmen koordinierte Missionsaktivitäten zu und es setzte eine durchgreifende Modernisierung der Gesellschaft und Wirtschaft ein. Bis dahin hatte sich die Pfingstbewegung vor allem unter der ländlichen und städtischen armen Bevölkerung ausgebreitet. Dieser Prozess wurde nun beschleunigt. Von entscheidender Bedeutung war eine prämillenaristische Ausrichtung der Theologie, welche die Krisenerfahrungen der Modernisierungsverlierer als Zeichen der Endzeit deutete. Mit der gesellschaftlichen Etablierung einiger Kirchen in der zweiten Generation wuchs das missionarische Interesse, Mitglieder aus gesellschaftlich besser etablierten Positionen anzuwerben. Ab Mitte der siebziger Jahre wurde diese strategische Option von Gruppen aus der US-amerikanischen neopfungstlichen Bewegung – zunächst *Gospel Outreach*⁹ – stark gemacht. In die späten siebziger Jahre fielen zugleich eine schwere wirtschaftliche Krise und der Beginn eines ethnisch-ideologischen Guerillakrieges gegen die Militärherrschaft. Die ökonomisch, sozial und ethnisch schon seit langem extrem polarisierte Gesellschaft formierte sich nun immer stärker in feindliche Lager und so gut wie alle Bevölkerungsgruppen wurden von offener Gewalt in direkte oder indirekte Mitteleidenschaft gezogen. Die Krisenerfahrungen der Menschen wurden in besonderem Maße von der Pfingstbewegung aufgefangen und religiös gedeutet, was zu einem starken Wachstum der Bewegung führte. Zugleich fielen die Krisenerfahrungen in unterschiedlichen gesellschaftlichen Positionen aber sehr unterschiedlich aus. Damit differenziert und polarisiert sich auch die religiöse Nachfrage. Und das wiederum schlägt sich in einer Polarisierung innerhalb der Pfingstbewegung nieder. Die neopfungstliche Bewegung profiliert sich als Option einer modernisierenden Oberschicht und oberen Mittelschicht in klarer Abgrenzung von der traditionellen Pfingstbewegung in der Unterschicht. Damit stellen sich in kürzester Zeit auch starke Differenzen in der Logik der religiösen Praxis und den religiösen Dispositionen – also auch den »symbolischen Systemen« – der beiden Strömungen ein. Und damit ergibt sich auch ein unterschiedlicher religiöser Umgang mit Gewalt.

Für uns ist wichtig, dass wir durch die Polarisierung sozusagen »Laborbedingungen« für die Antwort auf unsere Leitfrage nach den exogenen Faktoren vorfinden.

8. Für unsere Fragestellung ist auch nicht nötig, die anderen Positionen des religiösen Feldes zu berücksichtigen – etwa die katholischen und protestantischen Basisgemeinden, den historischen Protestantismus, den offiziellen Katholizismus oder die indigenen Religionen. Vgl. dazu A. Althoff, *Religion im Wandel*, Halle/Wittenberg: Martin Luther-Universität (Diss.) 2005 (<http://sundoc.bibliothek.uni-halle.de/diss-online/05/05H113/index.htm>); V. Melander, *The Hour of God?*, Uppsala 1999; H. Schäfer, *Protestantismus in Zentralamerika*, Frankfurt/M. 1992. Ein Modell des religiösen Feldes findet sich in H. Schäfer 2003, a. a. O., 150 f.
9. *Gospel Outreach* 1974, Literacy and Evangelism Inc. 1977, World Salt Foundation und Youth with a Mission 1982.

Im Blick auf die *religiöse Praxis* heißt das: Unsere Stichprobe der traditionell-pfingstlichen »etablierten Religionsgemeinschaft«¹⁰ gehört der Unterschicht an, und die der neopfingstlichen »etablierten Religionsgemeinschaft« entstammt dem modernisierenden Teil der Oberschicht. Gleichzeitig gehören beide der Pfingstbewegung zu und operieren mit deren religiös-symbolischem Inventar. Ergibt sich also aufgrund – endogener – religiöser Einstellungen eine ähnliche Haltung gegenüber der Gewalt bei beiden Gruppierungen? Oder ist ihre Praxis unterschiedlich? Und wenn ja, warum?

Im Blick auf den *gewaltsamen Konflikt* können wir Folgendes festhalten: Er zieht beide untersuchten Gruppierungen in Mitleidenschaft. Konfliktgegenstand ist die klassische Kombination von Wirtschaftsgütern und politischer Macht – ein reiner Interessenkonflikt also, kein religiöser Identitäts- bzw. Wertekonflikt.¹¹ Der Konflikt interferiert also nicht *religiös* in unsere Versuchsanordnung. Aber er gibt sozial eine relevante Unterscheidung vor: Die wichtigste Konfliktlinie verläuft (vereinfacht gesagt) zwischen »oben« und »unten«: Armee und paramilitärische Einheiten, beide von der Oberschicht kontrolliert, gegen Guerilla mit Unterstützung aus der mehrheitlich indianischen Bevölkerung. Die Mobilisierung bzw. Demobilisierung der Bevölkerung ist konfliktentscheidend.¹² Unter *diesem* Gesichtspunkt ist das Verhalten religiöser Gruppierungen für die Konfliktparteien relevant. Im Übrigen müssen sich religiöse Akteure gegenüber Konflikten natürlich auch auf religiöse Weise verhalten. Somit auch aus dieser Perspektive wieder die Frage: Bringt das gleiche Symbolinventar gleichartige Haltungen zur Gewalt hervor oder bewirken exogene Faktoren, wie etwa die soziale Position, signifikante Unterschiede?

3. Die religiöse Stellung zur Gewalt

Wie schon angedeutet, ist die Stellung zur Gewalt höchst unterschiedlich.

3.1 Neopfingstler

›Das Militär tötet nicht Indios, sondern treibt in Wirklichkeit nur deren Dämonen aus‹ – diese Ansicht ist eine Spitzenaussage aus den Reihen der neopfingstlichen Strömung zu Zeiten, als einer ihrer Angehörigen, Efraín Ríos Montt, Militärdiktator des Landes und somit ein Hauptakteur des Konfliktes war. Er führte

10. Zur Typologie vgl. H. Schäfer 1992, a. a. O., 90 ff.

11. Vgl. J. Goldstein/J. Rayner, The politics of identity in late modern society, in: Theory and Society 23 (1994), 367–384.

12. Eine zweite Konfliktlinie verläuft zwischen modernisierenden und traditionellen Sektoren der Gesellschaft. Diese können wir hier vernachlässigen.

eine militärtechnologisch hochmoderne »counter insurgency«-Strategie auf dem Land durch (u. a. Napalm-Bombardements von Dörfern, schwere Folter, massenpsychologisch kalkulierte Massaker). Zugleich hielt er die Städte weitgehend frei von bewaffneten Aktivitäten. Damit war die bürgerliche Stadtbevölkerung, der auch die Mitglieder neopfingstlicher Kirchen angehörten, deutlich weniger vom Krieg betroffen. Mobilisierung für den Diktator war insgesamt mit wenig Risiko und guten Erfolgsaussichten verbunden.

Zugleich fiel den neopfingstlichen Kirchen die Aufgabe zu, die extreme Gewaltanwendung gegen die Zivilbevölkerung auf dem Lande zu legitimieren. Ich zitiere das Zeugnis eines stark involvierten US-amerikanischen Aktivisten, der die Antwort Gottes auf seine Fragen referiert:

»Er sprach zu mir: Vor dem Kommen des Christentums in diesen Teil der Welt [...] war alles unter der Herrschaft des Teufels [...] Aber mit der Ankunft von Christoph Kolumbus begann das Licht zu leuchten [...] Gott zeigte mir, dass [...] der, der so lange alles unter Kontrolle hatte, es nicht freigeben will: daher das Rauben, das Töten, das Zerstören [noch heute]. [...] Aber ein Schlüsselereignis in Guatemala geschah am 9. Februar 1982, als eine Gruppe von Pastoren gemeinsam für die Nation betete. Sie haben im Namen Jesu das Böse gebunden und ihm befohlen, das Land zu verlassen [...] Dann haben sie Jesus gebeten: »Jetzt heile unsere Nation!« Und einen Monat später, am 23. März 1982, gab es einen Staatsstreich, und wir wachten morgens auf und hatten einen christlichen Präsidenten, den General Rios Montt.« (Interview 81)

Der Kampf des Generals richtet sich also gegen die Dämonen indigener Kultur, die die Region schon seit Tausenden von Jahren mit Raub, Mord und Elend überziehen. Die Grundelemente dieses Diskurses blieben bestimmend für die Neopfingstler, auch nach einem Umsturz gegen Rios Montt.

Die Annahme eines Kampfes zwischen kosmischen Mächten und die Satanisierung der Gegner waren grundlegende Operatoren der religiösen Strategie neopfingstlicher Prägung – und zugleich Klassiker in der religiösen Mobilisierung politischer Gewalt. Dieser Diskurs entsprach den militärischen Interessen wichtiger gesellschaftlicher Machtgruppen. Und doch ist er weit mehr als nur eine trickreiche demagogische Formel von geschickten politischen Eliten. (Das wäre die Annahme der »Instrumentalisten«.) Er ist vielmehr – weiterhin – ein zentrales Element neopfingstlicher Identitäten und Strategien schlechthin.

Diese entwickeln sich aus der zentralen Vorstellung, dass die Gläubigen im gottesdienstlichen Geschehen mit der Macht des Heiligen Geistes erfüllt werden. Und diese Macht setzt sie instand, es mit den Herausforderungen der Krise in den verschiedensten Lebensbereichen aufzunehmen – und zwar indem sie die Dämonen, welche die Krisen verursachen, austreiben. Der ehemalige Sekretär Rios Montts, Francisco Bianchi, berichtete etwa, der Heilige Geist habe sich dem Militär angeschlossen, denn er habe ihm, Bianchi, im Traum das Versteck eines Guerilla-Verbandes verraten.¹³

13. *Forerunner*, die Zeitschrift der *Gospel Outreach*-Mission Bianchis, nach Die Tageszeitung, 25. 11. 1982.

Der zentrale praktische Operator neopfingstlicher Identität und Strategie ist der Exorzismus. Vielfach erfahren und eingeübt in Gottesdiensten und speziellen Sitzungen während des Gemeindelebens, wird das Handlungsmodell des Personifizierens, Satanisierens und Austreibens auf so gut wie alle Bereiche des Lebens übertragen. Man treibt den Dämon der Bulimie genauso aus wie den der Gewerkschaften, der korrupten Beamten oder eben den der kommunistischen Indios. Die Werkzeuge dafür sind vielfältig: prinzipiell reichen sie vom Gebet bis zur Napalm-Bombe. Doch selbstverständlich weiß ein kluger Exorzist immer um Risikoabwägung und Effizienz. Er bevorzugt also jene Mittel, die bei guten Resultaten geringe Kosten mit sich bringen. Der Exorzismus-Operator setzt zwar immer die eigene Position absolut und satanisiert tendenziell die Anderen; er ist also nicht offen für De-Eskalation und Selbstrelativierung. Aber er ist offen für eine Anpassung an gewaltfreie Strategien, wenn diese effizienter sind als gewaltsame.

Gesamtgesellschaftlich gesehen jedenfalls ist das Ziel dieser sog. »geistlichen Kriegführung« jene Kombination, die auch den allgemeinen Konfliktgegenstand des Bürgerkriegs ausmacht: wirtschaftliche Prosperität und politische Macht.¹⁴

3.2 Traditionelle Pfingstler

Von der Unterschicht her gesehen, nimmt sich das Szenario anders aus. Ich zitiere die selten offene Darstellung eines Tagelöhners und Musikers aus einem indianischen Dorf:

»Hier in Guatemala regiert uns sehr die Armee [...], und die sind sehr raffgierig, sie gieren sehr nach Geld. [...] Und deshalb halten sie das Volk sehr, sehr [...] fest im Griff.

Frage: Ist es möglich die existierenden Probleme zu lösen?

Antwort: Das geht nicht mehr. Wenn einer [sie] lösen möchte, ist er am nächsten Tag verschwunden. [...] Sie bringen ihn um. [...] Wenn einer aufsässig ist oder seine Rechte einklagt, dann ist er am nächsten Morgen tot. [...] Folterungen, Entführungen und so weiter. [...] [Vor drei Jahren] konnte man nicht auf die Straße gehen und nicht mehr im Haus schlafen. [...] Man schläft fest und plötzlich fangen sie an, gegen die Tür zu schlagen und zu treten, und sie kommen herein und nehmen einen mit und bringen einen um. [...] Wer hier die größten Fehler macht, ist die Regierung. [...] [Aber] die wahren Christen mischen sich in dieses Problem [von Politik und Gewalt] nicht ein. Wie der Vers aus Gottes Wort es sagt: »Lasst mich es machen, die Rache ist mein.« (Interview 6)

Diese Menschen erfuhren die kriegerische Gewalt in der Rolle von Opfern. Spätestens seit der modernisierten Aufstandbekämpfung wurde jeder Widerstand im Keim erstickt. Die anfängliche Siegeshoffnung vom Ende der siebziger Jahre war verebbt.

Insbesondere die Dorfbewohner des indianischen Hochlandes wurden in den

14. Eine Zeit lang galt es als erstrebenswert, ein theokratisches Regime einzurichten. Dies hat allerdings zu Verwerfungen in politischen Bündnissen beigetragen und sich als wenig nützlich erwiesen.

Kämpfen zwischen Armee und Guerilla sowie unter deren Kooperationsforderungen und Rachefeldzügen zerrieben. In dieser Situation nahmen die Mitgliederzahlen bei traditionellen Pfingstkirchen stark zu. Manche der neuen Mitglieder waren zuvor in der katholischen Basisbewegung aktiv gewesen; viele aber waren politisch und religiös indifferent. Generell kann man sagen, dass die Mitglieder der stark wachsenden Pfingstkirchen, aus dem Bannkreis der Gewalt an einen sicheren Ort zu fliehen suchten. Politisches Handeln – nicht zu reden von Gewalt – erscheint den Betroffenen als quasi selbstmörderisch. Zur Bedrohung durch militärische Gewalt kommt eine höchst prekäre wirtschaftliche Lage. Die Gesamtsituation erscheint ausweglos.

Entscheidend ist nun die religiöse Ursachenzuschreibung zur Lage: Auf die Frage nach den Ursachen von Armut und Gewalt antwortet ein indianischer Kleinbauer:

»Nun, wie es die Bibel sagt, ist die Wiederkunft Christi nahe, wenn sich alle diese Zeichen erfüllen. Und heute sehen wir hier in Guatemala Dinge, die es vor fünfzehn oder zehn Jahren noch nicht gab. Meine Meinung ist, dass sich das Wort Gottes buchstabengetreu erfüllt. Und dass es Erdbeben und Kriege und Seuchen [vgl. Mt 24,6f.] und viele andere Dinge geben wird. Das ist nichts, worüber man sich wundern müsste.« (Interview 9)

Im Unterschied zu den Neopfingstlern organisieren sich hier die religiösen Dispositionen der Gläubigen um die Erwartung der Wiederkunft Christi, und zwar auf prämillenaristische Weise, d. h. es gibt kein Reich Gottes ohne vorherigen Abbruch der Geschichte in einem apokalyptischen Schreckensszenario. Die Zunahme von Gewalt wird also als selbstverständlich hingenommen. Die *Vorbereitung* auf die Entrückung der Kirche in den Himmel *vor* den schlimmsten Ereignissen ist die wichtigste Strategie. Das heißt regelmäßige Teilnahme an Gottesdiensten – vier Mal in der Woche – und Engagement in der Gemeinde, zudem eine klare Absage an alles »Weltliche« wie Tabak, Alkohol, Feste und – vor allem – an politisches Handeln jeder Art.

Eine Frage an denselben Kleinbauern: »Es gibt Leute, die die Lage verbessern wollen, d. h. soziale und politische Arbeit machen [...]

Antwort: Solche Sachen hat es immer gegeben, und deshalb glaube ich auch jetzt nicht [dass es nützt]. Der Mensch kann keinen Frieden bringen, sondern nur Christus. [...] Denn wenn der Mensch den Frieden bringen könnte, dann könnten wir ja den Menschen folgen und nicht Christus.« (Interview 9)

Es liegt auf der Hand, dass es sich hier um eine *Rückzugsstrategie* handelt, die das Überleben in einer ausweglosen Situation ermöglicht. Der religiöse Operator »nahe Wiederkunft Christi« und die Konsequenz, sich exklusiv auf den Himmel vorbereiten zu müssen, schafft *innerhalb* der Gemeinden neue Handlungsspielräume für Solidarität. Dadurch werden das Überleben und der Erhalt von Würde unter menschenunwürdigen Bedingungen ermöglicht – freilich um den Preis, den offenen Kampf um die gesellschaftlichen Konfliktgegenstände politische Macht und sozio-ökonomische Teilhabe – *nicht* zu führen.

4. Religiöse Praxis und Konfliktverhalten

Wir haben gesehen, dass aus einem gemeinsamen Symbolinventar, dem der Pfingstbewegung, im Guatemala der achtziger Jahre zwei sehr unterschiedliche religiöse Identitätstypen hervorgegangen sind.¹⁵ Hier eine knappe Zusammenfassung:

Der neopfungstliche Typ hat Elemente der pfingstlichen Geistlehre zu den zentralen Dispositionen der religiösen Identität gemacht. Der Geist wird mit Macht assoziiert, Dämonen gegenübergestellt und zum wichtigsten Operator für die Ausreibung von den Dämonen. Diese exorzistische Strategie, die sog. »geistliche Kriegführung«, kann auf alle Lebensbereiche angewandt werden, auch auf Politik und Militär. Sie steigert tendenziell die Gewaltbereitschaft. Sekundäre religiöse Dispositionen sind die Erwartung von Segen (in Gestalt von materiellem Wohlstand) und Glaube an die eigene Erwähltheit; tertiär ist die Erwartung eines theokratischen Gottesreiches auf Erden.

Der traditionell-pfungstliche Typ bezieht die zentralen Dispositionen seiner religiösen Identität aus der Eschatologie: die Erwartung des baldigen Abbruchs der Zeiten mit der Wiederkunft Christi bzw. der Entrückung der Kirche in den Himmel. Die wichtigsten praktischen Operatoren sind die Vorbereitung durch Rückzug in die Kirche sowie die radikale Trennung von der Welt. Die Sündenlehre mit Fokus auf Heiligung befördert Disziplin und eine asketisch-solidarische Gemeindepraxis, die zum Überleben hilft. Die Betonung innerkirchlicher Autorität bietet einen festen Orientierungsrahmen. Elemente der Geistlehre sind dieser Ekklesiologie untergeordnet und spielen eine nachrangige Rolle.

Die neopfungstliche Position kann – frei nach Max Weber – als eine charismatische Religiosität der Weltbeherrschung aufgefasst werden. Sie interessiert sich für den gesellschaftlichen Raum und definiert ihn als konfliktiven Machtraum, in dem es sich durchzusetzen gilt. Gewinn wird im *Diesseits* realisiert. Gewalt kann dazu eingesetzt werden.

Die traditionell-pfungstliche Position kann als apokalyptische Religiosität der Weltflucht verstanden werden. Sie interessiert sich für die kosmische Zeit und definiert sie als endlichen Prozess, der kurz vor seinem definitiven Abbruch steht. Gewinn wird *jenseits* des Bruchs realisiert. Vor Gewalt gilt es zu fliehen.

Aus Sicht der Konfliktforschung kann man die beiden Strömungen der Pfingstbewegung unter folgenden Kategorien betrachten:¹⁶

Der gesellschaftliche *Konfliktgegenstand* ist klassisch: ökonomische Güter und

15. Dieser Prozess vollzog sich sehr schnell. Zum einen sind etablierte Sekten – besonders ihre Gemeinden in Missionssituationen – sehr instabile Gebilde (nicht zu vergleichen mit Landeskirchen in Deutschland). Zum anderen hat der hohe Druck der Mobilisierungsdynamik im Bürgerkrieg den religiösen Wandel stark beschleunigt. Ich kann diesen Prozess hier nicht im Einzelnen darlegen, da das weit über das Thema hinausführte.

16. Vgl. *Rittberger/Hasenclever*, a. a. O. (s. Anm. 8), 46f.

politische Macht. Bei den Neopfungstlern bleibt er im Blick. Zusätzlich wird der Interessenkonflikt zu einem Identitätskonflikt verschärft: Christen gegen dämonische Mächte. Bei den traditionellen Pfungstlern kommen Güter und Macht nicht mehr als *Konfliktgegenstand* in den Blick. Der Interessenkonflikt wird in eine Strategie der Identitäts- und Integritätsbehauptung durch *Rückzug* überführt: Die scharfe Trennung von der Welt ermöglicht ein Überleben unter feindlichen Umständen.

Politische Mobilisierung erfolgt bei den Neopfungstlern auch außerhalb der eigenen Gruppierung (z. B. als Unterstützung neoliberaler Parteien durch TV, Radio und Presse der Gruppierungen). Sie kann auch auf Gewalt abzielen. Bei den Pfungstlern ermöglicht gerade der Ausschluss jeglicher politischen Mobilisierung das physische Überleben in Gewaltverhältnissen. Im Blick auf Gewalt wird demobilisiert.

Politische *Opferbereitschaft* wird bei Neopfungstlern gesteigert, aber nicht bis zur Selbstaufgabe, sondern gemäß einem »diesseitigen« Interessenkalkül. Die Pfungstler vermindern die politische Opferbereitschaft radikal, was auch De-Mobilisierung im Blick auf die Ziele der Guerilla beinhaltet.

Vertrauen zwischen den Konfliktgegnern ist in Guatemala ohnehin nicht vorhanden. Die neopfungstliche Satanisierung der Gegner verschlechtert das Konfliktklima weiter. Die pfingstliche Isolationsstrategie ist der Vertrauensbildung zwar nicht förderlich; doch die Ablehnung von Gewalt kann das aufwiegen.

Die religiöse *Aufwertung der eigenen Position* ist bei beiden Gruppierungen *absolut*. Bei den Neopfungstlern ist sie eingebunden in eine aggressive Machtstrategie; bei den Pfungstlern in eine defensive Überlebens-Strategie. Damit ist das Fundamentalismus-Potenzial bei Ersteren hoch, bei Letzteren hingegen niedrig.¹⁷

Auch im Blick auf das Konfliktverhalten stehen wir also zwei sehr unterschiedlichen Strömungen derselben religiösen Bewegung gegenüber.

5. Krisenerfahrungen und religiöse Identität

Aus »primordialen« religiösen Inhalten lässt sich die festgestellte Differenz nicht ableiten. Ohne exogene Faktoren käme sie nicht zustande. Wie wirken diese? Das lässt sich feststellen, indem man die *Krisenerfahrungen* untersucht, auf die die religiösen Bewegungen antworten.¹⁸

17. Zum entsprechenden Fundamentalismus-Konzept auf der Grundlage einer positionsspezifischen Kombination von Absolutheitsanspruch und Machtstrategie vgl. H. Schäfer, Fundamentalism: Power and the Absolute, in: Exchange, Vol. 23/1 (1994), 1-24.

18. Mittlerweile ist es ein Allgemeinplatz, dass religiöse Einstellungen mit religiöser Nachfrage verbunden sind, die sich ihrerseits aus der Lebenswirklichkeit von Menschen ableitet. Dabei ist es klar, dass religiöse Nachfrage bereits eine religiöse Deutung nicht-religiöser Erfahrungen

Die wichtigste Krisenerfahrung bei den *Neopfingstlern* ist der Verlust von Kontrolle über viele Gebiete des Lebens. Der rapide wirtschaftliche Niedergang sowie die politische und militärische Gewalt schlagen bis ins Privatleben durch, etwa in suchtartigem Trink-, Ess- und Vergnügungsverhalten;¹⁹ dazu kommt die Zerrüttung der familiären Beziehungen, Konkurse, Arbeitskämpfe, physische Bedrohung durch Bomben und Hinterhalte etc. All das wird als Verlust der Kontrolle über das eigene Leben und gesellschaftliche Vorgänge erfahren. Der Diskurs von den Dämonen und der Macht des Heiligen Geistes wird hier zu einer plausiblen Deutung und der Exorzismus zur Strategie. Das ist radikal genug, um eine Lösung der Probleme in Aussicht zu stellen, und komplex genug, um die doppelte Konfliktlinie zu bedienen, der die modernisierenden Aufsteiger ausgesetzt sind: nämlich gegen die Guerilla von unten einerseits und gegen die etablierten Modernisierungsgegner von oben andererseits. Die Verheißung von ökonomischem Segen erneuert die bedrohten Hoffnungen der siebziger Jahre. Kontrolle kann jedenfalls nur durch eine offensive Strategie wiedererlangt werden.

Die wichtigste Krisenerfahrung bei den traditionellen *Pfingstlern* ist der Verlust von Möglichkeiten des Überlebens. Die Wirtschaftskrise und die militärische Gewalt in unmittelbarer Nähe machen das Überleben zu einer Sache des Zufalls. Es gibt kaum noch Planbares und keinen sichtbaren Ausweg aus der Krise. »No hay para donde« – »Es gibt kein Wohin« – ist eine stehende Redewendung, um die Ausgangslage zu beschreiben. Diese Krisenerfahrung wird durch die Botschaft vom Ende der Welt als Verlust von Zeit gedeutet – ein Verlust, der allerdings nur die Kehrseite eines riesigen Gewinns von Lebenszeit ist: die erwartete Aufnahme in den Himmel bei der Wiederkunft Christi. Die Negation der Welt ist radikal und umfassend genug, um die Abgründigkeit der Gewalterfahrungen zu erklären und gleichzeitig neue Lebenszeit zu erschließen durch kompromisslose Abgrenzung und den Rückzug aus der Gewaltszenerie in die Solidarität der Gemeinde. Die Strategie muss defensiv sein.

Es sind also in beiden Fällen exogene Faktoren – nämlich klassenspezifische²⁰ Krisenerfahrungen und Interessenkonstellationen –, von denen ausgehend spezifische religiöse Praxen das religiös-symbolische Inventar der Pfingstbewegung

gen voraussetzt. (Nur wer metaphysisch und nicht sozialwissenschaftlich fragt, sucht nach Anfangsgründen.) Zu dem entsprechenden Religionsbegriff, der bei der Deutung von Erfahrungen der Kontingenz durch eine praktische Logik der Lebensbewältigung ansetzt, vgl. H. Schäfer, *Praxis – Theologie – Religion*, Frankfurt/M. 2004, 294 ff. Zudem ist es breiter Konsens in der Forschung über soziale Bewegungen, dass die Krisenerfahrung der Akteure ein entscheidender Ansatzpunkt ist, um ihre Praxis zu verstehen.

19. Vgl. die sozialpsychologische Studie von I. Martín-Baró, *Guerra y salud mental*, in: *Estudios Centroamericanos* 1984, No.429/430, 503 ff., 509. Sehr deutlich auch in meinen eigenen Interviews.

20. ... im bourdieuschen Sinn von »Klasse« als theoretisch erzeugter Merkmalsklasse im machtbestimmten sozialen Raum.

zu höchst eigenständigen und distinkten religiösen Identitäten und Strategien organisieren und die Einstellungen zur Gewalt höchst unterschiedlich prägen.

6. Fazit. Soziale Position, Religion und Gewalt: zur Rolle der exogenen Faktoren

Erstens: Nicht-religiöse Konfliktfaktoren sind – als intervenierende Variablen – mitbestimmend für Verläufe religiöser Identitätsbildung und Gewaltakzeptanz.

Wir hatten mit Rittberger und Hasenclever religiöse Praxis als eine intervenierende Variable für Konfliktverläufe aufgefasst. Es hat sich nun herausgestellt, dass umgekehrt auch nicht-religiöse – also exogene – Konfliktfaktoren als intervenierende Variablen in den Verläufen religiöser Identitätsentwicklung Beachtung verdienen. Sie sind also nicht nur relevant als Handlungschancen (»opportunities and constraints«, in der Sprache des Rational Choice) in Kalkülen rationaler Individuen. Sie tragen vielmehr zur Bildung von extrem verschiedenen religiösen Identitäten bei, und zwar auch dann, wenn nur *ein einziges* religiöses Symbolinventar zur Verfügung steht.²¹

Zweitens: Externe Handlungschancen wirken sich in der religiösen Praxis nicht direkt auf Entscheidungen pro oder contra Gewalt aus. Sie wirken vielmehr indirekt und mittel- bis langfristig durch religiöse Identitäten.

Handlungschancen sind weiterhin von großer Bedeutung für religiöses Konflikt-handeln. Zunächst einmal in dem banalen Sinne von kontingent eintretenden Möglichkeiten, die eigenen Ziele zu verwirklichen. Sodann sind Handlungschancen auch wirksam auf der Ebene der kollektiven religiösen Identitätsentwicklung, und zwar mittel- bis langfristig. Wir haben ja gerade bei den von uns untersuchten Beispielen gesehen, dass die vorhandenen Handlungschancen bei den Neopfingstlern eine aktivistische Geisttheologie begünstigten, während das Fehlen von Handlungschancen bei den Pfingstlern in eine prämillenaristische Rückzugsstrategie mündete. Eine kurzfristige Änderung dieser Strategien kann kaum erwartet werden. Wenn vielmehr Individuen aus religiösen Bewegungen kurzfristig und interessengeleitet Handlungschancen auf eine Weise wahrnehmen, die der kollektiven Identität widersprechen, kann man immer mit internen Brüchen und Konflikten in den Bewegungen rechnen. Allerdings können sich einmal geformte kollektive Identitäten bei Veränderung der mittelfristigen Hand-

21. Man muss allerdings klarstellen: Dies erlaubt nicht den Rückschluss, endogene religiöse Faktoren seien bedeutungslos. Um zu untersuchen, welche Potenziale sehr unterschiedliche religiöse Symbolinventare (z. B. das islamische und das hinduistische) in ein und derselben Situation haben, muss man eine andere Versuchsanordnung aufbauen, vielleicht im indischen Ayodhya.

lungsbedingungen auch transformieren.²² In jedem Falle bleibt für religiöses Handeln festzuhalten, dass Identitäten u. a. – wie Bourdieu sagen würde – die Grenze zwischen dem Denkbaren und dem Udenkbaren vorgeben. Sie orientieren und begrenzen somit auch die rationalen Kalküle, welche über Gewalthandeln entscheiden.

Drittens: Entscheidungen im Blick auf Gewalt werden immer von identitätsspezifischen religiösen Gehalten mitbestimmt; auch Nutzenkalküle werden somit endogen orientiert und begrenzt.

Unsere Untersuchung hat zwar die Bedeutung exogener Faktoren verdeutlicht, aber diese beeinflussen ja nicht einfach als externe Handlungsbedingungen rationale Entscheidungskalküle freier Individuen. Es ist eben auch deutlich geworden, dass exogene Faktoren die Bildung religiöser *Identitäten* beeinflussen. Diese aber entstehen aus der Deutung von Erfahrung vermittelt religiöser Symbolik – ein Prozess, der sich in den Akteuren zu einem Netz von relativ festen kognitiv-affektiven Dispositionen verdichtet.²³ Religiöse Symbolinventare sind aber nicht beliebig formbar – z. B. sperrte sich das katholische Inventar in Guatemala gegenüber einer prämillenaristischen Transformation. Kurz: bestehende religiöse Identitäten haben ein relativ hohes Eigengewicht. Sie rekurren auf das Ganze der Wirklichkeit; sie prägen Lebens- und Todesstile. Sie wahren gegenüber rein politisch-ökonomischen Nutzenkalkülen – wie etwa die einer *pressure group* gegen den Autobahnbau durch ein Wohnviertel – einen hohen Grad an Selbständigkeit und werden auch von solchen – endogen religiösen! – Erfahrungen und Hoffnungen geprägt, die mit rationalen politisch-ökonomischen Nutzenerwägungen nicht kommensurabel sind. Selbstmordattentäter etwa handeln jenseits eines solchen Nutzenkalküls. (Dem entspricht ja auch, dass religiöse Akteure zur Transformation von gut verhandelbaren Interessenkonflikten in schwer verhandelbare Identitäts- oder Wertekonflikte neigen.) Und schließlich sind einmal geprägte religiöse Identitäten nicht so flexibel wie rationale Kalküle. Ein überzeugter Prämillenarist wird sich nicht von einem Tag auf den anderen für ein Weltveränderungsprojekt mobilisieren lassen – was die nicaraguanische Erfah-

22. Dazu knapp zwei Beispiele: Die von mir 1985 untersuchten Pfingstler hatten bei einer Überprüfung 1993 unter formal demokratischen und friedlichen Bedingungen den Prämillenarismus aus dem Zentrum ihres Selbstverständnisses gedrängt und orientierten sich stattdessen primär an »Heiligkeit«, d. h. an alltagsweltlicher Disziplin – sehr im Sinne ihrer wirtschaftlichen Konsolidierung. Die Neopfungstler hatten unter ähnlichen Bedingungen das Schwert der »geistlichen Kriegführung« in die Scheide gesteckt und setzten auf die Wirkungen des Heiligen Geistes für die Förderung ihrer wirtschaftlichen Prosperität. Es handelt sich bei beiden Entwicklungen um eine langsame Veränderung religiöser Identitäten als Ergebnis politischer Konfliktschlichtung (Osloer Friedensverhandlungen) und Eröffnung neuer Handlungschancen.

23. Vgl. H. Schäfer, Identität als Netzwerk, in: Berliner Journal für Soziologie 15 (2005), Nr. 2, 259-282 (mit Corrigendum unter: <http://www.rewi.uni-hannover.de/schaefer.htm>).

rung belegt. Das religiöse Feld mit seinen spezifischen Identitäten hat seine eigene, relativ unabhängige Logik. Also: Zwar intervenieren exogene Faktoren in die Herausbildung religiöser Identitäten in Konfliktkontexten. Aber zum einen intervenieren auch endogen-religiöse Faktoren in Identitäts- und Strategiebildung, und zum anderen bringen ausgebildete religiöse Identitäten auch endogene Faktoren ins Spiel, welche von der Logik der *religiösen* Praxis bestimmt sind und wiederum Strategien vorgeben sowie Nutzenkalküle prägen.

Viertens: Die wichtigsten exogenen und endogenen Faktoren für religiöses Konflikt Handeln sind Krisenbetroffenheit, Handlungschancen sowie Reaktionskompetenz der religiösen Identität. Sie beeinflussen sich wechselseitig.

Wir haben gesehen, dass als exogene Faktoren für die Option von religiösen Akteuren pro oder contra Gewalt ihre Krisenbetroffenheit und ihre Handlungschancen entscheidend sind; ebenso wichtig aber ist die Aktions- und Transformationskompetenz der religiösen Symbolinventare, die in den Habitus der Akteure als Dispositionen abgelagert sind.²⁴ Diese Faktoren beeinflussen sich wechselseitig, da – simplifizierend gesagt – Religion gesellschaftliche Erfahrung deutet. Exogene und endogene Faktoren kann man gerade bei Religionen nicht voneinander trennen. Das stellt besondere Anforderungen an die Analyse ihrer Wechselwirkung, die hier nicht entfaltet werden können.

Abschließend noch ein Satz zur Theologie:

Fünftens: Theologie wird den genannten Sachverhalten am besten gerecht, wenn sie als kontextbewusste Wissenschaft mit sozialwissenschaftlicher Interpretationskompetenz betrieben wird.

Einerseits ist es für Theologen vielleicht ernüchternd, wenn man exogenen, nicht-religiösen Faktoren eine so große Bedeutung für religiöses Handeln zu messen muss. Andererseits aber wurzelt gerade religiöse Praxis in tief verankerten Identitäten. Lehrmäßige Plausibilitäten sind für religiöse Menschen eben gerade nicht gleichgültig, etwa im Verhältnis zu rationalen Nutzenkalkülen. Theologische Arbeit zur religiösen Plausibilisierung und Förderung von Friedense handeln ist somit sinnvoll und nötig. Nur sollten wir – und ich spreche hier als Theologe – Theologie als *kontextuelle* Theologie mit sozialwissenschaftlicher Interpretationskompetenz betreiben. Die Philosophie – auch Philosophien der Kultur – reicht als alleinige Gesprächspartnerin der Theologie nicht mehr aus in einer Welt, in der das soziale (und somit auch religiöse!) Zusammenleben konstitutiv an das Mitwirken Aller in gesellschaftlichen (idealer Weise demokratischen) Handlungszusammenhängen geknüpft ist. Solche Handlungs- und Entschei-

24. So hat etwa das Inventar der katholischen Basisbewegung oder des traditionellen Katholizismus für viele Betroffene des Krieges in Guatemala keine hinreichende Kompetenz mehr aufgewiesen, als ein Sieg der Guerilla nicht mehr möglich erschien.

dungszusammenhänge sind in der Moderne nicht zu umgehen. Wenn man sie in ihrer Relevanz für die religiöse Praxis theologisch interpretieren will, braucht man im theologischen Geschäft nicht nur philosophische, sondern auch sozialwissenschaftliche Kompetenz. Es gilt, die *gesellschaftlichen* Umstände des Glaubens und des Theologietreibens methodisch und theoretisch mit zu reflektieren. So kann auch die theologische Arbeit ein wenig dazu beitragen, dass in Zukunft nicht mehr so viele »Dämonen« massakriert und Menschen mit durchgeschnittener Kehle in Straßengräben geworfen werden.

Religion, Politik und Gewalt

Kongressband des
XII. Europäischen Kongresses für Theologie
18.-22. September 2005 in Berlin

Herausgegeben von
Friedrich Schweitzer

Sonderdruck

Gütersloher Verlagshaus