

APuZ

Aus Politik und Zeitgeschichte

7/2005 · 14. Februar 2005



Religion und Gesellschaft

Claus Leggewie

Religionen und Globalisierung

Otto Kallscheuer

Der Vatikan als Global Player

Rudolf Uertz

Katholizismus und Demokratie

Wilfried Röhrich

Der Islam in der Weltpolitik

Josef Braml

Die theo-konservative Politik Amerikas

Editorial

Die Wiederkehr der Weltreligionen als Akteure in der internationalen Politik ist nicht länger zu übersehen. Sie haben inzwischen einen politischen Stellenwert erlangt, den sich im säkularisierten Westen kaum mehr jemand so recht vorstellen konnte. Die Macht, die von den Religionen ausgeht, konkretisiert sich auch in den (Glaubens-)Konflikten der Weltpolitik. Diese haben inzwischen globale Dimensionen angenommen; keine Religionsgemeinschaft ist davon unberührt geblieben.

Großen Schaden nehmen die Religionsgemeinschaften durch die Politisierung ihrer Glaubensinhalte. Dafür ist ein religiöser Fundamentalismus verantwortlich, der sich im Allgemeinen gegen die westliche Moderne richtet. In seiner schärfsten Ausprägung greifen Extremisten zu terroristischer Gewalt, um ihre Ziele zu erreichen.

Den Kampf der Islamisten gegen den säkularen Westen symbolisieren die Anschläge vom 11. September 2001. Ihre Auswirkungen waren nicht nur in Politik und Wirtschaft, sondern auch in der Religion zu spüren. Im Rampenlicht der Weltöffentlichkeit steht seither eine islamistische Organisation religiöser Extremisten: Al-Qaida. In den USA wurden muslimische Staatsbürger unter Terrorismusverdacht verhaftet und längere Zeit festgehalten. Seither befindet sich ein Teil des Westens unter Führung der USA in einem „Krieg gegen den Terrorismus“. Diese Auseinandersetzung wurde insbesondere von US-Präsident George W. Bush mit religiöser Terminologie geführt. Wie bedeutsam das Verhältnis von Religion und Politik in den USA ist, belegt die Rede Bush's anlässlich seiner Amtseinführung am 20. Januar 2005. Welches reale Machtpotenzial sich hinter der „theo-konservativen“ Politik der USA verbirgt, beschreibt Josef Braml in seinem Beitrag.

Ludwig Watzal

Claus Leggewie

Religionen und Globalisierung

Essay

Vor 450 Jahren setzte der Augsburger Religionsfriede den Glaubenskriegen der Reformationszeit ein Ende, der Reichstag erklärte den Reichsfrieden für Katholiken und Protestanten. Das Religionsrecht lag gemäß der Friedensformel („cuius regio eius religio“) bei den Reichsständen, nicht bei den Untertanen. Wer nicht bereit war, die Religion des Landesherrn anzunehmen, durfte

Claus Leggewie
Dr. disc., geb. 1950; Professor für Politikwissenschaft an der Justus-Liebig-Universität (JLU) Gießen und Direktor des dortigen Zentrums für Medien und Interaktivität.
JLU, Karl-Glöckner-Str. 21 E, 35394 Gießen.
claus.leggewie@zmi.uni-giessen.de

auswandern, nur in freien Reichsstädten konnten Katholiken und Lutheraner ihren Glauben nebeneinander praktizieren. Mit dieser Territorialisierung des religiösen Bekenntnisses war auch die neuzeitliche Souveränitätsformel geboren, die sich gut

im Westfälischen Frieden durchsetzte und bis ins 20. Jahrhundert bestimmend blieb.

Globalisierung wird die mit der Entfaltung des kapitalistischen Weltmarktes verbundene Dynamik der Entgrenzung genannt, die alle territorialen Grenzen in Frage stellt. Sie ist nicht auf wirtschaftliche und finanzielle Transaktionen beschränkt, sondern betrifft auch und sogar vornehmlich kulturelle und religiöse Strömungen. Nicht zufällig wurde das Wort transnational in den zwanziger Jahren des 20. Jahrhunderts erstmals auf global tätige Konzerne und auf die Kirchen angewandt. Dem religiösen Denken wie der Mission waren territoriale Grenzen ebenso wenig zu ziehen wie dem Weltmarkt, gleichwohl hielten sich in der Alten Welt – ungeachtet der individuellen Religionsfreiheit und voranschreitender Säkularisierung, der formalen Entflechtung von Politik und Religion – offene und versteckte Formen von Staatskirchen.

Diesen zu entkommen war der Hauptantrieb der europäischen Auswanderer, die in die Neue Welt nach Amerika flohen, um dort endlich vollständige Religionsfreiheit zu genießen. Hier liegen nicht nur die Wurzeln des amerikanischen Individualismus und der „staatlosen Gesellschaft“ der Vereinigten Staaten, hier war auch die Wegscheide zwischen zwei Säkularisierungspfaden. Der europäische Pfad trennte Kirche und Staat nur halbherzig und beließ christlichen Religionsgemeinschaften ihr faktisches Monopol religiöser Sammlung und Mobilisierung, an seinem Ende stehen die weitgehende Privatisierung der Religion und letztlich die Entchristlichung Europas. Das Resultat lässt sich derzeit in Deutschland besichtigen: Reiche Bistümer hängen an der Nabelschnur der Kirchensteuer und anderer öffentlicher Alimentation, während sich die Gotteshäuser leeren und es an Priesternachwuchs wie an Gläubigen dramatisch fehlt.

Ganz anders Amerika: Die Trennmauer zwischen Religion und Politik wurde höher gezogen, aber Religiöses blieb im öffentlichen Raum und in der „Zivilreligion“ präsent, die Varianz der Bekenntnisse wuchs ebenso wie die Zahl der Gläubigen. Auch hier lässt sich das Resultat besichtigen: Die amerikanische Multi-Religiosität hat mehrere Wellen der Glaubensinfragestellung überstanden, sie durchdringt das öffentliche Leben und prägt die allgemeine Sittlichkeit – ohne jede „Staatsknete“. Dabei nehmen nicht nur protestantische Bekenntnisse insgesamt an Bedeutung zu, sondern auch Katholiken, Juden, Muslime und der gesamte „religiöse Supermarkt“ (Malise Ruthven). Diese Entwicklung widerlegt Max Webers Vorhersage, die Frömmigkeit werde sich mäßigen, wenn die Welt voll im Griff der kapitalistischen Moderne sei: „Die rapide Europäisierung drängt heute die kirchliche Durchdringung des ganzen Lebens, die dem genuinen ‚Amerikanismus‘ spezifisch war, überall zurück“, schrieb der große Religionssoziologe vor hundert Jahren, und er prognostizierte, ein organisiertes, hierarchisches Kirchenwesen werde sich gegen das horizontal-egalitäre Sektenwesen durchsetzen. Offenbar haben die USA einen anderen Pfad eingeschlagen, eine fragmentierte, poröse und in den lokalen Gemeinden verankerte Religionslandschaft ist geblieben. Und dieses Muster scheint sich nun global auszubreiten, während Westeuropa eher einen Sonderweg beschreitet.

Um die These von den „zwei Säkularisierungen“ und der *Amerikanisierung der Religionswelt* zu begründen, muss man etwas ausholen. Zu dem seit dem 18. Jahrhundert laufenden Prozess der Säkularisierung gehören, wie schon angedeutet, drei Elemente: die Trennung von Staat und Kirche (allgemeiner: von Religion und Politik), zweitens die Verdrängung religiöser Weltbilder und Symbole aus dem öffentlichen Raum und drittens der Rückgang der Volksfrömmigkeit. So hoch die amerikanischen Verfassungsväter die Trennmauer zwischen jeder einzelnen Religion und der staatlichen Sphäre gezogen haben, so wenig ließ sich die amerikanische Gesellschaft vom europäischen Trend zur Profanierung und Entchristlichung des privaten und öffentlichen Lebens anstecken.

Während es in vielen Gesellschaften Europas zur Säkularisierung im umfassenden Sinne kam, hielt sich die Ausübung der zahlreichen Glaubensüberzeugungen in den Vereinigten Staaten auf hohem Niveau. Neutralität des Staates bedeutet also nicht zwangsläufig Verdrängung der Religion aus der *public sphere*, auch nicht deren Entpolitisierung. Die Bürger der USA betätigten sich über Jahrhunderte hinweg religiös, gerade weil die US-Verfassung die Etablierung einer Kirche als Staatskirche und einer Religion als Staatsreligion von vornherein ausschloss. Deshalb konnte das öffentliche Leben jenseits des Atlantiks weit stärker religiös geprägt bleiben als in der Alten Welt.

Hieran aktualisiert sich eine klassische Ausgangsfrage politischer Theorie: Wie reguliert man, nunmehr weltweit, religiösen Pluralismus – und wer soll dafür zuständig sein? Grundsätzlich kann man wieder zwei Argumentationslinien unterscheiden, eine politisch-staatliche und eine marktwirtschaftliche. Die erste beschreibt einen Gedankengang von Thomas Hobbes zu Max Weber und Carl Schmitt und reklamiert für die Herbeiführung friedlicher Koexistenz rivalisierender Religionsgemeinschaften (mit ihren stets exklusiven und konträren Wahrheitsansprüchen) die Alleinzuständigkeit politischer Ordnungsmächte, das heißt: das staatliche Gewaltmonopol auf der Grundlage des als territoriale Gebietskörperschaft verfassten Staates.

Die zweite vertraut auf den friedlichen Wettbewerb im Rahmen eines durch eben diese Konkurrenz garantierten kulturellen Pluralismus. Regulator möglicher Konflikte

ist nicht der hobbesianische Staat und die von ihm gestiftete Kohabitation, sondern der Markt und die auf ihm getätigten Nutzenkalküle der Individuen. In den USA ist persönliche Frömmigkeit mit den Usancen der freien kapitalistischen Marktwirtschaft vollständig kompatibel, Religionsgemeinschaften gerieren sich oft wie kapitalistische Unternehmen. Wirtschaftlicher Erfolg gilt, nicht nur in den Sparten des Protestantismus, als bester Beweis, von Gott auserkoren und des ewigen Lebens würdig zu sein.

Dem kam die früh auf Wettbewerb getrimmte Religionsstruktur entgegen: Sekten und Denominationen können weder im Prinzip noch in der Praxis über ihre Gläubigen verfügen, sie müssen stets um sie werben. Gläubige werden als autonome und eigensinnige Individuen angesprochen, die aus eigener Gewissensentscheidung zu ihrem Bekenntnis gelangen, auch wenn sie sich am Ende von ihren biografischen Wurzeln und sozialen Milieus nicht weit entfernen. Bei aller Vielfalt stimmen so gut wie alle amerikanische Gläubigen (und anders als der Vatikan auch die meisten US-Katholiken) in der Bekräftigung des kapitalistischen Marktes überein. Wenn Gläubige somit als Konsumenten oder Kunden angesprochen werden, herrscht folglich auch überall Mission, die freilich nicht mit Zwang vorgehen kann, sondern „persuasiv“ auftreten muss – wie Handelsvertreter, die ein Produkt zum Kauf anbieten. Einfache Konversionen und blühender Synkretismus gehören zu dieser offenen Religiosität.

Aus dieser Erfahrung heraus hat ein Nachfolger Max Webers, der in die USA emigrierte Peter L. Berger, den europäischen Kirchen die Umwandlung in eine *McJesus, Inc.*, eine Art „Nachfragediakonie“, angeraten. Das würde bedeuten: Religionen überzeugen nicht als mehr oder weniger etablierte Staats- und Landeskirchen, sondern durch das täglich neu zu generierende Engagement und die situative Überzeugungskraft der Glaubensgemeinschaften. Religiöse Gemeinschaften können in der Weltgesellschaft nicht länger selbstevidente Wahrheiten in ihren jeweiligen kulturellen Kontexten verkünden, sie stehen mit anderen Wahrheitsansprüchen in einem Wettbewerb, im ökonomischen Sinne des Wortes. Einerseits werden ererbte religiöse Kollektividentitäten durch individuelle Religionswahl und -ausübung unterminiert, andererseits erlaubt die Globalisierung die Rekonstruktion und Wiederbelebung partikularer,

in Sonderheit religiöser Wir-Gefühle, die nun aus einem erweiterten Angebot schöpfen können.

Am meisten profitieren davon derzeit neben esoterischen die *evangelikalen Strömungen*, die den stärker bürokratisierten „Mainline-Protestantismus“ in den USA eingeholt und überholt haben und sich in Mittelamerika, Westafrika, Osteuropa und Asien stark ausbreiten. Sie bilden in den USA selbst eine Bastion des christlichen Fundamentalismus, und verschiedene Anzeichen deuten darauf hin, dass unter dem Druck der Religiösen Rechten die USA den pluralistischen Weg verlassen. Zum einen geht die von Präsident George W. Bush favorisierte Sozial- und Bildungspolitik hart an die Grenze der amerikanischen Verfassung, indem „glaubensbasierte Initiativen“ Unterricht und Wohlfahrt übernehmen und dabei offen religiöse Propaganda machen. Zum anderen gibt es in Bushs Elektorat und Entourage nicht wenige „christliche Zionisten“, die den Religionsfrieden aufkündigen, indem sie die offene, kreuzzugartige Auseinandersetzung mit dem Islam und die Bekehrung der Juden propagieren und die Außenpolitik generell dem Ziel der Re-Christianisierung unterwerfen. Der fundamentalistische Protestantismus ist in den Sog einer extremistischen Häresie geraten, deren Neigung zu Manipulation und Politisierung nicht nur Agnostikern Sorge bereitet, sondern auch Gläubige aller Konfessionen beunruhigen muss. Ähnlich wie im islamischen Fundamentalismus wird Religion für profan-reaktionäre Zielsetzungen missbraucht.

In der Alten Welt sind diverse Muster des Verhältnisses von Staat und Kirche ausgeprägt, die mit den Realtypen „Staatskirche“, „Versäulung“ und „Laizismus“ bezeichnet werden können. Staatskirchensysteme officialisieren und privilegieren eine bestimmte Konfession, deren Würdenträger eine mehr oder weniger offene Symbiose mit staatlichen Instanzen eingehen, wie in den vormaligen oströmischen Gesellschaften der orthodoxen Christenheit, abgemildert auch in Großbritannien. Während (im Extremfall nur eine) Religion im öffentlichen Raum eine Rolle spielt, haben laizistische Republiken Religion vollständig zur Privatsache erklärt und zwischen staatlichen und kirchlichen Institutionen eine hohe Trennmauer aufgerichtet. Ist das Verhältnis von Religion und Politik, wie in Frankreich und der Türkei, durch eine

weit reichende Abwehr- und Aufsichtsfunktion des Staates charakterisiert, ordnen Konkordanzdemokratien wie die Niederlande die religiösen Gruppen säulenartig nebeneinander an, womit religiöse Gemeinschaften ein hohes Maß an Autonomie und Eigeninitiative zugesprochen bekommen und sie, neben anderen weltanschaulichen Gruppen, den weitgehend staatsfrei vorgestellten Raum der Bürgergesellschaft repräsentieren.

Als Gemeinsamkeit der unterschiedlichen Regulierungsmuster kann man festhalten, dass in den Verfassungen wie in der Verfassungswirklichkeit westlicher Demokratien positive und negative Religionsfreiheit grundsätzlich garantiert sind (mit den Aspekten Bekenntnis-, Kultus- und Vereinigungsfreiheit), was, ungeachtet der historischen Hegemonie christlicher Religionsgemeinschaften, Angehörige nichtchristlicher Bekenntnisse im Prinzip stets einschließt. Die Staaten und seine Repräsentanten können eben nicht mehr festlegen, was eine Religion ist und was nicht als eine solche gelten soll, auch wenn in Deutschland über die Genehmigung von Vereinen ein Religionsprivileg verliehen und beim Steuerrecht die Gewährung von Gemeinnützigkeit verweigert werden kann.

Religionsfreiheit beinhaltet die kollektive Ausübung von Religion in Gruppen und Gemeinden, doch gibt es gerade dabei erhebliche Umsetzungsprobleme, was die (in deutscher Terminologie) „besonderen Gewaltverhältnisse“ von Familien, Schulen und Arbeitswelt berührt. Die Institutionalisierung religiöser Praxen orientiert sich in Europa gewohnheitsmäßig wie rechtsdogmatisch am Vorbild organisierter „Kirchen“ und erschwert so die Integration solcher Gläubiger, die einer derartigen Organisation nicht angehören (wollen), sich aber gleichwohl kollektiv betätigen und auf der faktischen wie symbolischen Präsenz ihrer Religion im öffentlichen Raum bestehen – einer Religion, die im Fall des Islam auch eine strikte Trennung religiöser und politischer Belange verweigert. „Der“ Islam ist definitiv keine Kirche, und „den“ Islam gibt es ohnehin nicht in der Weise, wie sich „das“ Christentum beziehungsweise die real existierenden katholischen und protestantischen Kirchen in Dachorganisationen, sozialpolitischen Einrichtungen und ökumenischen Verbindungen als Kooperationspartner staatlicher Politik und öffentlicher Belange darstellen. Und „die Islame“ sind, ihrem Charakter

als umfassende Kulturvorschrift entsprechend, auch ohne aggressive Politisierung im radikalen Islamismus oftmals (allerdings nicht notwendig) explizit politische Bewegungen.

Deswegen gelten Muslime allerorts als *troublemaker*. Dabei sind Anpassungs- und Transplantationsprobleme eine fast zwangsläufige Folge der Entgrenzung; mit der kulturellen Öffnung schreitet die Ablösung selbst-deklarer Leitkulturen von ihrem geographisch-territorialen Substrat noch einmal voran, was nationale Staat-Kirche-Systeme ebenso erschüttert wie ein regionales Identitätskonstrukt vom Typ „christliches Abendland“. Auf dem „amerikanischen“ Weg erscheint die Inklusion von Muslimen besser möglich als in den Quasi-Staatskirchen in Europa.

Das Postulat einer Umma (islamischen Weltgemeinschaft) und seine Realisierung in Gestalt diverser Diaspora-Gemeinschaften in westlichen Einwanderungsgesellschaften zeigen jedenfalls, dass religiöse Transnationalisierung nicht identisch sein kann mit Verwestlichung und einer Säkularisierung nach europäischem Muster. Der vor allem migrationsbedingte Zuwachs von Muslimen in Europa zeitigt eine für beide Seiten unerwartete Wirkung: eine Art Amerikanisierung der religiösen Struktur. „Mehr Amerika“ bedeutet in diesem Zusammenhang nicht nur die Präsenz beispielsweise der als Kirche hoch umstrittenen (und in Deutschland vom Verfassungsschutz beobachteten) *Church of Scientology* und anderer synkretistischer Religionsgruppen, sondern auch die stärkere Präsenz des Islam im öffentlichen Raum. Eine solche war mit der „Amerikanisierung des Islam“ (Yazbeck Haddad) in den USA einhergegangen, womit nicht das besonders spektakuläre und aggressive Auftreten der „Nation of Islam“ gemeint ist, sondern die lautlose und bis zum 11. September 2001 kaum sonderlich zur Kenntnis genommene Einfügung von Millionen islamischer Einwanderer in die horizontale Religionsstruktur. Und selbst die „Nation of Islam“ ist in allen Ausprägungen eher „amerikanisch“ als den Kerngebieten des Islam zugewandt, wo diese Splittergruppe entweder nicht beachtet oder als häretisch eingestuft wird. Gerade in der Diversität des Auftretens erweist sich Amerikanisierung als horizontale Integration, in welcher auch theologisch-liturgisch weit auseinander strebende Denominationen stärker miteinander

verwandt sind als mit Glaubensgenossen außerhalb der USA. Aufgrund dieses selbstverständlichen Pluralismus und Patriotismus stellte sich bisher auch das Problem der Loyalität nicht, und es war eine aktive Beteiligung von Muslimen an interreligiösen Dialogen und in politisch-religiösen Koalitionen (auch der Religiösen Rechten) möglich, wobei abzuwarten bleibt, wie sich dies im Bezug auf die arabischen Muslime künftig weiterentwickeln wird.

Für Muslime außerhalb der islamischen Kernregionen bedeutet das, dass diese monotheistische Buchreligion unter Bedingungen globaler Kommunikation einem strukturellen „Polytheismus“ ausgesetzt ist und sich einfügen muss in das vielseitige Angebot subjektiv-identitärer und esoterischer Erfahrungsreligiosität, die jenseits organisierter Kirchlichkeit und Theologie nun auch in Lateinamerika, Afrika und Europa aufblüht. Für die europäische und speziell deutsche Religionslandschaft würde das Folgendes bedeuten:

- eine striktere Trennung von Staat und Kirche bei gleichzeitig ungenierterer Präsenz vieler Religionen im öffentlichen Raum;
- die Erosion religiöser Oligopole zugunsten einer horizontalen, in der Struktur eher sektenartigen als kirchenförmigen Koexistenz von Religionsgemeinschaften;
- mehr Volksfrömmigkeit und damit eine intensiviertere Ausübung der Religionen bei gleichzeitiger Subjektivierung und Individualisierung der Religionspraxis.

Die Inkorporation nicht-christlicher Religionsgemeinschaften, darunter zunehmend auch noch andere als der Islam, tendiert zu einer Neuregulierung des Verhältnisses von Religion und Politik in Deutschland und in der Europäischen Union. Davon kann die Inkorporation des Islam in Europa profitieren, zugleich erzeugt sie erhebliche Irritation bei Muslimen und Nicht-Muslimen. Damit bleiben die Fundamente eines „europäischen Islam“, der Säkularisierung und Pluralismus anerkennt, instabil, aber kulturelle Globalisierung ist für keine Religionsgemeinschaft eine Einbahnstraße.

Der Vatikan als Global Player

Der Historiker Perry Anderson hat zu Recht darauf hingewiesen, dass Begriff, Identität und Stoßrichtung von „Internationalismus“ stets historisch spezifisch seien: Sie wandeln sich mit der je dominanten Gestalt des „Nationalismus“ in der europäischen und dann in der Weltpolitik. Jeder sinnvolle Begriff von Internationalismus setzt zwei „points of no return“ voraus: *erstens* die Durchsetzung des Nationalstaats als dominante Organisationsform der europäischen Politik und *zweitens* die so genannte „Globalisierung“ des Kapitalismus, die Durchsetzung eines ökonomischen Weltsystems als

Otto Kallscheuer

Dr. phil., Privatdozent; geb. 1950; Philosoph; Politikwissenschaftler und freier Autor. Hektorstr. 8, 10711 Berlin. otto.kallscheuer@tiscalinet.it

Kehrseite der Entwicklung und Expansion der europäischen Industrienationen. Beides trifft auch für die internationale Dimension der Weltkirche zu – der christlichen Kirchen im Allgemeinen, und der katholischen, hierarchisch strukturierten „päpstlichen Internationale“ im Besonderen. Freilich gilt es hierbei, noch zwei zusätzliche Spannungsmomente der kirchlichen Institution als solcher zu berücksichtigen, die weit älter sind als Nationalstaat und Weltgesellschaft, da sie in der eschatologischen Valenz der christlichen Botschaft selbst angelegt sind: ihr universalistischer Sendungsanspruch und die immer auch anti-politische Dimension der durchaus politischen Institution „katholische Kirche“.

Schon die Organisationsform des frühen Christentums zeugte von der bald institutionalisierten Spannung zwischen der vorgegebenen sozialen oder politischen Macht und ihrer eschatologischen Entwertung durch die neue Religion: Die verfolgten christlichen Religionsgemeinschaften begreifen sich zunächst in Analogie und in Antagonismus zur Bürgerversammlung der hellenistischen Polis, also der lokalen politischen Macht, selbst als Bürgerversammlung: als *ekklesia*. Später organisiert sich diese Gegenmacht als Netzwerk von Gemeinden im Reich, bis dann das

Christentum mit der „konstantinischen Wende“ sogar an die Stelle des alten Reichs- und Kaiserkults tritt.

Nach dem Zusammenbruch der politisch-militärischen Rahmenstruktur des Imperium Romanum bleiben im Westen die Institutionen der ursprünglich aus „interstitiellen Gemeinschaften und Gemeinden“ entstandenen christlichen Bischofskirchen als Netzwerke einer religiös „spezialisierten Ökumene“ übrig. Dieses Netzwerk benachbarter „Mikrochristenheiten“ bildet das zivilisatorische Rückgrat des frühmittelalterlichen Europa. Zur organisatorischen Vereinigung dieser Kirchenstrukturen und ihrer institutionellen Verselbständigung gegenüber den weltlichen Mächten kommt es erst im folgenden Jahrtausend mit der „päpstlichen Revolution“ Papst Gregors VII. (1074 – 1085) und seiner Nachfolger.

Erst im Verlaufe des Konfliktes zwischen Papst und Kaiser, der nur innerhalb der westlichen Christenheit den Charakter eines für gut vier Jahrhunderte unaufhebbaren „Grundwiderspruchs“ annahm, entwickelten beide Gewalten eine je eigene institutionelle Legitimität und entfalteten eigene Rationalitätsmuster. Kirchliche Eliten stabilisierten eigene Mitgliedschaftsregeln und Rekrutierungsmodi sowie eine eigene Jurisdiktion, deren Legitimität und geographische Reichweite nicht durch die weltliche Gewalt christlicher Souveräne gebunden ist. Erst durch die Autonomie der geistlichen Instanz und ihrer Selbstgesetzgebung als Kirche wird somit auch die „weltliche“ Sphäre freigesetzt.

Diesseits und Jenseits der Nation

Das Problem einer institutionellen Fassung des kirchlichen Universalismus jenseits der politischen Macht stellt sich jedoch erst mit dem Zusammenbrechen der christlichen Reiche im Jahrhundert nach der Französischen Revolution. Vorher war die römische Papstkirche für mehrere Jahrhunderte die vielleicht wichtigste transnationale Institution Europas gewesen. Im 19. Jahrhundert aber wird der Nationalstaat zur neuen, bestimmenden Gestalt politischer Souveränität, und die Weltkirche kann nun nicht mehr nach dem frühneuzeitlichen Modell eines zwischen den katholischen Mächten abgestimmten römischen Überbaus über die episkopalen Netzwerke der christlichen Monarchien funktionieren.

Erschien die mittelalterliche Idee einer päpstlichen Universalmonarchie seit dem Konfessionalismus des 17. Jahrhunderts absurd, so lebte dieser Geist nach der amerikanischen und der Französischen Revolution nur noch kurzlebig in den Pamphleten der katholischen Reaktion auf, ehe dann auch die letzten Reste der weltlichen Macht des Papsttums zum Opfer der italienischen Einigung werden.

Den Konstitutionalismus im 19. Jahrhundert erlebt die Papstkirche ausschließlich als Feind. Dies gilt ebenso für das Verhältnis zwischen katholischer Kirche und liberaler Moderne wie für den Gegensatz zwischen dem kirchlichem Universalauftrag und dem unaufhaltsamen Sieg des Nationalgedankens in Europa. Denn es sind diese beiden, im Übrigen eng verknüpften Gegensätze, die das „lange 19. Jahrhundert“ (Eric Hobsbawm) prägen: *erstens* die Gegnerschaft des historisch in den mittel- und lateineuropäischen Ancien Regimes verwurzelten Katholizismus zu den modernen Großmächten, zum (nach-)revolutionären Frankreich, dem preußisch-protestantisch geführten Deutschen Kaiserreich und der englischen Weltmacht, und *zweitens* die Gegnerschaft der Kirche zu so gut wie allen nationalen, liberalen und demokratischen Emanzipationsbewegungen des alten Kontinents.

Im Gegenzug zur Erosion der politischen Stabilität im Mitteleuropa der „Heiligen Allianz“ durch soziale wie nationale Freiheitsbewegungen gelingt es nun dem Papsttum und der ultramontanen Bewegung, die *Una sancta* als geistliche Universalmonarchie ideologisch zu reorientieren und organisatorisch zu zentralisieren: Auf die liberale Aufklärung antwortet Pius IX. mit dem „Syllabus errorum“ (1864), der berüchtigten Liste von 80 „Irrtümern der Zeit“ im Anhang seiner Enzyklika „Quanta cura“: einer intransigenten Ablehnung jeglichen Kompromisses mit liberalem Staat und aufklärerischer Weltanschauung. Auf das italienische Risorgimento antwortet das Erste Vatikanische Konzil (1869/70), das die geistliche Universalmonarchie des Bischofs von Rom durch einen bis dato unbekannt, rigiden Zentralismus noch übersteigerte und überdies theologisch dogmatisierte.

Intra muros ecclesiae siegt also ein theologisch konservativer römischer Zentralismus über alle Versuchungen eines „liberalen“ oder nationalen Katholizismus; aber die Konzilsväter müssen angesichts des ausbrechenden

Deutsch-Französischen Krieges überstürzt aus Rom fliehen. Im Zuge der italienischen Einigung verliert das Papsttum seine direkte weltliche Gewalt, den Kirchenstaat – und mit dem Niedergang der katholischen Reiche schwindet auch seine indirekte Machtbasis in Europa.

Intransigenz und Moderne

Hier aber liegt ein Paradox der päpstlichen Intransigenz: Die römisch-zentralistische Gegenrevolution des innerkirchlichen Regiments war nicht nur eine autoritäre Kompensation für den Machtverlust der alten Kirche im neuen Europa der Nationalstaaten, sondern zugleich die einzige Chance, eine nationale Zersplitterung der *Una Sancta* in Nationalkirchen zu vermeiden. Erst nachdem der Bestand der Institution Weltkirche mit allen Mitteln verteidigt worden war, entstanden im Rahmen der sich multiplizierenden konstitutionellen Nationalstaaten auch moderne Formen eines politischen Katholizismus: charakteristischerweise eher aus der katholischen Sozialbewegung als aus „liberalen“ Flügeln des Katholizismus, und wider zahlreiche „römische“ Hindernisse.

Im Kontext der entstehenden Weltgesellschaft war der römische Hyperzentrismus der „ultramontanen“ Fronde somit die falsche, anachronistische Form der Wahrnehmung eines echten Problems: Wie lässt sich eine (zunächst anti- und dann) transnationale politische Identität der Kirche als Trägerin eines universalistischen Heilsauftrags gegenüber der Gravitationskraft der nationalen Interessen, Identitäten, Parteien bewahren? Der Heilige Stuhl musste am Ende auch die politische Funktionalisierung des Katholizismus durch Charles Maurras' *Action Française* zurückweisen – im gleichfalls anachronistischen, aber auf paradoxe Weise aktuellen Rückgriff auf die Formel vom „Primat der geistlichen Gewalt“ gegenüber jeder nationalen Machtpolitik.

Dass sich Papst Benedikt XV. (1914 – 1922) nach Ausbruch des Ersten Weltkriegs weigerte, in diesem Konflikt „die alte Antinomie zwischen lutherischem Deutschland und dem lateinischen Katholizismus“ wieder zu erkennen machte den Katholizismus freilich noch nicht zur „einzigsten Internationale, die hält“ (Maurras). Benedikt XV. wurde stattdessen zum isoliertesten Papst des XX. Jahrhunderts

– nicht zuletzt isoliert gegenüber der Mehrheit der Gläubigen und des Klerus Krieg führender katholischer Nationen Europas. Nach dem Krieg forderte er in seiner Enzyklika *Pacem Dei munus pulcherrimum* (1920) die Siegermächte zu einem Versöhnungsfrieden auf, der nicht bereits die Keime neuen, alten Hasses in sich tragen dürfe. Auch an der Völkerbundidee zeigte er ein vorsichtiges Interesse.

Erst nach einem weiteren Weltkrieg wurde mit dem von Papst Johannes XXIII. (1958 – 1963) einberufenen II. Vatikanischen Konzil (1962–1965) eine kritische, aber „interne“ Aneignung bestimmter Freiheits- und Rationalitätsdimensionen der Moderne möglich. Jetzt forderte die katholische Kirche die ethische Selbstbegrenzung bestimmter moderner Freiheiten, statt diese en bloc abzulehnen. Einen Kernpunkt der konzeptionellen Öffnung („aggiornamento“) des II. Vaticanum zur modernen Freiheit konstituierte die lange umstrittene Erklärung *Dignitatis humanae*, die in den konziliaren Kommissionen und Beratungen gegen den zum Teil heftigen Widerstand der Kurie, nicht zuletzt des Heiligen Offiziums unter Kardinal Ottaviani, durchgesetzt werden musste.

Noch heute ist für Johannes Paul II. die Religionsfreiheit das erste der Menschenrechte. Bis zu Pius XII. war die Verteidigung der „*libertas ecclesiae*“, der in sich monokratisch strukturierten Kirche, zentrales Realitätsprinzip aller Päpste gewesen. Mit dem II. Vaticanum – insbesondere mit dem Pontifikat Johannes Pauls II. – wird diese Verteidigung funktional für die „*libertas personae*“, die ihren theologischen Grund in der Gotteskindschaft findet.

Erst nach dem II. Vatikanischen Konzil – seit Pauls VI. Besuch bei der UNO-Vollversammlung (1965) – nimmt der Heilige Stuhl mit einem ständigen Vertreter an der Arbeit der Vereinten Nationen teil. Und lange nachdem der Vatikan als nur mehr symbolisch souveräner Staat jeden eigenen machtpolitischen Anspruch aufgegeben hat, kann dann der Papst der Weltkirche auch die positiven Seiten nationaler Identität und Unabhängigkeit theologisch würdigen. Diese theologische Begründung der (relativen) „Rechte der Nationen“ formuliert am Ende des 20. Jahrhunderts der katholische Universalist Karol Wojtyła, der zugleich polnischer Patriot ist, in seiner Rede vor der UNO-Vollversamm-

lung (1995). Und im Januar 1998, in seiner Rede vor kubanischen Intellektuellen an der Universität Havanna, kommt Johannes Paul II. am Beispiel des Priesters und Gründungs-vaters der kubanischen Unabhängigkeitsbewegung Felix Varela noch einmal auf das Verhältnis von nationaler Unabhängigkeit, der christlich geprägten „Seele“ eines Volkes (hier der kubanischen Nation) und der universalen Identität der Kirche zurück.

Außenpolitik und Binnenwirkung

Einmal Papst geworden (1978), zögerte Karol Wojtyła nicht, seine Rolle, Macht und Talente einzusetzen, um das vielleicht wichtigste Versprechen des II. Vatikanischen Konzils einzulösen: die Präsenz der Kirche in der Welt, überall dort, wo es um die Verteidigung der Menschenrechte und um religiöse, zivile und politische Freiheit geht. Er nahm „die Kompetenz der Kompetenz“ (Karl Rahner) seines Amtes in Anspruch – der Papst selbst und keine andere Instanz beurteilt Grenzen und Reichweite seiner Autorität.

Am Ende des Zweiten Jahrtausends hat der Bischof von Rom einen entscheidenden Anteil am Ende des Staatsatheismus der sowjetischen Ära gehabt. An die Stabilität der europäischen Nachkriegsordnung hatte der Krakauer Erzbischof – ganz im Gegensatz zu sozialdemokratischen Entspannungspolitikern oder gar protestantischen Weltkirchenräten – niemals geglaubt. Wojtyła wusste aus eigener pastoraler Erfahrung, dass der Kommunismus innerlich am Ende war. Als Papst hat Wojtyła darum die freie Gewerkschaft und polnische Nationalbewegung *Solidarność* moralisch gestärkt und zugleich die Politik des „runden Tisches“ von Regime, Kirche und Opposition gefördert.

Auch bei Johannes Pauls II. Besuch in Kuba (1998) verband sich eine präzise kalkulierte charismatische Offensive als Haupt der universalen Kirche mit einer hart und professionell geführten Verhandlung der vatikanischen Diplomatie um universalistische Standards religiöser, ziviler und politischer Freiheiten. Die päpstliche „Außenpolitik“ hat also genau jene Prinzipien verfolgt, welche das II. Vatikanische Konzil erstmalig als oberste verbindliche Richtschnur der Weltkirche (an)erkannt hatte.

Doch wäre es verfehlt, die „Generallinie“ der römisch-katholischen Kirche auf die Haltung ihres jeweiligen Oberhauptes zu reduzieren. Denn die seit dem I. Vaticanum ungeklärten Widersprüche der Kirchenverfassung – das Verhältnis von Bischofskollegium und päpstlichem Primat, von Kurie und Kardinalskollegium, von universaler und Ortskirche – wurden erst mit dem II. Vaticanum in Angriff genommen, aber eben auch auf diesem Konzil nicht gelöst. Weder erhielt die nach anderthalb Jahrhunderten absoluter Papstmonarchie wieder oder neu bekräftigte „Kollegialität“ der Bischöfe und Orts- und Teilkirchen verlässliche Instanzen der Koordination und Entscheidungsfindung im Regiment der Weltkirche, noch gelang es, den impliziten Dualismus von Kurie und Papst an der Spitze der Kirche wirklich aufzulösen.

Nach dem II. Vaticanum gab es außerdem kein einheitliches ekklesiologisches Selbstverständnis der Kirche mehr, welches von allen theologischen und kulturellen „Fraktionen“ innerhalb und außerhalb der Kurie, von Kardinals- und Bischofskollegium hätte geteilt werden können. Stattdessen finden wir von Anfang an kontrastierende „Verfassungsdeutungen“ des entscheidenden Konzilsdokuments *Lumen gentium*; und in den nunmehr 25 Jahren des Pontifikats von Karol Wojtyła haben sich diese entgegengesetzten Sensibilitäten verfestigt: zu häufig geradezu verfeindeten internationalen Lagern und Seilschaften.

Charisma und Macht

Auch die von Paul VI. mit Zögern begonnene (aber wie so vieles von ihm nicht beendete) Kurienreform hat Johannes Paul II., der sich nicht in den Mühlen der Bürokratie verlieren wollte, nicht fortgesetzt. Das Gros der kurialen Abteilungen überließ er ihrer Routine; auf die wichtigen Posten platzierte er Leute seines Vertrauens; bei langwierigen und akuten Konflikten setzte er Kommissare mit Sondervollmachten ein. Lehramt, Außenpolitik, Seelsorge und Personalpolitik wurden in wenigen Händen konzentriert; der Generalstab wurde deutlich internationalisiert – der italienische Einfluss in der Kurie zurückgedrängt.

So wurden unter Johannes Paul II. die für die lehramtliche Identität, für die (kirchen- und außen-)politischen Initiativen und für die Personalpolitik verantwortlichen „Ressortchefs“ auf wenige „Superministerien“ verteilt:

allen voran die Kardinäle Joseph Ratzinger (Glaubenskongregation), Angelo Sodano (Staatssekretariat), der (wechselnde) Ressortleiter für Bischofsernennungen und wenige weitere ausgewählte Schlüsselfiguren, insgesamt ein kleiner, international zusammengesetzter, doch überschaubarer Kreis. Der Vorteil einer solchen informellen Entscheidungselite liegt auf der Hand: Es gibt nur geringe Reibungsverluste im Team – doch es gibt auch nur beschränkte interne Korrekturmöglichkeiten. Schließlich fehlt der päpstlichen „Regierung“, worauf zuletzt mit Recht Hans Maier hingewiesen hat: eine kollegiale, alle „Minister“ bindende Kabinettsdisziplin zur kollektiven Beschlusslage und Verantwortung. Somit arbeiten die Ressortchefs weitgehend unabhängig voneinander – teilweise wohl auch gegeneinander. Zusammen hält sie nur das Vertrauen des Papstes.

Für Kampagnen einer *ecclesia militans*, für die Reise- und Evangelisierungsoffensiven des Papstes, auch für das komplexe Ausbalancieren von (zwischenstaatlicher) Diplomatie und (pastoraler) Offensive, welches die politische Initiative des Vatikans in zahlreichen weltpolitischen Krisenherden der letzten beiden Jahrzehnte auszeichnete, ist eine solche personell reduzierte Leitung weitaus geeigneter als jedes proportional oder repräsentativ zusammengesetzte Führungsorgan. Bei der Kombination von Offensive und Diplomatie kommt schließlich alles darauf an, dass die eine Hand weiß, was die andere tut. Nicht geeignet ist ein solcher Führungsstil allerdings für das pastorale Innenleben der Kirche – und zwar weder im traditionellen Sinne der hierarchischen *societas perfecta*, mit präziser Rang- und Rollenzuweisung und verlässlicher, aber umständlicher Bürokratie, noch als kollegial strukturierte *communio*: als Gemeinschaft der bischöflich geleiteten Ortskirchen.

Dass jede Bewegung eine straffe Führung braucht, dies hatte der Politiker Wojtyła nicht erst in Rom lernen müssen. Seine „operative“ Ekklesiologie ist denn auch weder durch römische Konzilsdebatten noch durch die Reformtheologen aus Deutschland, Frankreich und den USA geprägt, sondern durch die Erfahrung der polnischen Kirche: Eine im Glauben fest geschlossene Kirche hatte unter seinem starken charismatischen Impuls als antitotalitäre katholische Volksbewegung und Hüterin des nationalen Gewissens die Gesellschaft von der Übermacht des kommu-

nistischen Staates befreien geholfen. In seiner wohl wichtigsten Enzyklika *Centesimus annus* (1991) deutet Papst Johannes Paul II. diese dem antitotalitären Widerstand durchaus angemessene Kommunikationsform der charismatischen Kampagnenkirche und ihr im Medium symbolischer Kommunikation akkumuliertes moralisches Kapital auch heilsgeschichtlich: als Richtungsanzeige für die Art und Weise, wie die „Großbewegung“ Kirche als Verkünderin des Reiches Gottes, „das in der Welt gegenwärtig ist, ohne von der Welt zu sein“, sich auch in Zukunft, nicht allein in Polen, sondern auch im Westen, verhalten und bewegen sollte.

Medium und Message

Die aktuelle Rolle des Papstamtes in der Weltöffentlichkeit lässt sich nicht ohne das persönliche Charisma des polnischen Pontifex verstehen. Karol Wojtyła verkörpert von Anbeginn seines Pontifikats an dynamische, leibhaftige Führung. Der die Heilige Stadt zuweilen geradezu flüchtende „Reisepapst“ repräsentiert einen neuen eschatologischen Drang, den aktivierten Ausnahmezustand der Kirche in Bewegung. Dabei gelingt es ihm in unnachahmlicher Weise, das Medium Fernsehen in den Dienst seiner Evangelisierungsoffensive zu stellen. Wojtyła agiert in der Tat in hohem Maße als „Medienpapst“, da sich in seiner öffentlichen Gestalt zwei verschiedene Logiken der Verkörperung geradezu perfekt überlagern: die des Fernsehens und die der sakramentalen Präsenz.

Die dynamische Erscheinung Papst Johannes Pauls II. kommuniziert, erstmals leibhaftig, mit der Weltkirche. Er erniedrigt sich in triumphaler Demut vor allen Nationen und verkündet die Botschaft vom Sieg der Christenheit über den Kommunismus. Doch nach diesem Sieg muss derselbe Papst auch die Niederlage des christlichen Ethos gegenüber den Glücksmodellen der kapitalistischen Zivilisation erfahren, auch in seinem Heimatland Polen. Kein Politiker hat die Klaviatur der elektronischen Medien besser beherrscht als der „große Kommunikator“ Wojtyła – und doch ist seit Pius XII. kein Papst der kulturellen Moderne gegenüber so misstrauisch eingestellt gewesen wie Johannes Paul II.

Gegen den Siegeszug eines neuen „westlich“-heidnischen Evangeliums von physischem Genuss und materiellem Erfolg mobi-

liert Johannes Paul II. am Ende auch die Würde seines eigenen Leidens. Noch die stete physische Gefährdung dieses Papstes – vom Attentat auf dem Petersplatz am 13. Mai 1981, dem Tage der Madonna von Fatima, bis zu seiner seit einigen Jahren als öffentliche Herausforderung gelebten Krankheit – transportiert symbolische Wahrheit: Vertrat der dynamische, prophetische, unermüdliche Johannes Paul II. die Wahrheit der christlichen Botschaft gegenüber einem sterbenden Kommunismus, so verkörpert am Ende seines Pontifikats der kranke, leidende Pilger die bis zum Ende der Zeiten nicht eingelöste Friedenshoffnung des Evangeliums unter den Bedingungen der kapitalistischen Globalisierung.

Die Ostkirchen und Rom

Nach 1989 hatte Johannes Paul II. die Hoffnung ausgesprochen, die östliche und die westliche Christenheit, endlich nicht mehr durch einen eisernen Vorhang getrennt, könnten nunmehr „mit beiden Lungenflügeln“ atmen. Doch selten waren die offiziellen Beziehungen des Vatikans zur Kirche des (nach seinem Selbstverständnis) „Dritten Rom“ Moskau schwieriger als heute: 2002 sagte der Moskauer Patriarch Aleksej II. einseitig das geplante Treffen mit dem Präsidenten des Rats für die Einheit der Christen, dem neuen „ökumenischen Außenminister“ Kardinal Walter Kasper, ab. Das Moskauer Patriarchat will keine Errichtung katholischer Bistümer auf russischem Boden dulden, obwohl es bis nach Sibirien oder Kasachstan katholische Minderheiten gibt – nicht zuletzt als Ergebnis der Stalin'schen Deportationen in den dreißiger und vierziger Jahren.

Nicht einmal die „Kazanskaja“-Ikone, die Kopie eines Gnadenbildes aus Kazan, die im 12. Jahrhundert während der Tatareninvasion verschwunden ging, um 1579 wundersam und unverseht wieder aufzutauhen, durfte Johannes Paul II. als ökumenisches Geschenk selbst überbringen: Geraubt in den Wirren der bolschewistischen Revolution, verschwunden im Dickicht der Schwarzmärkte, hatte sie eine amerikanische Organisation von Fatimapilgern erworben und 1993 die tatarische Madonna dem Papst geschenkt. Zur Übergabe durch Kardinal Kasper in der Moskauer Marienkathedrale an den russischen Patriarchen waren Ende August 2004 keine Moskauer Katholiken geladen – und

Aleksej II. bekräftigte erneut das Moskauer „Njet!“ zum offenen Dialog: Katholiken wie Protestanten müssten erst vom „Proselytismus“ Abstand nehmen. Hinter jeder selbstbewussten Verkündigung der christlichen Botschaft wittert das orthodoxe Patriarchat schließlich den „Diebstahl in unseren Herden“.

Kardinal Kasper, der ökumenische Außenminister des Papstes, ist ein geübter Diplomat. Aber in der Sache – einer Religionsfreiheit, die nicht vom Veto orthodoxer Kirchenfürsten abhängen darf – kann er nicht nachgeben. Das macht die vatikanische Ökumene gegenüber dem Osten so schwierig, erst recht in der aktuellen „Zeit der Wirren“ in der russischen Christenheit. Seit einigen Jahren nämlich verstärken sich nationalistische Töne in der russisch-orthodoxen Kirche. Häufig gehen sie keinesfalls von der Hierarchie aus. An der Basis macht ein verarmter, ungeschulter, verunsicherter niederer Klerus gemeinsame Sache mit chauvinistischen Strömungen. Wem in der politischen Landschaft die plebiszitäre Autokratie Präsident Putins als Ordnungsgarantie erscheint, der mag auch die Festungsmentalität des Moskauer Patriarchats unter Aleksej II. als kleineres Übel ansehen. Jedenfalls im Vergleich zu den immer offener monarchistischen, rechtsextremen oder gar antisemitischen Stimmen aus der russischen Kirche. Aus deren Sicht haben sich der säkularisierte Westen, die römische Kirche und das „Weltjudentum“ gemeinsam verschworen, die heilige russische Erde und Kirche zu vergewaltigen. Wie der islamische Fundamentalismus unter den „arabischen Massen“ entsteht auch der orthodox-großrussische Chauvinismus aus kulturellen Identitätsängsten und im Milieu materieller Not.

Die Moskauer Territorialherrschaft über die russischen Seelen ist es denn auch, welche bisher jede ökumenische Verständigung mit Rom blockiert. Wahrhaft christliche Ökumene wäre das genaue Gegenteil einer klerikalen Breschnew-Doktrin, wie sie das Moskauer Patriarchat beansprucht: kanonisches „Hausrecht“ für alle ehemals „russischen“ Gebiete, Russland, Weißrussland und die Ukraine. Innerhalb dieser so genannten „kanonischen“ Territorien will Moskau keine andere öffentliche Religion und Hierarchie dulden. Offene Seelsorge anderer Religionsgemeinschaften sieht Moskau als unlautere „Proselytenmacherei“ an, jede Präsenz der römisch-katholischen Kirche gilt als „expan-

sionistische“ Aggression. Die russische Orthodoxie kann sich dabei auf ein antipluralistisches Religionsgesetz stützen und bedient die mannigfachen Legitimitäts- und Repräsentationsbedürfnisse russischer Potentaten und Oligarchen. Darum darf Rom heute auch in Moskau nichts anderes fordern als die Freiheit des Christenmenschen.

Nach dem Golfkrieg: Entspannung im Westen?

Nach Ansicht des ehemaligen amerikanischen Außenministers Colin Powell „denkt und handelt der Heilige Stuhl ebenso wie die Vereinigten Staaten auf globaler Ebene, und das ermöglicht uns eine außergewöhnliche Partnerschaft“. Schließlich verfolgten beide Seiten dieselben Ziele: „die Verbreitung der Freiheit, der Gerechtigkeit, der religiösen und ethnischen Toleranz und der sozialen wie wirtschaftlichen Entwicklung“. Im Geiste dieser geteilten Werte „werden wir auch in Zukunft unsere besondere globale ‚partnership‘ zum Wohle der Menschenwürde ausbauen“. Dieser Text aus der ersten Aprilwoche 2004 stammt aus Powells Stellungnahme zum zwanzigsten Jahrestag der diplomatischen Beziehungen zwischen „God’s Own Country“ und dem Vatikanstaat.

Erst 1984, also unter dem polnischen Antikommunisten Papst Johannes Paul II., kam es zur Aufnahme diplomatischer Beziehungen zwischen dem Vatikan und den USA, welche dereinst aus radikal antipapistischem Geiste entstanden waren. Aus dem Geist der calvinistischen Pilgerväter wider das Alte Europa, aus der Revolte von Baptisten, Dissenters und aller radikalen Sekten der europäischen Reformation folgten später in der Neuen Welt diverse methodistische und evangelikale Erweckungsbewegungen. Gegen Ende des 19. Jahrhunderts verurteilte der Heilige Stuhl modernistische Theologien noch offiziell als „Amerikanismus“.

Erst seit *Dignitatis Humanae*, der vom amerikanischen Konzilstheologen John Courtney Murray inspirierten und 1964 auf dem II. Vatikanischen Konzil auch vom damaligen Krakauer Erzbischof Karol Wojtyła energisch unterstützten Erklärung über die Religionsfreiheit, kann man zwischen Rom und Washington tatsächlich vom gemeinsamen Verständnis religiöser Toleranz sprechen. Doch hätte Colin Powell noch im Jahr 2003

wohl kaum von „globaler Partnerschaft“ mit dem Vatikan gesprochen. 2003 war eines der krisenhaftesten Jahre der Beziehung zwischen Washington und dem Heiligen Stuhl. Jim Nicholson, der Ex-Wahlkampfmanager des jüngeren Bush und nun sein Vatikan-Botschafter, warb in Rom vergeblich um Verständnis für die neue amerikanische Sicherheitsdoktrin des „preemptive strike“. Er ließ eigens Michael Novak, den „theokonservativen“ Vordenker des American Enterprise Institute, aus Washington einfliegen, konnte aber Kurienbeamte und Kardinäle nicht von der ethischen Berechtigung des amerikanisch-britischen Angriffs auf den Irak überzeugen.

Wenn es eine globale Stimme gegen Amerikas letzten Golfkrieg gab, dann war dies 2003 – wie schon 1991 – das Wort des Heiligen Vaters: „Der Krieg ist eine Niederlage der Menschheit!“ Zwar lehnten die Spitzen der katholischen Hierarchie keinesfalls jede kriegerische Antwort auf den neuen islamistischen Terrorismus ab. Der Einsatz in Afghanistan wurde auch im Vatikan mehr oder minder offiziös als westliche Selbstverteidigung nach „9/11“ verstanden. Doch Staatssekretär Kardinal Angelo Sodano und sein damaliger „Außenminister“, der französische Diplomat Jean-Louis Tauran, glaubten nicht an eine unmittelbare Bedrohung durch irakische Massenvernichtungswaffen. Ein amerikanisch-britischer Angriff auf Bagdad könne daher nur katastrophale Ergebnisse zeitigen.

Diese fürchtete Rom erstens für die Zukunft des christlich-muslimischen Dialogs. Vermutlich liegt diese Frage dem Papst persönlich sogar noch mehr am Herzen als manchen Mitarbeitern der Kurie. Seine prophetischen Anklagen wider den westlichen Krieg und die „Zivilisation des Todes“ fielen ja auch deshalb so vehement aus, weil der Heilige Vater sehr genau um die Propagandalüge vom „jüdisch-christlichen Kreuzzug des Westens“ weiß, welche die Ideologen von Al-Quaida oder anderen salafistisch-dschihadistischen Extremisten per Video oder Kassetten, auf islamistischen Internetsites oder TV-Kanälen in alle Welt verbreiten. Und hier hat der Papst sein „Kriegsziel“ erreicht: Gewiss konnte er den Krieg nicht verhindern; aber seine weltweit vernommene und eben auch in muslimischen Medien präsente Stimme verhinderte, dass die westliche Militärpräsenz im Irak als imaginärer Religionskrieg zwischen christlichen Kreuzrittern und den Nachfol-

gern Saladins erschien. Zum „Dar-al-harb“, zum Hause des Krieges, ist „der Westen“ nur für islamistische Strömungen geworden, für die arabischen Massen (noch) nicht.

Zudem musste der Vatikan befürchten, Saddams Sturz könnte eine Verfolgung der seit über vier Jahrhunderten mit Rom unierten chaldäischen Christen des Irak nach sich ziehen. Die einige Hunderttausende umfassende chaldäische Minderheit war ja vom Baath-Regime im Vergleich zur schiitischen Bevölkerungsmehrheit bevorzugt behandelt worden; ihr verstorbener Bagdader Patriarch Raphael Bidawid hatte sich auch für viele Christen allzu servil Saddam Hussein angepasst. Nun ist zwar die Religionsfreiheit unter der amerikanisch dominierten Übergangsverwaltung des Irak gesetzlich garantiert, chaldäische Christen wie der Bischof von Kirkuk Louis Sako arbeiteten sogar im Nationalrat mit, um darauf zu achten, dass der islamische Charakter der künftigen Verfassung die Freiheit aller anderen Bekenntnisse nicht gefährdet. Aber die soziale Ächtung und persönliche Gefährdung der irakischen Christen – insbesondere angesichts der katastrophalen Sicherheitslage im Irak – drängen Tausende von ihnen ins Exil.

Darum konnte man unter den zahlreichen europäischen Stimmen, die etwa nach dem Madrider Terroranschlag vom 11. März 2004 erneut den „Abzug aller Besatzertruppen“ aus dem Irak forderten, vergeblich nach maßgeblichen katholischen Würdenträgern suchen. „Gewiss, wir waren gegen diesen Krieg“, schrieb etwa Pater Cervellera vom päpstlichen Missionsinstitut zum Jahrestag des Golfkriegs, „aber wir müssen zugeben, dass die Anwesenheit der Koalition dem Lande guttut.“ Darum wäre es ein „gewaltiger politischer und moralischer Fehler“, angesichts der neuen terroristischen Angriffe die westlichen Truppen aus dem Irak zurückzuziehen, befand die von römischen Jesuiten redigierte und für die vatikanische Außenpolitik offiziöse *Civiltà Cattolica*, welche die präzisesten Kritiken am vermeintlich „gerechten Krieg“ der Allianz im Golf publiziert hatte. Nein, gerade jetzt komme es darauf an, die irakische Übergangsverwaltung zu stärken und den Prozess der Demokratisierung des Irak durch eine stärkere Einbeziehung der UNO zu qualifizieren: mit dem Ziel, letztendlich alle Besatzungstruppen einem UN-Kommando zu unterstellen. Dies sei – und das weiß man auch im Vatikan – eine ex-

trem schwierige Lösung, doch langfristig die einzig mögliche.

Die neue, konziliantere Tonlage zwischen Rom und Washington mag auch damit zusammenhängen, dass im Vatikan die Minister ausgetauscht wurden. „Außenminister“ Jean-Louis Tauran wurde „wegbefördert“ zum Kardinal und vatikanischen Bibliothekar; sein Nachfolger, der ehemalige Nuntius in Deutschland Giovanni Lajolo, pflegt einen anderen Ton. Im Vatikan geht es auch gar nicht darum, unbedingt „Recht zu behalten“, sondern darum, weiteren Krieg und Terror zu verhindern: Saddam ist entmachtet, doch eine Stabilisierung der Lage im Irak ist ohne substantielle Beteiligung Europas unwahrscheinlich. Das aber ist auch im Blick auf die blutigen Konflikte im Heiligen Land von Bedeutung. Ohne verbindliche amerikanisch-europäische Kooperation in der Region könnte auch in Israel die Versuchung zum militärischen „Unilateralismus“ noch unwiderstehlicher werden.

Das 21. Jahrhundert: Süden und Norden

Das politische 20. Jahrhundert wurde eher von innerweltlichen Ideologien wie Liberalismus, Nationalismus, Sozialismus geprägt als durch religiöse Ideen. Es war das Jahrhundert der Barbarei zweier Weltkriege, auch das Jahrhundert der totalitären „politischen Religionen“ (Eric Voegelin) von Kommunismus, Faschismus und Nationalsozialismus. Doch nicht die „Erste Welt“, der Westen/Norden, sondern der globale Süden wird im nächsten Jahrhundert zum Schwerpunkt der Christenheit werden – ebenso wie des Islam, der zweiten monotheistischen Weltreligion. Dies gilt insbesondere unter Berücksichtigungen des demographischen Wachstums: In zwei Jahrzehnten werden – nach den Vereinigten Staaten – Brasilien, Mexiko, die Philippinen, Nigeria, der Kongo und Äthiopien die Länder mit der größten Christenbevölkerung sein. Im Norden mag die Kirche der Zukunft in der Tat die Gestalt der „kleinen Herde“ (Karl Rahner) in einer pluralistischen Gesellschaft annehmen – doch die Zukunft der Christenheit ist afrikanisch, asiatisch und lateinamerikanisch.

Zwar bleibt die im Westen „erfundene“, und erst mit dem II. Vaticanum auch in der katholischen Kirche definitiv angekommene Trennung der religiösen Identität von der jeweiligen politischen Macht eine Voraussetzung für

lokale und transnationale Netzwerke religiöser Gemeinschaftsbildung; diese werden gerade in Situationen des Staatsversagens immer wichtiger. Doch ihre Formen sind immer weniger mit denen der westlichen und nördlichen Tradition identisch. Ein radikaler evangelikaler, charismatischer „Sekten“-Protestantismus der Pfingstler und ein theologisch eher orthodoxer, aber sozial engagierter römischer Katholizismus stellen im globalen Süden die beiden Wachstumssektoren dar. Heilung und Heil, soziale Sorge und Seelsorge, synkretistische Traditionen und theologische Orthodoxie verbinden sich in durchaus ungewohnter und ideologisch unbequemer Weise.

Unweigerlich aber trifft die im globalen Süden wachsende Christenheit auf den sich dort ebenfalls aus ähnlichen Gründen vermehrenden Islam. Neuere Analysen vermuten zwar, der Wachstumszyklus des Islamismus als politischer Ideologie und totalitärer Strategie sei vorbei. Doch die Gefahr diffuser Radikalisierung religiös codierter Ressentiments ist in der weltweiten Gemeinschaft der Muslime keineswegs überwunden. Die Alternative zum „clash of civilizations“ (Samuel Huntington), zum religiösen Kulturkonflikt liegt für den Vatikan ganz offenkundig in einer Art offensiver religiöser Entspannungspolitik. Diese setzt allerdings nicht auf die Konvergenz aller Religionen, sondern im Gegenteil auf das bewusste Austragen und Aushalten der Differenz.

Dass Johannes Paul II. seit Jahrzehnten eine „Neue Ostpolitik“ gegenüber islamischen Ländern und Kulturen verfolgt, wird im Westen häufig übersehen. Im Sportstadion von Casablanca predigte er 1985 vor Zehntausenden von muslimischen Jugendlichen. Die Haltung des Heiligen Stuhls in den jüngsten Konflikten am Golf und auch in der Bosnien-Krise hatte eine Reihe von Berührungspunkten zur islamischen Welt – weit eher als mit der Haltung des U.S.-State-Department.

Ein wichtiges politisches wie religiöses Signal war der Besuch des reformfreudigen iranischen Staatspräsidenten, schiitischen Mullahs und gemäßigt islamistischen Intellektuellen Sejjed Muhammad Chatami im März 1999 beim Papst. Beide, der Papst und Chatami, hofften „auf den Endsieg des Monotheismus, der Ethik und Moral, des Friedens und der Versöhnung“.

Katholizismus und Demokratie

Die katholische Kirche und an ihrer Spitze der Papst gehören zu den prominenten Verfechtern von Menschenrechten und demokratischer Entwicklung. Religions- und Gewissensfreiheit als Kern der Menschenrechte wird weltweit gefordert und verteidigt. Doch das ist noch nicht lange so.¹

Anders als in England und den USA, wo der Aufbau des neuzeitlichen und modernen Staates weitgehend unbelastet von Glaubenskämpfen und staatlich-kirchlichen Konflikten vor sich ging, vollzog sich in Kontinentaleu-

Rudolf Uertz

Dr. phil. habil., Dipl.-Theol., Dipl.-Pol., geb. 1947; Privatdozent für Politikwissenschaft an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt; a. o. Professor für Politische Theorie und Ideengeschichte an der Kardinal-Wyszynski-Universität Warschau; Referent in der Konrad-Adenauer-Stiftung, KAS, Postfach 1420, 53732 Sankt Augustin. rudolf.uertz@kas.de

ropa die Entwicklung von Demokratie und Menschenrechten in scharfer Auseinandersetzung mit Kirche und christlichem Glauben.² Dieser hatte in der Monarchie, in Deutschland noch bis zum Zusammenbruch des Kaiserreiches 1918, Öffentlichkeitsanspruch. Angesichts der engen Verbindungen von kirchlicher und staatlicher Macht, von Thron und Altar, wurden christlicher Glaube und Religion vielfach als Zwangssysteme erfahren. Die seit der Französischen Revolution 1789 machtvoll voranschreitende Säkularisierung und Privatisierung der Religion, die mit der Herauslösung von Wissenschaft, Wirtschaft und Politik aus theologisch-kirchlichen Deutungen einhergehen, führten nicht zur „Erledigung der Religion“³. Doch hat die Religion im pluralistischen Gemeinwesen einen wesentlich veränderten Stellenwert. Gleichwohl beschränkt sich das Christliche nicht auf den privaten Bereich, vielmehr ist es durch das Engagement von Christen in Politik und Gesellschaft wirksam.⁴

Der vorliegende Artikel versucht, die ideengeschichtliche Entwicklung von christlicher bzw. katholisch orientierter Politik zu

skizzieren. Im Katholizismus vollzog sich während der letzten 150 Jahre ein Wandel von traditionalistischen hin zu demokratischen Ideen. Dieser Wandel geht einher mit einer zunehmenden Bedeutung der Rolle des liberalen, politischen Katholizismus, der sich insbesondere durch seine Praxisnähe von kirchenoffiziellen Positionen unterscheidet.

Religion und Politik

Alexis de Tocqueville hat eine Definition des Religionsbegriffs gegeben, die für die Verhältnisbestimmung zur Politik hilfreich ist: „Religionen“, so schreibt er, „sind ihrem Wesen nach gewohnt, den Menschen nur als solchen zu betrachten, ohne zu berücksichtigen, inwiefern die Gesetze, Gebräuche und Traditionen eines Landes das Allgemeinmenschliche in besonderer Weise modifiziert haben mögen. Ihre Hauptaufgabe ist es, die allgemeinen Beziehungen des Menschen zu Gott, die allgemeinen Rechte und Pflichten der Menschen untereinander, ohne Rücksicht auf die Form der Gesellschaften, zu ordnen.“⁵

Die Religion vermittelt demnach vor allem allgemeine Normen und Impulse für das Verhalten des Einzelnen zu seinen Mitmenschen und für seinen Bezug zur Sozialordnung. Deren konkrete Gestaltung ist jedoch vor allem durch kulturspezifische Normen und Verhaltensweisen geprägt, die mit der Religion wohl zusammenhängen, jedoch von dieser deutlich zu unterscheiden sind. Diese Unterscheidung zwischen dem Allgemeinen des religiösen Bekenntnisses und den Besonderheiten der Kultur ist eine Voraussetzung politikwissenschaftlicher Betrachtung. Hinter Tocquevilles Definition der Religion steht die Erfahrung höchst unterschiedlicher Kulturen und

¹ Vgl. ausführlich dazu: Rudolf Uertz, Vom Gottesrecht zum Menschenrecht. Das katholische Staatsdenken von der Französischen Revolution bis zum II. Vatikanischen Konzil (1789–1965), Paderborn 2005.

² Zu einer von den europäisch-religionspolitischen Konflikten unbelasteten Sicht vgl. William J. Hoye, Demokratie und Christentum. Die christliche Verantwortung für demokratische Prinzipien, Münster 1999.

³ Vgl. Hermann Lübke, Religion nach der Aufklärung, Graz 1986, S. 286.

⁴ Vgl. Ernst-Wolfgang Böckenförde, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in: ders., Staat, Gesellschaft, Freiheit, Frankfurt/M. 1976, S. 42 ff.

⁵ Alexis de Tocqueville, Der alte Staat und die Revolution (franz. 1856¹), Reinbek 1969, S. 23; vgl. ders., Über die Demokratie in Amerika (franz. 1835/1840¹), München 1984², S. 320 ff.; 504 ff., 623 ff.

ihrer jeweiligen religiösen Implikationen – Erfahrungen, die der Franzose in Amerika und Europa sammeln konnte. Während sich auf dem neuen Kontinent die Religion ganz unverkrampft mit Menschenrechten und liberaler Ordnung verbinden konnte, wurden im revolutionären und nachrevolutionären Frankreich und in Kontinentaleuropa Christentum und Kirche – nicht zuletzt wegen ihrer engen Verschmelzung mit dem Ancien Régime – bekämpft und kirchliche Sozial-, Kultur- und Bildungseinrichtungen gewaltsam geschlossen oder verstaatlicht. Die Tragik der kontinental-europäischen Länder besteht darin, dass sich hier die Menschenrechts- und Demokratieidee im Gewande revolutionärer Entwicklungen vollzog und mit gewalttätigen, kirchen- und religionsfeindlichen Bewegungen verband.

Folglich waren in Europa die liberalen Staatsideen in kirchlichen und außerkirchlichen Kreisen lange Zeit diskreditiert. Allerdings erklärt dies allein noch keineswegs die entschiedene Abwehrhaltung der katholischen Kirche gegenüber Demokratie und Menschenrechten im 19. und frühen 20. Jahrhundert – eine Haltung, die auch mit den Kontroversen zwischen religiös-kirchlicher und politisch-säkularer Sicht zusammenhängt.¹⁶

Revolution und Kirche

Die Verurteilungen der liberalen Menschenrechte und Ordnungsideen durch die päpstliche Staatslehre beginnen mit dem Breve *Quod aliquantum* Pius' VI. (1791), das eine Reaktion auf die Zivilkonstitution der Französischen Nationalversammlung vom Juli 1790 darstellt. Das Dokument fordert unter Verweis auf die Gewaltlehre des Römerbriefs des Apostel Paulus den Gehorsam gegenüber dem Monarchen, der als göttliches Gebot dekretiert wird („Denn es gibt keine Gewalt, die nicht von Gott kommt“; Römer 13,1). Auch Gregor XVI. verlangt in *Mirari vos* (1832) mit biblischen Begründungen „unerschütterliche Treue gegenüber den Fürsten“ und verurteilt die modernen Grundrechte wie die Gewissens-, Religions- und Meinungsfreiheit als „absurde Freiheitsrechte“, die im Widerspruch stünden zu den Forderungen Gottes und der Kirche. Die Verurteilung liberaler Grundrechte und Ordnungsideen zwischen 1791 und 1878 beruht nicht zuletzt auf dem Umstand, dass der Papst nicht nur Ober-

haupt der Katholiken, sondern bis 1870 zugleich weltlicher Herrscher über den Kirchenstaat ist. Die wichtigste theoretische Stütze der weltlichen Souveränität des Papstes ist das traditionalistische Argument, dass die Ordnung des Kirchenstaats eine Manifestation der Geschichte bzw. der „Zeit“ sei, deren Lenker Gott ist. In den kirchlichen Lehrschreiben wird die Monarchie mit theologischen und traditionalistischen Begründungen verteidigt. Dabei wird die säkulare Gewalt durch das Argument gestützt, der Papst könne sein Amt als Oberhaupt der Kirche nur dann frei ausüben, wenn er keinem anderen weltlichen Herrscher untertan sei.

Die politische Theologie der Päpste im 19. Jahrhundert steht in engem Zusammenhang mit der Restauration, der Neuordnung Europas nach den Napoleonischen Kriegen. Gemäß dem Wiener Kongress 1814/15, der die europäischen Monarchien einschließlich des Kirchenstaats wiederherstellte, sollte in allen Bundesstaaten „eine landständische Verfassung stattfinden“, wie es in Artikel XIII der Deutschen Bundesakte von 1815 hieß. Mit der landständischen Ordnungsidee war zwar ein Schritt zum konstitutionellen System getan; doch blieb diese Form der „verfassten Repräsentation“ noch dem Denken der alten Ständeversammlungen verhaftet. So hatten die Verfassungen und Repräsentativorgane noch nicht dem Verlangen der breiteren Volksschichten nach mehr Entscheidungsbeitrag, nach Meinungs- und Pressefreiheit und nach Repräsentation der nichtbesitzenden Schichten Genüge getan.

Vorbereitet und begleitet wurde die Restauration durch eine Vielzahl konservativer Staatstheoretiker und Publizisten, wie etwa den Savoyarden Joseph de Maistre, die Franzosen Louis de Bonald und den jungen Robert de Lamennais¹⁷, die Deutschen Joseph Görres und Friedrich Schlegel, den Schweizer Carl Ludwig von Haller u. a. Gemeinsam war ihnen der Legitimus, der Verweis auf die angestammten historischen Rechte der Herrscher und Herrscherhäuser, die gemäß der göttlichen Vorsehung und ihrer geschichtlichen Manifestationen die politische Gewalt innehatten.¹⁸

¹⁷ Vgl. Hans Maier, *Revolution und Kirche*, Freiburg 1988⁵; ders., *Katholizismus und Demokratie*, Freiburg 1983.

¹⁸ Zur Organismusidee vgl. Ernst-Wolfgang Böckenförde, *Organ, Organismus*, in: *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 4, Stuttgart 1978, S. 561 ff.

¹⁶ Vgl. Johann Baptist Müller, *Religion und Politik*, Berlin 1997.

Politischer Katholizismus

Von dem bretonischen Priester Félicité Robert de Lamennais wird erstmals die Demokratieidee als eine Option christlicher Haltung entfaltet. Unter Verweis auf die belgische Verfassungsbewegung 1830, die von Liberalen und Katholiken getragen ist („Unionsgedanke“), werden die Forderungen nach Trennung von Kirche und Staat sowie nach grundrechtlicher Sicherung der Religions-, Gewissens-, Unterrichts-, Presse- und Vereinsfreiheit erhoben. Entwickelte sich der moderne Staat in den kontinentaleuropäischen Ländern als eine „Revolte gegen die Religion“ (Hans Maier), so sieht Lamennais, nachdem er sich vom Legitimus abgewandt hat, Religion und Demokratie prinzipiell keineswegs als Gegensätze, sondern als einander bedingende Größen an. Freiheit, Gerechtigkeit und Gleichheit sieht er als Elemente, deren religiös-sittliches Verständnis vom individualistischen Liberalismus abgehoben wird. So hofft er für die Zukunft auf ein Bündnis von christlich-liberalen Kräften und individualistisch-säkularem Liberalismus.¹⁹ Von den Päpsten wurden die liberalen Grundsätze und Gedanken Lamennais' verurteilt, nicht zuletzt wegen seiner Forderung, der Papst solle sich die Freiheitsidee zu Eigen machen und an die Spitze des Fortschritts stellen (*Syllabus errorum* Pius' IX. 1864).

Während Lamennais den Katholizismus auf die demokratische Form verpflichten wollte, betrachtete sein Mitstreiter Charles de Montalembert „die Demokratie als unvermeidliches Schicksal“. Er ist weit von einer Dogmatisierung der Demokratie entfernt, lehnt aber den Legitimus entschieden ab. Montalembert ist Demokrat weniger der Gesinnung als der politischen Methodik nach.

Ähnliche Begründungen von konstitutionellen Gedanken vertritt auch Wilhelm Emmanuel Freiherr von Ketteler (1811–1877). In seiner Schrift „Freiheit, Autorität und Kirche“ (1862) entfaltet der Mainzer Bischof das Grundgerüst für die katholische Haltung zur Staatsmacht, zu Rechtsstaat und parlamentarischer Vertretung – eine Theorie, die auch die politischen und religionsrechtlichen Grundlinien des politischen Katholizismus im Deutschen Kaiserreich markiert. Mit sei-

¹⁹ Vgl. Andreas Verhülsdonk, *Religion und Gesellschaft. Félicité Lamennais*, Frankfurt/M. 1991.

nen sozialen Ideen wird Ketteler zugleich zum Wegbereiter einer christlichen Sozialreform.¹⁰ Kettelers Schrift ist eine Weiterführung der Ideen, wie sie von den Mitgliedern des sog. katholischen Klubs, einer losen Verbindung katholischer Abgeordneter in der Frankfurter Nationalversammlung 1848/49, vertreten wurden.¹¹

Ketteler empfiehlt den Katholiken, alle politischen, parlamentarischen und pressemäßigen Möglichkeiten zugunsten der katholischen Interessen wahrzunehmen. Pragmatisch stellt er sich auf den Boden rechtsstaatlicher Grundsätze. Er wendet sich gegen den Absolutismus und den Polizeistaat, denen er den „wahren Rechtsstaat“ gegenüberstellt, der „auf Freiheit und Selbstregierung“ beruht. Weitere Forderungen sind: Rechtsschutzgarantie des Staates, die angemessene Differenzierung zwischen Staats- und Privatrechtsordnung, eine Verwaltungsgerichtsordnung, ein oberstes Reichsgericht sowie ein unabhängiger Richterstand. Wesentliches Fundament des Rechtsstaats ist eine normative Ordnung, „ein gerechtes Maß, nach dem gemessen wird, ein gerechtes Gesetz, nach dem geurteilt wird“. Mit seiner Forderung, die kirchliche Freiheit, die in der Preußischen Verfassung 1848/50 enthalten war, auch als Grundrecht in der Deutschen Reichsverfassung von 1871 zu verankern, ist er gescheitert.¹²

Die Grundlage seiner Ordnungsideen ist das Naturrecht, wie er es im Anschluss an Thomas von Aquin vertritt. Das Naturrecht hatte für den politischen Katholizismus eine hervorragende Bedeutung.¹³ Es ermöglichte sachlich-rationale Begründungen und damit den Dialog mit nicht dezidiert christlichen Theorien und Programmforderungen anderer

¹⁰ Vgl. Wilhelm E. von Ketteler, *Die Arbeiterfrage und das Christentum*, Mainz 1864, in: *Texte zur katholischen Soziallehre* II/1, Kevelaer 1976⁴, S. 116 ff.

¹¹ Vgl. Winfried Becker, 1848 – Bürgerliche Freiheit und Freiheit der Kirche, in: *Die politische Meinung*, 44 (1999), S. 80 ff.; ders., *Staats- und Verfassungsverständnis der Christlichen Demokratie von den Anfängen bis 1933*, in: *Geschichte der christlich-demokratischen und christlich-sozialen Bewegungen in Deutschland*, hrsg. von Günther Rüther, Bonn 1989³, S. 93 ff.

¹² Vgl. Georg Franz, *Kulturkampf*, München 1954, S. 203.

¹³ Vgl. Rudolf Uertz, *Naturrecht*, in: *Lexikon der Christlichen Demokratie in Deutschland*, hrsg. von Winfried Becker/Günter Buchstab u. a., Paderborn 2002, S. 601 f.

Parteien. Andererseits aber hat das Naturrecht in der Neuscholastik (ca. 1860–1960) mit ihrer Betonung der Orientierung der Katholiken an kirchenamtlichen Auslegungen gelegentlich zu ungebührlichen Anlehnungen von katholischen Politikern und Gruppierungen an den Klerus und römische Weisungen geführt.¹⁴

Für Ketteler ist das Naturrecht klar und unveränderlich. Aber Klarheit und Festigkeit des Naturgesetzes gelten nur für die obersten Grundsätze. Die Folgerungen in den verschiedenen Wissenschaften und Sachgebieten sind nicht schon „von Natur aus“ bekannt, sondern sie sind durch Gebote der praktischen Vernunft zu erschließen. Die sich aus ihr ergebenden Normen sind das menschliche Gesetz. Die Grundrechtsforderungen Kettelers und des Katholizismus sind ambivalent: Einerseits soll ein möglichst großer Freiheitsraum für die Kirche gegenüber dem Staat erwirkt werden (korporative Rechte); andererseits werden die „Freiheitsrechte“ noch als „historische Rechte“ verstanden. Ähnlich wie viele konservative Theoretiker bleibt Ketteler dem historisch-organischen Gedankengut verbunden. Verfassung und Recht werden nicht so sehr als willentlich-schöpferische Produkte, als artifizielle Ergebnisse eines pluralen Willensbildungs- und Entscheidungsprozesses gesehen. Entsprechend werden die Freiheitsrechte als Wiederherstellung älterer „christlich-germanischer Freiheiten“ charakterisiert – eine Anschauung, die ähnlich auch im Verfassungsdenken des Konservatismus und Edmund Burkes zu finden ist.

Dem älteren Rechtsdenken verhaftet bleibt auch die sog. neuscholastische Staatslehre, die von Leo XIII. (1878–1903) zur offiziellen Kirchenlehre erhoben wird.¹⁵ Doch werden traditionalistisch-theologische mit natur- bzw. vernunftrechtlichen Begründungen verbunden, die Katholizismus und konstitutionell-republikanische Ordnungsideen einander näher bringen – ohne jedoch den Legitimus zu gefährden. Leo XIII. vollzieht dieses Kunststück mittels einer Modifizierung der frühneuzeitlichen Naturrechtstheorie (spanische Spätscholastik).

¹⁴ Vgl. Franz Horner, Die neuscholastische Naturrechtslehre zwischen Antimodernismus und moderner Sozialwissenschaft, in: Erika Weinzierl (Hrsg.), Der Modernismus, Graz 1974, S. 283–302.

¹⁵ Vgl. Josef Isensee, Keine Freiheit für den Irrtum, in: Zeitschrift für Rechtsgeschichte, 73 (1987), S. 296 ff.

Vor dem Hintergrund des Zerfalls der konfessionellen Einheit infolge der Reformation und der Abspaltung der Anglikanischen Kirche, der Entdeckung Amerikas und der Bedeutung neuer Handelsbeziehungen hatten spanische Theologen und Philosophen des 16. und 17. Jahrhunderts grundlegende Normen des Völkerrechts sowie der Rechts- und Eigentumslehre entwickelt.¹⁶ Ihre politische Theorie kulminiert in der *Lehre vom Volke als dem ursprünglichen Träger der Gewalt*. Diese sog. *scholastische Volkssouveränitätsthese* modifiziert die Gewaltlehre des Römerbriefs, die den Grundstock des Legitimus und der christlichen Monarchien darstellte. Das zentrale biblisch-theologische Argument war, dass die (rechtmäßige) bestehende Gewalt von Gott komme. Diese These interpretieren die spanischen Denker der frühen Neuzeit schöpfungstheologisch. Das bedeutet: Die Staatsgewalt ist eine naturnotwendige Bedingung des Erhalts des Gemeinwesens; sie entspringt dem göttlichem Willen. Aber die konkrete Bestellung und Ausübung der Herrschaft beruht auf historisch-kontingenten Gegebenheiten. Notwendigerweise ist daher das Volk, zu dessen Wohl die Herrschaftsgewalt besteht, *der ursprüngliche Träger der Gewalt*. Das Volk überträgt diese dann gemäß den jeweiligen Gepflogenheiten auf einen oder mehrere Gewaltinhaber, deren Herrschaftsbefugnisse auch zeitlich befristet sein können. Bei der Mitwirkung des Volkes dachte man an vertragliche, jedoch nicht näher modifizierte Formen der Zustimmung.

Zweifellos steckt in der scholastischen Volkssouveränitätsthese, auch wenn man in der virtuellen Gewaltinhabung des Volkes keine Gewohnheit, sondern nur eine Möglichkeit sieht, politischer Sprengstoff. Potenziell ist sie demokratisch. So sah man in dieser These eine Vorwegnahme der modernen Volkssouveränität und der Ideen Rousseaus. Die spanischen Spätscholastiker verstehen jedenfalls die politische Ordnung als historisch-kulturelles Produkt, an dem das Volk „irgendwie“ beteiligt ist. Doch bleiben sie auf halbem Wege stehen, wenn sie – trotz voluntaristi-

¹⁶ Vgl. Ulrich Matz, Vitoria, in: Hans Maier u. a. (Hrsg.), Klassiker des Politischen Denkens I, München 1972⁴, S. 274 ff.; ders., Zum Einfluss des Christentums auf das politische Denken der Neuzeit, in: G. Rüter (Anm. 11), S. 27 ff.

scher Ansätze – an der traditionellen Vorstellung festhalten, dass der Mensch in eine *vorgegebene Ordnung* eingebunden sei. Lediglich der weltliche Jurist Fernando Vázquez sieht die Beauftragung des Herrschers durch das Volk als jederzeit widerruflich an.¹⁷

Aufgrund dieser Ambivalenz war die scholastische Theorie für Leo XIII. von besonderem Nutzen. Sie konnte dort, wo sich die republikanische und demokratische Ordnung durchgesetzt hatte, ebenso als Rechtfertigungsgrund dienen wie in den bestehenden konstitutionellen und absoluten Monarchien. So forderte Leo 1892 die Katholiken Frankreichs auf: „Acceptez la République.“ Zweifellos hatte dieses *Ralliement*, die Aussöhnung der Katholiken mit der Republik, große Bedeutung für ein positives Verhältnis der Katholiken zur demokratischen Ordnung.

Aber andererseits war die neuscholastische Staatstheorie aufgrund verschiedener Kautelen nur bedingt mit der liberalen Staatsrechtstheorie vereinbar. Naturrechtlich betrachtet konnten gemäß der aristotelisch-thomistischen Staatsformenlehre Monarchie, Aristokratie und Demokratie legitime Ordnungen sein, sofern sie gemäß den sozialemischen Prinzipien des Gemeinwohls und der Gerechtigkeit dem öffentlichen Wohl dienlich waren. Die katholische Doktrin war also bezüglich der Staatsform neutral (sog. Staatsneutralitätsthese). Andererseits aber wurde vom traditionellen Kooperationsmodell von Kirche und Staat, dessen Ideal der katholische Glaubensstaat war, der weltanschaulich neutrale Staat als „nationale Apostasie“ bewertet. Zudem war das naturrechtlich-organische Ordnungsmodell (u. a. Einheit von Moral und Recht), das Persönlichkeitsrechte nur im Staatsganzen definieren konnte, individuellen, vorstaatlichen Grundrechtsideen abträglich.

Eine weitere Einschränkung des Demokratiegedankens in der Lehre Leos XIII. ergab sich aus folgendem Grund: Mit seinen sozialen Rundschreiben gab der Papst der Entwicklung christlich-sozialer und christlich-demokratischer Parteien und Verbände Auftrieb. In der Enzyklika *Rerum novarum: Über die Arbeiterfrage* (1891) fordert Leo Lohngerechtigkeit und stärkere staatliche Aktivitäten im Wirtschaftsprozess, ferner das

¹⁷ Vgl. Peter Graf Kielmansegg, *Volkssouveränität*, Stuttgart 1977, S. 76 f.

Koalitionsrecht der Arbeiterschaft sowie zeitgemäße Arbeitnehmerorganisationen. Diese Forderungen sind Elemente eines umfanglicheren Programms zur Lösung der Sozialen Frage, das mittelbar auch demokratische Tendenzen enthielt. Das Rundschreiben gab jedenfalls in mehreren europäischen Ländern den Anstoß zur Bildung sozialpolitischer, parlamentarischer und parteipolitischer katholischer Verbände, Parteien und Bewegungen. Aus der Sicht der römischen Kurie drohten diese Gruppierungen jedoch einen autonomen Status anzunehmen und sich kirchlich-politischen Interessen zu entziehen. Zu diesen Befürchtungen gab u. a. die interkonfessionelle Ausrichtung christlicher Parteien und Gewerkschaften in Deutschland Anlass.¹⁸ Leo XIII. dekretierte daher in seinem Rundschreiben *Graves de communi* (1901), dass die partei- und verbandspolitischen Aktivitäten von Katholiken sich lediglich auf soziale und karitative Aktivitäten zu beschränken hätten. Gemäß dem Rundschreiben durfte sich der *christliche Demokratiegedanke* daher nur auf die *Volkswohlfahrt*, nicht aber auf politische und Verfassungsfragen richten. Die Katholiken sollten nach dem Willen des Papstes die *gegebene staatliche Ordnung* – ob monarchisch oder demokratisch – stützen, selbst aber nichts unternehmen, um eine demokratische Ordnung herbeizuführen. In der kirchenamtlichen Doktrin wirkten unverkennbar noch traditionalistische Ideen nach.

Weimarer Katholizismus

Der politische Katholizismus in Deutschland war in der Weimarer Republik (1919–1933) gespalten. Der größere Teil war zweifellos demokratisch gesinnt, nicht zuletzt auch deshalb, weil der Verbandskatholizismus seit Bischof Ketteler und dem Zentrumsführer Ludwig Windthorst – gewissermaßen als Erbe des Kulturkampfes – die parlamentarischen Repräsentativorgane für die „katholischen Interessen“ zu nutzen verstand.¹⁹ Zugleich aber sah man, auch in sozialpolitischer Hinsicht, die republikanisch-demokratische Ordnung als den besseren Weg an. So waren die Katholiken zum Mitträger der demokratischen Ordnung von Weimar geworden.

¹⁸ Vgl. Oswald von Nell-Breuning, *Der deutsche Gewerkschaftsstreit um die Jahrhundertwende*, in: Peter von Oertzen (Hrsg.), *Festschrift für Otto Brenner*, Frankfurt/M. 1967, S. 19 ff.

¹⁹ Vgl. Rudolf Morsey, *Katholizismus, Verfassungsstaat und Demokratie*, Paderborn 1988.

Politiktheoretisch ist der politische Katholizismus dieser Epoche nicht einfach zu orten. Einerseits war das Gros der Katholiken einschließlichs des Klerus der demokratischen Ordnung verbunden, und man verteidigte die politischen Grundrechte entschieden gegen Extremisten von links und rechts, als schon die ersten Notstandsgesetze in Kraft waren. In der NS-Diktatur hatte sich die katholische Bevölkerung um die Priester und Bischöfe geschart, in denen man auch für den politisch-weltlichen Bereich die Führer sah, die das religiöse Lebensrecht gegen den bedrohenden Staat verteidigten. Andererseits aber bereiteten die Grundrechte, vor allem ihre verfassungstheoretische Positionierung gegen die diktatorischen Ansprüche des Nationalsozialismus, dem „katholischen Gewissen“ beträchtliche Schwierigkeiten. „Die Treue zur bestehenden geschichtlichen Verfassung“, so formuliert es Ernst-Wolfgang Böckenförde, „hatte naturrechtlich keinen Ort.“¹²⁰ Mit anderen Worten: Von der neuscholastischen Naturrechtslehre her konnte man gemäß dem Gemeinwohlprinzip als oberster soziales ethischer Norm nur die prinzipielle Neutralität gegenüber der bestehenden Staatsform postulieren. Nachdem Hitler aber legal an die Macht gekommen war, sah man sich vom moraltheologisch-kirchlichen Prinzipiendenken her veranlasst, den Anspruch der „rechtmäßigen Obrigkeit“ auf Treue und Gehorsam seitens der Katholiken einzufordern.

Der Kritik Böckenfördes an den politiktheoretischen Aporien des deutschen Katholizismus im Jahre 1933 wurde vorgehalten, diese These sei theoretisch und unhistorisch. Tatsächlich aber entspricht sie durchaus auch der Selbsteinschätzung einzelner Theologen und Kirchenvertreter jener Zeit. Dies belegt ein Artikel des Freisinger Moraltheologen und Ehrenkanonikus von St. Kajetan in München, Robert Linhardt (1895–1981). In seiner der Fachliteratur bisher unbekanntem Schrift *Verfassungsreform und katholisches Gewissen*¹²¹ unterzieht der Theologe – just am Vorabend des Machtantritts der Nationalsozialisten (sein Vorwort trägt das Datum 25. Januar 1933) – die katholische Staatsdoktrin einer

beißenen Kritik. Er kritisiert die Verrenkungen und unhistorischen Deutungen der katholischen Naturrechtsdogmatik, das sog. „System der Mitte“. In verfassungsrechtlichen Grundsatzfragen gebe es keine „Mitte“ zwischen Individualismus und Sozialismus“, kritisiert Linhardt die katholisch-solidaristische Schule seiner Zeit. Wird das Gemeinwohl – wie bei der nationalsozialistischen Regierung der Fall – von einem legalen Machtinhaber definiert, so sind die Katholiken „gegenüber jedem uns historisch bekannten und zukünftig denkbaren Verfassungstyp zur Neutralität verurteilt“.

„Katholisches Gewissen“

Linhardts Kritik an der Staatsneutralitätsthese und der restriktiven Gemeinwohlintepretation gipfelt in zwei Grundthesen: 1. Das „katholische Gewissen“ erfordere spätestens in der existentiellen Situation des Jahres 1933 den entschiedenen Rekurs auf die liberalen Grundrechte, von denen allein her die diktatorische Machtübernahme nicht nur ethisch, sondern auch staatsrechtlich delegitimiert werden könne – auch wenn die liberalen Grundrechte nicht aus dem Kernbestand katholischer Dogmatik stammten. 2. Zur Sicherung der Humanität des Gemeinwesens sei es vonnöten, das Subsidiaritätsprinzip, das die Enzyklika *Quadragesimo anno* Pius’ XI. (1931) lediglich als allgemeine gesellschaftliche Leitidee charakterisierte, mit den Rechtszwecken des Staates, d. h. der Rechts- und Friedensordnung seiner Bürger, zu verknüpfen.

Soweit erkennbar sind Linhardts Grundsätze einer Verfassungsreform das erste politiktheoretische Dokument des deutschen Katholizismus, das eine systematisch reflektierte, demokratische Grundrechts- und Verfassungsordnung entwickelt hat.¹²² Ähnliche Argumente finden sich auch bei Heinrich Rommen (1897–1967). In sein Buch *Die ewige Wiederkehr des Naturrechts* von 1936 hat er allerdings noch keine expliziten Grundrechtsforderungen aufgenommen. Erst in der revidierten Neuauflage von 1947 verknüpft der katholische Jurist, der seit der nationalsozialistischen Diktatur im amerikanischen Exil lehrte, seine Naturrechtsgedanken mit perso-

¹²⁰ Ernst-Wolfgang Böckenförde, *Der deutsche Katholizismus im Jahre 1933* (1961), in: ders., *Kirchlicher Auftrag und politische Entscheidung*, Freiburg 1973, S. 30 ff., hier S. 60; vgl. auch Rudolf Morsey, *Der Untergang des politischen Katholizismus*, Stuttgart 1977.

¹²¹ Untertitel: *Eine Besinnung auf die Prinzipien der katholischen Sozial- und Staatsphilosophie*, München 1933; vgl. R. Uertz (Anm. 1), S. 347 ff.

¹²² Die meisten Untersuchungen rekurren – oft im Zusammenhang mit der Unionsgründung durch Katholiken und Protestanten – auf die seit den frühen vierziger Jahren in Widerstandskreisen entwickelten Konzepte.

nen Grundrechten. Was ihn hierzu animierte, war „diese lästerliche Umdeutung“¹²³ politik- und staatsethischer Grundsätze durch den Kommentar des *Verfassungsrechts des Großdeutschen Reiches* (1939) von Ernst Rudolf Huber. Der Begriff der *Menschennatur*, so kritisiert Rommen Huber, werde hier nicht gedeutet als „System angeborener und unveräußerlicher Rechte des Individuums“, als „die vernünftige Natur, begabt mit Intellekt und freiem Willen, wie sie jedem Menschen zukommt und auf welcher dann die Würde, die Freiheit und Initiative der individuellen Person beruhen“; vielmehr habe das nationalsozialistische Verfassungsrecht „die persönlichen Freiheitsrechte des Individuums“ ganz und gar der Willkür des Führer- und Machtstaates ein- und untergeordnet.¹²⁴

Christlicher Personalismus

Die politisch-programmatischen Aktivitäten des deutschen Katholizismus¹²⁵ artikulieren sich nach 1945 vor allem in den Unionsparteien CDU und CSU. Angesichts des Umstands, dass der Rechtspositivismus der Weimarer Zeit die Rechtsentartungen des nationalsozialistischen Staates so sehr begünstigt hatte, gab es – weit über den katholischen Raum hinaus – eine Rückbesinnung auf die Rechts- und Sittlichkeitsgrundsätze des (christlichen) Naturrechts.¹²⁶ Freilich liefert das Naturrecht keinen Bestand fester Regeln, die nur in Kraft zu setzen wären; aber es enthält ein Grundwissen von Prinzipien, die Orientierung für sachgerechte Normen zur Gestaltung einer freiheitlichen und gerechten Ordnung von Staat und Gesellschaft. Hierzu gehören insbesondere die von der katholischen Sozialethik gepflegten Prinzipien der Subsidiarität, der Gerechtigkeit und der Solidarität, freilich in einer personal- und verantwortungsethisch modifizierten Sichtweise. Insofern versteht sich das Naturrecht eigent-

lich als ein Vernunft- oder Kulturrecht. Entsprechend wurde das *christliche Naturrechtsverständnis* aus den Engführungen der Schultheologie und der Kirchenrechtslehre herausgelöst. Solche Modifizierungen ergaben sich nicht zuletzt aus dem Umstand, dass die interkonfessionelle Ausrichtung der Unionsparteien konfessionsspezifische Interpretationen im Sinne der katholischen Sozialdoktrin nicht zuließ.¹²⁷ Das wichtigste Motiv aber für die konsequente Hinwendung zur personalistischen Naturrechtskonzeption als Grundlage demokratisch-rechtsstaatlicher Ordnung war die entschiedene Abgrenzung des Katholizismus von konservativ-traditionalistischen und organologischen Positionen, wie sie auch im Katholizismus der Weimarer Zeit anzutreffen waren (z. B. „organische Demokratie“ als Ausfüllung der „Formdemokratie“). Mit der systematischen Hinwendung zum Persongedanken war der Freiheit und der Verantwortung Rechnung getragen, die Staatsmacht prinzipiell begrenzt; zugleich waren dem extremen Individualismus sowie szientistischen Ideen Grenzen gesetzt.¹²⁸

Das christliche, personalistische Menschenbild beinhaltet einen anthropologisch-sittlichen Grundkanon von Prinzipien und Leitideen. Näherhin sind dies: die Würde, Freiheit und Verantwortungsfähigkeit der Einzelperson, ihre Endlichkeit und Schuldfähigkeit (Gebrochenheit), ferner die Gleichheit der Menschen (vor Gott) und die Idee der Gerechtigkeit. Diese theologisch-anthropologischen Ideen intendieren ein Personverständnis mit sozialen Implikationen, woraus sich die Sozialprinzipien der Solidarität, Subsidiarität und Gerechtigkeit ergeben. Diese Leitideen einer freiheitlichen, demokratischen und sozialen Ordnung sind notwendigerweise entwerfs- und gestaltungsoffen: Ihre Anwendung erfolgt entsprechend im Kontext politischer, wirtschaftlicher, finanzpolitischer und kultureller Umstände.¹²⁹ Der politische Katholizismus konnte mit seinem Politik- und Sozialkonzept nach 1945 auf die Programmatik der

¹²³ Vgl. Heinrich Rommen, *Die ewige Wiederkehr des Naturrechts* (Leipzig 1936), München 1947², S. 161 f.

¹²⁴ Vgl. Ernst Rudolf Huber, *Verfassungsrecht des Großdeutschen Reiches*, Hamburg 1939², auszugsweise in: Reinhold Zippelius, *Kleine deutsche Verfassungsgeschichte*, München 1996, S. 137 ff.; zur Kritik an Hubers Verfassungsinterpretation und der Organismusidee vgl. Eric Voegelin, *Die politischen Religionen*, Stockholm 1939², S. 54 ff.

¹²⁵ Vgl. Heinz Hürten (Hrsg.), *Katholizismus, staatliche Neuordnung und Demokratie 1945–1962*, Paderborn 1991; Thomas M. Gauly, *Katholiken*, Bonn 1991.

¹²⁶ Vgl. Theo Stamm, *Der Rechtsstaat*, München 1972⁴, S. 107 ff.

¹²⁷ Vgl. Programm der CDU für die britische Zone (1946) und die Grundsatzrede Konrad Adenauers vom 24. 3. 1946, in: Konrad Adenauer, *Reden 1917–1967*, hrsg. von Hans-Peter Schwarz, Stuttgart 1975, S. 82 ff.

¹²⁸ Vgl. Arno Baruzzi, *Europäisches „Menschenbild“ und das Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland*, Freiburg 1979.

¹²⁹ Vgl. Wilhelm Korff, *Wie kann der Mensch glücken? Perspektiven der Ethik*, München 1985; zur neueren politischen Ethik des Katholizismus: Bernhard Sutor, *Politische Ethik*, Paderborn 1992².

Unionsparteien und darüber hinaus³⁰ beträchtlichen Einfluss ausüben und im Grundgesetz für die Bundesrepublik sowie in einzelnen Länderverfassungen Akzente setzen.³¹

Resümierend kann festgestellt werden, dass sich das politische Ideenspektrum des Katholizismus durch eine beträchtliche Breite auszeichnet. Seit dem 19. Jahrhundert vollzog sich ein Wandel von traditionalistischen und konservativen Ideen über pragmatisch-konstitutionelle und neuscholastische Positionen hin zur demokratischen, menschenrechtlich fundierten politischen Ethik. Dieser Paradigmenwechsel zu einem christlichen Personalismus, der vor allem durch den liberalen und den Laienkatholizismus induziert wurde (u. a. durch den französischen Philosophen Jacques Maritain) und der schließlich seit den sechziger Jahren auch in der kirchenoffiziellen Sozialethik seinen Niederschlag findet, ist möglich geworden durch die im christlichen Glauben angelegte Differenzierung zwischen theologisch-biblisches Kernelementen und politisch-kulturellen Faktoren. Das lateinische Christentum hat in seinen konfessionsspezifischen Ausformungen des Katholizismus und des Protestantismus³² die Kultur und Mentalität, die Grundeinstellungen, Denkmuster, Traditionen und Lebensformen Europas geprägt und geformt. Der säkulare Charakter des Gemeinwesens, die Toleranz sowie die Religions- und Gewissensfreiheit als Basis der demokratisch-rechtsstaatlichen Ordnung und des europäischen Lebensgefühls sind nicht durch Beiseitstellen, sondern in konkreter Auseinandersetzung mit dem Christentum entstanden.³³

³⁰ Oswald von Nell-Breuning, *Wie sozial ist die Kirche?*, Düsseldorf 1972, S. 95, sieht im gesellschaftspolitischen Teil des Godesberger Programms der SPD von 1959 „ein kurzgefasstes Repetitorium der katholischen Soziallehre“. Er erhebt „keine Ansprüche auf Mitautorenschaft“, betont jedoch, dass er mit Mitgliedern der Programmkommission mehrere Gespräche geführt habe.

³¹ Zu erinnern ist an Adolf Susterhenn (1905–1974); vgl. seine Schriften zum Natur-, Staats- und Verfassungsrecht, hrsg. von Peter Bucher, Mainz 1991.

³² Vgl. Rudolf Uertz, *Christliches Menschenbild und Weltverantwortung. Zur politischen Theorie der Christlichen Demokratie*, in: *Historisch-Politische Mitteilungen*, 11 (2004), S. 47 ff.; zum Protestantismus Martin Honecker, *Evangelische Sozialethik*, in: ebd., 8 (2001), S. 33 ff.

³³ Vgl. Ernst-Wolfgang Böckenförde, *Nein zum Beitritt der Türkei. Eine Begründung*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 10. 12. 2004.

Wilfried Röhrich

Der Islam in der Weltpolitik

Die Weltreligionen haben eine Macht erlangt, die an die Geschichte der Kreuzzüge und der islamischen Dihad-Kriege erinnert. Dies zeigt sich vor allem, wenn man die Politisierung der jeweiligen Religion und damit den religiösen Fundamentalismus gebührend beachtet. Ob es sich um die Religionen der historischen Gottesoffenbarung oder um die Religionen des immerwährenden Weltgesetzes handelt: Die Macht, die von den Religionen ausgeht, schlägt sich in den Glaubenskonflikten der Weltpolitik nieder. Das gilt für das Judentum, das Christentum und den Islam sowie für den Hinduismus, den Buddhismus und den Konfuzianismus, dessen religiöse Morallehre im Fernen Osten eine wesentliche Triebkraft ist.

Wilfried Röhrich

Dr. phil., geb. 1936; Professor emeritus; 1973–2001 Professor für Politikwissenschaft an der Universität Kiel und 1979–2001 Direktor des dortigen Instituts für Politische Wissenschaft. Schlossgarten 12, 24103 Kiel. wilfried.roehrich@t-online.de

Die Macht der Religionen zeigt sich besonders in der Form jenes religiös fanatisierten Terrorismus, der in der islamistischen Herausforderung der westlichen Zivilisation durch die Anschläge in New York und Washington am 11. September 2001 zum Tragen kam und der sich seitdem in immer dichter Folge vergegenwärtigt. Bedeutsam war und ist hierbei der Islam als politische Ideologie, wenngleich der islamische Fundamentalismus, der Islamismus, religiös begründet ist. Islamisten wollen die Welt entwestlichen und als globale Herrschaft des Islam neu ordnen. Dem Islamismus liegt eine Politisierung des Islam zu Grunde, und der islamistische Terrorismus zielt auf einen Dihad-Krieg gegen die westliche Welt.

Die problemreichen Schlagworte vom Kreuzzug und vom Dihad in seiner historisch-kriegerischen Bedeutung haben eine Revitalisierung erfahren: zunächst bei den Terroranschlägen, die Osama bin Laden als Dihad-Krieg gegen den Westen bezeichnete, sodann durch Präsident George W. Bush, den bekennenden „wiedergeborenen Christen“,

der zu einem Kreuzzug gegen den Terrorismus aufrief, und schließlich seit dem Irak-Krieg, seitdem muslimische Stimmen laut werden, die einen kriegerischen Dihad gegen die Vereinigten Staaten fordern.

Die beiden größten Religionen – der Islam und das Christentum: hier das amerikanische Christentum – haben in ihren Ländern tiefe Wurzeln geschlagen. Daraus erklärt sich ihre Macht, die bis zum Fundamentalismus und zum islamistischen Terrorismus reicht. Grundlegend ist die Praxis der beiden Religionen: dort die islamischen Stätten des Gebets und der Lehre, die Moscheen, von deren Minaretten der Muezzin fünfmal täglich zum Gebet ruft; hier die Vereinigten Staaten, die ein ausgeprägt christliches Land sind: Über ein Drittel aller Bürger lässt sich als streng gläubig einordnen. Der Kirchgang an jedem Sonntag ist obligatorisch. Die Kabinettsitzungen im Weißen Haus beginnen stets mit einer kurzen Andacht. Und auf jedem Dollarschein steht zu lesen: „In God We Trust.“

Das Verständnis der Macht der Religionen erweist sich als ein recht schwieriges Unterfangen, das auf dem Betrachter und dem Betrachtungsgegenstand beruht.¹ So sind das Judentum und – bedingt – der Islam durch ihre relative Nähe zum Christentum hinlänglich zu erfassen, während sich aus westlicher Sicht der Hinduismus, der Buddhismus und der Konfuzianismus nur schwer begreifen lassen. Die von der westlichen Tradition verschiedenen Denk- und Wertesysteme erschweren das Verständnis der östlichen Glaubensvorstellungen. Darüber hinaus ist dem Hinduismus, dem Buddhismus und dem Konfuzianismus, aber auch dem Judentum und besonders dem Islam das christliche Bewusstsein fremd, das die Neuzeit prägte: jene europäische Epoche um etwa 1500, die durch die Renaissance, den Humanismus und letztendlich durch die Reformation gekennzeichnet ist. In der Neuzeit entstand eine dreifache Bestimmung des Individuums: die Autonomie des Einzelnen, die technisch-industrielle Weltorientierung (der ästhetische Subjektivismus) und das private Aneignen (der possessive Individualismus).² Diese explosive Verbindung von teils wider-

¹ Vgl. Wilfried Röhrich, *Die Macht der Religionen. Glaubenskonflikte in der Weltpolitik*, München 2004, S. 13–16.

² Vgl. ders., *Herrschaft und Emanzipation. Prolegomena einer kritischen Politikwissenschaft*, Berlin 2001, S. 33 ff.

sprüchlichen Zielsetzungen hat die moderne Welt gestaltet.

Im Gegensatz zum christlichen Bewusstsein und zum Wertepluralismus der westlichen Kultur kommt dem Individuum im islamischen Selbstverständnis nur eine geringe Bedeutung zu. Im Islam versteht sich vielmehr die Umma, die islamische Gemeinschaft, als Nukleus der vereinten Muslime. Auch ist der Islam nicht wie das Christentum ein kirchliches, sondern ein organisches Religionssystem, das alle Lebensbereiche umfasst und hierfür das islamische Recht der Scharia bereithält. Die Scharia bildet für die große Mehrheit der islamischen Fundamentalisten die Grundlage der politischen Systeme in der islamischen Welt.

Der 11. September 2001

Die Terroranschläge auf das World Trade Center mitten in Manhattan und auf das Pentagon in Washington haben eine Weltöffentlichkeit erschreckt, die sich noch immer weigerte, den islamischen Fundamentalismus im globalen Machtgefüge der politisierten Religionen angemessen zu verstehen. In den Vereinigten Staaten lösten die islamistischen Terroranschläge mit ihrer hohen Symbolkraft einen tiefen Schock aus, der sich kaum in Worte fassen lässt. Die Illusion von Sicherheit, in der sich die Amerikaner wähnten, gilt nicht mehr. Das World Trade Center in Trümmern, Teile des Pentagons in Flammen, das Weiße Haus evakuiert, die Flughäfen geschlossen: Die Szenerie übertraf selbst die Fiktion der ins Meer stürzenden Freiheitsstatue in Roland Emmerichs Film „Independence Day“.

Sicherlich, die Vereinigten Staaten bildeten schon lange das Ziel islamistischen Terrors.³ Doch noch nie wurden sie so zentral getroffen wie an jenem 11. September. Anschläge auf die amerikanischen Botschaften in Kenia und Tansania, Entführungen, selbst der Autobombenanschlag von 1993 auf das World Trade Center: Dies war ein Terror, der die Vereinigten Staaten traf, den sie aber rasch überwand. Dieses Mal zeigte sich die Verwundbarkeit der Supermacht durch einen geballten Angriff, der einem Krieg gleichkam, den die Vereinigten Staaten auf ihrem Boden nie hatten erleben müssen, obwohl sie sich

³ Vgl. ders., *Die USA und der Rest der Welt. Ein kritischer Essay*, Münster 2002, S. 3–5.

bei ihrem hartnäckigen Unterfangen, ihre demokratischen Normen und organisatorischen Prinzipien auf globalem Terrain zu implantieren, nicht wenige Feinde in der Welt gemacht haben.

In einem Land, das zu den religiösesten und kirchgangsfreudigsten Nationen der Welt zählt, hatte man sich nach dem 11. September 2001 um Präsident Bush geschart. Für ihn war schon immer das Kriterium des Politischen primär ein religiöses Kriterium: die Unterscheidung von Gut und Böse, die das politische Freund-Feind-Denken verstärkt. So musste dem Präsidenten zufolge ein Krieg zur Verteidigung Amerikas – der „chosen nation“ im göttlichen Heilsplan – gegen das schlechthin Böse im islamistischen Terrorismus geführt werden, der antireligiös, weil Menschen verachtend sei: „Wir werden einen Kreuzzug führen, um die Welt von den Übeltaten zu befreien“, so George W. Bush, dem Osama bin Laden die Worte Sayyid Qutbs, eines der geistigen Väter des islamischen Fundamentalismus, entgegenhielt: „Dieser Krieg ist im wesentlichen ein Religionskrieg, also einer zwischen dem Glauben und dem internationalen Unglauben.“¹⁴

Die Interpretation des Dihad-Krieges als „Religionskrieg“ gegen den internationalen Unglauben lässt sich aufgreifen, um den religiös fanatisierten Terrorismus und den Islamismus zu veranschaulichen. Dabei ist zu beachten, dass der Islamismus mehrere Ausprägungen kennt und dass diese Islamismen unterschiedlichste Formen annehmen. Es gibt Islamisten in Gestalt von Pragmatikern wie einst Erbakan in der Türkei oder in Gestalt der „Rechtsgelehrten“ im Iran. Es gibt aber auch Islamisten, denen es um die eindeutige Herrschaft der Scharia geht, und solche, die den Kampf gegen den Westen zu führen bereit sind. Deshalb müssen die Unterschiede zwischen den Islamisten und den extremistischen Terroristen mit islamischem Hintergrund genau beachtet werden. Denn in seiner verblendeten Form mündet der Islamismus in den Terrorismus.¹⁵ Und dies geschieht immer dann, wenn seine Anhänger glauben, die Errichtung oder die Verteidigung der „göttli-

chen Ordnung“ erfordere einen internen Umbruch oder einen externen Dihad-Krieg, in dem die Ungläubigen und die Feinde des Islam zu bekämpfen seien. Der 11. September 2001 zeugt von dieser verblendeten Gestalt des Islamismus.

Die von den Islamisten verkündete Islami-sche Ordnung, die Nizam Islami, beinhaltet wie die von Bush senior geforderte New World Order ein auf der Macht politisierter Religionen gründendes Konfliktpotential. Die Pax Islamica zielt ebenso wie die Pax Americana nicht auf eine – begrifflich vorge-täuschte – Friedensordnung, sondern auf den jeweiligen Machtanspruch. Dementsprechend hat die Bush-Administration, befangen in ihrem christlichen Fundamentalismus, die Pax Americana relativ weit ausgedehnt – unter der Parole, es bestehe für die Nation eine gottgewollte Missionsaufgabe. So enden denn auch die Antworten auf Fragen, die sich nach den Terroranschlägen in New York und Washington stellen, im Antiamerikanismus. Und der wird zudem dann verständlich, wenn man auf die amerikanische Transplantation dreier normativer Prinzipien auf die nominellen islamischen Nationalstaaten blickt: den Kapitalismus und den freien Markt, die Menschenrechte und die liberale Demokratie. Die problematische Realität besteht darin, dass diese Prinzipien mit den autochthonen Werten der islamischen Welt kollidieren.

Vom Kalifat zum Nationalstaat – und zurück?

Die Islamisten und die islamistischen Terroristen eint ein Schlagwort. Sie fordern die Wiedererrichtung des Kalifats – einer politischen Ordnung, die der Islam als eine historische Staatsform kennt. Dieses Zurück zur Geschichte, vor allem zur großen Zeit der ersten Kalifen und der frühen muslimischen Gemeinschaft, der Umma, ist alles andere als eine Flucht. Vielmehr zielt die islamistische Vision auf eine politische Aufrüstung: intern gegen die westlich orientierten Nationalstaaten und extern gegen das „ungerechte Macht-verhältnis“ zwischen der islamischen und der westlichen Welt.

Die ein Kalifat anstrebenden Islamisten sehen im Ur-Islam die Leitbilder für alle Zeiten gesetzt. Für sie sind die Ereignisse in Mekka und Medina während der kurzen Ära der prophetischen Führung keine unwieder-

¹⁴ Vgl. Bassam Tibi, Eine neue Welt(un)ordnung?, in: Gewerkschaftliche Monatshefte, 52 (2001) 11–12, S. 619 ff.

¹⁵ Vgl. Albrecht Metzger, Die vielen Gesichter des Islamismus, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, 52 (2002) 3–4, S. 7–15, passim.

holbaren Vorbilder, sondern ein politisches Programm für die Gegenwart. Damals wurde die Gemeinde von Medina zur Keimzelle des islamischen Staates, in dem Religion und Politik eine Einheit bildeten. Durch Mohammeds Kriege wurde der Kampf mit dem Schwert in den Islam einbezogen.¹⁶ Bereits im Jahre 630 n. Chr. erstreckte sich die islamische Ordnung über den größten Teil der Arabischen Halbinsel. Zwei Jahre darauf, nach dem Tod des Propheten, Staatsmannes und Feldherrn, wurde das Kalifat zur Ordnungsvorstellung des Islam.

Da Mohammed keinen Nachfolger bestimmt hatte, einigte man sich darauf, das Kalifat als ein Amt zu schaffen, dessen gewählter Inhaber das Erbe des Propheten verwalten sollte. In der Periode der ersten vier rechtgeleiteten Kalifen, die mit dem Propheten verwandt waren, erfuhr das Kalifat eine streng religiöse Deutung: Die Autorität des Kalifen gründete auf der uneingeschränkten Souveränität Gottes. Der Kalif war nicht nur Leiter der Umma, sondern auch Stellvertreter des Propheten. In dessen Namen kam es zu einer weit ausgreifenden Expansion. Der Dihad-Krieg diente dem islamischen Welteroberungsprojekt, das zweifellos die heutigen Islamisten und islamistischen Terroristen in ihrem irrealen Anspruch auf universale Herrschaft nachhaltig inspiriert.

Übersehen wird dagegen, dass bereits die Periode der ersten vier Kalifen – das idealisierte Modell islamistischer Staatsvision – nicht nur zahlreiche innere Konflikte aufwies, sondern auch allmählich von einem Kalifat geprägt wurde, dem primär die Funktion zukam, die Existenz der Umma zu wahren. Die Organisation der durch Expansion geschaffenen Großreiche, die ursprünglich der Leitung der Prophetengefährten anvertraut war, ging sukzessive auf unterschiedlich legitimierte Führungsgruppen über. In den Omayyaden-Dynastien wurde die militärische Funktion für die Leitung der Umma immer wichtiger. Während der Abbasiden-Herrschaft schwächte sich die Macht der zentral regierenden Kalifen erheblich ab – de facto herrschten lokale Dynastien. Zudem waren fest umrissene Institutionen entstanden, die entgegen der ursprünglichen Einheit die

¹⁶ Vgl. Heribert Busse, Grundzüge der islamischen Theologie und der Geschichte des islamischen Raumes, in: Werner Ende/Udo Steinbach (Hrsg.), Der Islam in der Gegenwart, München 1996, S. 19–53.

Sphären von Politik und Religion trennten: den Herrschaftsapparat vom Bereich der Rechtsgelehrten.

Das Kalifat entwickelte sich – wie das hier ausgeblendete schiitische Imamats – zu einem Kontrastbild zur heutigen islamistischen Ideologie, die im Kalifen noch immer den Stellvertreter des Propheten sieht. Im Osmanischen Reich schließlich, einem auf den Krieg gegen die Ungläubigen zielenden Militärstaat, war der Titel des Kalifen weitgehend eine Ehrenbezeichnung. Unter der Führung des Sultans wurde der Kalif nur noch nominell anerkannt. Zwar ist das Osmanische Reich 1517 in ein Kalifat umgestaltet worden, als der letzte Abbasiden-Kalif seinen Titel auf den damaligen Sultan übertrug. Damit endete jedoch das Kalifat in seiner arabischen Ausprägung. Schließlich löste sich die Umma nach der von Kemal Atatürk und der türkischen Nationalversammlung 1924 verfügten Abschaffung des Kalifats in zahlreiche islamische Nationalstaaten auf. Es vollzog sich ideologisch und politisch der Wandel vom Kalifat zum Nationalstaat.

Der arabische Nahe Osten übernahm damals jene Institution des Nationalstaates, die im Kolonisationsprozess auf die islamische Zivilisation übertragen wurde. Damit entstand ein „Transplantat ohne Wurzeln“¹⁷, ein für den Islam künstliches Gebilde, da dem islamischen – nominellen – Nationalstaat die Substanz fehlt, die die demokratische und zivilgesellschaftlich ausgerichtete Einheit auszeichnet. Der säkulare, auf interner und externer Souveränität gründende Nationalstaat ist von seinem Ursprung her eine europäische Institution, heute aber zugleich die einzige weltweit gültige Staatsform im System internationaler Beziehungen.

Der Nationalstaat, der auf dem Prinzip der Volkssouveränität basiert, ist von diesem Grundsatz her mit dem Islam nicht vereinbar. Nach islamischem Glauben kommt weder dem einzelnen Menschen noch einer politischen Gruppe Souveränität zu. Der einzige Souverän ist Gott. Das von den Islamisten er-

¹⁷ Vgl. Bassam Tibi, Transplantat ohne Wurzeln. Die Legitimitätskrise des Nationalstaates in Ländern der islamischen Zivilisation, in: Dieter S. Lutz (Hrsg.), Globalisierung und nationale Souveränität. Festschrift für Wilfried Röhrich, Baden-Baden 2000, S. 319–353; ders., Vom Gottesreich zum Nationalstaat. Islam und panarabischer Nationalismus, Frankfurt/M. 1987, insbes. Kap. II.

neut angestrebte Kalifat leitete sich hiervon ab. Wenn dennoch der nominelle Nationalstaat zur islamischen Realität zählt, so lässt sich dies auf jene Führungsgruppen des 19. und frühen 20. Jahrhunderts zurückbeziehen, die die europäische Kolonialherrschaft bekämpften, aber den Widerspruch übersahen, der in der simultanen Übernahme des Nationalstaatsmodells lag. Damit entstand eine politisch-gesellschaftliche Rahmenorientierung. Innerhalb derer empfangen die islamischen Länder konstitutionelle Prinzipien wie die gesetzgebende Gewalt der Parlamente, die sie jedoch nach islamischen Grundsätzen, analog dem Prinzip der Schura, der Konsultation, umgestalteten: In den konstitutionellen Monarchien wie Jordanien und vor allem Marokko besteht zwar ein beratendes Repräsentantenhaus, oberster Gesetzgeber ist jedoch der König. In den nichtmonarchischen Staaten wie Ägypten, Syrien und Tunesien existieren ebenfalls legislativ begrenzte Parlamente, teils ergänzt durch beratende Organe, wie sie in den Vereinigten Arabischen Emiraten konstitutionell verankert sind. Aber auch hier bestimmt der jeweilige Präsident relativ autonom die substantiellen Richtlinien der Politik. Nicht von ungefähr: Die Machtfülle der Herrschenden ist ein Relikt der frühen islamischen Vergangenheit.

Manche Verfassungen der islamischen Staaten erklären den Islam zur Staatsreligion und das islamische Recht der Scharia zur Grundlage der Gesetzgebung.¹⁸ Allerdings wird deren Geltungsbereich vielfach auf das Familien- und Erbrecht und auf ein begrenztes Strafrecht eingeschränkt. Die wohl bekannteste Ausnahme – neben dem schiitischen Iran mit seiner islamistischen Ideologie – bildet Saudi-Arabien, dessen „Grundgesetz für das Regieren“ den Koran, die Sunna und die Scharia als Grundlagen der wahhabitischen Monarchie herausstellt. Saudi-Arabien kommt damit von seiner Ideologie her dem Idealtyp einer strengen islamischen Ordnung nahe: Gott als Stifter der Normen und Werte menschlicher Existenz verfügt über die Souveränität im islamischen Staat. In Ausübung dieser Souveränität legt er die normativen Grundlagen und damit das Recht der Scharia für die islamische Ordnung fest.¹⁹ Die Scharia

¹⁸ Vgl. Udo Steinbach, Die Stellung des Islams und des islamischen Rechts in ausgewählten Staaten, in: W. Ende/U. Steinbach (Anm. 6), S. 213–232.

¹⁹ Vgl. Gudrun Krämer, Gottes Staat als Republik. Reflexionen zeitgenössischer Muslime zu Islam, Men-

bedarf der Staatsgewalt. Denn nur unter dem Schutz der Herrschenden lässt sich das islamische Recht durchsetzen.

Mehrere islamische Nationalstaaten sehen im erwähnten Prinzip der Schura, der Konsultation, eine islamische Variante der Demokratie. Der Begriff der Schura¹⁰ geht auf zwei Textstellen im Koran zurück: Die erste, zu Mekka offenbarte Sura As-Sura weist in Vers 38 primär auf den von Mohammed geübten Brauch hin, sich mit seinen nächsten Gefolgsleuten zu beraten. Diesem Brauch kamen auch die ersten vier rechtgeleiteten Kalifen nach, ehe er im Laufe der islamischen Geschichte in Vergessenheit geriet. Erst nachdem die Muslime mit der westlichen Demokratie konfrontiert wurden, entdeckten sie erneut das Prinzip der Schura. Sie beriefen sich auf die zweite Textstelle im Koran, auf die Sura Al-Imran (Vers 159), die zu Medina offenbart wurde, wo ein islamischer Staat bestand. Nach neuer Interpretation bildet die gegenseitige Beratung – realiter: beratende Institution – eine Leitidee der Staatsgestaltung.

Es liegt im Ermessen der nominellen Nationalstaaten, im Rahmen des islamischen Rechts die Schura konstitutionell zu verankern. Eine solche Staatsgestaltung kann die Prinzipien der Schura und vor allem der Scharia gegen den Islamismus richten, den viele Nationalstaaten als eine Herausforderung erleben. Denn der islamische Fundamentalismus wendet sich ja nicht nur extern gegen die Welt des Westens. Er richtet sich auch intern gegen die westlich orientierten Führungsschichten. Bereits Sayyid Qutb forderte die wahren Muslime auf, sich von der Gesellschaft der Abtrünnigen zu trennen und eine „Gegengesellschaft“ zu errichten.¹¹ Qutb zufolge besteht ein Kriegszustand zwischen diesen Muslimen und den Ungläubigen, die durch den Dihad, den „Heiligen Krieg“, zu bekämpfen seien.

Für die heutigen Islamisten und islamistischen Terroristen ist Sayyid Qutbs „Gegengesellschaft“ jenes Kalifat der Periode der

schenrechten und Demokratie, Baden-Baden 1999, insbes. S. 257–275.

¹⁰ Vgl. Nadeem Elyas, Der islamische Staat – Theologische Grundlagen und politische Realität, in: Severin J. Lederhilger (Hrsg.), Gottesstaat oder Staat ohne Gott. Politische Theologie in Judentum, Christentum und Islam, Frankfurt/M. 2002, S. 111–120.

¹¹ Vgl. dazu G. Krämer (Anm. 9), S. 211–217.

rechtgeleiteten Kalifen, in der nicht nur Religion und Politik in vollem Einklang standen. Auch existierte eine starke Solidargemeinschaft – ein Machtfaktor, der zur historischen Verbreitung des Islam beitrug und den die gegenwärtigen Islamisten wieder erreichen wollen. Dass zur Zeit der rechtgeleiteten Kalifen bereits große Reiche entstanden waren, forciert die islamistische Forderung nach dem Kalifat. Vor allem die Al-Qaida-Terroristen verfolgen die Errichtung eines Kalifats in Gestalt eines islamischen Imperiums.

Die Terroristen und Islamisten übersehen in ihrem Fanatismus, dass sich die Welt seit der Herrschaft der Kalifate grundlegend verändert hat. Diejenigen, die die Wiedererrichtung des Kalifats fordern, verkennen zudem, dass diese politische Ordnung vor allem in der Omayyaden- und Abbasidenzeit weniger aus religiösen als aus funktionalen Gründen beibehalten wurde. Es ging darum, das Überleben der Umma zu sichern. Das Kalifat, das in keiner Sure des Koran genannt wird, galt bereits in der islamischen Vergangenheit nicht als heilsnotwendig. Dass es sich als bestimmende Norm nicht halten konnte und seine Macht immer schwächer wurde, hängt damit zusammen. Das Kalifat bildet eine historisch erprobte, aber nicht für alle Zeiten verbindliche Staatsform. Zur heutigen Weltpolitik steht das Kalifat in einem tief greifenden Antagonismus.

Die Re-Politisierung des Islam im Iran

Die Re-Politisierung des Islam, die sich vor einem Vierteljahrhundert im Iran vollzog, hat die Weltöffentlichkeit erstmals konkret mit dem Islamismus konfrontiert. Damals, mit der Khomeini-Revolution vom Februar 1979, erfolgte nicht nur der für den Westen unerwartete revolutionäre Umbruch. Auch in der iranischen Geschichte ist die schiitische Konfession in ein Stadium eingetreten, in dem unter der Leitung des schiitischen Klerus eine religiös-legitimierte Herrschaft entstand.¹² Denn während der Abwesenheit des „entrückten“ zwölften Imam, der den Safawiden zufolge seit dem 9. Jahrhundert in „Verborgenheit“ lebt, war im Grunde jede Herrschaft – auch die der Geistlichkeit – illegitim. Erst Ayatollah Ruhollah Khomeini vertrat in die-

sem Kontext seine eigene Doktrin der Herrschaft der Rechtsgelehrten.

Bedeutsam für die Khomeini-Revolution war nicht zuletzt die Tatsache, dass die schiitischen Kleriker ökonomisch stark genug waren, um Khomeinis Rückkehr in den Iran und zuvor seine vielfältigen Aktivitäten in Frankreich zu finanzieren. Die schiitische Geistlichkeit hatte ein Bündnis mit den Basaris, den Handelsleuten, gebildet. Dieses Bündnis, das in statu nascendi von einer breiten Massenbasis getragen wurde, führte zur Revolution und damit zum Ende der Pahlawi-Monarchie. So wurde in kurzer Zeit ein autokratisches System gestürzt, das wie kein anderes in der Nahost-Region vom Westen unterstützt wurde und in amerikanische Interessenpolitik eingebunden war. Dass dies gelang, lässt sich darauf zurückführen, dass die Schah-Herrschaft eine nur modernisierte Variante in der Geschichte der orientalischen Despotie verkörperte – ohne jegliche islamische Legitimierung. Die Revolution konnte gelingen, da sie auf autochthone Werte zurückgriff.

In dem von Ayatollah Khomeini bestimmten Jahrzehnt wurden wesentliche Grundlagen gelegt, die noch das heutige iranische Regime prägen. Dessen Kerngehalt ist die Doktrin der Wilayat-i faqih, der Herrschaft des Rechtsgelehrten, wie sie in der Verfassung vom 15. November 1979 betont wird.¹³ Diese Verfassung, die ein Gemisch aus Glaubensbekenntnis, Parteiprogramm und Grundgesetz darstellt, spiegelt – auch in ihrer zweiten Fassung – das schiitische Staats- und Herrschaftsverständnis in khomeinistischer Ausprägung wider: In der Islamischen Republik Iran stünden während der Abwesenheit des „entrückten“ zwölften Imam der Führungsauftrag, das Imam, und die Führungsbefugnis der islamischen Gemeinschaft dem befähigtesten Rechtsgelehrten zu. Nach dieser revisionistischen Interpretation der schiitischen Lehre war der Faqih der oberste Richter und Bewahrer aller Staatsorgane, unter dessen direktem Einfluss sämtliche „legislativen, richterlichen und erzieherischen Institutionen“ standen. Insgesamt zielte die Islamische Republik Khomeinis darauf ab, eine islamische Ordnung zu errichten, wie sie von 656 bis 661 unter dem vierten rechtgeleiteten Kalifen Ali, dem ersten schiitischen Imam

¹² Vgl. Bassam Tibi, *Der Islam und das Problem der kulturellen Bewältigung sozialen Wandels*, Frankfurt/M. 1985, S. 187–190.

¹³ Vgl. Wilfried Röhrich, *Die politischen Systeme der Welt*, München 2003, S. 95–100.

Ali, bestand, aus dessen Anhängern die Schiiten hervorgehen. Die Verfassung benennt den Islam zwölfer-schiitischer Ausprägung als die offizielle Religion des Iran. Sie unterstreicht die dominierende Rolle der Geistlichkeit und sieht im islamischen Recht der Scharia die Grundlage des Rechtswesens.

Die iranische Theokratie verfolgte und verfolgt eine recht aggressive Außenpolitik vor allem gegen den Protagonisten der Verwestlichung und die Ursache des Identitätsverlustes der Muslime: gegen die Vereinigten Staaten. Darüber hinaus richtet sie sich gegen Israel als Manifestation westlicher Dominanz in der islamischen Welt. In der Khomeini-Ära verbreitete sich der Slogan: „Der Weg nach Jerusalem geht über Kerbela“ – über den im Irak gelegenen Begräbnisort des Prophetenankels Hussein, des dritten Imam. „Kerbela“ stand für die Befreiung der Muslime von ihren inneren Feinden, den Abtrünnigen wie Saddam Hussein, den die Reagan-Administration im iranisch-irakischen Krieg unterstützte. Und der „Weg nach Jerusalem“ kennzeichnete die Befreiung der islamischen Welt von ihren äußeren Feinden.¹⁴ In der nachkhomeinistischen Ära erklärte Ayatollah Ali Khamenei immer wieder, die Regierung der Vereinigten Staaten sei der Erzfeind des Iran. Man betrachte sie als „großen Satan“.

Im Gegenzug entdeckte George W. Bush eine „Achse des Bösen“, die der Iran, Nordkorea und der inzwischen zerstörte Irak bildeten. Diese „Schurkenstaaten“ rückten ins Zentrum jener manichäischen Betrachtungsweise, mit der die Bush-Administration unübersichtliche Probleme auf übersichtliche Gut-Böse-Konfrontationen reduziert. Die Unterstützung islamistischer Terroristen, eine massive Raketentrüstung sowie das Streben nach Atom-, B- und C-Waffen kennzeichnen nach Präsident Bush die drei Staaten.

Mit Blick auf den Iran hat sich inzwischen manches von dem bestätigt, was die Bush-Administration vermutete. Die iranische Theokratie unterstützt seit geraumer Zeit die libanesische Hizbollah im Kampf gegen Israel. Und ungeachtet internationaler Warnungen hat der Iran mit einem Atomprogramm begonnen, das Israel und die Vereinigten Staaten bereits an Militärschlägen gegen Tehe-

ran denken ließ. Erst nach langen Dialogen kam es zu einer Iran-Resolution der Internationalen Atomenergiebehörde. Diese von Deutschland, Frankreich und Großbritannien entworfene Resolution bescheinigt dem Iran, dass er sein Programm zur Urananreicherung ausgesetzt hat. Die drei Staaten der Europäischen Union haben als Gegenleistung Teheran ihre Hilfe beim Ausbau ziviler Atomkraft zugesagt. Ob damit das iranische Atomproblem gelöst ist, bleibt allerdings fraglich.

Der Al-Qaida-Terrorismus

Der Terminus „Al-Qaida“ zählt zu den Begriffen, die in den internationalen Schlagzeilen überbeansprucht und ideologisch missbraucht werden. Seine reale Bedeutung lässt sich am besten erkennen, wenn man zum Teil exemplarisch dem Wandel vom zentralisierten zum dezentralisierten Terrorismus der Terror-Basis (= Al-Qaida) nachgeht: War Al-Qaida bei den jahrelang vorbereiteten Anschlägen vom 11. September 2001 noch eine planmäßig geleitete Organisation, so begann sie sich nach dem Krieg in Afghanistan und der Zerstörung ihrer dortigen Trainingslager aufzuspalten und zu regionalisieren. Aus der von Osama bin Laden gelenkten Kern-Al-Qaida bildeten sich lokale Gruppen in über sechzig Ländern heraus. Ihnen gemeinsam sind die Dihad-Ideologie und die Märtyrer-Waffe des Selbstmordattentats. Diese getrennt agierenden Gruppen zielen darauf ab, Terrorakte von weltweiter Breitenwirkung zu verüben – gemeinsam mit den örtlichen Terroristen oder auch unabhängig von ihnen. Aus Al-Qaida erwuchs der Al-Qaidismus.

Ein Land, in dem Al-Qaida unabhängig von weiteren Terrorgruppen agiert, ist der Irak. Der Krieg im Zweistromland, den die Bush-Administration ohne völkerrechtliches Mandat und ohne wahren Grund führte, und die „Nachkriegszeit“ forcierten den Al-Qaidismus. Mit ihrem Sieg über Saddam Hussein zerstörten die Vereinigten Staaten das neben Syrien einzige laizistische Regime im islamischen Nahen Osten, das mit eiserner Hand die religiösen Kollektive zusammenhielt. Sie öffneten damit die Büchse der Pandora und setzten den Sunna-Schia-Konflikt frei. So traten alsbald sunnitische und schiitische Terroristen auf den Plan, die noch immer im Irak dominieren. Die Terrorfronten und die Konflikte zwischen dem schiitischen Wahlblock und den sunnitischen Nationalis-

¹⁴ Vgl. Udo Steinbach, Der Islam im „Thermidor“. Zur Lage des Islam im Nahen Osten, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, 40 (1990) 22, S. 11 ff.

ten weiteten sich aus. Die Gewalt im Wahlkampf und der von Osama bin Laden geforderte Wahlboykott markieren die tief greifende Problematik, die von Präsident Bush verheißene irakische Demokratie zu erlangen.

Die heftigsten Terroranschläge gehen im Irak von Extremistengruppen aus, die von dem jordanischen Terroristen Abu Mussab al-Sarqawi geführt werden. Der „Emir von Al-Qaida im Zweistromland“ (Bin Laden) verkörpert jenen Terroristen, der unabhängig von den örtlichen Kampfgruppen seine Schreckenstaten ausführt. Für ihn bedeutet der Dihad eine absolute Notwendigkeit, die Blut fordert. Die von Sarqawi betriebenen Terrorakte und Hinrichtungen ausländischer Geiseln sind für ihn durch das islamische Recht der Scharia gerechtfertigt. Darüber hinaus hat Sarqawi Großanschläge in westlichen Staaten angekündigt.

Im Unterschied zum Terrorismus im Irak bestehen in den russischen Kaukasusrepubliken gemeinsame Aktionen zwischen Al-Qaida und den örtlichen Freiheitskämpfern und Terroristen. Dort wurde die Al-Qaida-Ideologie nicht erst durch das Geiseldrama von Beslan sichtbar – dem schlimmsten Terrorakt seit dem 11. September 2001. Bereits im Juni 1995 machte dort der Rebellenführer Schamil Bassajew von sich reden, der sich schon früh in afghanischen Al-Qaida-Trainingslagern ausbilden ließ. Damals stürmte er mit mehreren Kämpfern das Krankenhaus im südrussischen Budjonnowsk und nahm 1500 Menschen als Geiseln. Zudem sind die russischen Kaukasusrepubliken durch eine Al-Qaidaisierung gekennzeichnet: Die Rebellen- und Terrorgruppen zwischen Dagestan und Nordossetien werden von Kämpfern aus verschiedenen islamischen Staaten und von Al-Qaida-Terroristen unterstützt. Außerdem erhalten sie Gelder von saudischen Wahhabiten.

Der Blick auf den Irak und die russischen Kaukasusrepubliken hat deutlich werden lassen, dass die Al-Qaida-Gruppen teils unabhängig von den örtlichen Terroristen, teils aber auch gemeinsam mit ihnen agieren. Beide Varianten zählen zu jenem lockeren Verbund von Terrorgruppen, der auf die alte Al-Qaida zurückgeht, wie sie in Afghanistan bestand. An die Stelle dieser Organisation sind inzwischen Bewegungen und eine ihnen eigene Ideologie getreten. Diese zielt auf den Dihad als Weltprojekt der Islamisierung und

vereint die Terrorgruppen mit ihren verschiedenen Autonomiegraden. Einige dieser Gruppen orientieren sich an Vorgaben der Al-Qaida-Führung, andere lassen sich nur von ihrer Vision anregen. Ihre gemeinsame Strategie des Dihadismus richtet sich in den hier betrachteten Problemregionen gegen die Präsenz der amerikanischen Truppen im Nahen Osten und der russischen Soldaten im Nordkaukasus.

Der Antiterrorkampf gegen Al-Qaida erweist sich als ein Problem, das durch den dezentralisierten Terrorismus komplizierter, aber nicht unlösbar geworden ist. Durch die weltweit agierenden Terrorgruppen wird zwar jede Gegenstrategie erheblich erschwert. Das Ziel jedoch, Al-Qaida zu schwächen und zu zerschlagen, muss beharrlich verfolgt werden. Die Stärke von Al-Qaida zeigt sich in der Omnipräsenz der lokalen Gruppen. Wird eine von ihnen enttarnt, dann ist das für den Terror-Verbund von geringer Bedeutung. Denn Osama bin Laden hat eine terroristische Hydra geschaffen, der stets neue Terror-Köpfe nachwachsen. Kurz, die Bedrohung ist durch die zahlreichen lokalen Terrorgruppen heute weiter verbreitet als zur Zeit der Kern-Al-Qaida. Deshalb muss der Antiterrorkampf in vielen Weltregionen geführt werden. Es geht nicht mehr nur um New York, Washington, Madrid und Beslan, sondern um all die Orte, an denen lokale Terrorgruppen agieren.

Die theo-konservative Politik Amerikas

In den USA wirken sich religiöse Einstellungen der Bürger auf das politische Wahlverhalten aus wie in keiner anderen Demokratie des „Westens“. Religiös-moralische Orientierungen waren bei den Kongress- und Präsidentschaftswahlen 2004 einmal mehr ein entscheidender Faktor. Welche Rolle spielen christlich-rechte Interessengruppen bei der Beschaffung republikanischer Mehrheiten im Kongress und für das Weiße Haus? Gelingt es der so genannten „religiösen Rechten“,¹ ihr politisches Gewicht bei den Wahlen in politische Repräsentation und praktische Politik umzusetzen? Hat dies Auswirkungen auf die außenpolitischen Positionen Washingtons?

Josef Braml
Dr. phil., geb. 1968; wiss. Mitarbeiter der Stiftung Wissenschaft und Politik (SWP), Berlin.
Ludwigkirchplatz 3–4, 10719 Berlin.
josef.braml@swp-berlin.org

Religion und Politik in den USA

Die religiöse Landschaft der USA ist durch Vielfalt geprägt, wobei die Anteile der verschiedenen Konfessionen an der Gesamtbevölkerung in den vergangenen Jahrzehnten relativ konstant geblieben sind:² Insgesamt bezeichnen sich über 80 % der Amerikaner als Christen. Die Protestanten stellen mit mehr als der Hälfte der Gesamtbevölkerung die größte Denomination dar, wobei die konservativeren (weißen) Evangelikalen mit 25,4 % zur stärksten Gruppe angewachsen sind. Sie verweisen die liberaleren (so genannten Mainline-)Protestanten mit 22,1 % auf Platz zwei. Wie sie ist auch die Gruppe der schwarzen Protestanten seit den sechziger Jahren leicht geschrumpft – auf knapp 8 % im Jahr 1996. Römisch-katholisch sind 21,8 % der Amerikaner.

Der Anteil der säkular orientierten Bevölkerung hat sich seit Mitte der sechziger Jahre beinahe verdoppelt und beträgt heute 16,3 %. Dieser Säkularisierungstrend gab überzeug-

ten Glaubenshütern – vor allem evangelikalen Protestanten – Anlass, der gesellschaftlichen „Dekadenz“ und dem „Verfall moralischer Werte“ entgegenzuwirken. Evangelikale Protestanten, vor allem die Traditionalisten unter ihnen, haben eine auf das Jenseits gerichtete individuelle Heilserwartung, lehnen sozialreformerische Ideen ab und engagieren sich dafür, traditionelle Glaubenssätze und -praktiken zu bewahren und gegen die Moderne und den Liberalismus zu verteidigen. „Rechtgläubige“ (*true believers*) beziehen politisch Stellung für „traditionelle amerikanische Werte“ und gegen Säkularismus, Feminismus und Kulturrelativismus. Außenpolitisch setzen sich konservative Evangelikale für ein militärisch schlagkräftiges Amerika und den Schutz Israels ein.

Die Distanz zwischen Religion und Politik wurde in den letzten drei Jahrzehnten deutlich geringer:³ Rechtgläubige Amerikaner sind politischer geworden. Evangelikale Protestanten machen mittlerweile knapp ein Viertel (2000: 24 %) der als Wähler registrierten Amerikaner aus.⁴ Sie sind ein wichtiger Bestandteil der republikanischen Wählerschaft geworden: Innerhalb von drei Jahrzehnten (1964–2000) erhöhte sich der Prozentsatz der bekennenden Republikaner unter den Evangelikalen, und zwar sowohl bei den „engagierten“ (von 42 auf 74 %) als auch bei den „anderen“ (von 30 auf 49 %). Dieser Trend verstärkte sich insbesondere seit Mitte der achtziger Jahre. Zudem verdoppelte sich der republikanische Stimmenanteil unter

¹ In der Fachliteratur wird der „jüngere Konservatismus in seinen beiden Spielarten“ differenziert. Dabei interpretiert man den intellektuelleren „Neo-Konservatismus“ wie auch den Konservatismus der „Religiösen Rechten“ (synonym auch als „Christliche Rechte“ bezeichnet) als „Reaktion auf die tiefgreifenden und rapiden sozialen, ökonomischen, demographischen, innen- und außenpolitischen Veränderungen der sechziger und siebziger Jahre“. Beide Spielarten des „jüngeren Konservatismus“ werden von vorwiegend ökonomischen Interessen verpflichteten „Altkonservativen“ unterschieden. Vgl. Peter Lösche, Thesen zum amerikanischen Konservatismus, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte (APuZ)*, 32 (1982) 49, S. 37–45; Michael Minkenberg, *Neokonservatismus und Neue Rechte in den USA*, Baden-Baden 1990; Manfred Brocker, *Protest – Anpassung – Etablierung. Die Christliche Rechte im politischen System der USA*, Frankfurt/M. 2004.

² Vgl. Andrew Kohut u. a., *The Diminishing Divide. Religion's Changing Role in American Politics*, Washington, DC 2000, S. 18.

³ Ebd.

⁴ 1987 waren es noch 19 %. Vgl. ebd., S. 4.

den Katholiken – sowohl bei den „engagierten“ als auch bei den „anderen“¹⁵.

Die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Konfession ist oft ein Indiz für die politische Einstellung der Menschen, die ihr angehören. Die Tiefe der persönlichen Überzeugung und der Grad des Engagements sind weitere wichtige Indikatoren. „Engagierte“ Vertreter unterscheiden sich von „anderen“ durch Häufigkeit von Kirchenbesuch und Gebet, die herausragende Bedeutung, die sie dem Glauben für ihr eigenes Leben zumessen, und das Festhalten an traditionellen Glaubenssätzen wie zum Beispiel den Glauben an Himmel und Hölle.¹⁶ Engagierte Gläubige tendieren zu konservativeren politischen Einstellungen und haben eine merklich höhere Affinität zu den Republikanern. Demgegenüber bevorzugen weniger Engagierte tendenziell die Demokratische Partei.

Diese Koppelung ist den Wahlkampfstrategen des Präsidenten nicht verborgen geblieben. Ihr Kopf Karl Rove genießt das Vertrauen des Präsidenten. „An erster Stelle“, so Rove, „existiert ein großer Unterschied (im politischen Verhalten) bei religiösen Menschen. (...) Man hat dies in den Umfragen der Wahlen 2000 gesehen, bei denen regelmäßige und häufige Kirchgänger mit überwältigender Mehrheit Bush wählten. Sie bilden einen wichtigen Teil der republikanischen Wählerbasis.“¹⁷

Entsprechend ausgeprägt sind auch Selbstverständnis und Selbstbewusstsein politischer Strategen der so genannten „Christlichen Rechten“, wie sich an den Aussagen des christlich-rechten Wortführers und Präsidenten der Organisation American Values, Gary Bauer, ablesen lässt: „Für einige in den liberalen Medien ist die Bezeichnung Christliche Rechte beinahe ein Schimpfwort, aber das ist meiner Meinung nach eine treffende Be-

¹⁵ Anteil der Konfessionen an der Gesamtbevölkerung: engagierte evangelikale Protestanten 16 %, andere evangelikale Protestanten 8 %, engagierte Katholiken 9 %, andere Katholiken 12 %. Quelle: Ich danke John Green und Scott Keeter für ihre unveröffentlichte Auswertung von „National Election Studies“-Daten.

¹⁶ Kohut u. a. entwickelten diese Unterscheidung, indem sie die genannten Faktoren zu einem Gesamtindex addierten. Vgl. A. Kohut u. a. (Anm. 2), S. 164.

¹⁷ Übersetzt aus Nicholas Lemann, *The Contender*. Karl Rove Is Working to Get George Bush Reelected, But Has Bigger Plans, in: *New Yorker* vom 12. 5. 2003, S. 81.

schreibung.“ Tatsächlich handelt es sich laut Bauer „um Leute, die regelmäßig in die Kirche gehen und politisch konservativ sind“¹⁸.

Empirische Regressionsanalysen – mit denen sich der Einfluss bestimmter Faktoren isoliert betrachten lässt – kommen zu dem Ergebnis, dass in den USA „der Einfluss religiöser Zugehörigkeit auf das Wahlverhalten beträchtlich ist und dem Einfluss demographischer Faktoren wie Einkommen und Bildungsniveau gleichkommt“¹⁹. Aus historischer Perspektive wird deutlich, dass religiöse Faktoren seit den achtziger Jahren deutlich größeren Einfluss auf das Wahlverhalten gewonnen haben.¹⁰

Im Wahlkampf 2004 wurde deutlich, dass religiöse Motive eine wahlentscheidende Rolle spielen würden: In einer Umfrage vom November 2003 bekundeten etwa die Hälfte (48 %) der Republikaner oder der ihnen nahe stehenden Wähler, dass Religion ein wichtiger Faktor bei ihrer Wahlentscheidung ist, bei den Demokraten waren es nur 28 %.¹¹ Religion ist für zwei Drittel (64 %) der wahlberechtigten Amerikaner – so eine weitere Gallup-Analyse im März 2004¹² – ein wahlentscheidendes Kriterium.¹³ Für Präsident Bush und die Parteistrategen der Republikaner galt es, dieses religiöse Potenzial zu aktivieren.

Mit Erfolg: Der amtierende Präsident konnte seine ohnehin starke Wählerbasis evangelikaler Christen erweitern. Bushs Wähleranteil unter weißen Evangelikalen erhöhte sich von 71 % im Jahre 2000 auf 76 % bei seiner Wiederwahl 2004 (78 % laut CNN National Exit Polls).¹⁴ Ihm gelang es darüber hinaus, seinen Stimmenanteil bei katholischen Wählern zu erhöhen, ja er konnte mehr Stimmen als sein (katholischer) Herausforderer

¹⁸ Interview des Verfassers (J. B.) mit Gary Bauer, *President, American Values* vom 22. 7. 2003.

¹⁹ Übersetzt aus A. Kohut u. a. (Anm. 2), S. 86 f.

¹⁰ Vgl. ebd.

¹¹ Vgl. Albert Winseman, *Bringing Faith into the Voting Booth: Part II*, Gallup-Analyse vom 16. 12. 2003.

¹² Vgl. Linda Lyons, *Political and Religious Convictions*, Gallup-Analyse vom 2. 3. 2004.

¹³ Umfrage vom 16. 3. bis 4. 4. 2004. Vgl. Anna Greenberg/Jennifer Berkold, *Evangelicals in America*, in: *Religion and Ethics NewsWeekly* vom 5. 4. 2004, *Questionnaire*, S. 13.

¹⁴ Vgl. Laurie Goodstein/William Yardley, *Bush Benefits From Efforts to Build a Coalition of Faithful*, in: *New York Times (NYT)* vom 5. 11. 2004; *CNN National Exit Poll* (<http://www.cnn.com/ELECTION/2004/pages/results/states/US/P/00/epolls.0.html>).

John Kerry gewinnen: 52 % versus 47 % für Senator Kerry.¹⁵ Präsident Bush konnte konfessionsübergreifend vor allem auf praktizierende Gläubige zählen: Je häufiger zum Beispiel Amerikaner in die Kirche gehen, desto eher waren sie geneigt, für ihn zu votieren (vgl. *Tabelle 1*).

Tabelle 1: Zusammenhang zwischen Kirchgang und Wahlgang 2004

<i>Gehen in die Kirche</i>	<i>Anteil in %</i>	<i>Davon haben für Bush gewählt (%)</i>	<i>Davon haben für Kerry gewählt (%)</i>
Wöchentlich	41	61	39
Gelegentlich	40	47	53
Nie	14	36	62

Quelle: CNN National Exit Poll 2004.

Die von den Republikanern und der Religiösen Rechten angestrebte „moralische Mehrheit“ zeichnete sich auch in Umfragen bei den Wahlen ab: Auf die Frage, welches Thema am wichtigsten für die persönliche Wahlentscheidung war, wurden „moralische Werte“ am häufigsten genannt, gefolgt von den Themenbereichen Wirtschaft/Arbeitsplätze, Terrorismus und Irak. Amerikaner, denen die Irakfrage und Wirtschaftsfragen am wichtigsten waren, entschieden sich mit überwältigender Mehrheit für den Herausforderer John Kerry. Der amtierende Präsident Bush hingegen fand die größte Unterstützung bei Wählern, denen moralische Wertfragen am Herzen lagen und denen der Terrorismus Sorgen bereitete (vgl. *Tabelle 2*).

Tabelle 2: Wahlentscheidende Themen bei der Präsidentschaftswahl 2004

<i>Als wichtigstes Thema angegeben</i>	<i>Anteil in %</i>	<i>Davon haben für Bush gewählt (%)</i>	<i>Davon haben für Kerry gewählt (%)</i>
Moralische Werte	22	80	18
Wirtschaft/Arbeitsplätze	20	18	80
Terrorismus	19	86	14
Irak	15	26	73
Krankenversicherung	8	23	77
Steuern	5	57	43
Schule/Ausbildung	4	26	73

Quelle: CNN National Exit Poll 2004.

¹⁵ Ebd.

Nach der Wahl wurde eine heftige Debatte geführt, ob „moralische Werte“ wirklich ausschlaggebend waren. Kritiker der oben genannten CNN Exit Polls führten ins Feld, dass die gewählte Fragemethode mit vorgegebenen Antworten suggestiv gewesen sei und dadurch „moralische Werte“ höher eingestuft worden wären, als dies bei offener Fragestellung der Fall gewesen wäre. Ausgewiesene Statistikexperten waren sich in dieser Frage ebenso uneinig. Um die wahlentscheidenden Faktoren genauer zu bestimmen, führte das renommierte Gallup-Institut eine weitere Umfrage durch, in der die Teilnehmer einer Umfrage unmittelbar vor den Wahlen nach dem Urnengang (vom 3. November bis 12. Dezember 2004) erneut befragt wurden – ohne dabei vorgegebene Antwortkategorien zu verwenden. Erwartungsgemäß kamen moralische Gründe insgesamt nicht mehr so häufig zur Sprache (15 %). Eine genauere Analyse der Daten verdeutlichte jedoch einmal mehr, dass die Wähler des Wahlsiegers George W. Bush am häufigsten moralische Werte/religiöse Überzeugungen (mit 25 %) als wichtigstes Kriterium ihrer Wahlentscheidung nannten, gefolgt vom Thema Terrorismus (21 %).

Freilich bleibt es schwierig, diese Themenkomplexe analytisch voneinander zu trennen: Ging Präsident Bush doch auch mit „moralischer Klarheit“ (*moral clarity*) gegen die Terroristen vor und demonstrierte seinen Anhängern Führungsstärke und Entschlossenheit, indem er – anders als sein Herausforderer Senator Kerry, dem Wankelmütigkeit unterstellt wurde – klar zwischen richtig und falsch, ja zwischen „Gut“ und „Böse“ unterschied.

Symbiose zwischen Republikanern und Christlich-Rechten

„Wenn die Republikanische Partei konservative religiöse Wähler benötigt, so gilt auch umgekehrt: Evangelikale, Sozial-/Moralkonservative und vor allem die Christliche Rechte benötigen die Republikaner. Religiöse Konservative sind am einflussreichsten, wenn sie Teil einer größeren konservativen Koalition sind.“¹⁶ Dieses pragmatische Verständnis

¹⁶ Vgl. John Green u. a., *Murphy Brown Revisited. The Social Issues in the 1992 Election*, in: Michael Cromartie (Hrsg.), *Disciples and Democracy. Religious Conser-*

bildet die Grundlage für die Machtsymbiose zwischen der Republikanischen Partei und dem Organisationsgeflecht der Christlichen Rechten.

72 % der Evangelikalen glauben denn auch, dass es ihnen gelungen ist, die Gesellschaft zu verändern. Sieben von zehn sind auch davon überzeugt, dass sie Einfluss auf die Politik der Bush-Administration haben. Diese Perzeption ist eine wichtige Voraussetzung dafür, dass sich christlich Rechte weiterhin politisch engagieren und mit den Republikanern arrangieren: Jene evangelikalen Christen, die glauben, dass sie „viel Einfluss“ auf die Bush-Administration haben, können ebenso vermehrt dem Wählerpotenzial des amtierenden Präsidenten zugerechnet werden.¹⁷

Diese Entwicklung ist das Ergebnis eines langwierigen Lernprozesses sowohl der republikanischen Parteistrategen als auch der Christlichen Rechten, der sie von den Anfängen fundamentalistischen Sektierertums in ein Stadium des politischen Pragmatismus führte.

Organisation der Religiösen Rechten

Schon in den siebziger Jahren bemühte sich der Katholik Paul Weyrich darum, Gläubige verschiedener Religionen zu einer politischen Ökumene zusammenzuführen. Bei einem Treffen, das der evangelikale Reverend Jerry Falwell 1979 in Lynchburg, Virginia, organisiert hatte, entwickelte Weyrich den Gedanken einer moralischen Mehrheit in Amerika, die es zu organisieren gelte. Die „Moral Majority“ war aus der Taufe gehoben. Die religionsübergreifende Bewegung wollte sich im Sinne der gemeinsamen Werteorientierung – „pro-life, pro-family, pro-traditional moral, pro-America und pro-Israel“ – politisch engagieren. Abtreibung zum Beispiel war nicht mehr nur ein Thema der Evangelikalen oder der Katholiken, vielmehr war es aus der Sicht dieser politischen Glaubensgemeinschaft ein moralisches, religionsübergreifendes Thema. In den Worten Jerry Falwells verstand sich die „Moralische Mehrheit“ nicht nur als christliche Organisation, sie war auch willens, mit jedem zusammenzuarbeiten, „der unsere

vatives and the Future of American Politics, Washington, D.C.–Grand Rapids, Mich. 1994, S. 64.

¹⁷ Vgl. A. Greenberg/J. Berkold (Anm. 13), S. 14.

Ansichten zu Familie, Abtreibung, starker militärischer Verteidigung und Israel teilt“¹⁸. Damit besetzte die Christliche, nunmehr Religiöse Rechte wichtiges politisches Terrain.

Selbst wenn die Organisation der „Moral Majority“ als solche seit Mitte der achtziger Jahre nicht mehr existiert, wirkt die politische Idee, eine moralische Mehrheit im Lande zu organisieren, in Form verschiedener neuer und professionellerer Organisationsformen weiter.¹⁹ Graswurzelorganisationen, Political Action Committees (PACs), Think-Tanks und Interessengruppen der Christlichen Rechten – wie die Christian Coalition, American Values, Campaign for Working Families PAC, Family Research Council (FRC), Focus on the Family, National Right to Life Committee (NRLC), Concerned Women for America (CWA), Eagle Forum – finden auch im Büro Tom DeLays, des mächtigen republikanischen Mehrheitsführers im Abgeordnetenhaus, große Aufmerksamkeit.²⁰ Denn das Organisationsgeflecht der Christlichen Rechten auf der Graswurzelebene ist in mehrfacher Hinsicht nützlich: zum einen bei der Wahlkampffinanzierung und zum anderen bei der direkten permanenten Wählermobilisierung.

Permanente Kampagne

In den USA ist die Schwäche der Parteien institutionell angelegt. Im Wahlkampf wird ein Abgeordneter oder Senator in seinem Wahlkreis bzw. Einzelstaat nicht primär als Parteivertreter, sondern als politischer Einzelunternehmer wahrgenommen, der nicht zuletzt auch von Interessengruppen auf der Grundlage seines persönlichen Abstimmungsverhaltens finanziert und definiert wird. Mitgliederstarke, gut organisierte Einrichtungen und Interessengruppen haben deshalb durch ihre Wählermobilisierung und ihr effektives Bündeln von Wahlkampfuwendungen eine starke Stimme in der politischen Debatte und in der Gesetzgebung.

¹⁸ Zit. in: Melani McAlister, *Epic Encounters. Culture, Media, and U.S. Interests in the Middle East, 1945–2000*, Berkeley–Los Angeles, Calif. 2001, S. 193.

¹⁹ Für eine gute Übersicht des christlich rechten Netzwerkes vgl. Michael Minkenberg, *Die Christliche Rechte und die amerikanische Politik von der ersten bis zur zweiten Bush-Administration*, in: *APuZ*, 53 (2003) 46, S. 24–26.

²⁰ Interview J. B. mit Deana Funderburk, Policy Analyst, Majority Leader Tom DeLay (R-TX) vom 16. 7. 2003.

Ein wirksames Mittel, um Einfluss auf den Gesetzgebungsprozess und die Wiederwahl zu nehmen, sind so genannte „Wählerprüfsteine“ (*scorecards*) und „Orientierungshilfen für Wähler“ (*voter guides*). Die Christian Coalition, die prominenteste Organisation der Christlichen Rechten, ist wie viele andere Interessengruppen darum bemüht, ihre Anhängerschaft auf das Abstimmungsverhalten einzelner Abgeordneter aufmerksam zu machen.

Dieser externe Einfluss ist erheblich, vor allem bei Kongresswahlen. Da US-Abgeordnete und Senatoren keiner Parteidisziplin unterworfen sind, können sie sich auch nicht hinter ihr verstecken. Einzelne Politiker laufen ständig Gefahr, im Rahmen einflussreicher Kampagnen an den Pranger gestellt und gegebenenfalls bei der Kandidatur um eine Wiederwahl persönlich zur Rechenschaft gezogen zu werden. Sie wägen deshalb bei jeder einzelnen Abstimmung gründlich ab, wie sie sich bei den nächsten Wahlen für sie persönlich auswirken könnte.

Themenspezifische Kampagnen, an denen sich oft eine Vielzahl christlich-rechter Interessengruppen, Graswurzelorganisationen und interessengebundener Think-Tanks beteiligen, werden über Netzwerke koordiniert, um den unmittelbaren Einfluss bei der legislativen Willensbildung zu erhöhen und mögliche kontraproduktive Wirkungen abzuschwächen, die den langfristigen Zusammenhalt der republikanischen Wählerkoalition gefährden könnten.

Themen und Netzwerke der Religiösen Rechten

Für die Strategen einer umfassenden republikanischen Wählerkoalition war und bleibt es eine besondere Herausforderung, die Christliche Rechte zu integrieren, ohne dabei andere Wähler zu verlieren. Denn es gilt, ein breites Spektrum von Republikanern – vom wirtschafts- und wertelibertären bis hin zum wertkonservativen, christlich rechten Pol – unter einem Dach zu halten. Strategen der Christlichen Rechten und der Republikanischen Partei konzentrieren sich deshalb auf einigende wirtschafts- und außen-, vor allem sicherheitspolitische Themen.

Republikaner sind sich einig in der Zielsetzung, den Einfluss des Staates auf die Wirt-

schaft zu reduzieren. „Defunding the government“ ist der gemeinsame Nenner: Wirtschaftslibertär überzeugte Republikaner glauben an die unsichtbare Hand des Marktes. Für viele Born-Again-Christians und überzeugte Evangelikale sind persönliche Verfehlungen und unmoralisches Handeln die Ursache für wirtschaftliches Versagen. Die Idee staatlicher Sozialleistung und Wohlfahrt hat in diesem Denken keinen Platz.

Um diese Verbindung zu stärken, haben die Republikaner das moralische Netzwerk der Christlichen Rechten mit dem wirtschaftspolitischen verknüpft. Grover Norquist, Präsident der Americans for Tax Reform (ATR) und Vertrauter Karl Roves, organisiert in seinem zentral gelegenen Büro in Washington ein wöchentliches „Wednesday Meeting“ mit mittlerweile 100 bis 150 Amtsträgern der Legislative und Exekutive sowie Vertretern von Interessengruppen und Basisorganisationen, bei dem vorwiegend über fiskal- und außenpolitische Themen diskutiert wird. Das „Lunch Meeting“ von Paul Weyrich, Chairman und CEO der Free Congress Foundation, an dem regelmäßig ca. 70 Personen teilnehmen, findet ebenfalls mittwochs in der Nähe des Parlamentsgebäudes auf dem so genannten Capitol Hill statt; hier geht es um moralische Fragen der Sozialpolitik, nationale Sicherheit und andere außenpolitische Themen.

Auch im Parlament wird Politik über Netzwerke Gleichgesinnter oder Gleichinteressierter gesteuert. Aufgrund der schwachen Rolle amerikanischer Parteien im Gesetzgebungsprozess haben im Kongress informelle Gruppen, so genannte „caucuses“ oder „congressional member organizations“, zentrale Bedeutung. Aus Sicht der Parteiführung sind diese Gruppen berechenbar, besonders wenn es darum geht, bei bestimmten Abstimmungen Mehrheiten einzuschätzen und zu schmieden.

Abgeordnete und Senatoren mit moralisch konservativer, christlich rechter Gesinnung sind im Kongress gut organisiert: Eine der einflussreichsten Gruppen ist das 85 Mitglieder starke „Republican Study Committee“ (RSC) im Abgeordnetenhaus. Die Wertkonservativen, eine Gruppe von mittlerweile 60 Abgeordneten, sind im „Value Action Team“ (VAT) zusammengeschlossen. Das VAT wird vom Abgeordneten Joseph Pitts geleitet und koordiniert die Positionen ver-

schiedener Interessengruppen, Think-Tanks und anderer externer Akteure im legislativen Prozess. In diesem informellen Netzwerk sind etwa 30 bis 40 Organisationen, insbesondere die christlich rechten, regelmäßig vertreten. Umgekehrt kann die politische Führung im Abgeordnetenhaus Unterstützung an der Basis aktivieren, um Themen mit moralischem Gehalt in ihrem Sinne zu beeinflussen.¹²¹

Das vor kurzem etablierte Pendant auf der Senatsseite wird von Senator Sam Brownback geleitet und hat einen guten Draht zur Senatsführung.¹²² Auch hier treffen sich gleichgesinnte Senatoren oder ihre federführenden Mitarbeiter wöchentlich und koordinieren ihre legislative Arbeit mit religiösen Interessengruppen. Leitende Netzwerker des Abgeordnetenhauses sind ebenfalls beteiligt, um die Aktivitäten beider Kammern zu koordinieren. Senator Sam Brownback und der Abgeordnete Joseph Pitts stimmen sich regelmäßig ab und senden ihren jeweiligen Gruppen in Senat und Abgeordnetenhaus ein wöchentliches Briefing über anstehende Themen und aktuelle Interessenlagen.¹²³

Die Zirkel auf beiden Seiten des Kapitols bestehen zu etwa einem Drittel aus Kongressmitarbeitern und zu zwei Dritteln aus Externen: Graswurzelorganisationen, Interessengruppen, Lobbyisten und Think-Tanks.¹²⁴ Diese Zirkel und Netzwerke beschäftigen sich immer häufiger mit außenpolitischen Fragen.

Außenpolitik

Moralische Positionen spielen auch in der Außenpolitik eine zunehmende Rolle. Indem Strategen der Republikaner heiklen Themen wie Aids oder Abtreibung die Spitze in der innenpolitischen Auseinandersetzung nehmen und die Themen in die außenpolitische Arena verschieben, entstehen neue Betätigungsfelder für die Christliche Rechte, ohne dass dabei gemäßigte Wähler abgeschreckt werden. Auch in anderer Hinsicht spielt Au-

¹²¹ Interview J. B. mit Lori Waters, Executive Director, Eagle Forum vom 14. 7. 2003.

¹²² Interview J. B. mit Cindy Diggs, Legislative Assistant, Representative Joseph Pitts (R-PA) vom 17. 7. 2003.

¹²³ Interview J. B. mit D. Funderburk (Anm. 20).

¹²⁴ So die Einschätzung von Jim Backlin, dem Chef-Lobbyisten der Christian Coalition; Interview J. B. mit Jim Backlin vom 16. 7. 2003.

ßenpolitik – in der eigenen Wählerkoalition – eine Konsens stiftende Rolle. Mit dem Terrorismus wurde eine neue Bedrohung virulent, die ein enges Zusammenrücken im Kampf gegen den äußeren Feind notwendig erscheinen lässt.

Irakkrieg

Für Präsident Bush und seine Parteigänger war der Waffengang im Irak nur eine weitere Schlacht im langwierigen Krieg gegen den Terrorismus. Dennoch blieben vor der Intervention Zweifel, ob Amerika dem Kurs seines Obersten Befehlshabers geschlossen folgen würde. Die Amerikaner standen nicht einmütig hinter ihrem Präsidenten, sie waren in der Irakfrage geteilter Meinung.

Angesichts der mangelnden parteiübergreifenden Unterstützung war Präsident Bush umso mehr auf den Rückhalt seiner Basis angewiesen. Es hing also sehr viel davon ab, wie er seine Anhänger auf den Waffengang gegen den irakischen Diktator einstimmte. George W. Bush assoziierte schließlich nicht nur die Lage im Irak mit der existentiellen Bedrohung Amerikas durch Massenvernichtungswaffen in den Händen von Terroristen, sondern machte seinen Landsleuten auch die historische Mission Amerikas deutlich: „Wir gehen mit Zuversicht voran, weil dieser Ruf der Geschichte das richtige Land erreicht hat. (. . .) Die Freiheit, die wir schätzen, ist nicht Amerikas Geschenk an die Welt, sie ist das Geschenk Gottes an die Menschheit. (. . .) Möge Er uns jetzt leiten. Und möge Er weiterhin die Vereinigten Staaten von Amerika segnen.“¹²⁵ Besonders nach dieser kriegsvorbereitenden Rede zur Lage der Nation vom 28. Januar 2003 wurde dem Präsidenten eine merklich größere Zustimmung für seine Politik von weißen „wiedergeborenen“ (*born-again*) Protestanten zuteil als vom Rest der Bevölkerung.¹²⁶

Mit seiner wegweisenden Rede zur Lage der Nation wollte der Oberbefehlshaber seine Anhänger auf den Waffengang vorbereiten. George W. Bush ist nicht der erste Präsident, der religiöse Rhetorik bemüht, um seine Politik zu legitimieren und Unterstützung zu

¹²⁵ Vgl. George W. Bush, Bericht zur Lage der Nation vom 28. 1. 2003; Übersetzung der amerikanischen Botschaft in Berlin (USINFO-B-DE).

¹²⁶ Vgl. Frank Newport/Joseph Carroll, Support for Bush Significantly Higher among More Religious Americans, Gallup-Umfrage-Analyse vom 6. 3. 2003.

mobilisieren. Gerade in Krisenzeiten – Amerika sieht sich seit dem 11. September 2001 im Krieg – fand das Bemühen um eine religiöse Sinnggebung immer wieder Eingang in „historische“ Reden amerikanischer Präsidenten. Diese Rhetorik ist darüber hinaus identitätsstiftend und rückt das „von Gott beinahe auserwählte“ (almost chosen) Amerika (so schon Abraham Lincoln) in die unmittelbare Nähe des auserwählten Volkes Israel.

„Jüdisch-christliche Schicksalsgemeinschaft“

Indem Präsident Bush mit „moralischer Klarheit“ gegen Terroristen vorgeht, sehen ihn seine politischen Verbündeten auch fest an der Seite Israels – ein Kernanliegen der christlich-rechten wie der jüdischen Lobby. Vor der Zäsur „9/11“ fanden bei allzu deutlicher Parteinahme für Israel vielerorts und selbst im eigenen Lager kritische Stimmen Gehör, die zwischen dem nationalen Interesse Amerikas und jenem Israels differenzierten. Nach den Anschlägen vom 11. September 2001 betonen mehr Amerikaner die „jüdisch-christliche Schicksalsgemeinschaft“ und suchen gemeinsam Sicherheit im Kampf gegen den Terrorismus.

Besonders für evangelikale Christen ist das Wohlergehen Israels eine Frage der nationalen Sicherheit Amerikas: „Amerika wird keine freie Nation bleiben, wenn wir Israels Freiheit nicht verteidigen.“¹²⁷ Mit diesem Satz brachte Jerry Falwell den Kerngehalt der „jüdisch-christlichen Schicksalsgemeinschaft“ zum Ausdruck. Viele evangelikale Protestanten sehen in der Gründung des Staates Israel ein Zeichen für die Erfüllung biblischer Weissagungen: Jesus Christus wird erst dann wiederkommen, wenn Israel in seinen alttestamentarischen Grenzen etabliert ist. Erst dann ist der Boden für den Entscheidungskampf (Armageddon) bereitet, bei dem das „Gute“ endgültig über das „Böse“ siegen wird.

Das politische Interesse Christlich-Rechter am Heiligen Land bedeutet, dass „die Pro-Israel-Lobby in den letzten zehn Jahren deutlich stärker geworden ist“¹²⁸. In Verbindung

¹²⁷ Übersetzt aus Ed Dobson/Jerry Falwell/Edward Hindson (Hrsg.), *The Fundamentalist Phenomenon. The Resurgence of Conservative Christianity*, Garden City, N.J. 1981, S. 215.

¹²⁸ So Norman Ornstein vom American Enterprise Institute (AEI). Übersetzt aus James Kitfield, *The Ties That Bind, and Constrain*, in: *National Journal* (NJ) vom 20. 4. 2002.

mit der ohnehin gewichtigen Lobby Israels sorgt das politische Gewicht der Christlichen Rechten dafür, dass der Handlungsspielraum der Exekutive enger wird.

Für Elliott Abrams bleibt es wichtig, dass Juden verstehen lernen, „dass künftig konservative Christen Israels Lobby sein müssen, weil es dafür nicht genug Juden geben wird“¹²⁹. Abrams ist als Senior Director im National Security Council (NSC) im Weißen Haus für Nahostfragen zuständig. Vor seinem Eintritt in die Bush-Administration leitete er das Center for Ethics and Public Policy (CEPP). Das CEPP ist ein religiöser Think-Tank, der sich der Aufgabe widmet, Juden und konservative Christen miteinander zu versöhnen. Abrams gehört zum harten Kern neokonservativer Kritiker des israelisch-palästinensischen Friedensprozesses.

Christlich-rechte Leitfiguren wie Gary Bauer legen ihr ganzes Gewicht in die politische Waagschale, damit gewährleistet wird, dass Israel der terroristischen Bedrohung in gleicher Manier begegnen kann wie Amerika: „Nach unserem Empfinden ist die so genannte Bush-Doktrin für den Umgang mit Terroristen sehr gut: Man soll nie mit Terroristen verhandeln, man soll ihnen nie Konzessionen machen. Jede Nation, die Terroristen beherbergt, unterstützt oder in irgendeiner Weise fördert, ist genauso schuldig wie die Terroristen.“¹³⁰

Aids-Hilfe und Abtreibung

Auch in der Aids-Politik betrieb die Christliche Rechte massives Lobbying und fand beim Präsidenten und seinen Beratern ein offenes Ohr: „Frühere republikanische Administrationen erwiderten häufig unsere Telefonanrufe. (...) Diese Administration hingegen ruft uns an, um uns zu fragen: ‚Was haltet ihr davon?‘“¹³¹

Das wurde auch bei der Initiative des Präsidenten deutlich, 15 Milliarden US-Dollar zur Verfügung zu stellen, davon fast zehn Milliar-

¹²⁹ Übersetzt aus Michael Dobbs, *Back in Political Forefront. Iran-Contra Figure Plays Key Role on Mideast*, in: *Washington Post* (WP) vom 27. 5. 2003, S. A01.

¹³⁰ Interview J. B. mit G. Bauer (Anm. 8).

¹³¹ So Richard Land, ein Vertrauter Karl Roves und Vertreter der Southern Baptist Convention (SBC). Übersetzt aus Elisabeth Bumiller, *Evangelicals Sway White House on Human Rights Issues Abroad*, in: *NYT* vom 26. 10. 2003.

den neuer Mittel,¹³² um in den am stärksten betroffenen Ländern Afrikas und der Karibik eine Trendwende in der Ausbreitung und Bekämpfung von Aids zu bewirken.

Bei genauerem Hinschauen wird jedoch deutlich: Vor- und außereheliche Enthaltensamkeit haben in dem Gesetz oberste Priorität, ein Drittel der bilateralen Hilfe zur Aids-Prävention soll für Abstinenzprogramme verwendet werden. Es war einmal mehr der Abgeordnete Joseph Pitts (R-PA), Leiter des Value Action Team (VAT), der den entsprechenden Gesetzänderungsantrag im Abgeordnetenhaus einbrachte.¹³³

Des Weiteren versagte Präsident Bush dem multinationalen Globalen Hilfsfonds zur Aids-Bekämpfung (Global Fund) eine üppigere Zuweisung von Mitteln. Dafür erhalten nationale religiöse Organisationen mehr staatliche Mittel; ihnen ist es freigestellt, im Kampf gegen die Epidemie auf die Bereitstellung von Kondomen zu verzichten. Indem die Vereinigten Staaten nunmehr auf nationale Hilfskanäle (vor allem die U.S. Agency for International Development, USAID) setzen, können sie die Art der Hilfe kontrollieren: So gehen zum Beispiel auch keine Gelder an Organisationen, die in irgendeiner Form in anderen Bereichen oder Projekten Abtreibung unterstützen. Als einer seiner ersten Amtshandlungen reaktivierte Bush die von seinem Vorgänger Clinton außer Kraft gesetzte „Mexico City“-Politik, wonach es USAID untersagt ist, Gelder an Organisationen zu geben, die in ihren Familienplanungsprogrammen Abtreibung nicht ausschließen.

Im Juli 2003 forderte die Bush-Administration den vom Kongress bewilligten¹³⁴ 34-Millionen-US-Dollar-Beitrag für den Weltbevölkerungsfonds (UN Fund for Population Activities, UNFPA) ein, nachdem Abtreibungsgegner dem Fonds unterstellt hatten, mit seinen Mitteln Zwangsabtreibungen und Sterilisationen in China unterstützt zu haben. Dies geschah, obwohl Außenminister Powell zuvor den Anschuldigungen auf der Grundlage einer Untersuchung des State Department wi-

dersprochen hatte.¹³⁵ Im September wurden die dem UN-Bevölkerungsfonds vorenthaltenen Gelder nationalen Organisationen zugewiesen (dem Child Survival and Health Programs Fund des USAID).

Etablierung eines religiös-moralischen Weltbildes

Ein außenpolitischer Themenfokus ist für Amtsinhaber Bush besonders wichtig, um dauerhafte republikanische Mehrheiten auf religiös-rechter Basis zu gewährleisten. Für die Strategen der Republikaner bleibt es ein schwieriger Balanceakt, die Christliche Rechte gewogen zu halten, ihr Wähler- und Wahlkampfpotenzial zu mobilisieren, ohne dabei die Unterstützung gemäßigter, werteliberaler Republikaner aufs Spiel zu setzen. Die Aufrechterhaltung der Allianz mit der Republikanischen Partei ist auch für die Strategen der Christlichen Rechten nach wie vor eine heikle Gratwanderung: Das Ringen um politische Macht erfordert pragmatische Zugeständnisse. Vor allem in der innenpolitischen Auseinandersetzung läuft man Gefahr, die moralischen Prinzipien preiszugeben, die zur Mobilisierung der eigenen Basis wichtig waren und die insofern eine Grundvoraussetzung für die politische Arbeit bilden.

Konsensfähige außenpolitische Themen sind wichtig, um eine dauerhafte Koalition zu schmieden. Besonders Fragen der nationalen Sicherheit bieten eine tragfähige Plattform, auf der sich konservative Eliten und Wähler verschiedener Richtungen versammeln können – und ein Bindemittel, um die Kohäsion einer breiteren, dauerhaften republikanischen Mehrheit zu gewährleisten. Angesichts der terroristischen Bedrohung scheint ein inneres Zusammenrücken im Kampf gegen den äußeren Feind notwendig.

Karl Rove, der strategische Kopf der Republikaner und Vertraute des Präsidenten, versucht, eine permanente republikanische Mehrheit aufzubauen. Diese strukturelle Mehrheit würde ein „realignment“, eine dauerhafte Veränderung der Wählerstruktur und damit des Wahlverhaltens voraussetzen.¹³⁶ Sie

¹³² P.L. 108–25, 117 Stat. 711 (H.R. 1298): The United States Leadership Against HIV/AIDS, Tuberculosis, and Malaria Act of 2003.

¹³³ Vgl. \$15 Billion AIDS Package Clears House, in: NJ vom 5. 3. 2003.

¹³⁴ P.L. 107–115: FY2002 Foreign Operations Appropriations.

¹³⁵ Vgl. Todd Purdum, U.S. Refusal on Population Fund Is Blow for Powell, in: International Herald Tribune (IHT) vom 24. 7. 2002, S. 3.

¹³⁶ Da der Begriff „realignment“ im gängigen Sinne eine bleibende Veränderung beschreibt, ist ein sicherer Befund erst ex post möglich. Man kann aber dennoch

vollzöge sich neben wirtschaftlichen und werteorientierten Fragen vor allem im Hinblick auf Themen der nationalen Sicherheit. Die Sicherheitsbedrohung bot dem Präsidenten eine Gelegenheit, in Wahlkämpfen für seine entschlossene Politik gegen den Terrorismus zu werben. Das Thema der nationalen Sicherheit war entscheidend bei den Zwischenwahlen 2002, bei den Wahlen 2004 und wird auch künftig Priorität im Kalkül der Wähler und Wahlstrategen der Republikaner haben.

Die politische Sprengkraft der Anschläge vom 11. September 2001 wird umso deutlicher erkennbar, wenn man sich vergegenwärtigt, dass frühere massive Umstrukturierungen von Parteiloyalitäten im Gefolge nationaler Krisen erfolgten.³⁷ Zu einer Wählerschaft von 30 Millionen Menschen, die im Sicherheitssektor ihren Lebensunterhalt verdienen,³⁸ kommen nunmehr jene unzähligen Amerikaner hinzu, die um ihr Leben fürchten. Das Datum „Nine Eleven“ – die neue Bedrohungslage und deren Perzeption – könnte tektonische Verschiebungen in der Wählerstruktur zeitigen, wenn es dem Präsidenten und seiner Partei in den Augen der Amerikaner gelingt, entschlossen im Kampf gegen den Terrorismus zu handeln und das Land vor weiteren Angriffen zu schützen.

Für den wahrscheinlichen Fall, dass sich der Kampf gegen den Terrorismus noch lange hinziehen wird, werden die Wahlkampfstrategen der Republikaner und vor allem die Christliche Rechte sicherheitspolitische „Existenzfragen“ sowie moralische und religiöse Themen im Zentrum der politischen Agenda zu halten versuchen und damit auch den Rahmen für die Auseinandersetzung um die politische Macht in den Vereinigten Staaten festlegen.

Aus der historisch fundierten Perspektive Walter Russell Meads vom Council on Fo-

strukturelle Faktoren analysieren und auf ein entsprechendes Potenzial hinweisen. Vgl. James Sundquist, *Dynamics of the Party System. Alignment and Realignment of Political Parties in the United States*, Washington, D. C. 1993, S. 5 f.

³⁷ Vgl. Jerome Clubb/William Flanigan/Nancy Zingale, *Partisan Realignment: Voters, Parties, and Government in American History*, Beverly Hills, Calif. 1980.

³⁸ Vgl. Dana Allin/Philip Gordon/Michael O'Hanlon, *The Democratic Party and Foreign Policy*, in: *World Policy Journal*, 20 (2003) 1, S. 7–16.

reign Relations, eines der scharfsinnigsten Beobachter amerikanischer Außenpolitik, bildet das politische Erstarken konservativer evangelikaler und fundamentalistisch-religiöser Bewegungen die Grundlage für ein neuartiges (außen)politisches Establishment. Dieses neue religiöse Establishment werde zusehends versuchen, seiner Weltsicht politische und militärische Kraft zu verleihen: „In dem Maße, wie sich amerikanische Außenpolitik um den Kampf mit Fanatikern im Mittleren und Nahen Osten (Middle East) dreht, die ihrerseits daran glauben, einen religiösen Krieg gegen die Vereinigten Staaten zu führen, wird die religiöse Führung konservativer Protestanten eine Hauptrolle dabei spielen, die Werte und Ideen zu artikulieren, für die viele Amerikaner bereit sein werden zu kämpfen.“³⁹

Damit bleiben Faktoren eines möglichen „realignment“ im nationalen wie internationalen Kontext wirksam. Der Kampf gegen den Terrorismus könnte neue Macht- und Wertestrukturen etablieren, die langfristig wirkmächtig bleiben: Ein derartiges religiöses Establishment würde nicht nur weiterhin versuchen, das Weltbild und den Kurs amerikanischer Außenpolitik zu beeinflussen, sondern auch für den innenpolitischen Rückhalt zur militärischen Durchsetzung seiner Werte sorgen.

³⁹ Vgl. Walter Russell Mead, *Power, Terror, Peace, and War: America's Grand Strategy in a World at Risk*, New York 2004, S. 95. Die christlich-rechte Unterstützung kann laut Ernst-Otto Czempiel auch zur innenpolitischen Legitimierung einer „Ideologie amerikanischer Weltführung“ genutzt werden. Vgl. Ernst-Otto Czempiel, *Die Außenpolitik der Regierung George W. Bush*, in: *APuZ*, 54 (2004) 45, S. 16; Josef Braml, *Amerika, Gott und die Welt. George W. Bushs Außenpolitik auf christlich-rechter Basis*, Berlin 2004.

APuZ

Nächste Ausgabe 8/2005 · 21. Februar 2005

Generationengerechtigkeit

Bernd Weisbrod

Generation und Generationalität in der Neueren Geschichte

Volker Amrhein/Bernd Schüller

Dialog der Generationen

Jörg Tremmel

Generationengerechtigkeit in der Verfassung

Ursula Dallinger

Generationengerechtigkeit – Wahrnehmung in der Bevölkerung

Herausgegeben von
der Bundeszentrale
für politische Bildung
Adenauerallee 86
53113 Bonn.



Redaktion

Dr. Katharina Belwe
Dr. Hans-Georg Golz
Dr. Ludwig Watzal
(verantwortlich für diese Ausgabe)
Hans G. Bauer
Telefon: (0 18 88) 5 15-0
oder (02 28) 36 91-0

Internet

www.bpb.de/publikationen/apuz
E-Mail: apuz@bpb.de

Druck

Frankfurter Societäts-
Druckerei GmbH,
60268 Frankfurt am Main

Vertrieb und Leserservice

Die Vertriebsabteilung der
Wochenzeitung **Das Parlament**
Frankenallee 71–81,
60327 Frankfurt am Main,
Telefon (0 69) 75 01-42 53,
Telefax (0 69) 75 01-45 02,
E-Mail: parlament@fsd.de,
nimmt entgegen:

- Nachforderungen der Zeitschrift
Aus Politik und Zeitgeschichte
- Abonnementsbestellungen der
Wochenzeitung einschließlich
APuZ zum Preis von Euro 19,15
halbjährlich, Jahresvorzugspreis
Euro 34,90 einschließlich
Mehrwertsteuer; Kündigung
drei Wochen vor Ablauf
des Berechnungszeitraumes;
- Bestellungen von Sammelmappen
für *APuZ* zum Preis von
Euro 3,58 zuzüglich
Verpackungskosten, Portokosten
und Mehrwertsteuer.

Die Veröffentlichungen
in *Aus Politik und Zeitgeschichte*
stellen keine Meinungsäußerung
des Herausgebers dar; sie dienen
lediglich der Unterrichtung und
Urteilsbildung.

Für Unterrichtszwecke dürfen
Kopien in Klassensatzstärke herge-
stellt werden.

ISSN 0479-611 X

Religion und Globalisierung *APuZ* 7/2005

Claus Leggewie

3-6 **Religionen und Globalisierung**

In vielen Gesellschaften Europas kam es zu einer umfassenden Säkularisierung, wohingegen sich in den Vereinigten Staaten zahlreiche Glaubensüberzeugungen auf hohem Niveau hielten. Es kam zu „zwei Säkularisierungen“.

Otto Kallscheuer

7-14 **Der Vatikan als Global Player**

Das Zweite Vatikanische Konzil führte zum bewussten Verzicht auf kirchliche Machtansprüche. Das Papsttum stieg zum globalen (meta)politischen Akteur auf. Nach dem Ende des Kalten Krieges hat der Vatikan sowohl in Konflikten mit den orthodoxen Kirchen des ehemaligen Ostblocks, aber auch mit der Außenpolitik der USA Profil gewonnen. Im 21. Jahrhundert wird sich der Schwerpunkt der katholischen Weltkirche in den Süden verlagern.

Rudolf Uertz

15-22 **Katholizismus und Demokratie**

Das politische Ideenspektrum des Katholizismus zeichnet sich durch eine beträchtliche Breite aus. Seit dem 19. Jahrhundert vollzog sich, induziert durch den liberalen Katholizismus, ein Wandel von traditionalistischen Ideen über konstitutionelle und neuscholastisch-kirchliche Positionen hin zu personalen Grundrechten und einem demokratischen Rechtsstaat.

Wilfried Röhrich

22-29 **Der Islam in der Weltpolitik**

Die Weltreligionen haben eine Macht erlangt, die an die Geschichte der Kreuzzüge und der islamischen Dihad-Kriege erinnert. Dies zeigt sich besonders an der Politisierung des Islam – in Form des Islamismus und des islamistischen Terrorismus.

Josef Braml

30-38 **Die theo-konservative Politik Amerikas**

Das politische Erstarken konservativer evangelikaler und fundamentalistisch-religiöser Bewegungen seit Beginn der achtziger Jahre ist eine der bedeutsamsten kulturellen Entwicklungen in den Vereinigten Staaten und bildet die Grundlage für neuartige politische Machtstrukturen.