

APuZ

Aus Politik und Zeitgeschichte

63. Jahrgang · 24/2013 · 10. Juni 2013



Religion und Moderne

Robert Misik · Nikolaus Schneider

Plädoyer für (keine) Religion

Wilfried Hinsch · Ariane Sadjed

Religion und Säkularismus. Zwei Anmerkungen

Geert Hendrich

Religiosität und Sinnsuche

Rolf Schieder · Hendrik Meyer-Magister

Neue Rollen der Religion

Birgit Heller

Frauen und Religionen

Sabine Demel

Individuum und Kirche

Anja Hennig

Religion und Politik in Europa

Stefan Mückl

Aktuelle Herausforderungen für das Staatskirchenrecht

F. O. Wolf · S. J. Kramer · C. Strack · N. Vardar

Anmerkungen zum Umgang mit Religion

Beilage zur Wochenzeitung **Das Parlament**

Editorial

Ob es Gott gibt (oder Götter), welches Geschlecht Gott hat, wie Gott heißt, sind Glaubensfragen, über die es unerbittliche Auseinandersetzungen zwischen verschiedenen Glaubensrichtungen, aber auch zwischen Gläubigen und Atheisten gibt. Religion bietet vielen Menschen einen normativen Orientierungsrahmen, den Nichtgläubige beispielsweise im atheistischen Humanismus finden.

Kern einer nicht-theologischen öffentlichen Religionsdebatte können nur Fragen sein, die einen gesamtgesellschaftlichen Erkenntnisgewinn versprechen: Warum und in welchen Lebenssituationen haben Menschen das Bedürfnis nach Transzendenz? Handelt es sich gar um eine anthropologische Konstante? Ab wann wirkt die stabilisierende Funktion (Religion als moralischer Kompass) paralyisierend („Opium des Volkes“)? Inwiefern bedürfen Moral und Ethik einer religiösen Fundierung? Welchen Einfluss hat das jeweilige soziale Umfeld? Wie soll im öffentlichen Raum darauf Rücksicht genommen werden? Welche Chancen und Risiken bergen Einflussmöglichkeiten religiöser Akteure auf Gesellschaft und Politik? Diese Fragen sind nicht weniger konfliktiv. Sie stehen jedoch nicht unter dem Absolutheitsanspruch der Religionen, da hier weniger der Wahrheitsgehalt religiöser Offenbarungen verhandelt wird, sondern vielmehr ihre öffentliche Rolle.

An dieser Stelle greifen Religionsdebatten in den Deutungskampf über die normativen Grundlagen einer Gesellschaft ein. Das Grundgesetz setzt den Rahmen dafür, wie diese interpretiert und ausgestaltet werden können. Immer wieder neu zu klären bleibt, wie sich individuelle Religiosität durch die sozialen Rahmenbedingungen verändert, welche Rolle kollektive Religiosität spielt und wie zeitgemäß das Staatskirchenrecht angesichts der Pluralisierung und Individualisierung von Religionsformen ist. Umstritten ist auch, ob Religionen einen besonderen Schutz vor Schmähungen genießen: Wie viel Religionskritik kann – und muss – eine säkulare und demokratische Gesellschaft aushalten?

Asiye Öztürk

Plädoyer für (keine) Religion

Die Autoren der folgenden Essays plädieren für einen unterschiedlichen Umgang mit Religion. Robert Misik betont, dass Menschen keinen Gott brauchen, um Unrecht als unerträglich zu empfinden; auch sieht er kaum Anhaltspunkte dafür, dass der Nutzen der Religionen ihren Schaden aufwiegt. Nikolaus Schneider dagegen unterstreicht, dass Religion als gelebter Glaube eine maßgebliche politische Ressource für eine freiheitliche Gesellschaft sein kann, und fordert differenzfähige und differenzsensible Religionskulturen (Anm. d. Red.).

Robert Misik

Gegen Gott

Die Apologeten der größten Weltreligionen und kleinsten Sekten haben sich heute in einer argumentativen Wagenburg eingerichtet, die es

Robert Misik

Geb. 1966; Publizist; Autor von „Gott behüte!“ (2010).

robert@misik.at
www.misik.at

sich gegen Kritik zu immunisieren. Wer also nicht nur spezielle Exzesse einzelner Religionen, sondern religiöse Frömmerei als solche mit kritischen Fragen belegt – und mag es auch die sanfteste Kritik sein –, der muss mit drei Gegenstrategien rechnen: Erstens, Kritik am religiösen Bewusstsein sei „Fundamentalismus der Aufklärung“. Zweitens, Religionen seien „wahr“, und außerdem gebe es sie schon sehr lange – und etwas, was so lange zu überdauern vermag, muss ja eine irgendwie höher geartete anthropologische Würde besitzen. Und drittens, selbst wenn sie nicht wahr seien und all das Zeug mit Gott nur Fantasie und Spinnerei, so seien sie wenigstens nützlich, weil sie Menschen auf ein moralisches Leben verpflichten, Gesellschaften zusammenhalten et cetera. Und wenn all dies nichts mehr hilft, dann sagen sie, der Kritiker sei ein „atheistischer Fundamentalist“, der ihre „Gefühle verletzt“, mithin also ein extrem unhöflicher Kerl.

Aber ich denke dennoch, dass es Gründe genug gibt, sich nicht irre machen zu lassen und die Frage aufzuwerfen: Stünden wir alle zusammen ohne Religionen nicht besser da?

Wenden wir uns fürs Erste dem religiösen Bewusstsein als solchem zu – welche Vorstellungen es sich von der Welt macht und welche Subjektivierung das religiöse Individuum imaginiert. Ja, reden wir von Gott und den „Gottesbildern“ – um ihn kreist ja alles in der Fiktionswelt der Religiösen. Jahrtausende lang stellte man ihn sich als anthropomorphen Gott in der Höhe vor. Ein strenger Patriarch, der alles sieht, jede Verfehlung – eine Art Überwachungskamera, bevor es noch Videos gab. Die moderne Theologie hat zwar alle diese bisherigen Gottesbilder verabschiedet – man könnte auch sagen, sie verhält sich atheistisch zu allen Gottesvorstellungen aller bisherigen Menschengenerationen – und hat den Begriff „Gott“ transformiert zu einem unbegreiflichen Etwas, das alles durchdringt. Der oder das ist immer hier, so wie Feinstaub; und er ist immer noch die Ursache von allem, der Schöpfergott.

Kluge Köpfe fragen seit Langem: Wenn er allmächtig und gut ist, warum hat er dann eine Welt geschaffen, wo es an allen Ecken knirscht und knarrt? Mord und Totschlag, Hitler, Tsunamis und das Grauen der Natur, Nahrungskette, gefressen und gefressen werden. Würden Sie sich, wenn Sie ein Schöpfergott wären, solch eine Welt ausdenken? Albert Camus sagte, entweder ist er, Gott, allmächtig, dann ist er nicht gut, oder er ist gut, dann ist er nicht allmächtig.

Liberale Christen sagen in all ihrer Milde, die wir natürlich nicht dem Christentum, sondern den Aufklärern verdanken, die zu ihrer Zeit mit einem weit weniger milden Christentum konfrontiert waren, dass es für die Existenz Gottes natürlich keine „Beweise“ gibt, auch wenn Millionen Menschen

das Transzendente „spüren“, so wie es aber auch für seine Nicht-Existenz keine „Beweise“ gibt. Das ist an sich formal richtig, aber es ist doch ein Unterschied, ob man an etwas glaubt, für dessen Existenz es weder Evidenzen noch Probabilitäten gibt, oder ob man annimmt, wenn es für etwas weder Evidenzen noch Probabilitäten gibt, dann liege doch ziemlich nahe, dass es auch nicht existiert. Die Religionen sind somit, noch in ihren mildesten und aufgeklärtesten Ausprägungen, Einfallstore für Obskurantismus.

Und die Allermeisten von ihnen evozieren ein Weltverständnis, das den Menschen als Wurm des Universums sieht, der sich nur auf Knien seinem Schöpfer nähern darf. All das verdanken wir den Religionen ebenso wie die Idee von Strafgerichten und den Höllenqualen und die Imagination des Menschen als verworfener Sünder. Und alle zusammen, mögen sie sich auch mit der Botschaft der Liebe schmücken, stoßen die schlimmsten Verwünschungen aus, wenn sie mit den Ungläubigen konfrontiert sind.

Dass die organisierten Religionen, besonders dann, wenn die Religion zur primären Quelle der Identität erklärt wird, und sich Menschen, die alles Mögliche sind, zuvorderst als „Christen“, „Muslime“, „Juden“, „Hindus“ oder sonstwas betrachten, prima zur Abgrenzung gegen Andere taugen und sich bestens dafür benutzen lassen, Menschen gegeneinander aufzuhetzen, ist mehr als ein unschöner Nebeneffekt. Die Unbedingtheit ist zumindest den monotheistischen Religionen in die Wiege gelegt. Wer sie ernst nimmt, hat seine (oder ihre) Moralvorstellungen und gibt sich nicht damit zufrieden, selbst nach diesen sittlichen Regeln zu leben – er (oder sie) will, dass das auch die anderen tun. Er (oder sie) versucht, diese Vorstellungen anderen aufzuzwingen.

Wohlgemerkt: Die Religionen sind nicht die einzige Quelle für Konflikte zwischen Menschen, die sich wechselseitig als „anders“ erleben – aber sie machen Konflikte, die ansonsten schon kompliziert genug sind, erst recht explosiv. Sie lösen identitäre Verhärtungen nicht auf, sondern geben ihnen viel öfter „gute Gründe“ (was natürlich „schlechte Gründe“ sind). Und wenn es so richtig frömmelerisch wird, gibt es ohnehin keine Kompromisse, sobald Gott ins Spiel kommt.

Nun trennen Gläubige und religiöse Würdenträger, besonders wenn sie sich an eine Existenz in säkularer Umgebung gewöhnt haben, üblicherweise zwischen ihrem Binnen- und ihrem Außendiskurs. In ihrem Binnendiskurs ist das Kriterium ihres Glaubens die „Wahrheit“. Sie glauben beispielsweise an Jesus, weil Jesus der Erlöser *ist*. Weil er auferstanden *ist*. Aber manche Gläubige wissen auch, dass man mit solchen fragwürdigen Wahrheiten jene, die nicht an sie glauben, kaum für die Religion erwärmen wird können. Für den Außendiskurs mit den Nichtgläubigen und einer säkularen Gesellschaft haben sie sich deshalb zwei Muster zurechtgelegt, deren zentrale Kategorien der Erfolg und die Nützlichkeit sind.

Die Kategorie Erfolg verweist darauf, dass es Religionen seit Jahrtausenden gibt und sie offenbar nicht abzuschaffen sind – und dass dieser Umstand schon darauf verweist, dass sie offenbar irgendwie „gut“ sein müssen. Nun gibt es aber Patriarchat, Mord, Totschlag und Sklaverei auch schon seit Jahrtausenden. Nur weil sich etwas lange „bewährt“ hat, ist das noch kein Argument für dessen Nützlichkeit.

Deshalb wird heute am allermeisten mit einer elementarerer Nützlichkeit der Religionen argumentiert, die sich so zusammenfassen ließe: Magst Du, Nichtgläubiger, auch die „Wahrheit“ des religiösen Glaubenssystems infrage stellen, musst Du doch zugeben, dass es immerhin nützlich ist, weil es Zusammenhalt unter den Menschen stiftet, sie mit verbindlichen Werten ausstattet, den Menschen vor Gigantomanie bewahrt und seine Grenzen in Erinnerung ruft, ihn zum Maßhalten anleitet und zur Hilfe für Arme motiviert.

Wenn der Mensch keinen Gott über sich fühlt, dann macht er sich zum Maß aller Dinge, dann „herrscht immer mehr die Willkür, verfällt der Mensch“ (Joseph Ratzinger), so ist unentwegt von religiöser Seite zu hören. Es ist ein abgedroschener Abiturientengeheimplatz, den man, ähnlich wie einen Ohrwurm, kaum mehr aus dem Kopf bekommt, dass dort, wo Gott nicht existiert, alles erlaubt sei – sturmfreie Bude, sozusagen. Gewiss, es hat schon Ungläubige gegeben, die sich in verrückter Egomane als Herren über Leben und Tod gefühlt haben und berechtigt, Hunderttausende oder gar Millionen in

den Tod zu schicken. Aber es hat auch schon genügend Gläubige gegeben, die das getan haben, gerade weil sie geglaubt haben, der Gott, den sie über sich fühlten, würde genau das von ihnen erwarten. Sicher, sicher, man braucht keinen Gott, um Massenmorde zu begehen. Aber wenn man sich einbildet, dass Gott gerade das von einem wünscht, dann fällt das Massakrieren entschieden leichter.

Dennoch hält sich die fixe Idee in vielen Köpfen, dass gläubige Leute irgendwie leichter moralisch Kurs im Leben halten können. Aber gibt es dafür irgendwelche Evidenzen? Die Quellen, aus denen sich ethische Überzeugungen speisen können, sind vielfältig. Ein gesundes Solidaritätsgefühl für unsere Mitmenschen braucht keine religiösen Wurzeln. Ja, der Altruismus ist eine gute Sache, aber moralisches Handeln muss nicht einmal besonders altruistische Ursachen haben, es ist vielleicht sogar ein stabileres Fundament für ein gerechtes Gemeinwesen, wenn die Moral die Selbstlosigkeit nicht nötig hat. Wir Menschen sind soziale Wesen und wissen, dass wir in Interaktion mit anderen unser Leben meistern müssen. In einer Gesellschaft, in der sich alle nur um sich, nicht aber um das Geschick ihrer Mitmenschen kümmern, wäre es schnell für alle ungemütlich.

Es ist also keineswegs so, dass die Menschen gleichsam natürlich zu Konkurrenz, Kampf, Hass und Gewalt neigen und nur durch moralische religiöse Botschaften von Mord und Totschlag abgehalten werden können. Eher das Gegenteil ist der Fall. Über Jahrtausende konnte das „Sozialwesen“ Mensch einstudieren, dass es besser fährt, wenn es mit anderen kooperativ interagiert und eine gesellschaftliche Ordnung etabliert, an dessen Regeln sich alle halten müssen. Nächstenliebe, meint der Soziologe Gerhard Schulze deshalb, sei darum „kein Monopol von Religionen, die oft genug als Nächstenhasser aufgetreten sind, sondern eine anthropologisch gegebene Disposition“.

All dies heißt natürlich nicht, dass mich allein kalte Berechnung zur Beachtung moralischer Normen veranlassen könne, nach dem Motto: Kooperation ist nützlich, deshalb erschlage ich meinen Nachbarn nicht. Es ist eher so: Der Kooperationsgeist war der Humus, auf dem moralisches Empfinden über Jahrtausende wachsen konnte.

Gewiss gibt es viele religiöse Menschen, die moralische Individuen sind, die Gutes tun, und das mit ihrem Glauben begründen. Es gibt, wie ein weiser Mann einmal formuliert, gute Menschen, die gute Dinge tun, und schlechte Menschen, die schlechte Dinge tun, ganz unabhängig davon, ob sie einen Glauben haben oder nicht. „Aber“, so fügte er sarkastisch hinzu, „damit gute Menschen schlechte Dinge tun, braucht es Religion“.

Wir alle, ob gläubig oder nicht, wissen, dass wir uns gut fühlen, wenn wir etwas getan haben, was vor unseren Kriterien einer moralischen Lebensführung zu bestehen vermag, und dass wir uns schlecht fühlen, wenn wir etwas getan haben, was quer zu unserem inneren moralischen Kompass liegt. Meist sind es der Welt zugewandte Menschen, die Unrecht als besonders unerträglich empfinden, während ein guter Gläubiger oftmals die fixe Idee in seinem Kopf hat, dass die rein äußerlichen Unterschiede auf Erden keine Rolle spielen, da alles Irdische ohnehin eitel sei. Sklave oder Bürger? Alles unwichtig. „Ein jeglicher bleibe in dem ruff/darinnen er berufen ist“, heißt es in der Lutherbibel (1. Korinther 7. 20). Jeder soll bleiben, was er ist, denn er ist von Gott dorthin „berufen“, und der Knecht mag zwar irdisch unfrei sein, aber wenn er den Herrn bei sich weiß, dann ist er „ein Freigelassener des Herrn“ (1. Korinther 7. 22). Toller Ratschlag.

Nein, um Unrecht als unerträglich zu empfinden, brauchen wir keinen Gott. Und eigene Taten, die gegen unsere moralischen Wertvorstellungen verstoßen, werden wir verabscheuen, auch wenn wir nicht in den Kategorien von „Sünde“ denken. Ja, in dem Moment, in dem Menschen tatsächlich aufgrund von religiösem Glauben Angst vor der Sündhaftigkeit haben, wächst sich das schnell zu einer Obsession aus. Sie sind besessen von Sünde, Sünde, Sünde, einem scheußlichen kleinen Vorurteil, von dem sie ihr Leben bestimmen lassen. Sie haben derartige Panik vor der „Fleischeslust“, dass sie andauernd „unreine Gedanken“ imaginieren, die Schuld und die Sünde auf die anderen projizieren – die werden dann denunziert, an den Pranger gestellt.

Die Idee der Versündigung gegenüber den Geboten des einen Gottes steht zentral in jeder monotheistischen Religion und ist die

Grundlage einer seltsamen, grausamen und neurotischen Subjektivierung. Einerseits sieht der Gläubige sich ins Zentrum der kosmischen Ordnung gestellt, es wird ihm weis gemacht, dass sich Gott um ihn – um jeden Einzelnen – individuell kümmert, was man schon auch ein bisschen wichtigtuerisch finden kann. Auf der anderen Seite sieht sich der Gläubige immerzu als nichtswürdiger, verworfener Sünder, an der Schwelle zu ewiger Verdammnis, als moralisches Nichts, der vor seinem Herrn auf die Knie zu fallen hat. Superioritäts- und Minderwertigkeitsgefühle liegen in seiner Seele im Streit. Gesund ist das bestimmt nicht.

Das Konzept „Sünde“, von den Religiösen als Grundlage moralischen Verhaltens verkauft (weil man „gut“ ist, um die „Sünde“ zu vermeiden), ist eine grandiose Unmoralität und schlägt um in unmoralisches Eiferertum, die Sorge vor der eigenen Verdammnis kippt in die Verdammung der Anderen. Nichts ist besser geeignet, Kinder in Angst und Schrecken zu versetzen und aus normalen Kleinen neurotische Erwachsene zu machen. Wie weit das gehen kann, zeigt sich alle Tage. Jedes Unglück wird als Strafe Gottes gewertet, und jeder, der irgendein Pech im Leben hat, wird es schon irgendwie verdient haben, heißt es in dieser krausen Logik. Die Kehrseite dieses Hasses auf den Sünder ist geradezu eine Lust an den grausamsten Strafen, die der Unglückliche verdient hat, und mangelnde Empathie für den Gestrauchelten.

Ganz gewiss soll uns Religionskritik auch nicht blind machen: Religion existiert und wird das auch weiter tun. Aber ob man diesen Umstand einfach als Fakt anerkennt oder toll findet, das ist dann doch ein Unterschied. Ebenso gewiss ist: Viele religiöse Menschen sind moralische Individuen, Pfarren und Moscheen spannen oft Netzwerke der Hilfsbereitschaft, und wenn es darum geht, Flüchtlingen zur Seite zu stehen, kann man sich auf manchen Kardinal mehr verlassen als auf viele Innenminister. Aber dass, nehmen wir alles in allem, der Nutzen der Religionen ihren Schaden aufwiegt, ist eine Behauptung, für die es nur wenige Evidenzen gibt.

Nikolaus Schneider

Für differenzsensible Religionskulturen!

Ich halte die öffentliche Präsenz von Religion im politischen Raum für unverzichtbar und möchte direkt markieren, dass ich in dieser Frage nicht als neutraler Beobachter argumentiere. Die Fragen, wie Religion konkret gelebt wird und welche Auswirkungen die Religiosität von Menschen auf gesellschaftspolitische Zusammenhänge hat, lassen sich nicht unabhängig von Zeiten und Orten und sinnvoll auch nur mit einem differenzsensiblen Blick auf Religionen beantworten. Mein Plädoyer bezieht sich im Wesentlichen auf die christliche Religion und auf Kirchen, die durch die Reformation geprägt sind und sich der Aufklärung verpflichtet wissen. Ich plädiere hier als Mensch, der sich in seinem Reden und Handeln von Gottes Wort angesprochen und an Gottes Wort gebunden weiß und der seine „Religion“ wesentlich auch als eine persönliche Antwort auf Gottes Wort versteht und lebt. Zum anderen plädiere ich in einer bestimmten Rolle und Funktion: als Ratsvorsitzender der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD).

Nikolaus Schneider

Dr. h. c., geb. 1947; Vorsitzender des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), Kirchenamt der EKD, Herrenhäuser Straße 12, 30419 Hannover. info@ekd.de

Die christliche Religion ruft Menschen zum „Beten und Tun des Gerechten“ und deshalb auch in gesellschaftspolitische Verantwortung. Mein Plädoyer ist gebunden an die biblische Tradition, dem einzelnen Menschen zum Heil und dem gesellschaftlichen Zusammenleben zum Wohl zu dienen. Neben der Gottesverehrung zielt christlicher Glaube auf die Beantwortung der Frage, wie Menschen gerecht und in Frieden zusammenleben können und dabei Gottes Schöpfung bewahren – und zwar auf der Höhe wissenschaftlicher Erkenntnisse der jeweiligen Zeit. Insofern gehören christlicher Glaube und Religion zu den Voraussetzungen des demokratischen Rechtsstaates, die er selber nicht schaffen kann und auf die er angewiesen ist.

Von politisch Verantwortlichen höre ich oft, dass sie Religion als wertvolle politische Ressource schätzen. Sie anerkennen die Leistungen der Kirchen für den Zusammenhalt unseres Gemeinwesens – gerade an seinen Rändern, wo es um Inklusion und Exklusion geht.¹ Politisch Verantwortliche fragen nach dem Engagement der Kirchen² und ermutigen sie, sich öffentlich zu betätigen. Der Bildungsbereich, das Sozialwesen wären ohne den Beitrag „institutionalisierter Religion“ in Deutschland nicht vorstellbar. Weit darüber hinaus werden die Kirchen geschätzt als Moderatoren für schwierige politische Prozesse. Die Kirchen sind internationale Akteure, und staatliches Handeln profitiert von den globalen Netzwerken der Weltchristenheit. Vieles mehr ließe sich anführen.

Es gibt aber auch die andere Seite der öffentlichen Religionsdebatten. Religion erscheint hier als Bedrohung. Institutionalisierte Religion verweigere sich gesellschaftlichem Wandel, sei Instanz repressiver Moral, verschärfe innergesellschaftliche und zwischenstaatliche Konflikte, die durch starke Überzeugungen religiös aufgeladen unlösbar würden. Dagegen helfe konsequente Privatisierung von Religion, die nur so dem Gemeinwesen einigermaßen bekömmlich sei.

Beide Wahrnehmungen – Wertschätzung und Abwehr – hängen untergründig zusammen: Nur weil die Religions- und Glaubensgemeinschaften unterscheidbare „Communities“ innerhalb der Gesellschaft sind, bilden sie handlungsfähige Netzwerke. Sie stehen einerseits für „kollektive Identitäten“, stiften Gemeinschaft und Zusammenhalt. Andererseits aber können sie sich so verfestigen, dass sie Unterschiedenes ausschließen, sich selbst abschließen oder Anderem gegenüber sogar destruktiv werden.

Wäre diese Ambivalenz überwunden, wenn es gelänge, Religion aus dem öffentlichen Raum herauszuhalten oder gar hinauszudrängen?

¹ Niklas Luhmann wies darauf hin, dass Religion auch dort noch für Inklusion sorgen kann, wo alle anderen gesellschaftlichen Teilsysteme exkludieren. Vgl. Niklas Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt/M. 2000, S. 243.

² „Kirchen“ im Plural wird verwendet für die sozialen Gebilde der Konfessionskirchen, „Kirche“ im Singular für die *eine* Kirche im Sinne des christlichen Glaubensbekenntnisses.

gen? Das erscheint mir mehr als zweifelhaft. Die grundgesetzlich gebotene Neutralität des Staates gegenüber differenter Religionspraktiken würde ausgeweitet zu einer normativen „Säkularität“ beziehungsweise „Laizität“. Damit würde staatlichem Handeln zugebilligt, den „Normalfall“ für die religiöse Praxis der Bürgerinnen und Bürger zu definieren.³ Normalfall wäre „Säkularität“, und Religion wäre sozusagen „exkludiert“, vorgeblich zugunsten einer friedlichen und solidarischen „säkularen“ Gesellschaft.

Einmal abgesehen von der – wie der Blick etwa auf Frankreich zeigt – hochgradig illusionären Erwartung, dass eine in diesem Sinne säkulare Gesellschaft friedlicher wäre und dass die anderen gesellschaftlichen Institutionen nicht diesen ambivalenten gruppendynamischen Prozessen unterlägen, wird damit nur der Exklusionsmechanismus, den man der Religion vorwirft, gegen diese selbst gewendet. Wir müssen diese Ambivalenz aushalten und klug mit ihr umgehen: den „Normalfall“ weltanschaulich-religiös offen lassen und differenzsensibel hinschauen, wie religiöse Praxis tatsächlich aussieht und wie sie sich mit dem Ordnungsrahmen der freiheitlichen Demokratie verträgt.

Wo es um Religion und Politik, um Religion und Öffentlichkeit geht, dort geht es auch um die Rolle der Religionsgemeinschaften und Kirchen im Institutionengefüge der freiheitlichen Demokratie. Wenn „Säkularität“ als Normalfall konstruiert wird, bleibt Religion als „Privatsache“ übrig, als individualisierte Religion. Wird diese Perspektive vorgegeben, dann besteht die Gefahr, dass die Kirchen als Religionslobbyisten erscheinen, die ihr Schäfchen gerne ins Trockene bringen und ihre „Privilegien“ retten möchten.

Näher am Selbstverständnis und an der Selbstbeschreibung der Kirchen liegt ein anderes Konzept der Rolle der Kirchen: Jenseits von Markt und Staat gibt es die *Sozialformen* der Bürgergesellschaft. Hier wird nicht hoheitlich agiert, und hier werden nicht gewinnorientiert Partikularinteressen vertreten. Vielmehr sind selbstorganisierte Beziehungsnetzwerke an vielen Orten und auf

³ Vgl. Talal Asad, *Formations of the Secular*, Stanford 2003. Vgl. hierzu auch den Beitrag von Ariane Sadjed in dieser Ausgabe (*Anm. d. Red.*).

sehr unterschiedlichen Ebenen am Gemeinwohl orientiert tätig. Die Kirchen sind als öffentliche Religion solche zivilgesellschaftlichen Netzwerke. Hier werden beispielsweise Alte besucht, Kranke gepflegt und begleitet, mit Kindern und Jugendlichen gearbeitet und vieles mehr. Je mehr sich der Staat aus der Bereitstellung öffentlicher Güter zurückzieht und je intensiver der ökonomische Zugriff auf die vormals nicht gewinnorientierten Lebensbereiche wird, desto wichtiger werden diese subsidiären, intermediären, zivilgesellschaftlichen Institutionen. In ihnen können Vertrauen und Handlungsgewissheit eingeübt werden.^f Probleme entstehen allerdings nicht selten dort, wo unter den Bedingungen von vermeintlicher oder tatsächlicher Ressourcenknappheit diese zivilgesellschaftlichen Handlungsformen ökonomisiert werden und im Ergebnis ökonomische Logik und zivilgesellschaftliche Logik in ein und derselben Institution miteinander ringen.^f

Dieses Engagement der Kirchen in dem Bereich, den wir heute „Zivilgesellschaft“ nennen, ist schon sehr alt und hat durch die Jahrtausende viele Wendungen und Verwandlungen erfahren. Es gehört zum Kernbestand der öffentlichen Präsenz von Religion, weil es zutiefst verknüpft ist mit dem Kern der christlichen Botschaft. Die Parteinahme für die Ausgeschlossenen, die „Armen“, für diejenigen, die keine hörbare Stimme haben, steht in der Mitte des politischen Auftrages der Kirchen. Der Beitrag der Kirchen ist nicht wegzudenken aus den Debatten etwa um Flüchtlinge, um Krieg und Frieden, um politischen Extremismus, um Generationen- und Geschlechtergerechtigkeit, um Lebensschutz. An wenigen Punkten kann man so genau wie an diesem erkennen, wie sehr das „Evangelium“, die christliche Botschaft,

^f Ralf Dahrendorf sprach von den „Optionen und Ligaturen“, die den Zusammenhalt einer Gesellschaft gewährleisten. Vgl. Ralf Dahrendorf, *Auf der Suche nach einer neuen Ordnung*, München 2007.

^f Dies nur als angedeuteter Hintergrund der Auseinandersetzungen um den „Dritten Weg“ des kirchlichen Arbeitsrechtes. Im Kontext dramatischer Unterfinanzierung von Teilbereichen vor allem des Pflegewesens haben sich Teile der kirchlichen Wohlfahrtspflege kirchlichem Arbeitsrecht entzogen. Ich sehe klar, dass dies die Plausibilität der Kirchen als zivilgesellschaftliche Akteure massiv bedroht – und kann doch die Zwänge diakonischer Unternehmen zum Teil nachvollziehen, ohne sie in ihrer Konsequenz zu billigen.

ein „Beneficium“, eine prägende Wohltat ist für eine Gesellschaft, die dieser Botschaft Raum gibt.

Wenn die Beiträge der Kirchen für das demokratische Gemeinwesen geachtet und geschätzt werden, ist es nicht unwesentlich zu fragen: Aus welcher Quelle erwächst dieses Engagement? Die Quelle ist der Kern der biblischen Botschaft von Jesus Christus und damit die zentrale Identität des Christlichen:^{f6} Jesus Christus ist am Kreuz hingerichtet worden von den politischen Machthabern seiner Zeit. Gott hat ihn aber auferweckt von den Toten. Er ist der Lebendige, er ist „der Herr“ (*Kyrios*) über alle Herren, er ist gegenwärtig und handelt jetzt und in Zukunft durch die erneuernde Macht seines Geistes.

Diese zentralen Überzeugungen des christlichen Glaubens haben bedeutende politische Implikationen. Wenn Jesus Christus „der Herr aller Herren“ ist, stellt dies alle politische Herrschaft unter das Zeichen einer grundsätzlichen Vorläufigkeit: Der Thron absoluter irdischer Macht ist leer.^{f7} In die Formen der modernen repräsentativen Demokratie übersetzt, heißt das: Herrschaft ist vom Volk anvertraute Herrschaft auf Zeit. Sie ist dem Volk begründungs- und rechenschaftspflichtig.

Demokratische Herrschaft bietet am ehesten den Schutz davor, das Politische (oder Gesellschaftliche oder Ökonomische) zu totalisieren. Jede Form von „Theokratie“, direktem Herrschaftsanspruch von Religion, liefe im Ergebnis auf die Selbsttotalisierung menschlicher Macht und Herrschaft hinaus. Es geht also bei meinem „Plädoyer für öffentliche Religion“ nicht um religiöse oder kirchliche Absolutheitsansprüche. Ganz im Gegenteil gibt diese entschlossene Desakralisierung von Herr-

^{f6} Ob man dies in „Glaubenssprache“ Ausgedrückte ohne Restmengen „übersetzen“ kann in „säkulare Sprache“, wie Jürgen Habermas anregt, scheint mir sehr zweifelhaft. Allerdings kann die „Glaubenssprache“ mehr oder weniger anschlussfähig an säkulare Diskurse formuliert sein.

^{f7} Unter den neueren Philosophien des Politischen hat Claude Lefort dies eindrücklich herausgearbeitet. Der emblematische politische Akt der Moderne sei die Hinrichtung Ludwigs XVI. 1793 gewesen. Seitdem gilt: „Der Ort der Macht wird zu einer Leerstelle.“ Claude Lefort, *Die Frage der Demokratie*, in: Ulrich Rödel (Hrsg.), *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, Frankfurt/M. 1990, S. 293.

schaft den Raum frei für gemeinsames politisches Wirken unterschiedlichster Akteure. Gemeinsam mit vielfältigen Partnern stehen die Kirchen in dem, was John Rawls den *overlapping consensus* nennt: Die Suche nach *Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung*⁸ stiftet politische Allianzen, die von ihren „weltanschaulichen Voraussetzungen“ her betrachtet ziemlich unwahrscheinlich sind.

Deutlich scheint mir auch zu sein, dass der lange Atem und die großen Zeitmaße des Glaubens künftig eher mehr als weniger gebraucht werden, wenn wir auf die außerordentlichen Herausforderungen schauen, die heute auf der politischen Agenda stehen. Ich denke an all das, was sich durch das Leitwort „Transformation“⁹ bezeichnen lässt, und kann hier nur Stichworte nennen: ökologischer und sozialer Umbau der Industriegesellschaft, weltweite Verteilungsgerechtigkeit, Energiewende. Diese Herausforderungen ohne die inhaltliche und motivierende Gestaltungskraft einer inneren Überzeugung bewältigen zu wollen, halte ich nahezu für ausgeschlossen.

Deutlich ist allerdings: Diese eingeforderte Wertschätzung als zivilgesellschaftlicher Akteur können die christlichen Kirchen nicht nur für sich selbst in Anspruch nehmen. Die Stimme der Kirchen ist eine unter vielen in der „Arena“ des Politischen. Sie ist eine *partikulare* Stimme. Die Kirchen schweben auch in ihrer Gemeinwohlorientierung nicht über den Gegensätzen und Konflikten des Politischen, sie stehen mitten darin und stehen auch dazu.

Dies bedeutet nicht zuletzt, dass sich innerhalb der Kirchen die gesellschaftlichen und politischen Gegensätze abbilden und die Debatten in Kirchenvorständen und Synoden selbst ein Stück demokratischer Kultur sind: Gegensätze aushalten auf der Basis eines unverfügbar Gemeinsamen, sich Zeit gönnen in Klärungsprozessen, Geduld miteinander ha-

⁸ So die dreifache Leitvision des Konziliaren Prozesses des Ökumenischen Rates der Kirchen, an dem seit 1983 Kirchen aus mehr als 120 Ländern weltweit beteiligt sind.

⁹ Amitai Etzioni spricht von „Transformation“ als einem „Megalog“, also einer viele Handlungsfelder übergreifenden politischen Leitvorstellung. Die Synode der EKD 2012 hat „Gesellschaftliche Transformation und nachhaltige Entwicklung“ als einen Schwerpunkt für das Themenjahr „Reformation und Politik“ 2014 bestimmt.

ben. Wäre die deutsche Einigung möglich gewesen ohne die von den Kirchen inspirierte Kultur der „Runden Tische“?

Ich will mit all dem nicht behaupten, dass die Kirchen der oben skizzierten Selbstbeschreibung in jeder Hinsicht entsprechen. Es braucht immer eine „Transformation“ auch von Religion und Kirche: eine Erneuerung aus den Quellen der Spiritualität, eine freie *und* erfahrungsgesättigte Bildung zum Glauben und Handeln und Aufbrüche aus institutionellen Verkrustungen. Aber gerade weil alle Kirchen den Wandel nötig haben, brauchen sie im demokratischen Staat und in der Arena des Politischen Kritik und Gegenwind. Die schärfste Kritik allerdings wird von „innen“ kommen, von dort nämlich, wo sich die Kirche ihren eigenen normativen Quellen aussetzt, ihre eigene Gestalt an ihrem biblischen Leitbild misst und in einer Theologie reflektiert, die ihren Platz in der öffentlichen Wissenschaft der Universität hat. Dann wird deutlich: Religion, Glaube und Kirche stehen nicht für unveränderliche Ordnungsentwürfe. Zu deren Wandel gehört in unseren politischen Kontexten ein wacher und sensibler Sinn für Differenzen, für unterschiedliche Sinn- und Lebensentwürfe.

Dazu gehören etwa ein freundliches und erwartungsvolles „Ja“ zu Muslimen in Deutschland, ein freundliches und einladendes „Willkommen“ an diejenigen, die von Kirche und Religion nichts mehr oder noch nicht wieder etwas erwarten. Dazu gehört ein klares und entschiedenes „Nein“ an alle politischen Extremismen, die von einer vermeintlich vormalig gegebenen ethnischen und kulturellen Homogenität träumen. Dazu gehört schließlich die realistische Erwartung, dass die Begegnung des Verschiedenen, das Leben mit Differenzen selten ohne Schmerzen und Enttäuschungen und nie ohne Geduld gelingen kann.¹⁰ In der Summe: Es geht bei meinem Plädoyer für öffentliche Religion um ein Plädoyer für differenzfähige und differenzsensible Religionskulturen. Öffentliche Religion wirkt dann nicht als „Opium für das Volk“, sondern als „Balsam für die Seele“ und als „Protestation“ für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung.

¹⁰ Vgl. Bernhard Waldenfels, *Topographie des Fremden*, Frankfurt/M. 1997.

Religion und Säkularismus. Zwei Anmerkungen

Im ersten Beitrag diskutiert Wilfried Hinsch, inwieweit kontroverse religiöse Glaubensinhalte und Wertvorstellungen grundrechtlich relevante staatliche Entscheidungen beeinflussen dürfen, die für alle Bürgerinnen und Bürger bindend sind. Im zweiten Beitrag skizziert Ariane Sadjed, wie durch die Regulierung des Religiösen in modernen säkularen Gesellschaften der dynamische Charakter und die Wandelbarkeit von Religionen aus dem Blick gerät (Anm. d. Red.).

Wilfried Hinsch

Glaube und Legitimität in liberalen Demokratien

Wilfried Hinsch
Dr. phil., geb. 1956; Professor
für Praktische Philosophie,
Philosophisches Seminar,
Universität zu Köln, Albertus-
Magnus-Platz 1, 50923 Köln.
wilfried.hinsch@uni-koeln.de

Einem üblichen Verständnis zufolge sind liberale Demokratien *säkulare* Staaten, in denen die Bereiche des Religiösen und des Politischen voneinander getrennt sind. Häufig wird der Bereich des Politischen mit dem des Öffentlichen gleichgesetzt und das Religiöse der Privatsphäre zugerechnet.

Unter dem Eindruck sozialwissenschaftlicher Modernisierungstheorien wurde lange Zeit unter Säkularisierung ein historischer Prozess verstanden, in dessen Verlauf religiöse Glaubensüberzeugungen zusammen mit ihren symbolischen Repräsentationen und sozialen Praktiken zunehmend aus dem öffentlich wahrnehmbaren Leben verschwinden. Davon kann heute nicht mehr die Rede sein. Das weltweite Erstarken des Islams, die zunehmende öffentliche Präsenz christlicher Bewegungen in den USA, aber auch in Europa und Deutschland, um nur zwei Tendenzen zu nennen, haben Religion und Religiosität unübersehbar wieder zu einer öffentlichen Angelegenheit und zu einem Politikum werden lassen. Die Debatten über Abtrei-

bung und pränatale Diagnostik oder die wissenschaftliche Nutzung befruchteter Eizellen etwa haben religiösen Wertvorstellungen und theologischen Argumentationsfiguren ebenso eine neue öffentliche Bedeutung verliehen wie die Forderung evangelikaler Christen, die Schöpfungsgeschichte der Bibel gleichberechtigt neben der Evolutionslehre in die Lehrpläne staatlicher Schulen aufzunehmen.

Das Öffentliche, so denken wir, ist das, was alle angeht und über das deshalb auch alle gemeinsam beraten und entscheiden sollten; das Private ist demgegenüber das, was nur den Einzelnen und die ihm freiwillig oder familiär Verbundenen betrifft und deshalb auch von diesen nach eigenem Ermessen entschieden werden sollte. Die räumliche Metaphorik von „Sphären“ des Öffentlichen und Privaten ist allerdings durchaus irreführend: Natürlich geht es alle an, ob jemand in seiner *Privat*wohnung Drogengeschäften nachgeht oder nicht. Dagegen geht es normalerweise niemanden etwas an, ob jemand nachmittags in *öffentlichen* Parks mit oder ohne Hut spazieren geht.

Ein präziseres Verständnis dessen, was Säkularisierung, säkulare Gesellschaft und säkularer Staat bedeuten, bezieht sich auf für liberale Demokratien charakteristische verfassungsrechtliche Bestimmungen.¹ Ein säkularer Staat ist demnach ein Staat, dessen normative Grundordnung *erstens* allen Mitgliedern eine weitgehende individuelle Religionsfreiheit als subjektives Recht garantiert.

¹ Vgl. zum Folgenden: Horst Dreier, Säkularisierung des Staates am Beispiel der Religionsfreiheit, in: Rechtsgeschichte, (2011) 19, S. 72–86.

Kein Bürger darf vom Staat gezwungen werden, eine bestimmte Glaubensüberzeugung anzunehmen respektive eine andere aufzugeben, dies ist die negative Religionsfreiheit; und jeder Bürger hat das Recht, seine eigene Religion (respektive Weltanschauung) im Rahmen der staatlichen Ordnung in Gemeinschaft mit Gleichgesinnten zu praktizieren, dies ist die positive Religionsfreiheit.

Zweitens strebt ein säkularer Staat eine möglichst vollständige Neutralität gegenüber allen Religionen und Weltanschauungen an und versucht, diese durch geeignete Vorkehrungen institutionell abzusichern. Soweit dies praktisch erreichbar ist, soll möglichst keine Religion oder Weltanschauung durch staatliches Handeln, das heißt durch die Ausübung staatlicher Zwangsgewalt – sei es in Form gesetzgeberischer Akte, sei es bei der Umsetzung politischer Programme –, bevorzugt oder benachteiligt werden.

Es ist wichtig, sich zu vergegenwärtigen, dass die verfassungsrechtliche Trennung von Staat und Religion nur partiell mit der Unterscheidung zwischen dem Öffentlichen und dem Privaten zusammenfällt. Religionsfreiheit bedeutet die Freiheit des öffentlichen Bekenntnisses der eigenen Glaubensüberzeugungen, der öffentlichen Versammlung mit Gleichgesinnten und der öffentlichen Ausübung der zum eigenen Glauben gehörigen Rituale und Praktiken. Und sie schließt, mit gewissen Einschränkungen, auch die öffentliche politische Parteinahme im Namen und zugunsten der eigenen Glaubensvorstellungen ein. Der letzte Punkt bringt in liberalen Demokratien eine Reihe von Problemen mit sich. Es bedarf der Klärung, inwieweit kontroverse religiöse Glaubensinhalte und Wertvorstellungen grundrechtlich relevante staatliche Entscheidungen beeinflussen dürfen, die für alle Bürger bindend sind und die nötigenfalls mit staatlicher Zwangsgewalt durchgesetzt werden.

In diesem Zusammenhang stellt sich auch die Frage, welche Rolle kontroverse Glaubensinhalte spielen können, die zwar in keinem unmittelbaren Widerspruch zu den normativen Grundlagen liberaler Demokratien stehen, die aber mit dem für moderne Gesellschaften charakteristischen naturwissenschaftlichen Weltverständnis unvereinbar sind, wie etwa der Glaube an die wörtliche Wahrheit der Bi-

bel und die Annahme, Gott habe – anders als die Evolutionstheorie lehrt – die Welt mit allen Geschöpfen in ihr erschaffen, wie es im ersten Buch Mose beschrieben wird.

Staatliche Neutralität in liberalen Demokratien

Mein Ausgangspunkt ist die Vorstellung, dass alle Bürger einer liberalen Demokratie freie und gleiche Personen sind mit gleichen Ansprüchen darauf, keinem Regime unterworfen zu werden, dem sie im Lichte vernünftiger Überzeugungen und Interessen nicht zustimmen könnten. Die für die politische Ordnung einer liberalen Gesellschaft konstitutiven Normen sollen keine bloßen „Zwangsgesetze“ sein, denen die Beteiligten nur deshalb folgen, weil sie andernfalls Strafen und Zwangsmaßnahmen zu befürchten haben. In Deutschland, wo inzwischen etwa vier Millionen Muslime leben – also ungefähr fünf Prozent der Bevölkerung – bedeutet dies: Die öffentliche politische und intellektuelle Auseinandersetzung über die normativen Grundlagen des Gemeinwesens muss so geführt werden, dass die Rechtfertigung dieser Grundlagen auch von einem islamisch geprägten Ausgangspunkt aus nachvollzogen werden kann. Und dazu müssen die Interpretation und Weiterentwicklung dieser Grundlagen systematisch die Lebensauffassungen und Wertvorstellungen muslimischer Mitbürger berücksichtigen. Dasselbe gilt selbstredend ebenso für alle anderen Religionsgemeinschaften und Konfessionen.

Die liberale Demokratie mit dem für sie charakteristischen religiösen und nicht-religiösen Pluralismus von Lebensformen bezieht ihre Stabilität, anders als es der Laizismus behauptet, nicht daraus, religiöse Überzeugungen und Praktiken aus dem öffentlichen Leben zurückzudrängen. (Dies zu tun, liefe im Übrigen auch dem staatlichen Neutralitätsgebot entgegen, denn es würde nicht-religiösen Weltanschauungen einen größeren Einfluss auf das öffentliche Leben einer Gesellschaft ermöglichen als religiösen Weltanschauungen.) Sie bezieht ihre Stabilität vielmehr aus der Zustimmung von Bürgerinnen und Bürgern, deren Wert- und Lebensvorstellungen sich nicht nur individuell häufig stark unterscheiden, sondern die darüber hinaus durch untereinander weitgehend inkompatible religiöse oder weltanschauliche Lehren bestimmt sind.

Gleichwohl stellt sich die Frage, wie viel staatliche Neutralität gegenüber divergierenden religiösen und weltanschaulichen Überzeugungen und Bindungen möglich ist, ohne die egalitären freiheitsrechtlichen Garantien liberaler Demokratien aufzugeben und ebenso wenig die methodischen Errungenschaften und Erkenntnisse der modernen Wissenschaften. John Rawls und Jürgen Habermas haben auf diese Frage ähnliche Antworten gegeben.

Nach Rawls führt die auf der Möglichkeit eines „übergreifenden Konsenses“ beruhende Vorstellung liberaler Legitimität zur Idee eines „öffentlichen Vernunftgebrauchs“ (*public reason*).¹² Politische Entscheidungen, die wesentliche Verfassungsinhalte (und vor allem die liberalen und politischen Grundrechte von Bürgern) berühren, dürfen demnach nur auf der Basis von Gründen getroffen werden, von denen vernünftigerweise angenommen werden kann, dass alle Bürger sie als gute Gründe anerkennen können. Da in pluralistischen Gesellschaften religiöse Argumente diese Bedingung nicht erfüllen, kommen sie als Rechtfertigungsgründe für legitime politische Entscheidungen nicht in Betracht. Das Problem ist, dass Bürger es sehr wohl ablehnen können, bestimmte Normen anzuerkennen, wenn diese mit ihren intern nicht unvernünftigen religiösen Überzeugungen im Widerspruch stehen. Dies gilt jedenfalls, solange wir daran festhalten, dass Bürger keinen Normen unterworfen werden sollten, von denen klar ist, dass sie ihnen vernünftigerweise nicht zustimmen können. Es erscheint dann unzulässig, religiöse Argumente aus der öffentlichen politischen Diskussion auszuschließen.

Mit Rücksicht auf die amerikanische Bürgerrechtsbewegung, in der die grundrechtliche politische Gleichstellung von Schwarzen in den Vereinigten Staaten gerade auch mit religiösen Argumenten erstritten worden ist, gelangt Rawls in einer Überarbeitung zu einem weniger restriktiven Verständnis des öffentlichen Vernunftgebrauchs.¹³ Die Be-

rufung auf nicht allgemein geteilte religiöse Argumente ist dieser zufolge dann zulässig, wenn er der Rechtfertigung von politischen Entscheidungen dient, die zu einem späteren Zeitpunkt auch durch nicht-religiöse und allgemein zustimmungsfähige Gründe (*public reasons*) gerechtfertigt werden können. Auch diese offenere Konzeption vermag das eigentliche Problem jedoch nicht zu lösen. Es ist in der Regel nicht klar zu erkennen, welche politischen Entscheidungen *zu einem späteren Zeitpunkt* auch durch „öffentliche Gründe“ gerechtfertigt werden können, wenn diese Gründe selbst noch nicht bekannt sind; und sobald sie bekannt sind, erscheinen religiöse Rechtfertigungsfiguren ohnehin weitgehend überflüssig. Darüber hinaus gilt nach wie vor, dass, gerade wenn man von einem liberalen Verständnis politischer Legitimität ausgeht, nicht unvernünftige religiöse Argumente eine Grundlage für berechtigte Einwände gegen bestimmte politische Entscheidungen bieten können und schon aus diesem Grund nicht aus der öffentlichen politischen Diskussion ausgeschlossen werden dürfen.

Habermas hat in Auseinandersetzung mit Rawls eine verwandte Konzeption vorgestellt, die ebenfalls religiöse Argumente im Kontext politischer Entscheidungsprozesse zulässt, jedoch fordert, dass der Gehalt dieser Argumente „in eine allgemein zugängliche Sprache übersetzt wird“.¹⁴ Durch eine solche Übersetzung werde das Ziel erreicht, dass alle *staatlich sanktionierten* Entscheidungen in einer allgemein nachvollziehbaren Sprache formuliert *und gerechtfertigt* werden können. Auch diese Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Politik respektive politischer Legitimität vermag nicht zu überzeugen. Die Qualität einer Übersetzung bemisst sich ja daran, dass das, was in einer Sprache mitgeteilt wird, zumindest im Wesentlichen auch in der anderen Sprache wiedergegeben wird. Wenn nun das Wesentliche an einem religiösen Argument – sowohl für sich genommen als auch in Bezug darauf, wofür es ein Argument ist – sein religiöser Inhalt ist, ergeben sich folgende Möglichkeiten: Entweder dieser Inhalt verliert im Prozess der „Übersetzung“ in die Sprache einer

¹² Vgl. John Rawls, *Das Ideal des öffentlichen Vernunftgebrauchs*, in: Wilfried Hinsch (Hrsg.), *Die Idee des Politischen Liberalismus*, Frankfurt/M. 1997, S. 116–141; ders., *Politischer Liberalismus*, Frankfurt/M. 1998.

¹³ Vgl. ders., *Nochmals: Die Idee der öffentlichen Vernunft*, in: ders., *Das Recht der Völker*, Frankfurt/M. 2002, S. 165–212.

¹⁴ Jürgen Habermas, „Das Politische“ – Der vernünftige Sinn eines zweifelhaften Erbstücks der Politischen Theologie, in: Eduardo Mendieta/Jonathan VanAntwerpen (Hrsg.), *Religion und Öffentlichkeit*, Frankfurt/M. 2012, S. 43.

säkularen Bürgergesellschaft seinen religiösen Charakter, dann liegt aber gar keine Übersetzung vor oder allenfalls eine sehr schlechte, denn das Wesentliche der ursprünglichen Mitteilung ist verloren gegangen. (Falls das Ergebnis der Übersetzung ein allgemein zustimmungsfähiges Argument für eine bestimmte politische Entscheidung sein sollte, wäre das zugrunde liegende religiöse Argument wiederum ohnehin überflüssig.) Oder aber der religiöse Gehalt bleibt bei der Übersetzung erhalten, dann liegt zwar eine Übersetzung vor, aber kein allgemein zustimmungsfähiges Argument, das seinen kontroversen religiösen Charakter abgestreift hätte. Es bleibt also – nicht anders als bei Rawls – allenfalls die vage Hoffnung, dass das, was sich zum gegebenen Zeitpunkt nur religiös begründen lässt, zu einem späteren Zeitpunkt auch ohne religiöse Argumente gerechtfertigt werden kann.

Im Ergebnis, so scheint es mir, müssen wir anerkennen, dass religiöse Argumente nicht im Namen liberaler Legitimität aus dem Bereich des Politischen auszuschließen sind, und am Ende bei mangelndem Konsens nur demokratische Abstimmungen oder andere nicht-argumentative Formen der Dissensbewältigung weiterhelfen.

Problem bekenntnisgebundener Wissenschaften

Ein für die Politische Philosophie und die Wissenschaftstheorie interessanter Sonderfall religiös begründeter Argumente liegt vor, wenn es sich um Argumente handelt, die sich nicht mit unserem Wissenschaftsverständnis respektive den konkreten Ergebnissen der modernen Naturwissenschaften vereinbaren lassen. Der Katholizismus und die großen Kirchen des Protestantismus haben den Kampf gegen die Windmühlen der neuzeitlichen Naturwissenschaften seit Längerem aufgegeben. Die wichtigsten Vertreter der beiden christlichen Konfessionen bemühen sich um eine wissenschaftskompatible Auslegung schwieriger Bibelstellen, man denke etwa an die Frage der Jungfrauengeburt oder die für das Christentum grundlegende Vorstellung einer Wiederauferstehung im Fleische.

Evangelikale Vertreter des Protestantismus zeigen sich dagegen bereit, den Kampf gegen die Windmühlen wieder aufzunehmen. Nicht

wenige unter ihnen vertreten die Auffassung, dass die irdische Tier- und Pflanzenwelt einschließlich des Menschen, wie es in der Bibel im ersten Buch Mose nachzulesen ist, in kurzer Zeit entstanden ist und nicht in Jahrmillionen, wie es die Paläontologie und Evolutionstheorie lehren. Unter dem Titel „Kreationismus“ hat diese Glaubensüberzeugung öffentliche Aufmerksamkeit gefunden, als ihre Vertreter in den Vereinigten Staaten forderten, im Biologieunterricht die Evolutionstheorie gegen die biblische Schöpfungsgeschichte auszutauschen oder jener zumindest gleichberechtigt an die Seite zu stellen.

In Deutschland wurde der „Kreationismus“ zu einem wissenschaftspolitischen Thema, als sich vor einigen Jahren eine evangelikale theologische Ausbildungsstätte für Gemeindedienste als Prediger oder Diakone um die staatliche Anerkennung als wissenschaftliche Hochschule bemühte und der Wissenschaftsrat beauftragt wurde, zu überprüfen, ob die betreffenden Einrichtungen allgemeingültigen Standards der Wissenschaftlichkeit genügen. Die in Artikel 4 des Grundgesetzes als „unverletzliche“ gewährleistete Freiheit des Glaubens (und des religiösen und weltanschaulichen Bekenntnisses) in Verbindung mit dem daraus abgeleiteten staatlichen Neutralitätsgebot verbietet es von vornherein, religiöse oder theologische Aussagen als „Glaubenswahrheiten“ selbst zum Gegenstand einer staatlichen Prüfung und Anerkennung (in diesem Fall durch den Wissenschaftsrat und die zuständigen Landesregierungen) zu machen. Überprüft werden kann lediglich die Vereinbarkeit eines religiösen Bekenntnisses mit den allgemeinen Anforderungen der Wissenschaftlichkeit und der Freiheit von Forschung und Lehre.

Nun müssen alle Versuche, mit Bezug auf konkrete Methoden und Erkenntnisse eindeutige Abgrenzungen zwischen „vernünftiger Erkenntnis“ und „bloßem Glauben“, empirischen und nicht-empirischen Aussagen oder „Wissenschaft“ und „Scheinwissenschaft“ vorzunehmen, als gescheitert betrachtet werden. Die üblichen Wendungen zur Beschreibung wissenschaftlicher Einstellungen und Arbeitsweisen bieten keine brauchbaren Kriterien. Formeln wie „Bereitschaft zum Dialog“, „Offenheit für Kritik“ und „Rationalität der Methoden“ sind als Abgrenzungskriterien zu unbestimmt. Entweder werden sie mit Blick auf die Notwendigkeit eines Konsenses so weit ausgelegt, dass im

Ergebnis fast jede Form halbwegs geordneten menschlichen Nachdenkens und Argumentierens als Wissenschaft durchgeht, oder sie werden mit Blick auf die von ihnen erwartete Selektionsleistung so eng ausgelegt, dass die jeweiligen Anforderungen auch im Bereich der etablierten Wissenschaften nicht immer erfüllt werden. Auch die Charakterisierung wissenschaftlicher Tätigkeit als ein „nach Inhalt und Form (...) ernsthafter planmäßiger Versuch zur Ermittlung der Wahrheit“ des Bundesverfassungsgerichts im Jahr 1979 bietet für sich genommen keine tragfähige Basis für Akkreditierungsentscheidungen.

Allgemeine Kriterien der Wissenschaftlichkeit können sich jedoch nicht nur auf „wissenschaftliche“ Methoden und Inhalte beziehen, sondern auch auf den gesellschaftlich-institutionellen Charakter von Forschung und Lehre. Wissenschaft ist keine Angelegenheit isolierter, nach Erkenntnis strebender Individuen, sondern eine auf komplexen Regeln beruhende Form sozialer Kooperation. Als soziale Praxis setzt Wissenschaft die intersubjektive Verständlichkeit, Mitteilbarkeit und Nachprüfbarkeit ihrer Inhalte ebenso voraus wie die Auseinandersetzung mit tradierten oder vorherrschenden Lehrmeinungen und alternativen Auffassungen.

Dazu gehören auch institutionalisierte Formen der öffentlichen Rechtfertigung und Kritik von Erkenntnisansprüchen. Im Sinne eines ernsthaften und planmäßigen Erkenntnisstrebens müssen Wissenschaftler angeben können, welche Erkenntnisziele sie verfolgen, auf welche Erkenntnisquellen sie sich stützen und durch welche Methoden sie sich der Wahrheit ihrer (vermeintlichen oder tatsächlichen) Erkenntnisse vergewissern. Darüber hinaus setzt Wissenschaftlichkeit zweifellos ein Mindestmaß an methodischer Rationalität und Kohärenz der Ergebnisse voraus.

Die Anforderung einer institutionalisierten Auseinandersetzung mit alternativen Lehrmeinungen gewinnt für die Akkreditierung theologischer Einrichtungen als „Hochschulen“ zusätzliches Gewicht, weil zu den Grundlagen einer liberalen Demokratie die Anerkennung der Möglichkeit eines „vernünftigen Pluralismus“ in normativen Grundfragen gehört. Fundamentalistische religiöse Lehren, welche die Möglichkeit begründeter Meinungsverschiedenheiten über

die für sie grundlegenden Wertvorstellungen und Normen (oder deren metaphysische Voraussetzungen) bestreiten und etwa der Devise „extra ecclesiam nulla salus“ (in etwa: „Außerhalb der Kirche gibt es kein Heil“) folgen, geraten damit in Widerspruch zu den normativen Voraussetzungen einer liberalen Gesellschaft. Eine liberale Demokratie könnte keinen Bestand haben, wenn nicht die Mehrzahl ihrer Bürger die Möglichkeit begründeter Meinungsverschiedenheiten in religiösen und weltanschaulichen Fragen des letztlich Guten und Richtigen anerkennen würde. Die staatliche Anerkennung als „wissenschaftliche Hochschule“ kann deshalb mit Recht davon abhängig gemacht werden, dass die betreffende Einrichtung die Möglichkeit eines vernünftigen Pluralismus von Lehrmeinungen ausdrücklich bejaht, und dass diese Bejahung in ihrer institutionellen Ausgestaltung (etwa in ihrem Leitbild im Curriculum und im Lehrangebot) klar zur Geltung gebracht wird.

Nun sind Judentum, Christentum und Islam zum einen mit Dingen befasst, die den Bereich des Erfahrbaren transzendieren, und zum anderen mit Regeln und Geboten für das menschliche Leben und Zusammenleben, die sich ebenfalls einer schlichten Widerlegung durch die Erfahrungswissenschaften entziehen (und natürlich auch einer Bestätigung durch diese). Dies ist die religionsphilosophische Botschaft von Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft: „Ich musste dem Wissen Grenzen setzen, um dem Glauben Platz zu machen.“

Wir müssen an diesem Punkt jedoch einen Schritt weitergehen. Zu den Ergebnissen der Wissenschaftstheorie des vergangenen Jahrhunderts gehört die Einsicht, dass alle wissenschaftlichen Theorien von theoretischen Annahmen ausgehen (wie etwa der Existenz von Elektronen), die durch Beobachtung weder verifiziert noch falsifiziert werden können. Die wissenschaftliche Berechtigung dieser Annahmen ergibt sich vielmehr daraus, dass die auf ihnen beruhenden Theorien Beobachtungen (wie von Spuren in Nebelkammern) in einen kohärenten Zusammenhang mit anderen Beobachtungen und Einsichten zu bringen vermögen. Dies lässt sich auch auf den Bereich normativer Theorien übertragen, bei denen es letztlich nicht darum geht, Beobachtungen in einen kohärenten Zusammenhang zu bringen – obwohl auch dies nötig ist –, sondern um

Wert- und Normvorstellungen darüber, was gut und richtig ist. Wenn wir annehmen, dass der Streit über die Religion und zwischen den Religionen praktisch gesprochen im Wesentlichen ein Streit um die richtige Lebensführung ist, das heißt ein Streit über Werte und Normen, dann ist es in der Tat denkbar, dass die beste und kohärenteste Theorie über das richtige Leben eine Theorie ist, die von der Annahme der Existenz Gottes ausgeht, Gott bestimmte Eigenschaften zuschreibt und ähnliches mehr. Der Glaube an absolute Verbote – etwa des Folterverbots oder des Verbots der gezielten Tötung Unschuldiger zum Schutze Dritter – lässt sich nicht gut begründen, ohne auf religiöse Argumentationsfiguren zurückgreifen.

Eine hinreichend konsistente Theologie unterscheidet sich dann nicht auf einer grundsätzlichen methodischen Ebene von der Physik, welche die Existenz von nicht direkt beobachtbaren Elektronen annimmt, um Beobachtungen zu erklären. Und sie unterscheidet sich auch nicht von anderen normativen Theorien mit umfassenden Ansprüchen der Lebensorientierung (der Aristotelischen Tugendlehre, der Kantischen Lehre vom Kategorischen Imperativ, dem Utilitarismus Benthams oder Sidgwick's), die ebenfalls durch Erfahrung und Logik allein weder begründet noch widerlegt werden können.

Im Lichte eines nach-positivistischen Wissenschaftsverständnisses stehen alle diese Theorien *prima vista* gleichberechtigt nebeneinander, und alles Weitere ist eine Frage der konkreten Argumentation und nicht eines grundsätzlichen Gegensatzes zwischen Rationalität und Irrationalität respektive Wissenschaftlichkeit und Unwissenschaftlichkeit.

Beispiel Kreationismus

Vertreter einer evangelikalen Theologie betrachten die Bibel nicht lediglich als ein *Zeugnis* der Offenbarung Gottes, sondern als diese Offenbarung selbst. Sie sind deshalb von der wörtlichen Wahrheit der Bibel überzeugt. Zeugnisse können bekanntlich das, was sie bezeugen, unvollständig und fehlerhaft darstellen und sich deshalb als korrekturbedürftig erweisen. Wenn der biblische Textbestand dagegen selbst der Offenbarungsgeltheit ist – vermittelt über die unmittelbare göttliche In-

spiration der Autoren –, dann sind solche Korrekturen nicht nötig und auch nicht möglich, ohne zugleich die religiöse Autorität des Textes zu zerstören. Wenn die Bibel selbst Offenbarung und nicht lediglich deren Zeugnis ist, bedeutet, sich im Widerspruch mit der Bibel zu befinden, sich in einem direkten Widerspruch mit Gott zu befinden. (So erklärt sich die systematische Bedeutung des „Kreationismus“ für eine evangelikale Theologie.) Während der Beratungen des Wissenschaftsrates wurde deutlich, wie schwer sich katholische und evangelische Theologen an staatlichen Fakultäten damit tun, ein Bibelverständnis zu akzeptieren, dass den Bibeltext nicht primär als einen Gegenstand für entwicklungsgeschichtliche und quellenkritische Forschungen betrachtet, sondern als eine von Gott inspirierte Quelle wahrer Erkenntnisse und gültiger Handlungsanweisungen. Bemerkenswert war auch die unter ihnen bestehende Tendenz, die Wissenschaftlichkeit ihrer Disziplin im Wesentlichen auf die historisch-kritische Auseinandersetzung mit dem Bibeltext zu gründen.

Nun ist unbestritten, dass die historisch-kritische Bibelforschung strengen Anforderungen an eine historische Wissenschaft genügt und keinen Vergleich mit anderen historischen Disziplinen scheuen muss. Es ist ebenfalls gut nachzuvollziehen, dass theologische Reflexion nicht ohne empirische und historische religionswissenschaftliche Forschung auskommt. Wie könnte man den theologischen Gehalt eines Offenbarungstextes verstehen, ohne den historischen, sozialen und kulturellen Kontext zu kennen, in denen die Wörter, Sätze und Satzfolgen des Textes zuerst ihre Bedeutung erlangt haben? Es sollte freilich ebenso unbestritten sein, dass die historisch-kritische Methode für eine am Bibeltext ansetzende Theologie nicht die wesentliche Grundlage einer sich als Wissenschaft verstehenden Theologie sein kann. Bei aller Bewunderung für die Ergebnisse einer an der faktischen Entstehungsgeschichte des Textes ansetzenden Bibelforschung ist nicht zu übersehen, dass diese auf die Frage nach der Gültigkeit christlicher Wert- und Normvorstellungen keine Antwort zu geben vermag.

Christliche Theologie kommt, ebenso wie jüdische oder islamische Theologie, nicht umhin, etwas über Gott zu sagen und darüber, was er von uns erwartet; und dazu muss sie – zumindest aus Sicht eines theologisch

womöglich naiven Atheisten – auch die Existenz Gottes annehmen. Darüber hinaus muss sie eine Erklärung dafür anbieten, warum Gottes Erwartungen an seine Geschöpfe die ihnen zugeschriebene Verbindlichkeit beanspruchen können. Über alle diese Dinge jedoch lässt sich durch historische oder empirische Forschung gar nichts ausmachen. Eben darin liegt die Pointe der evangelikalen Bewegung und ihre Provokation für die etablierten theologischen Fakultäten: Wenn es so etwas wie eine bibelgestützte christliche Theologie geben soll, dann muss sich ein wesentlicher Teil des Inhalts der Bibel – insofern sie nämlich eine autoritative Quelle wahrer Erkenntnisse und gültiger Handlungsanweisungen ist – bei aller Notwendigkeit einer kontextbezogenen Auslegung dem Zugriff der historisch-kritischen Methode entziehen.

So kommen wir zurück auf die Frage, ob in einer liberalen Demokratie Bürger mit Recht fordern können, dass mit wissenschaftlichen Erkenntnissen klarerweise inkompatible Glaubensinhalte – wie etwa der Kreationismus – an Schulen und Hochschulen gleichberechtigt berücksichtigt werden müssen. Wie stellt sich das Problem der bekenntnisgebundenen Wissenschaft im Lichte unserer Vorstellungen liberaler Legitimität dar?

Religiöse Glaubensüberzeugungen müssen zwei Kompatibilitätsbedingungen erfüllen, um in einer liberalen Demokratie einen begründeten Anspruch auf gleiche Berücksichtigung erheben zu können. Sie müssen *erstens* vereinbar sein mit den allgemeinen Bedingungen eines friedlichen und gedeihlichen Zusammenlebens in einer pluralistischen Gesellschaft auf der Basis gegenseitiger Achtung. Und insofern sie Aussagen über die empirische Wirklichkeit implizieren, müssen sie *zweitens* mit wohletablierten zeitgenössischen wissenschaftlichen Methoden und Erkenntnissen vereinbar sein. Die erste Bedingung erscheint unter Voraussetzung liberaler Vorstellungen politischer Ordnung und Legitimität (womöglich) unmittelbar einleuchtend, die zweite Bedingung dagegen gewiss nicht. Wird durch sie nicht ein fallibler zeitgenössischer Erkenntnisstand absolut gesetzt und dies entgegen der wissenschaftstheoretischen Binsenweisheit, dass es keine absolut gewisse wissenschaftliche Erkenntnis gibt? Ich glaube nicht, dass dies der Fall ist, aus folgendem Grund: Die Aufgabe von Schulen und

Hochschulen besteht in der Bildung und Ausbildung von jungen Menschen, die unabhängig von ihren religiösen oder nicht-religiösen Wertvorstellungen und Lebensentwürfen auf ein eigenständiges und produktives Leben in einer Welt vorbereitet werden sollen, die umfassend und tief greifend von der modernen Wissenschaft und der für sie eigentümlichen Rationalität geprägt ist. Dies setzt ein vertieftes Verständnis und eine durch Kenntnis und Einübung erworbene Vertrautheit mit den methodischen Ansprüchen der modernen Wissenschaften und ihren Ergebnissen voraus. Ein solches Verständnis könnte aber nicht vermittelt werden, ohne aus wissenschaftlicher Sicht obsoleter (oder sollen wir sagen absurder?) Glaubensvorstellungen über die Verfassung der empirischen Wirklichkeit als solche kenntlich zu machen und aus dem schulischen und akademischen Unterricht auszuschließen respektive als nur mehr historisch relevant vorzustellen.

Was es gerechtfertigt erscheinen lässt, den „Kreationismus“ als unwissenschaftlich aus Schule und Hochschule auszuschließen, ist also nicht ein (abwegiger) Glaube an die absolute Gültigkeit des gegenwärtigen wissenschaftlichen Erkenntnisstandes, sondern die unabwiesbare Aufgabe dieser Einrichtungen, auf ein Leben in einer von den modernen Wissenschaften geprägten Welt vorzubereiten. So ist zwar ein evangelikales Verständnis der Bibel, das diese selbst als Offenbarung und nicht lediglich deren Zeugnis betrachtet, *zumindest im Prinzip* mit liberaler Legitimität und Wissenschaftlichkeit kompatibel. (Entsprechendes gilt natürlich auch vom Koran als Offenbarungstext des Islams.) Die mit einem solchen Verständnis häufig verbundene kreationistische Auffassung von der Entstehung des Lebens und der Arten ist es dagegen nicht.

Und weil dieses Argument, so meine Annahme, von allen unangesehen ihrer besonderen religiösen oder nicht-religiösen Überzeugungen nachvollzogen werden kann, widerspricht es auch nicht liberalen Legitimitätsvorstellungen, im Schulunterricht die biblische Schöpfungsgeschichte lediglich als einen Teil der Religions- und Kulturgeschichte und nicht als eine ernsthafte Alternative zur modernen Paläontologie und Evolutionstheorie vorzustellen.

Fallstricke der Säkularisierung

Sind säkulare Gesellschaften moderner und demokratischer als religiöse? Gibt es eine Prädisposition bestimmter Religionen zu mehr oder weniger Gewalt?

Ariane Sadjed

Dr. phil.; Wissenschaftliche Mitarbeiterin in der Österreichischen Gesellschaft für Politische Bildung, Mayerhofgasse 6/3, 1040 Wien/Österreich. sadjed@politischebildung.at

Im Folgenden möchte ich zeigen, dass bereits die Formulierung solcher Fragen auf einer rigiden Essenzialisierung des Religiösen beruht. Statt das Religiöse im Zusammenhang mit anderen ge-

gesellschaftlichen Faktoren wie Politik und Ökonomie zu verstehen, wird oftmals eine irreführende Dichotomie zwischen „westlichen“ und „islamischen“ Gesellschaften vollzogen. Demgegenüber plädierte der Anthropologe Talal Asad dafür, statt der populären Beschäftigung mit dem Religiösen die Genese und Funktionsmechanismen *des Säkularen* zur Diskussion zu stellen.¹ Er kritisierte die Wahrnehmung der säkularen Öffentlichkeit als *neutralen* Raum an sich: Die Artikulation des Religiösen sei in der Öffentlichkeit nicht tolerierbar geworden, weil dieser Raum bereits vom Säkularen besetzt ist. Das Säkulare ist diesem Verständnis nach also nicht die zivilisierte Form des Religiösen, sondern ein mit der Religion konkurrierendes Set von Mechanismen der Ordnung und Regulierung von Gesellschaften.

Diese Entwicklung ist Asad zufolge auf die Formierung der Nationalstaaten in Europa und der damit einhergehenden staatlichen Souveränität zu Beginn des 20. Jahrhunderts zurückzuführen, durch die Personen, die keinem solchen staatlichen Gesetz unterstanden, als „inferior on a civilizational scale centred on the emerging political cultures of North-Western Europe“² angesehen wurden. Asad lokalisierte in den religiösen Traditionen des Mittelalters transnationale Formen der Gemeinschaft und gesellschaftlichen Integration sowie den Gedanken eines freien Bewusstseins, die sich mit dem Aufkommen von Nationalstaaten auflösten beziehungs-

weise in einzelne staatliche Rechtscodes inkorporiert wurden. In diesem Prozess der Einschreibung des Säkularen in staatliches und internationales Recht kam es auch zu einer Essenzialisierung des Religiösen. Diese beruht auf der Wandlung des Religiösen von gesellschaftlich integrativen Funktionen und relativer Flexibilität zu einer Sphäre, die sich nun gegenüber den neuen Institutionen der Nation positionieren musste. Der Soziologe Armando Salvatore beschreibt diesen Prozess am Beispiel Andalusiens im 15. Jahrhundert, wo Muslime und Juden einer zunehmend von Fanatismus geprägten Partnerschaft zwischen der spanischen Krone und dem Katholizismus gegenüberstanden.³ Die von der spanischen Krone mit großem Eifer vorangetriebene Staatenbildung war mit religiöser Kompromisslosigkeit verknüpft, und ihr Ziel, die Homogenisierung der Gesellschaft, wurde ein politisches Gebot.

Die Abspaltungen und Ausläufer der protestantischen Reformation – sowohl moderate als auch radikale Strömungen – sowie die darauffolgenden Religionskriege in Europa bis zum Westfälischen Frieden 1648 dienten als weitere Grundlage für die Zentralisierung von Macht, um unterschiedliche religiöse Überzeugungen und religiösen Aktivismus kontrollierbar zu machen. Damit gingen Ideen kultureller und sprachlicher Homogenisierung einher, die für die Schaffung der späteren Nationalstaaten grundlegend wurden. Homogenität und Säkularität – als eine neue Form des Regierens – waren die Voraussetzungen für die Neutralisierung religiöser Strömungen.

Die primäre Funktion von Säkularität für den modernen europäischen Staat ist laut Salvatore daher nicht, Religion zu marginalisieren und zu privatisieren, vielmehr ermögliche das Säkulare, Religion auf eine bestimmte Art zu formen. Das Religiöse, neu definiert durch seine Privatisierung, sei zu einem Ort der Kontrolle durch den Staat geworden, da die staatliche Domestizierung von Religion zu einer Grundlage der nationalen Einheit und da-

¹ Vgl. Talal Asad, *Genealogies of Religion*, Baltimore 1993.

² Ders., *Formations of the Secular*, Stanford 2003, S. 164.

³ Vgl. Armando Salvatore, *The Euro-Islamic Roots of Secularity*, in: *Asian Journal of Social Science*, 33 (2005) 3, S. 412–437.

mit Faktor in der politischen Transformation Europas wurde. Mit anderen Worten: Säkularisierung bedeutete nicht eine „Befreiung“ von der Religion, sondern eine neue Form ihrer Regulierung. Eine zunehmend konsequente und selbstbewusste Vorstellung von Säkularität wurde zu einem Kernstück ideologischer Homogenität in Europa, das anhand konfessioneller Zugehörigkeiten neu aufgeteilt wurde. Das Säkulare manifestierte sich in konkreten Formen des Regierens und in der Art, wie Religion auf die private Sphäre beschränkt wurde. Gleichzeitig wurde das Private zu einer Sphäre, deren Unantastbarkeit als vom Staat geschützt galt. Dieser Schutz beruhte auf der Bedingung, dass in ihrem komplementären Gegenstück – der öffentlichen Sphäre – Loyalität dem Staat gegenüber im Sinne nationaler Einheit gewahrt wird. Mitte des 17. Jahrhunderts wurden die Weichen dafür gestellt, dass offen nach außen getragene Religiosität nur noch dann zugelassen wurde, wenn sie mit den politischen Interessen des Staates kompatibel war, das heißt sich nicht in politische und öffentliche Diskurse „einmischte“.

Es verschoben sich die Konzepte von Recht und Ethik, die innerhalb und außerhalb des Individuums festgemacht wurden: Der Staat übernahm die Funktion des „Außen“, indem er Sicherheit und die Einhaltung von Vereinbarungen garantierte; die Verinnerlichung der moralischen Kraft der Religion wurde währenddessen in zunehmendem Maße durch moderne Methoden des liberalen Regierens abgesichert, die darauf abzielten, (selbst-)verantwortliche Personen zu erschaffen.[†] Für die Garantie der neu formulierten *inneren Freiheit* wurden von Seiten des Staates währenddessen immer differenziertere Mechanismen notwendig. Religiöse Neutralität des Staates basierte also auf einer vielschichtigen diskursiven und institutionellen Maschinerie, die Religionsfreiheit garantierte und gleichzeitig beschränkte.

Die Trennung zwischen Religion und Politik im Zuge der Formation moderner, säkularer Nationalstaaten habe sich Salvatore zufolge jedoch selbst in der europäischen Geschichte nicht in dem Maße linear vollzogen, wie der Diskurs der Säkularisierung dies be-

anspricht. Die Beziehung zwischen Religion und Staat im modernen Europa repräsentiere vielmehr ein „field of permanent and shifting tensions more than into a stable configuration of institutional and constitutional separation“.[‡] Die aktuelle Vehemenz, mit der die Diskussion um den Islam in der europäischen Öffentlichkeit geführt wird, steht im Zusammenhang mit dieser Fragilität der Grenzen zwischen Öffentlichkeit und Privatem, Religion und Staat in europäischen Staaten selbst.

Was in westlichen Gesellschaften heute als „soziale Sphäre“ bezeichnet wird, der säkulare Bereich, der konzeptuell von Variablen wie „Religion“, „Staat“ und „nationaler Ökonomie“ unterschieden wird, existierte vor dem 19. Jahrhundert nicht. Dennoch war es genau das Aufkommen der Gesellschaft als organisierbarer säkularer Raum, der es europäischen Staaten ermöglichte, durch die Neudefinition von Religion als einer vom Staat getrennten, individuellen Angelegenheit die unaufhörlichen Veränderungen in der gesamten Bevölkerung unabhängig von ihren religiösen Zugehörigkeiten zu regulieren. Dieser Prozess brachte laut Asad auch die heutige Wahrnehmung hervor, dass Religion zu einer Quelle der Uneinigkeit wird, wenn sie an die Öffentlichkeit tritt.

Aus den Darstellungen wird die historische Entwicklung deutlich, die in weiten Teilen Europas dazu geführt hat, dass der Staat Religion definiert – entweder autonom oder in Zusammenarbeit mit religiösen Institutionen, denen der Staat faktische oder rechtliche Privilegien verleiht. Die Formen der Regulierung moderner Gesellschaften, die mit dem Prinzip „Säkularität“ aufkamen, gingen schließlich auch mit einer Essenzialisierung des Religiösen einher, das heißt mit einer zunehmenden Isolierung dieses Bereichs von anderen gesellschaftlichen Sphären. Doch Theorien, welche die Religiosität als eine essenzialistische Variable betrachten, versäumen es, den dynamischen Charakter und die Wandelbarkeit zu erfassen, die das Religiöse in der Interaktion mit anderen sozialen Faktoren prägen. So bleibt Religion meist ein Synonym für Rückständigkeit – was in der Folge kaum Erkenntnisse darüber erlaubt, in welchem Zusammenspiel sie welche sozialen Kräfte entfaltet.

[†] Vgl. ebd., S. 422. Diesen Trend zur Selbst-Disziplinierung hat Michel Foucault anhand des Prinzips der Governmentalität eindrücklich beschrieben.

[‡] Ebd., S. 431.

Der Anthropologe Robert Hefner beschreibt, wie unterschiedlich sich der Einfluss des Religiösen in Abhängigkeit vom gesellschaftlichen Kontext entwickeln kann.¹⁶ Die Fragmentierung religiöser Autorität findet dabei im Wechselspiel mit der Pluralisierung sozialer Kräfte und einer damit einhergehenden Demokratisierung statt. Er stellt fest, dass sich radikale religiöse Einstellungen aufgrund radikaler Entwicklungen oder Belastungssituationen in anderen gesellschaftlichen Bereichen leichter durchsetzen: Bürgerkriege, wirtschaftliche Krisen, ethnische Konflikte oder gewalttätige Übergriffe von Seiten des Staates begünstigten demnach das Aufkommen eines Neo-Fundamentalismus, der Pluralismus, Frauenrechten und Befürwortern einer islamischen Zivilgesellschaft feindlich gesinnt ist. Alle transnationalen Religionen sehen sich hier ähnlichen Herausforderungen gegenüber. Wie sich zeigt, ist das Schicksal moderner Religionen nie allein durch das Religiöse bestimmt, sondern durch ihre jeweilige kontextuelle Einbettung.¹⁷ Dies ist wichtig, denn oft wird hier der Umkehrschluss gezogen: Der Zustand von *failed states*, instabile Rechtsordnungen und Menschenrechtsverletzungen werden mit erhöhter Religiosität in Verbindung gebracht.¹⁸ Die Religiosität der Menschen gilt als ein Indikator für Konfliktintensität und Destabilisierung.

Diese Argumentation ist nicht nur irreführend, weil sie das sozio-ökonomische Ungleichgewicht zwischen der sogenannten Ersten und Dritten Welt mit einer vorgeblichen „Zivilisationsskala“ übertüncht.¹⁹ Auch stehen vermeintliche Rezepte und Lösungen bereit, die jedoch neue Fragen aufwerfen: Trennung von Religion und Staat, Zurückdrängung des Religiösen aus der Öffentlichkeit. Denn es bleibt dabei außer Acht, dass diese Lösungswege einer spezifischen kulturellen und gesellschaftlichen Entwicklung entsprungen sind (die obendrein durchaus konfliktreich und widersprüchlich waren) und verschiedene Gesellschaften hier gänzlich andere Entwick-

¹⁶ Vgl. Robert W. Hefner, *Multiple Modernities*, in: *Annual Review of Anthropology*, (1998) 27, S. 83–104.

¹⁷ Vgl. ebd., S. 91, S. 96.

¹⁸ Vgl. beispielsweise: Detmar Doering, *Religion und freiheitlich-säkularer Staat*, in: *APuZ*, (2013) 13–14, S. 11–14.

¹⁹ Vgl. für postkoloniale Verflechtungen: Achille Mbembe, *On the Postcolony*, Berkeley 2001.

lungen hinter und vor sich haben. So entgeht etwa dem Blick, dass viele soziale und emanzipatorische Bewegungen in Ländern der „Dritten Welt“ in religiösen Diskursen begründet und von diesen getragen wurden wie etwa die Befreiungstheologie in Lateinamerika. Nicht selten waren sie die Triebkraft gegen koloniale Bestrebungen, denen sich die meisten dieser Länder gegenübersehen. Auch „der Islam“ wurde im 20. Jahrhundert zu einer „indigenen“ und später auch transnationalen Position gegen westliche Machtansprüche, weshalb den aus westlichen Ländern oftmals gehörten Forderungen nach einer Zurückdrängung der Religion im öffentlichen Leben nicht selten mit Misstrauen begegnet wird: Die Intention, dadurch mehr Demokratie zu befördern, leuchtet angesichts der jüngeren Geschichte, in der Bewegungen für nationale Selbstbestimmung in islamischen Ländern entweder direkt von westlichen Mächten oder mit deren Hilfe unterdrückt wurden, bei vielen vor Ort nicht sofort ein.¹⁰

Der Verkettung von Religion und Radikalität fehlt schließlich auch die Differenzierung zwischen *persönlicher* und *politisierten* Religion. Es ist nicht unüblich, dass in einer instabilen Lebenssituation Schutz und Halt in der Religion gesucht werden. Die Frage, die hier vermehrt diskutiert werden sollte, ist, ob konservative und autoritäre Strukturen in Ländern, in denen die Menschen instabilen Lebenssituationen ausgesetzt sind, nicht leichter aufrechtzuerhalten sind?

Diesen oben skizzierten Prozess hat der Soziologe Mansoor Moaddel am Beispiel der Radikalisierung islamischer Bewegungen veranschaulicht.¹¹ Im Iran etwa entstand die zeitgenössische Form des politischen Islams als Oppositionsbewegung zu Zeiten der (streng säkularen) Pahlavi-Monarchie, das heißt in einem Klima politischer Unterdrückung. Der islamische Aktivismus wuchs ab den 1950er Jahren aufgrund der monolithischen kulturellen Ordnung, die „von oben“ durch einen säkular ideologischen Staat aufgezwungen wurde – und dadurch maßgeblich selbst zu einer Politisierung der Religion

¹⁰ Vgl. für das Beispiel Iran: Ali M. Ansari, *Iran, Islam and Democracy*, London 2006.

¹¹ Vgl. Mansoor Moaddel, *The Study of Islamic Culture and Politics*, in: *Annual Review of Sociology*, (2002) 28, S. 359–386.

beitrug. Dies ebnete nach der Revolution 1979 den Weg für eine moderne Konstitution unter der Führung des islamischen Regimes: Durch die islamische Revolution wurde der Ausschluss des Religiösen in Integration verwandelt – allerdings unter der totalen Kontrolle durch den Staat.¹² Viele Staaten im Nahen Osten befanden sich im 20. Jahrhundert in einer Situation, die von starker sozialer Fragmentierung bestimmt wurde: In Algerien stand eine sozial aufsteigende intellektuelle Schicht einem vom Abstieg gefährdeten und deswegen aufgebrauchten traditionellen Kleinbürgertum gegenüber. In Ägypten gab es Spannungen zwischen bourgeoisen Intellektuellen (darunter auch Mitglieder der Muslimbruderschaft), populären Scheichs und Führern nichtstaatlicher Moscheen. Die streng säkularen Staatsideologien spielten für viele islamische Bewegungen eine Schlüsselrolle: In Ägypten, Syrien und dem Iran boten sie einen günstigen Kontext für eine Radikalisierung des politischen Islams. In Jordanien hingegen wurde der Umsturz der Monarchie oder die Errichtung eines islamischen Staats nie eingefordert. Moaddel zufolge liegt dies daran, dass hier islamische Reformakteure frühzeitig in den politischen Prozess eingebunden wurden. Der Demokratisierungsprozess, der 1989 von König Hussein initiiert wurde, beförderte die Mäßigung der islamischen Bewegung.

Diese Fälle können als Indizien dafür gedeutet werden, dass radikale Strömungen sich in Abhängigkeit vom Pluralismus und dem Ausmaß ihrer Integration in der Gesellschaft entwickelten, und die teilweise politische Integration religiöser Bewegungen einen pragmatischen Islamismus unterstützte beziehungsweise ideologisch radikale Bewegungen zersplitterte. Es bleibt die Frage, inwiefern statt einer Unterdrückung islamischer beziehungsweise religiöser Bewegungen in der Politik um jeden Preis nicht eher die Herausarbeitung jener Faktoren im Vordergrund stehen sollte, die sich für die Pluralität und Flexibilität der jeweiligen Gesellschaft bereits bewährt haben oder dafür förderlich sein könnten.

¹² Vgl. Said Amir Arjomand, *Unity and Diversity in Islamic Fundamentalism*, in: Martin E. Marty/R. Scott Appleby (eds.), *Fundamentalisms Comprehended*, Cambridge 1995, S. 179–198.

Geert Hendrich

Religiosität und Sinnsuche in modernen Gesellschaften

Fast 70 Prozent der Deutschen bezeichnen sich als „religiös“. 28 Prozent bekennen sogar „tief religiös“ zu sein, während für eine „nur“ gleich starke Gruppe Religion keine Rolle spielt. Es sind solche Zahlen des Religionsmonitors von 2008,¹ die in der Öffentlichkeit den Eindruck befördert haben, unsere modernen, säkularen Gesellschaften

erlebten eine Renaissance des Religiösen, zumal auch weltweit der Einfluss von religiöser Orientierung zunimmt. Verstärkt wird dieser Eindruck durch die gleichzeitige Krise, in welche die (westliche) Moderne selbst geraten ist: Zum einen scheint es, als hätten „die großen säkularen Rahmenerzählungen der modernen Welt (...) die Versprechen, die sie in die Welt gesetzt haben, irgendwie nicht eingelöst“.² Fortschritt und Wachstum, Freiheit und Selbstbestimmung, Demokratie und Humanismus bieten als „weltliche Sinnangebote“ (Gerhard Gamm) keine ausreichende Orientierung mehr. Zum anderen haben die gesellschaftlichen Auswirkungen der Modernisierungsgeschichte in der allgemeinen Wahrnehmung an Bedrohlichkeit eher zugenommen: Die Welt scheint nicht friedvoller und sicherer, nicht humaner und gerechter geworden zu sein. Es ist also zunächst nicht verwunderlich, wenn in der Folge das Thema „Religion“ als Angebot, in „einer entzauberten Welt besser zurechtzukommen“ (Gamm), wieder aktuell geworden ist.

Lange Zeit schien in säkularen modernen Gesellschaften die Rolle von Religion klar und unproblematisch zu sein: Sie galt als Tra-

Geert Hendrich

Dr. phil., geb. 1959; Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Philosophie, Technische Universität Darmstadt, Raum S3 13/314, Residenzschloss, 64283 Darmstadt. hendrich@phil.tu-darmstadt.de

ditionsbestand in konservativen Milieus oder als private, individuell gelebte Spiritualität, eingehegt durch den bekenntnisneutralen, säkular verfassten Staat. Konflikte ergaben sich nur entlang des aus der Säkularisierungsgeschichte bekannten Gegensatzes zwischen den normativen Ansprüchen der Kirchen und Glaubensgemeinschaften – besonders öffentlichkeitswirksam in Fragen der Sexualmoral – und den gewandelten Wertvorstellungen in der modernen Gesellschaft. Umgekehrt erwies sich aber auch die von der Aufklärung bis zum Marxismus geäußerte Hoffnung, Religion und Religiosität als Relikt der Unmündigkeit möge in der Weiterentwicklung der Gesellschaften „absterben“, als Wunschenken. Aber die Bedeutung von Religion in säkularen Gesellschaften schien immer mehr abzunehmen – auch in den wissenschaftlichen und philosophischen Diskursen.

Dies korreliert mit einer veränderten Wahrnehmung und Wertung des Religiösen im Bewusstsein der Menschen in der Moderne. Die Religionskritik wertete das Göttliche als Projektionsfläche menschlicher Ängste, Sehnsüchte und ungelebter Ideale (Ludwig Feuerbach) oder entlarvte Religion als Manipulation der Beherrschten durch die Herrschenden und den Trost der Religion als bloßen „Schrei der bedrängten Kreatur“ (Karl Marx). Sigmund Freud sah die Rolle der Religionen als Normengeber, und damit als Moderator und Garant eines sozialen Miteinanders, erkaufte durch die Zurichtung der Menschen in einem System der Angst, der Verdrängung ihrer Bedürfnisse und der Umleitung ihrer Aggressionen auf Außenseiter, Fremde und Schwache. Damit galt „Religion als eine universelle Zwangsneurose“.¹³ Während Marx den illusorischen Charakter der Religion noch mit den gesellschaftlichen Verhältnissen als einem Produkt von Geschichte verknüpfte, war für Freud die Illusion im Glaubensakt der Menschen selbst angesiedelt – schon dem innersten Bekenntnis der Menschen galt es zu misstrauen.

¹³ Vgl. Bertelsmann Stiftung (Hrsg.), Religionsmonitor 2008, Gütersloh 2007.

¹⁴ Gerhard Gamm, *Metaphysisches Bedürfnis*, in: *Lettre International*, (2012) 99, S. 17–22.

¹⁵ Sigmund Freud, *Zwangshandlungen und Religionsübungen*, in: ders., *Studienausgabe*, Bd. 7, herausgegeben von Alexander Mitscherlich et al., Frankfurt/M. 1973, S. 21.

Parallel zur Religionskritik seit der Aufklärung entstand der Versuch, in einem „metaphysischen Grundbedürfnis“ des Menschen, also einer anthropologischen Konstante, wenn nicht die Religionen und die Glaubenspraxis vor Kritik zu bewahren, so doch zumindest deren transzendenten Kern und seine Bedeutung für die Menschen zu retten. Friedrich Schleiermacher hatte im Gefolge der Aufklärung Religion abgegrenzt gegenüber Moral (als Handlungsrichtlinie) und Metaphysik (als philosophisch begründetes Wissen von den letzten Dingen). Vielmehr sei Religion „Sinn und Geschmack fürs Unendliche“, und „die religiösen Gefühle sollen wie eine heilige Musik alles Tun des Menschen begleiten; er soll alles mit Religion tun, nichts aus Religion“.¹⁴ Damit wird Religion zu einer Angelegenheit des Subjekts in seiner Einzelung; Religion ist nur dann „wahr“, wenn sie „ein Prinzip sich zu individualisieren in sich“ trägt (Schleiermacher).

So wird in der Moderne ein wichtiger Schritt zur Profanisierung der Glaubenswelt vollzogen. Denn eine Religion, deren eigentlicher Inhalt das „religiöse Gefühl“ des Individuums ist, seine persönliche „heilige Musik“ als sinnstiftender, in den Kontingenzerfahrungen der eigenen Existenz vermittelnder Grundton, bezieht sich nicht mehr auf eine transzendente Instanz, eine außerweltliche Gottheit und unfassliche Entität, sondern ist innerweltlich geworden, im Menschen selbst aufzufinden. Diese Lesart von Religion und religiösem Empfinden macht das (Selbst-)Bild und Ideal des Menschen in der Moderne als freies, selbstbestimmtes Wesen kompatibel mit einem Glauben an eine transzendente Sphäre, die diese Freiheit eigentlich ausschließt. Hatten Aufklärung und Säkularisierung die Freiheit zur Religion in der Privatheit durchgesetzt, so war jetzt der Glaube selbst in der Privatheit in die Verfügungsgewalt der Menschen gelegt; was und wie man glaubt, ist wählbar geworden.

Wahrscheinlich ist diese Überführung der Sphäre des Göttlichen in die Verfügungsgewalt des freien Menschen für ein kollektives Bewusstsein der Moderne wirkmächtiger gewesen als die Religionskritik. Während sich diese nämlich mit dem Verweis abweh-

¹⁶ Friedrich Schleiermacher, *Reden über die Religion*, Stuttgart 1985, S. 53, S. 69f.

ren lässt, die Kritik treffe vielleicht auf die historisch entstandenen Religionen zu, die dadurch „unwahr“ würden, aber nicht den Kern „wahrer“ Religion, kommt die individualisierte Religion den Interessen des nach Autonomie strebenden modernen Menschen entgegen, gerade auch dann, wenn er die Folgen dieses Strebens zu bewältigen versucht.

Von der Bastelexistenz zur Patchwork-Religion

Von dieser Erkenntnis her lassen sich die Zahlen des Religionsmonitors 2008 anders interpretieren denn als „Rückkehr der Religion“: Heute bedeutet „religiös sein“ nicht mehr dasselbe wie „Religion haben“. Der Soziologe Ronald Hitzler verweist darauf, dass hinter der medial beförderten Rede von der „Sinnkrise“ der modernen Gesellschaft *tatsächliche* Fragen der Individuen stehen, nämlich an die ständige Kontingenzerfahrung unter den Lebensbedingungen unserer Gesellschaft. Als „Do-it-yourself-Bastler“ der eigenen Existenz ist der Mensch nicht „in einem vernünftigen Sinne Konstrukteur seines eigenen Lebens“,¹⁵ sondern er erfährt die Gestaltung des eigenen Lebens und die Bewältigung des Alltags als dauerhaftes Handlungsproblem: Wir haben keine Wahl, ob wir „autark“ und „autonom“ sein wollen, aber auch nie die Gewissheit, es erfolgreich oder zumindest existenzhaltend sein zu können; unsere Freiheit erweist sich in der Lebenspraxis oft genug als Widerfahrnis.

Daran glaubt Hitzler die These anknüpfen zu können, dass für unsere Moderne gar nicht mehr die Forderungen der ersten Aufklärung bestimmend sind – die nach dem „Ausgang aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit“ (Immanuel Kant) –, sondern „die Bewältigung der Folgen dieser massenhaften Emanzipation, also sozusagen der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Mündigkeit“.¹⁶ Indem die Gesellschaft für ihre Mitglieder nur noch formale Regeln, etwa als Verrechtlichung und Bürokratisierung aller Lebensbereiche, zugleich aber den ständigen Verweis auf die Eigenverantwortlichkeit bereithält,

¹⁵ Ronald Hitzler, Individualisierung des Glaubens, in: ders. et al. (Hrsg.), Diesseitsreligion, Konstanz 1999, S. 357.

¹⁶ Ebd., S. 359.

setzt sich ein allgemeines Empfinden des *disembedding*, des Ausgebetteteins, durch.¹⁷

Religion half schon immer bei der Bewältigung von Kontingenzerfahrung, gehört diese doch zu den unabweisbaren Bedingungen unserer Existenz: Wir erfahren uns als verletzlich und endlich in Krankheit und Tod, erleben die Welt als unverfügbar und bedrohlich in Zwängen und Gewalt der Natur ebenso wie in den Zwängen der sozialen Umwelt, sowohl als eigene Ohnmacht und von Menschen verübter Gewalt wie in der Notwendigkeit, unsere Bedürfnisse und Emotionen auf ein „sozial verträgliches Maß“ zurück zu stauchen. Hier setzen die Fragen nach den „letzten Dingen“ an, auf die Religionen versuchen, Antwort zu geben: nach dem „Woher“ und „Wohin“ der menschlichen Existenz, nach dem Sinn des Lebens und der Schöpfung, nach Anfang und Ende der Welt. Unter den Bedingungen von Moderne werden diese Fragen – unbeantwortbar wie sie durch die Vernunft sind – zwar nicht gänzlich von der Tagesordnung genommen, treten aber hinter unmittelbare Erfahrungen von Ausgeliefertsein und Ratlosigkeit zurück. Vom zunehmenden Misstrauen gegen die „großen Rahmenerzählungen der Moderne“ war bereits die Rede, und dazu muss man sich die unmittelbare Erfahrung des „Zwanges zur Freiheit“ in der individuellen Lebenspraxis unter den Bedingungen einer unübersichtlich und bedrohlich gewordenen Welt hinzudenken, um die neuen Formen der Religiosität verstehen zu können.

Eine wichtige Reaktion darauf ist die Suche nach Orientierung, Halt und Sinn nicht mehr nur in der umfassenden Weise der Offenbarungsreligionen, sondern in der Vielfältigkeit von Sinnangeboten. Schon der Theologe Paul Tillich wies darauf hin, dass Religion als Sinnressource nichts zur Verfügung stellt, was nicht auch Ethik, Philosophie, politische Ideologien und sogar die Kunst zu bieten hätten. In der modernen Gesellschaft lässt sich das um unendliche Möglichkeiten ergänzen: Der individuelle Sinnsucher entdeckt oder legt „Sinn“ und „Orientierung“ in den Pilateskurs ebenso wie in den Fußballverein, in esoterische Pseudo-Wissenschaft ebenso wie in fernöstliche Weisheitslehren.

¹⁷ Vgl. Anthony Giddens, *Modernity and Self-Identity*, Cambridge 1991.

Die Religionssoziologie unterscheidet dabei zwischen „Religionsersatz“ und „Ersatzreligion“: Religionsersatz ist alles, was zur Kontingenzbewältigung beiträgt; Schleiermachers „Sinn und Geschmack fürs Unendliche“ wird zur parzellierten Sinnstiftung nach individuellem Gusto. Dies erklärt, warum eine (zunehmende) Zahl von Menschen sich als „religiös“ bezeichnet und zugleich ihre Distanz zu den etablierten Kirchen und Glaubensrichtungen bekunden kann. Zumal diese individuellen Sinnstiftungen aus dem „Markt der religiösen Möglichkeiten“ untereinander fast beliebig kombinierbar sind und dies auch für umfassende Weltanschauungen gilt.

Leit- und ethische Funktion der Religion

Der Soziologe Thomas Luckmann hatte daran schon in den 1960er Jahren die These geknüpft, dass Religiosität im Kontext moderner, säkularer Gesellschaften nicht zum Nischenphänomen in Form von traditionellen Lebensweisen wird, sondern vielmehr als „privatisierte Religion“ wichtige Funktionen innerhalb der Gesellschaft und für die Individuen erfüllt. „Die Konsumorientierung durchdringt auch die Beziehung des ‚autonomen‘ Individuums zum Heiligen Kosmos“, und entsprechend tritt der Einzelne gegenüber Kultur und Religionen als „Käufer“ auf: „Ist die Religion erst einmal zur ‚Privatsache‘ geworden, kann das Individuum nach freien Belieben aus dem Angebot ‚letzter‘ Bedeutungen wählen.“¹⁸ Nichts hindert etwa daran, sich als gläubigen Katholiken oder Protestanten zu begreifen und zugleich in „Wellness“, „Selfness“ und „Mindness“ Strategien der Alltagsbewältigung zu finden, garniert durch das „spirituelle“ Gemeinschaftserlebnis eines Kirchentages. Es sind vor allem die Vertreter etablierter Religionsgemeinschaften, die darin in erster Linie unreflektiertes Konsumverhalten und Oberflächlichkeit erkennen wollen.

Dagegen verwies Amartya Sen auf die zunehmende Aufspaltung der Ich-Identität, durch die wir uns „im normalen Leben (...) als Mitglieder einer Vielzahl von Gruppen“, Überzeugungen und Lebensweisen begreifen

¹⁸ Thomas Luckmann, *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt/M. 1991, S. 140f.

können.¹⁹ Dabei wird das, was in kritischer Sicht zunächst völlig inkonsistent erscheint, geradezu zum Sinnbild lebenspraktischer Autonomie. Den Zumutungen von Hitzlers „Bastelexistenz“ begegnen die Individuen mit einer „Bastelpersönlichkeit“, in der die Anleihen des Religiösen die Brüche und unauflösbaren Dichotomien der Bastelexistenz kompensieren oder in der Selbstwahrnehmung sogar egalisieren. Sen sieht im „Recht auf die eigene Livree“ (Ernst Bloch) keinen Verlust von Eigentlichkeit, sondern vor allem eine Errungenschaft unserer Moderne, durch die wir die Präsenz Gottes auch dort erfahren, wo wir glücklich sind.

Den vielfältigen Erscheinungsformen „privater“ Religiosität lassen sich Funktionen zuordnen, hinter denen jeweils Bedürfnisse des Einzelnen stehen, die in der sozialen Wirklichkeit moderner Gesellschaften ungenügend befriedigt werden. Religion hat eine Leit- und Orientierungsfunktion. Sie vermittelt Deutungen für Lebenserfahrungen (wie Leiderfahrungen, Verlust und Tod), von Geschichtlichkeit (Ursprung und Ziel des Seins, Sinn des Lebens) und Natur (Schöpfung, Weltordnung). Gerade hier zeigt sich ein Unterschied zwischen Bekenntnisreligionen und Ersatzreligionen einerseits und parzelliertem Religionsersatz andererseits: Letzterer vermittelt selten Orientierung in einem umfassenden, die großen metaphysischen Fragen betreffenden Sinn, kann aber sehr wohl lebenspraktische Orientierung bieten. Die unterschiedlichen Formen von Religionsersatz wirken als Bindungskräfte für die individuelle Lebensgestaltung, als Sicherheit und Halt im Alltag, und stellen überschaubare und deshalb einlösbare Lebensziele zur Verfügung, die Sinn stiften für das eigene Leben. Überdies helfen sie, Weltwahrnehmung zu ordnen und zu vereinfachen.

Hier schließt die Leitfunktion an die ethische Funktion der Religionen an. In einem umfassenden Sinn stellen Religionen normative Orientierungen dar, welche die soziale Praxis ordnen und reglementieren. Religionsersatz erfüllt auch diese Funktion ausschnitthaft und an konkreten Bedürfnissen orientiert, unter Wahrung individueller Selbst- und Weltwahrnehmung. Sie erzeugt Zugehörig-

¹⁹ Amartya Sen, *Die Identitätsfalle*, München 2007, S. 8.

keit zu einer Gruppe gleich Orientierter und Interessierter, Solidarität untereinander und die Einübung moralischer Handlungsweisen (man denke etwa an die Vermittlung und Einübung von Fairness, Vertrauen und Solidarität in Sportvereinen) und strukturiert über Zugehörigkeit und Regeleinhaltung den Alltag.

Umgekehrt kann Religionsersatz aber jene Seite menschlichen Verhaltens entfesseln, die wir aus der Analyse der Religionen kennen: Abgrenzung gegen Andersdenkende, Einübung von Freund-Feind-Schemata und einen normativer Dualismus, welcher der Verkündigung einer Heilslehre gleichkommt (sichtbar etwa in der Aggressivität, mit der Anhänger zeitgenössischer Gesundheitslehren ihren unbelehrbar hedonistischen Zeitgenossen begegnen). Entsprechend schreiben Religionspsychologie und -soziologie dem Religionsersatz auch Funktionen zu, die ursprünglich dazu dienten, das Religiöse vom Profanen zu unterscheiden: *Auserwähltheit* (als exklusive Zugehörigkeit zu einer Gruppe), *Entsündigung* (als Abstreifen des Alltäglichen und Abgrenzung zu anderen Verhaltensweisen, Gruppen und Weltdeutungen, als Hoffnung auf Überwindung persönlicher Probleme), *Heilserwartung* (als Besonderheit der eigenen Weltsicht und Hoffnung auf Verbesserung des Lebens, sogar als umfassende Sinngebung) und das *Ritual* (als standardisierte oder gar stereotype Verhaltens- und Handlungsmuster in Teilen der Alltagspraxis).

Hier zeigt sich allerdings, dass die vielfältigen Formen des Religionsersatzes vor allem eine psychische Funktion für die Menschen erfüllen: Diese hilft, Angst zu bewältigen, Krisen zu bestehen, und vermittelt Hoffnung. Sie gibt den Menschen einen festen Ort im Verhältnis zur Welt und zu den Mitmenschen (fügt also der hybriden personalen Identität weitere Facetten hinzu). Dahinter tritt die umfassend weltanschauliche Funktion, die wir aus den Bekenntnisreligionen kennen, ebenso zurück wie die ethisch-normative und die gesellschaftlich-soziale; sie betreffen eher die Selbstverhältnisse der Menschen als ihre Grundorientierungen als Sozialwesen.

Wir reagieren sehr überrascht, wenn wir uns selbst als „religiös unmusikalisch“ begreifen und dann darauf hingewiesen werden, dass wir in unsere Lebenspraxis Elemente des Religiösen in unterschiedlichsten

Formen aufgenommen haben; so besteht selbst zwischen Religionsferne und Religionsersatz in der Lebenspraxis unserer Moderne kein unvereinbarer Gegensatz. Gerade deshalb sind diese zahlreichen neuen Erscheinungen von „Religiosität“ als Religionsersatz das schwächste Indiz für eine „Wiederkehr der Religionen“. Insofern ist dem Philosophen Herbert Schnädelbach zuzustimmen, wenn er sie eher für ein Zeichen hält, dass die modernen Gesellschaften in einem „postreligiösen Zeitalter“ angekommen sind: „Es gibt kein ‚Wiedererstarken von Religionen‘, wenn man unter ‚Religion‘ nicht bloß Religiosität als eine Art subjektiven Gestimmtheits (Stichwort ‚Spiritualität‘) mit einer neuerdings wieder attraktiven Erlebnisqualität versteht, sondern als eine Angelegenheit, die uns als ganze Person betrifft und uns nötigen könnte, unser Leben zu ändern.“¹⁰

Vom (Un-)Sinn der Sinnsuche

Die „ganze Person“ betreffen im Unterschied zum „Religionsersatz“ die überlieferten Religionen und die „Ersatzreligionen“. Sie deutlicher vom Religionsersatz abzugrenzen, ist sinnvoll, weil wir sonst Gefahr laufen, letztlich jede soziale Interaktion und jedes individuelle Verhalten „religiös“ nennen zu müssen. Denn unversehens würde sonst der Kaffeeklatsch zur „Cafeteria-Religion“ und zur „kleinen Transzendenz“ im Alltag entsprechend der „Mahlgemeinschaft“ in manchen Religionen.¹¹ Stattdessen kann man Religion als ein Grundphänomen menschlichen Lebens begreifen, als eine anthropologische Bestimmung eines zum Menschen zugehörigen „metaphysischen Bedürfnisses“. Der Mensch erfährt sich als von einer übermenschlichen, außerweltlichen Macht abhängig, die er als sinngebend oder sinnerfüllend betrachtet.

Einer der Begründer des philosophischen Pragmatismus, William James, charakterisierte den Menschen als einen solchen „Sinnsucher“: „Wir wünschen uns (...) eine Welt, in der wir einfach aufgehen können, in der wir uns unserem Vater an den Hals werfen kön-

¹⁰ Herbert Schnädelbach, Religion in der modernen Welt, Frankfurt/M. 2009, S. 138.

¹¹ Vgl. Gabriele Sorigo, Kult, Konsum und Konvivialität, in: Konrad Paul Liessmann (Hrsg.), Die Gretchenfrage, Wien 2008, S. 212–235.

nen und vom Absoluten aufgenommen werden wie ein Wassertropfen vom Fluss oder vom Meer. Die Ruhe, der Friede und die Sicherheit, die wir in solchen Augenblicken herbeisehnen, sind der Schutz vor den verwirrenden Wechselfällen unserer endlichen Erfahrung. Das Nirwana bedeutet Sicherheit vor der nie endenden Abfolge von Abenteuern, die die sinnlich erfahrbare Welt ausmachen.“¹² Neben die Kontingenzbewältigung tritt im religiösen Sinnangebot also auch die Unmittelbarkeit der sinnlichen Erfahrung: „Kein Sinn, der nicht in sinnlichen, körpernahen Intensitäten, Gefühlen, Ängsten und Befürchtungen, Hoffnungen und Einbildungen, in Lust und Unlust verankert ist.“¹³ So „direkt“ erfahrbar, erspart uns der religiöse Sinn das Analysieren, Rasonieren und Kritisieren.

Dabei treten wir immer auch als soziale Akteure auf. Fühlen wir uns im gemeinsam erfahrenen Sinn mit anderen vereint und aufgehoben, dann verfügen wir über eine Sicherheit und Kraftressource, vor der jeder noch so kluge kritische Einwand in die Knie gehen muss: „Einer hat immer Unrecht, aber mit Zweien beginnt die Wahrheit.“¹⁴ Die Identifikation mit einem „Sinn“ tendiert zwangsläufig dazu, „Asymmetrien (zu) vertuschen“, „Differenzen herunterzuspielen und Widersprüche unsichtbar zu machen“ (Gamm). So kommt etwa in der – gerade in Deutschland so zahlreich geteilten – Sinnressource „Natur“ nicht nur eine Kritik an einer lebensfeindlichen, unübersichtlichen und zerstörerischen Moderne zum Ausdruck, nicht nur ein Protest gegen Fremdbestimmung und Intransparenz, sondern zugleich ein undifferenziertes, romantisierendes Bild von „Natur“, in dem die Technikskepsis und das diffuse Verlangen nach „Natürlichkeit“ zu einer Art unkritischer Ersatzreligion verschmelzen.¹⁵

In der Überhöhung der eigentlich innerweltlichen „Natur“ zum umfassenden transzendenten „Sinn“ tritt uns die Wiederkehr religiösen Gehalts entgegen: die eigene Ent-

sündigung durch die Identifikation mit einer „wahren“ und „guten“ Botschaft, die Ordnung der Welt in einem klaren Schema von Gut und Böse, von Sündhaft und Heilig, nebst der Zuweisung von Schuld und den Ritualen der Reue. Dabei drohen die Botschaften, welche die Schlagworte der Ersatzreligionen heißen, über Natur, Ganzheitlichkeit, Spiritualität nebst dem Misstrauen gegenüber dem „Prothesengott“ Mensch (Freud), zu dem sich die technologische Verfügungsgewalt über das Leben versteigt, zu Traumparadiesen inmitten einer schlimmen Wirklichkeit zu werden: „Sakral ohne sakralen Gehalt, gefrorene Emanationen, sind die Stichwörter des Jargons der Eigentlichkeit Verfallsprodukte der Aura. Diese paart sich mit einer Unverbindlichkeit, die sie inmitten der entzauberten Welt disponibel, oder, wie es wohl in paramilitärischem Neudeutsch hieße, einsatzbereit macht.“¹⁶

Die These von Ronald Hitzler von der Wiederkehr des Religiösen als „Ausgang aus der Mündigkeit“ lässt sich so radikal weiterdenken: Gerade wenn es sich bei der Rückkehr des Religiösen um mehr handelt als um privat ausgelebte pseudo-religiöse Wohlfühlerlebnisse, haben wir es mit einer Moderne zu tun, die sich selbst nicht aushält und sich deshalb nicht wahrhaben will. Der Grund liegt dann nicht in der Mutmaßung über ein diffuses, angeblich zum Menschen gehörendes „metaphysisches Bedürfnis“, sondern – um den *frühen* Jürgen Habermas zu paraphrasieren – in handfesten Pathologien der modernen Gesellschaft. Die Ersatzreligionen sind dann nur eine weitere (Selbst-)Entfremdung des Menschen und damit etwas, das überwunden werden muss. Weil die Moderne „unvollendet“ ist, kann auch das Geschäft der Aufklärung nicht an ihr Ende gelangt sein. So kehrt mit den Religionen auch die Religionskritik zurück.

Politisierte Religion: Mahner und Fundamentalisten

Was aber nun, wenn diese Selbstentfremdung, die in der „Rückkehr der Religion“ zum Ausdruck kommt, nicht die Fehlentwicklung innerhalb der Moderne ist, sondern ihre notwendige Konsequenz? Wenn es nicht

¹² William James, *Pragmatismus*, Darmstadt 2001, S. 178.

¹³ G. Gamm (Anm. 2).

¹⁴ Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, in: *Kritische Studienausgabe*, herausgegeben von Karl-Heinz Hahn und Mazzino Montinari, München 1988, S. 158.

¹⁵ Vgl. Andreas Möller, *Das grüne Gewissen*, München 2013.

¹⁶ Theodor W. Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit*, Frankfurt/M. 1974, S. 12.

bedrohliche, aber eben doch durch Aufklärung und Gesellschaftsveränderung korrigierbare „Pathologien“ sind, die uns wieder in die Irrationalität des Religiösen drängen, sondern die Verfahren und Lösungsvorschläge von Aufklärung und Rationalität selbst? Diese radikal kulturkritische (Selbst-)Aufklärung ist aus dem philosophischen Denken im Grunde schon seit Jean-Jacques Rousseau bekannt, ganz besonders im 20. Jahrhundert: Günther Anders, Theodor W. Adorno, Hannah Arendt, Erich Fromm, um nur einige aus dem deutschen Sprachraum zu nennen.

Die Rückkehr der Religionen lässt sich – etwa mit Adorno – zwar als weiterer „Verblendungszusammenhang“ entlarven, aber unter den Bedingungen der Moderne nicht durch ein „richtiges“ Bewusstsein ersetzen: „Es gibt kein richtiges Leben im falschen.“¹⁷ Da hat es eine konservative Kulturkritik leichter. Sie deutet den Wunsch nach dem „Ausgang aus der selbstverschuldeten Mündigkeit“ (Hitzler), der in den vielfältigen Formen religiösen Wiedererwachens zum Ausdruck kommt, als Ergebnis der Überforderung, die der Zwang zur autonomen Lebensgestaltung im Denken der Aufklärung angeblich darstellt. Unbeschadet eines anthropologisch gegebenen „metaphysischen Bedürfnisses“ brauchen wir Menschen, so die Behauptung, jene unser Wahrnehmen und Verhalten steuernde Leitfunktion der Religion, die uns durch den „Verlust der Mitte“ (so ein berühmter Buchtitel von Hans Sedlmayer von 1948) in der Moderne verlorengegangen sei. Dabei gelingt es der konservativen Kulturkritik, die (post-)modernen Phänomene einer individualisierten Patchwork-Religiosität als Kommerzialisierung ohne Substanz zu kritisieren, ohne deren soziale und sozialpsychologische Ursachen in den Blick nehmen zu müssen; dass der Mensch nicht ohne Führung sein kann, wird nebenbei zur anthropologischen Grundausstattung erklärt.

Dabei unterläuft der affirmativen Rede von der notwendigen Leitfunktion des Religiösen allerdings ein Denkfehler: Jene „Mitte“ gebenden Erklärungen, Gedanken und Werte, welche die Religionen bereitstellen, haben keinen anderen ontologischen Status als die Probleme, aus denen sie herausführen sollen. Denn auch das „religiöse Denken“ ist ein

historisch Gewordenes und eben nicht außerweltlich entstanden (auch wenn die Gläubigen das gerne so hätten), sondern unter konkreten kulturellen, sozialen und politischen Bedingungen, deren Aporien, Brüche und Täuschungen ihnen genauso anhaften wie den Krisensymptomen der Moderne, aus denen sie den Ausweg weisen sollen.

Dies gilt übrigens auch für jene Form der Wiederkehr des Religiösen, welche die säkularen westlichen Gesellschaften besonders erschreckt und verunsichert: den religiösen Fundamentalismus. Anders als Teile der westlichen Wahrnehmung es gerne hätten, ist auch der Fundamentalismus kein Phänomen einer Vormoderne oder eines selektiven Antimodernismus, sondern „eine zeitgenössische Form des Widerstandes gegen Aspekte der Moderne“.¹⁸ Erstmals beschreibbar geworden im Kontext evangelikaler Christen in den USA zu Beginn des 20. Jahrhunderts ist religiöser Fundamentalismus im Phänomen zwar unterschiedlich, im Kern aber strukturgleich. Er richtet sich gegen eine als permanente Krise und Bedrohung empfundene moderne Lebenswelt und macht dafür Erscheinungsformen und Selbstverständnisse von „Moderne“, die als „Neuerung“ ausgemacht werden, verantwortlich: Individualismus und Demokratie, Frauenemanzipation und sexuelle Selbstbestimmung, kritische Wissenschaft und Traditionsverlust. Dagegen wird eine Rückkehr zu den Wurzeln der eigenen Religion oder Kultur propagiert, verankert an der Textgrundlage eines als uninterpretierbar ausgegebenen heiligen Buches, an der Autorität der Altvorderen und an bewährten Traditionen (deren Infragestellung durch Modernisierungsgeschehen zentral zur Verunsicherung beitragen, man denke etwa an patriarchale Selbstbilder quer durch alle Religionen).

Fundamentalismus leistet damit eine Enthistorisierung der Geschichte, indem eine angebliche Idealzeit in ferner Vergangenheit absolut gesetzt und gegen die Moderne als erfahrbare Degeneration in Stellung gebracht wird. Die zu den Wurzeln zurückgekehrte Religion beziehungsweise Kultur gilt umgekehrt als Garant für die Wiederherstellung einer idealen Zeit, ökonomisch (durch einen nun sündenfreien technologischen Fort-

¹⁷ Ders., *Minima Moralia*, Frankfurt/M. 1975, S. 42.

¹⁸ Martin Riesebrodt, *Die Rückkehr der Religionen*, München 2000, S. 50.

schritt, an dem alle partizipieren) wie sozial und politisch (als Herstellung einer gottgefälligen gerechten Ordnung).

Der Erfolg des religiösen Fundamentalismus erklärt sich allerdings nicht nur aus der Überzeugungskraft seines „Sinnangebots“, als vielmehr aus seiner Anschlussfähigkeit an konkrete Erfahrungen und Gefühle von sozialer Not, Desintegration und Orientierungslosigkeit, die ihrerseits zur Wirklichkeit der Moderne gehören. Die rückwärtsgewandte Utopie des religiösen Fundamentalismus gründet sich also nicht in vormodernen, archaischen Vorstellungen, sondern ist ein Phänomen innerhalb der Moderne und ihren Brüchen und Widersprüchen geschuldet – es sei denn, man will unter Moderne wiederum nur das Ideal einer aufgeklärten, säkularen Bürgergemeinschaft verstehen.

Doch selbst innerhalb eines solchen Modernebildes spielt die Renaissance des Religiösen inzwischen eine Rolle. In den westlichen Gesellschaften setzt sich zunehmend die Erkenntnis durch, dass eine nur formale demokratische Teilhabe und die Verrechtlichung der sozialen Beziehungen allein die Bedürfnisse nach Anerkennung, Zugehörigkeit und sozialer Partizipation (und das heißt auch ökonomischer Teilhabe) ihrer Bürgerinnen und Bürger nicht erfüllen. Der Staatsrechtler Ernst-Wolfgang Böckenförde formulierte das Dilemma des säkularen Staates so: „Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann.“¹⁹ Denn der freiheitliche, pluralistische Staat kann zwar die Einhaltung von Rechtsnormen, nicht aber die ihnen zugrunde liegenden moralischen und weltanschaulichen Überzeugungen erzwingen – zumindest nicht, ohne „in jenen Totalitätsanspruch“ zurückzufallen, den überwunden zu haben eine der größten Errungenschaften des modernen Staates war.

Jürgen Habermas griff dieses Dilemma auf und verlangte von der säkularen Gesellschaft nicht nur die Anerkennung religiös motivierter Beiträge im gesellschaftlichen Diskurs, sondern sah in diesen eine Möglichkeit, eine Sinnressource fruchtbar zu machen, die moralische Orientierung, wechselseitige Anerkennung und gemeinschaftliches Handeln

¹⁹ Ernst-Wolfgang Böckenförde, *Staat. Gesellschaft. Freiheit*, Frankfurt/M. 1976, S. 60.

bereitstellen kann, ohne die Versprechen der Moderne von Freiheit und Selbstbestimmung aufzugeben.²⁰ Dies schließt wiederum an jene Positionen an, die sich in der pluralistischen Moderne normative Voraussetzungen als Regulative des individuellen Handelns und „Kitt“ der Gesellschaft wünschen. Damit wird freilich auch die sehr kritisch zu bewertende Auffassung vertreten, ausgerechnet die Säkularisierung trage die Hauptverantwortung für moralischen und sozialen Verfall – und nicht etwa die kapitalistische Konkurrenzgesellschaft beispielsweise.

Darüber hinaus kann man fragen, ob denn in der modernen Kultur tatsächlich „nur die Religionen die ‚moralische Substanz des Einzelnen‘ und die ‚Homogenität der Gesellschaft‘ garantieren“ können, wie Schnädelbach kritisch anmerkt.²¹ Entspricht es überhaupt dem Wunsch und dem Selbstverständnis religiöser Menschen und der Religionen selbst, sich derart auf eine instrumentelle Funktion für die Gesellschaft zurück stauchen zu lassen? Ist die gegenwärtige „Rückkehr des Religiösen“ nicht gerade deshalb so stark, weil sie sich aus einer individuellen Suche nach Orientierung und Werten speist und nicht aus gesellschaftlich verordneten normativen Ansprüchen?

„Eine über sich selbst aufgeklärte Religion weiß, dass sie in modernen, durch weltanschaulichen Pluralismus gekennzeichneten Gesellschaften keinen Anspruch auf allgemeine Geltung ihrer Überzeugungen und Gewissheiten, Einsichten und Lebensformen erheben darf“, schreibt Gamm.²² Entsprechend unterliegen auch alle Formen neuer Religiosität der Notwendigkeit, sich der Probe stellen zu müssen, ins „Säkulare, Profane einzuwandern“.²³ Interessant wird es sein, wie sich in diesem Prozess der „Einwanderung“ ihrerseits die säkulare Gesellschaft verändern wird – und ob die vielfältigen „religiösen“ Sinnstiftungen einen Beitrag zur Humanisierung unserer Moderne leisten.

²⁰ Vgl. Jürgen Habermas, *Glauben und Wissen*, Frankfurt/M. 2001; ders., *Nachmetaphysisches Denken II*, Berlin 2012.

²¹ Vgl. H. Schnädelbach (Anm. 10), S. 136.

²² G. Gamm (Anm. 2).

²³ Theodor W. Adorno, *Kulturkritik und Gesellschaft II*, Frankfurt/M. 1977, S. 608.

Neue Rollen der Religion in modernen Gesellschaften

Noch sind sich Zeitdiagnostiker darüber uneins, welche Bedeutung sie Religionen in einer sich globalisierenden Welt zubilligen wollen. Einigkeit herrscht aber darüber, dass Religionen in den vergangenen Jahrzehnten tief greifenden Transformationsprozessen ausgesetzt waren. Als einflussreich erwiesen sich hierbei insbesondere die funktionale Ausdifferenzierung der sozialen Systeme und der Prozess der Individualisierung. So ist die rapide wachsende Zahl der Menschen, die sich nicht mehr ein Leben lang an eine Religionsgemeinschaft binden wollen, ein Anzeichen dafür, dass es immer weniger nicht-religiöse Gründe dafür gibt, religiös zu sein – mithin der gesellschaftliche Ausdifferenzierungsprozess voranschreitet. Auch ist Religionszugehörigkeit eine Frage der individuellen Wahl geworden – und keine Frage mehr der Herkunft, der Tradition, des sozialen Status oder eines Karrierekalküls. Individualisierung und Ausdifferenzierung befreien die Individuen von klerikaler Bevormundung, aber auch die Religionen von systemfremder Instrumentalisierung.

Rolf Schieder

Dr. theol., geb. 1953; Professor für Praktische Theologie an der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin; Leiter des „Program on Religion, Politics and Economics“; Mitglied der „Berliner Studien zum jüdischen Recht“; HU Berlin, Unter den Linden 6, 10099 Berlin.
rolf.schieder@rz.hu-berlin.de

Hendrik Meyer-Magister

Dipl.-Theol., geb. 1982; Wissenschaftlicher Mitarbeiter in der DFG-Forschergruppe „Der Protestantismus in den ethischen Debatten der Bundesrepublik Deutschland 1949–1989“ an der Georg-August-Universität Göttingen, Theologische Fakultät, Platz der Göttinger Sieben 2, 37073 Göttingen.
hendrik.meyer-magister@theologie.uni-goettingen.de

Will man freilich weiter von „Religion in der Gesellschaft“ – also nicht nur von einer unübersichtlichen Vielzahl von Religionen

oder gar nur von einer privaten, sozial unerheblichen Religiosität – sprechen, dann stellt sich die Frage, ob nicht auch das ausdifferenzierte, pluralisierte, entmonopolisierte Religionssystem doch noch Funktionen erfüllt, die gesamtgesellschaftliche Aufmerksamkeit verdienen. Der Botschaft jener Zeitdiagnostiker, die den Niedergang, das Verlöschen oder zumindest die Erschöpfung des Religiösen vorhersagen, ist aufgrund der weltweiten Datenlage jedenfalls nicht zu trauen.

Wer sich für die gesellschaftliche Bedeutung von Religion interessiert, der wird vom „Pew Forum on Religion and Public Life“ regelmäßig und zuverlässig informiert.¹ Von den im Jahr 2010 gezählten 6,9 Milliarden Menschen weltweit gehörten 5,8 Milliarden einer Religionsgemeinschaft an. Das sind 84 Prozent der Weltbevölkerung. Zum Christentum bekennen sich 32 Prozent, zum Islam 23 Prozent, zum Hinduismus 15 Prozent, zum Buddhismus 7 Prozent, zum Judentum 0,2 Prozent – es gibt also nur noch 14 Millionen Juden weltweit. Es überrascht wenig, dass sich 99 Prozent der Hindus und 99 Prozent der Buddhisten im asiatischen Raum finden. Der asiatisch-pazifische Raum ist mit 62 Prozent auch die Heimat der Mehrheit der Muslime. Global am weitesten verbreitet ist das Christentum. Schwerpunkte sind der nord-, mittel- und südamerikanische Kontinent, das südliche Afrika und Europa.

Während weltweit Religionen wachsen, müssen die Volkskirchen in Deutschland herbe Mitgliederverluste hinnehmen. Die römisch-katholische Kirche hat zwischen 1990 und heute mehr als 3,5 Millionen Mitglieder verloren, die in der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) organisierten evangelischen Kirchen mehr als 5 Millionen. Allerdings übersteigt die Zahl der Sterbefälle die Zahl der Austritte um das Doppelte. Bemerkenswert ist besonders, dass die Zahl der Taufen und der Wiedereintritte die Zahl der Kirchenaustritte sogar um etwa ein Drittel übertrifft: So standen zwischen 1991 und 2008 in der EKD 5,2 Millionen Taufen 3,7 Millionen Kirchenaustritten gegenüber und in der römisch-katholischen Kirche 4,4 Millionen Taufen 2,3 Millionen Austritte.

¹ Vgl. Pew Forum on Religion and Public Life, The Global Religious Landscape, www.pewforum.org/global-religious-landscape-exec.aspx (13.5.2013).

ten. Das demografische Problem der Überalterung ist also drängender als das Austrittsproblem. Nichtsdestotrotz müssen die durchschnittlich 250000 Menschen pro Jahr, welche die beiden Kirchen verlassen, diesen zu denken geben – einstweilen können sich Kirchenleitungen aber auch mit folgenden Zahlen trösten: Noch gehören immerhin 60 Prozent der Deutschen einer der beiden großen Kirchen an. Die Quote wird aber in den nächsten 20 Jahren auf 50 Prozent gesunken sein.

Finanzielle Verluste erleiden die Kirchen in Deutschland durch die Austritte im Übrigen nicht. Das Kirchensteuereinkommen der beiden großen Kirchen lag im Jahr 2001 bei 8,5 Milliarden Euro. 2010 lag es bei 9,2 Milliarden Euro.¹ Die Kirchensteuereinnahmen sind also trotz der Austritte und der hohen Sterberate gestiegen. Auch die gesellschaftliche Bedeutung der Kirchen scheint unter den schrumpfenden Mitgliederzahlen nicht zu leiden. Kirchenmitglieder sind gerade im Osten der Republik – gemessen an der Kirchenmitgliedschaftsquote in der dortigen Bevölkerung – überdurchschnittlich oft in den Parlamenten vertreten. Der amtierende Bundespräsident war früher protestantischer Pfarrer in Rostock und die amtierende Bundeskanzlerin ist eine Pfarrerstochter. Die Rolle der Kirchen im Bereich von Bildung und Diakonie ist nach wie vor bedeutend. Der Zulauf zu kirchlichen Privatschulen in und um Berlin beispielsweise ist enorm. Aber auch die Theologischen Fakultäten und der konfessionelle Religionsunterricht erfreuen sich stabiler Zustimmung.

Die Zahl der Menschen, die sich keiner Religionsgemeinschaft zugehörig fühlen, wird vom „Pew Forum on Religion and Public Life“ mit 1,1 Milliarden angegeben. 850 Millionen finden sich in Asien, davon allein 700 Millionen in China, 135 Millionen in Europa, 60 Millionen in den USA, 45 Millionen in Südamerika, 26 Millionen im südlichen Afrika und 2 Millionen im Mittleren Osten und nördlichen Afrika. Bei diesen Zahlen muss man sich aber vor Augen halten, dass beispielsweise 68 Prozent der „Nones“ in den USA durchaus an einen Gott als eine wie

¹ Vgl. http://fowid.de/fileadmin/datenarchiv/Kirchensteuereinnahmen_im_Vergleich_1968-2007.pdf (21.5.2013).

auch immer geartete höhere Macht glauben. Auch 30 Prozent der konfessionslosen Europäer glauben trotz ihrer Distanz zur Kirche an ein höheres Wesen. Bei näherer Betrachtung der Einstellungen der 700 Millionen religiös nicht Gebundenen in China kommt man ebenfalls zum Nachdenken: So gehen mit größter Selbstverständlichkeit 44 Prozent dieser Chinesen am nationalen Grabpflegetag an das Grab ihrer Ahnen und bringen diesen Essen, Getränke und selbst eigens dafür hergestelltes Geld fürs Jenseits mit.

Der traditionelle Ahnenkult wird ebenso wenig als „Religion“ wahrgenommen wie konfuzianische Traditionen der Organisation des Gemeinwesens. Aber auch die Religionsforschung in Japan steht vor dem Problem, dass bereits der Begriff der Religion von Japanern als ein durch und durch westliches Konzept verstanden wird, sodass vertraute, traditionelle Riten – wie etwa das Waschen von Geldscheinen in magischen Quellen mit dem Ziel der Geldvermehrung – gar nicht als Religion identifiziert werden. So wird an diesen Zahlen vor allem deutlich, dass der Begriff der Religion als einer aparten, auf einer bewussten Entscheidung beruhenden, eine bestimmte Lebensführung erzwingenden Praxis ein westliches Konzept ist, das in anderen kulturellen Kontexten nur wenig Erkenntniswert besitzt.

Religionsbegriff

Es kommt also entscheidend auf die Klärung des Religionsbegriffs an, wenn man die Rolle von Religion in der Moderne angemessen bestimmen will. Zunächst ist es notwendig, zwischen Religion und der Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft zu unterscheiden. Einerseits ist es möglich, dass jemand zwar formal einer Religionsgemeinschaft angehört, sich seine persönlichen Überzeugungen aber weit von dieser entfernt haben. Von Kirchenzugehörigkeit kann nicht auf Glaubensintensität geschlossen werden. Andererseits kann jemand strikte Distanz zur Kirche halten und doch Religionsaffinität an den Tag legen. Dazu nur ein Beispiel: In den vergangenen 20 Jahren sind in Deutschland mehr Kirchenglocken gegossen worden als in den 100 Jahren zuvor. Diese Glocken fanden fast ausnahmslos ihren Bestimmungsort in den Glockenstühlen von Dorfkirchen in den

östlichen Bundesländern. Das muss überraschen, denn nach wie vor gehören 75 Prozent der ostdeutschen Bevölkerung keiner Kirche an. Dennoch kümmern sich die Menschen in Vereinen zur Dorfkirchenerneuerung landauf landab darum, dass die in der DDR dem Verfall preisgegebenen Kirchen wiederaufgebaut werden – Kirchenmitglieder zu werden, liegt ihnen dabei aber fern. Auf Nachfrage liegen die Motive eher im zivil- und familienreligiösen Bereich: Die Kirche sei ein weithin sichtbares Symbol für das Ansehen des Dorfes. Sie repräsentiere ferner die Geschichte der ansässigen Familien: Hier seien die Großeltern und Urgroßeltern getauft worden, auf dem Friedhof seien sie bestattet. Das Kirchengebäude symbolisiert nicht mehr die Kirche als konfessionelle Organisation, sondern die Familie, das Dorf und seine Tradition.

Die Frage nach der Zukunft der Religion wird man also nicht auf die Frage nach der Zukunft der Kirche reduzieren dürfen. Der Soziologe Thomas Luckmann hat mit seiner These einer „unsichtbaren Religion“ eine Fülle von Forschungen angeregt, die sich auf die Suche nach Religionsformen machen, die unabhängig von der in den Kirchen gepflegten Frömmigkeit praktiziert werden.[¶] Ein uns mittlerweile geläufiges Beispiel für eine außerkirchliche Religionspraxis ist die Fußballbegeisterung. Was in deutschen Kirchen undenkbar ist, gelingt im Fußballstadion problemlos: Es wird öffentlich gebetet, inbrünstig gesungen und mutig ein Bekenntnis zum eigenen Verein abgelegt. „Schalke ist meine Religion“, heißt es etwa auf weiß-blauen Schals, die sich die Fans anlässlich ihrer kultischen Begehungen am Samstagnachmittag umlegen. Fußballspieler bekreuzigen sich beim Betreten des Spielfeldes und nach erfolgreichem Torschuss.

Bemerkenswert ist ein Service des Hamburger Sportvereins (HSV): Er bietet seinen Fans eine eigene Grabstätte auf dem Altonaer Friedhof an. Man betritt das Grabfeld durch ein Fußballtor. Die Toten werden mit Blick auf das Volksparkstadion bestattet – in einem Rasen, der (wie immer man sich das vorstellen soll) „Originalrasen“ vom Spielfeld des Stadions ist. Die Grabstätten können mit dem HSV-Emblem verziert werden, bei der Beer-

digung werden HSV-Schlachtgesänge gespielt. Damit wird die kleine Transzendenzerfahrung des samstäglichen Kampfes der „Guten“ gegen die „Bösen“ um die große Transzendenz des Überganges vom Leben in den Tod ergänzt. Der Fußballverein als Kirchenersatz.

Prozess der Individualisierung

Die Religion der Moderne ist auf jeden Fall eine solche, in der die Wahl des Individuums eine zentrale Rolle spielt. Der Soziologe Peter Berger hat diese Entwicklung als das Entstehen eines „häretischen Imperativs“ bezeichnet.[¶] Er beschreibt damit eine gesellschaftliche Realität, in der die Menschen nicht mehr in eine Tradition hineingeboren werden, die ihnen eine bestimmte Rolle zuschreibt. Sie müssen ständig wählen – und zwar nicht nur dies und das, sondern vor allem und zuerst sich selbst: Wer will ich sein? Der Mensch ist zur Selbstwahl befreit – und dazu gezwungen. Jeder muss sich selbst zum Projekt machen. In all dem steigt das Risiko des Scheiterns enorm. Angeblich hat jeder unendlich viele Wahlmöglichkeiten – und dann erweist sich die eigene Lebenspraxis doch als begrenzt. Die Schere zwischen dem, was man alles hätte werden und erreichen können, und dem, was man wirklich erreicht hat, wird größer.

Dieser Befund findet sich auch mit Blick auf die Lebenswelten junger Menschen in Deutschland: „Das Bedürfnis nach Sinnfindung ist allgegenwärtig. Sinn wird dabei v.a. im persönlichen Glauben gefunden, der für viele Jugendliche nicht zwingend über Religion bzw. Kirche vermittelt sein muss. (...) Glaube wird als etwas Veränderbares und Individuelles, das man mit sich selbst ausmacht, (...) verstanden.“[¶] Gleichzeitig wird aber der Druck, etwas aus seinem Leben machen zu müssen, größer: „Es herrscht bei vielen Jugendlichen Unsicherheit darüber, ob das eigene Leistungsvermögen für ein Leben in sicheren Bahnen ausreicht. Die große Frage, die sich Jugendliche (...) stellen, (...) lautet: Was wird aus mir und wann werde ich es? (...) Jugendliche gehen davon aus, dass sie die

¶ Vgl. Thomas Luckmann, Die unsichtbare Religion, Frankfurt/M. 2000⁴.

¶ Vgl. Peter L. Berger, Der Zwang zur Häresie, Freiburg i.Br. 1992.

¶ Marc Calmbach et al., Wie ticken Jugendliche? 2012, Düsseldorf 2012, S. 77.

Antwort weitgehend allein finden müssen.“⁶ Der Prozess der Individualisierung hat also enorme soziale Wirkungen.

Der französische Soziologe Émile Durkheim hat ein unsoziologisches Verständnis von Individualisierung bereits vor 115 Jahren zurückgewiesen. So schrieb er 1898: „Nicht nur ist der Individualismus nicht Anarchie, sondern er ist künftig das einzige Glaubenssystem, das die moralische Einheit des Landes sichern kann.“⁷ Der „culte de l'individu“ sei die Religion der Zukunft, und der Glaube an die Menschenrechte werde zum moralischen Kern der Gesellschaft. Dieser Individualismus stehe mit dem Christentum keineswegs im Konflikt, im Gegenteil: Dieses habe mit dem Gedanken der Gottunmittelbarkeit des Individuums den Boden für den modernen Kult des Individuums bereitet. Der sowohl von Klerikern wie von Marxisten bekämpfte Individualismus sei, so Durkheim, gerade kein Produkt egoistischer Launen oder eine kapitalistische Erfindung, er sei vielmehr jener Glaube, der die moderne Gesellschaft noch integrieren könne. Man müsse sich aber immer vergegenwärtigen: „In Wirklichkeit ist die Religion des Individuums eine soziale Einrichtung wie alle bekannten Religionen.“⁸

Heute gibt es eine ganze Reihe von Anhaltspunkten, die dafür sprechen, dass Durkheim mit dieser Einschätzung Recht behalten hat. In diesem Sinn spricht der Soziologe Hans Joas von der „Sakralität der Person“, die als zivilreligiöser Kern des Menschenrechtsgedankens zu gelten habe.⁹ Aber auch der in den vergangenen Monaten mit Leidenschaft geführte Streit über das Kölner Beschneidungsurteil war nicht einfach eine Debatte zwischen Säkularisten und religiösen Menschen, sondern eine Debatte auf dem Boden eines gemeinsamen Glaubens an die Menschenrechte: Während die Vertreter eines Beschneidungsverbotes das Menschenrecht des (männlichen) Kindes auf körperliche Unversehrtheit schützen wollten, so sahen die Befürworter einer Straffreiheit der Beschneidung das Menschenrecht auf Zugehörigkeit

zu einer Religionsgemeinschaft in Gefahr. Aber Gegner wie Befürworter waren sich darin einig, dass das Kindeswohl letztes Entscheidungskriterium sein müsse. Dass es in all dem um mehr ging, als um einen Rechtsstreit und das professionelle Abwägen von Rechtfertigungsgründen, zeigt die Leidenschaft, mit der debattiert wurde. Kollektive Erregung scheint immer ein Hinweis auf Debatten über das Profil zentraler zivilreligiöser Dogmen zu sein.

Eine Religion der Gesellschaft?

Wenn die Beobachtung zutrifft, dass auch unter hochgradig individualisierten Bedingungen Religion nicht einfach nur „privat“ geworden ist, sondern nach wie vor eine wichtige gesellschaftliche Rolle spielt, dann stellt sich die Frage, wie die Rolle der Religion unter modernen Bedingungen begrifflich angemessen zu erfassen ist. Der Soziologe Niklas Luhmann hat sich bis zu seinem Tod mit der Frage auseinandergesetzt, in welchem Sinne es noch sinnvoll sei, von „*einer* Religion *der* Gesellschaft“ zu sprechen,¹⁰ wo doch ganz evident sei, dass wir Religion nur als Religion im Plural, als eine Vielzahl von Religionen, vorfinden. Luhmann wollte auf einen Religionsbegriff im Singular nicht verzichten, weil er davon überzeugt war, dass Religion – ebenso wie Wirtschaft, Recht, Wissenschaft und Politik – bei allem funktional-strukturellen Wandel eine zentrale Funktion für eine Gesellschaft erfüllt.

Was ist also die gesellschaftliche Funktion des Religionssystems? Mit Luhmanns Worten: „Woran erkennen wir, dass es sich bei bestimmten sozialen Erscheinungen um Religion handelt?“¹¹ Die Besonderheit religiöser Kommunikation liege in deren Realitätsverdoppelung: „Es ist dann nicht mehr einfach alles, was ist, real, indem es ist, wie es ist, sondern es wird eine besondere, sagen wir reale Realität dadurch erzeugt, dass es etwas gibt, was sich von ihr unterscheidet.“¹² Man kann dann sagen, „dass eine Kommunikation immer dann religiös ist, wenn sie Immanentes unter dem Gesichtspunkt der Transzendenz

⁶ Ebd., S. 41.

⁷ Émile Durkheim, *L'individualisme et les Intellectuels*, in: *Revue Bleue*, 10 (1898), S. 10.

⁸ Ebd., S. 12.

⁹ Vgl. Hans Joas, *Die Sakralität der Person*, Frankfurt/M. 2011³.

¹⁰ Niklas Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt/M. 2000³.

¹¹ Ebd., S. 7.

¹² Ebd., S. 58f.

betrachtet“.¹³ Anders als in anderen gesellschaftlichen Systemen, die das, was jenseits ihrer Systemgrenzen liegt, bewusst nicht zur Kenntnis nehmen, um die Binnenkommunikation nicht zu belasten, besteht die Besonderheit des Religionssystems darin, das Überschießende, das Unverfügbare – eben das Transzendente – in den Mittelpunkt der eigenen Kommunikation zu rücken. „Erst von der Transzendenz aus gesehen erhält das Geschehene in der Welt einen religiösen Sinn.“¹⁴ Das Religionssystem arbeitet in diesem Sinne mit einer doppelten Realität, schließt also, im Unterschied zu anderen sozialen Systemen, seine Umwelt nicht aus der Systemkommunikation aus: „Religion hat es mit diesem Einschluss des Ausgeschlossenen, mit der zunächst gegenständlichen, dann lokalen, dann universellen Anwesenheit des Abwesenden zu tun.“¹⁵

Das hat Konsequenzen für die Art und Weise der Kommunikation im Religionssystem selbst: „Im Falle der Religion ist Begründung nicht durch Ausschluss, sondern nur durch Einschluss des Gegenwertes zu erreichen, nicht wie Wahrheit durch Ausschluss von Unwahrheit, sondern durch Neubewertung aller Unterscheidungen in transzendenten Sinngebung.“¹⁶ Man könnte auch in Anlehnung an den dialektischen Theologen Karl Barth formulieren, dass religiöse Kommunikation in jedem Ja ein Nein und in jedem Nein ein Ja bereithält. Religiöse Sinnformen sind deshalb höchst paradox. Religion ist geradezu Paradoxieentfaltung. Aber: „Paradoxien sind, das muß immer wieder betont werden, keine Kommunikationshindernisse. Im Gegenteil: sie können formuliert werden.“¹⁷ Genau das geschieht im Religionssystem mithilfe der Kontingenzformel *Gott*. Luhmann kann deshalb auch ganz lakonisch sagen: „Religion scheint immer dann vorzuliegen, (...) wenn man einzusehen hat, weshalb nicht alles so ist, wie man es gern haben möchte.“¹⁸

Wenn religiöse Organisationen die Fähigkeit entwickeln, das systemische Problem der Exklusion zu minimieren, dann haben sie gute Chancen, ihre Attraktivität zu steigern. Denn

weltweit kommt es zu massiven Gesamtexklusionen aus dem Wirtschafts-, dem Bildungs- und dem Rechtssystem: „Wer keinen Ausweis hat, findet keine Arbeit, wer auf der Straße lebt, kann seine Kinder nicht zur Schule anmelden. (...) Ohne jedes Einkommen kaum Chancen für gesunde Ernährung, also auch kaum Kraft für regelmäßige Arbeit.“¹⁹ Das Religionssystem erweist sich gegenüber diesen Exklusionsmechanismen als erstaunlich immun: Es zeigt „extrem geringe Interdependenzen mit den Inklusions-/Exklusionsregulierungen anderer Funktionssysteme. Eine Exklusion aus der Religion schließt nicht, wie noch im Mittelalter, aus der Gesellschaft aus. Umgekehrt können Beinahe-Exklusionen aus anderen Funktionssystemen – kein Geld, keine Ausbildung, kein Ausweis, keine Chance, von der Polizei ernst genommen oder vor Gericht gehört zu werden – von der Religion souverän ignoriert werden.“²⁰ Und so erweist sich die Ausdifferenzierung der Funktionssysteme einer Gesellschaft, die lange Zeit gerade von Theologen im Sinne einer Säkularisierungsthese als Verlust religiösen Einflusses auf die Gesellschaft gedeutet wurde, als die Stärke der Religion: Sie kann weitaus unabhängiger agieren, als das in der Vergangenheit der Fall war, und zugleich soziale Inklusion erzeugen, wo andere Funktionssysteme systemisch auf Exklusion ausgerichtet sind.

Ein Beispiel für die erfolgreiche Verknüpfung von Individualisierung und Inklusion sind die US-amerikanischen „Megachurches“. So wirbt etwa die südkalifornische Saddleback Church mit den Slogans „You matter to God and us“ und „We are better together“. Ein Flyer fragt „What is saddleback church?“ und die Antworten lauten: „Second-chance grace place; All-nation congregation; Doable faith; Deliberate pathway to growth; Love in action; Empowered members; Bold faith; Authentic relationships; Creative outreach; Kid and family focused.“ Hier werden keine Bekenntnisforderungen aufgestellt, es handelt sich stattdessen um eine durch und durch individualisierte Frömmigkeit, die dem *self empowerment* dient. Wer mit den dortigen Kirchenmitgliedern spricht, warum sie denn ihre traditionellen Kirchen verlassen haben, bekommt zur Antwort, dass man hier endlich etwas Sinnvolles tun könne. Man werde weder

¹³ Ebd., S. 77.

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Ebd., S. 32.

¹⁶ Ebd., S. 91.

¹⁷ Ebd., S. 132.

¹⁸ Ebd., S. 122.

¹⁹ Ebd., S. 303.

²⁰ Ebd., S. 305.

angepredigt, noch lediglich religiös versorgt, man fühle sich als Person ernst genommen.

Differenzierung und gegenseitige Verwiesenheit

Trotz der fortschreitenden Ausdifferenzierung bleiben die gesellschaftlichen Teilsysteme gegenseitig darauf angewiesen, dass andere Systeme ihre spezifische Aufgabe erfüllen. Das soll an einem aktuellen Beispiel illustriert werden: Dass die Wirtschaftskrisen der vergangenen Jahre im Kern Vertrauenskrisen sind, ist inzwischen zu einem Allgemeinplatz geworden. Durch die Gier und die Verantwortungslosigkeit der Manager und Banker und die fehlende Kontrolle des Wirtschaftssystems sei das Vertrauen der Menschen in das Finanzsystem verloren gegangen, so der allgemeine Tenor. Kaum ein Artikel über „die Krise“ in den Wirtschafts- und Politikteilen der einschlägigen, überregionalen Tages- und Wochenblätter kommt ohne die Vokabel „Vertrauen“ aus. Der Leiter des Berliner Instituts für Sozialstrategie, Ulrich Hemel, bringt die Stimmung auf den Punkt: „Was wir erleben ist eine Weltkrise des Vertrauens.“^{F¹} Bereits in seinem 2009 auf der Summerschool des „Program on Religion, Politics and Economics“ gehaltenen Vortrag unterstrich er, was Vertrauen für die Wirtschaft bedeutet: „Wirtschaftlicher Mehrwert hängt (...) sehr eng mit einer Kultur des Vertrauens zusammen: Es geht darum, Vertrauen zu schaffen, Vertrauen zu erhalten und Vertrauen zu mehrten. Trotz aller Möglichkeit des Missbrauchs und der Enttäuschung erweist sich Vertrauen folglich als Kernwert wirtschaftlichen Handelns.“^{F²} Ganz in diesem Sinne wurden auch in einem Diskussionspapier des Wittenberg-Zentrums für Globale Ethik „Investitionen in den Faktor Vertrauen“ gefordert.^{F³}

Niklas Luhmann hat den Vertrauensbegriff bereits 1968 behandelt.^{F⁴} Vertrauen ist

^{F¹} Ulrich Hemel, Die Weltkrise des Vertrauens, IfS Bericht, Berlin 2008, S. 1.

^{F²} Ders., Vertrauen – Wettbewerb – Kooperation, 2009, www.institut-fuer-sozialstrategie.de/sites/default/files/upload/dokumente/wi_ifs_hemel_vertrauen_wettbewerb_kooperation.pdf (8.4.2013).

^{F³} Martin von Broock/Andreas Suchanek, Investitionen in den Faktor Vertrauen, Wittenberg 2009, S. 2f.

^{F⁴} Vgl. Niklas Luhmann, Vertrauen, Frankfurt/M. 2000⁴.

für Luhmann zunächst ein „elementarer Tatbestand des sozialen Lebens. Der Mensch hat zwar in vielen Situationen die Wahl, ob er in bestimmten Hinsichten Vertrauen schenken will oder nicht. Ohne jegliches Vertrauen aber könnte er morgens sein Bett nicht verlassen. Unbestimmte Angst, lähmendes Entsetzen befahlen ihn.“^{F⁵} Und weiter heißt es: „Auf der Grundlage sozial erweiterter Komplexität kann und muss der Mensch (...) Formen der Reduktion von Komplexität entwickeln.“^{F⁶} Vertrauen ist so eine Form, die es Systemen und Menschen ermöglicht, unter der Bedingung einer unendlich komplexen Umwelt handeln zu können. Vertrauen sei dabei immer eine „riskante Vorleistung“.^{F⁷}

Vertrauen muss nicht nur Personen, sondern auch den gesellschaftlichen Subsystemen und dem Gesellschaftssystem als Ganzem entgegengebracht werden. Der Mensch muss also Systemvertrauen aufbauen – eben jenes Vertrauen, das in der Wirtschafts- und Finanzkrise verloren gegangen sein soll. Luhmann benennt das Dilemma des zum Vertrauen verdamnten modernen Menschen hellsichtig: „Der Vertrauende weiß sich korrekturunfähig, fühlt sich damit Unvorhersehbar ausgeliefert und muß trotzdem wie unter Zwangsvorstellungen weiter vertrauen.“^{F⁸} Selbst sorgfältige Planung kann Vertrauen nicht ersetzen, denn Planung in komplexen Sozialstrukturen umfasst viele ungewisse Parameter. So wird Komplexität durch Planung gerade noch erhöht – und umso mehr Vertrauen zur Komplexitätsreduktion ist nötig.^{F⁹}

Es wird deutlich: Funktional ausdifferenzierte Gesellschaften kommen ohne Vertrauen in die Leistungsfähigkeit ihrer Teilsysteme nicht aus. Vertrauen braucht aber Vertrauenswürdigkeit. „Vertrauenswürdig ist, wer bei dem bleibt, was er bewußt oder unbewußt über sich mitgeteilt hat.“^{F¹⁰} Das ändert aber nichts daran, dass Vertrauen immer eine riskante Vorleistung des Vertrauenden bleibt. Es gilt für Luhmann eine „nichtumkehrbare Reihenfolge: zuerst der Vertrauende und dann der, dem vertraut wird“.^{F¹¹} So gilt auch: „Man

^{F⁵} Ebd., S. 1.

^{F⁶} Ebd., S. 7f.

^{F⁷} Ebd., S. 40.

^{F⁸} Ebd., S. 64.

^{F⁹} Vgl. ebd., S. 19f.

^{F¹⁰} Ebd., S. 38.

^{F¹¹} Ebd., S. 54.

kann Vertrauen nicht verlangen. Es will geschenkt und angenommen sein.“^{P³²} So zeichnet sich eine Begrenzung der Forderung, in den „Vermögenswert Vertrauen“^{P³³} zu investieren, ab: Die Vertrauensbereitschaft lässt sich im Wirtschaftssystem selbst offenbar nicht generieren. Fast möchte man in Abwandlung des schon sprichwörtlich gewordenen Böckenförde-Theorems sagen: „Auch die Wirtschaft lebt von Voraussetzungen, die sie selbst nicht garantieren kann.“ Die Paradoxie der Ausdifferenzierungsthese Luhmanns besteht also darin, dass sich die Teilsysteme einerseits zunehmend auf ihre Kernaufgaben konzentrieren können und sollen, dass sie aber andererseits zunehmend darauf angewiesen sind, dass die anderen Teilsysteme ihre je eigenen Aufgaben sorgfältig erfüllen, weil sie nur so jene Entlastung erhalten, die den Prozess der funktionalen Differenzierung in Gang hält.

Religion in nicht-religiösen Teilsystemen

Niklas Luhmann vermutet, dass die Aufgabe des Religionssystems darin besteht, Systemvertrauen zu entwickeln und wieder herzustellen.^{P³⁴} Seit Max Webers Arbeiten zur Wirtschaftsethik der Weltreligionen, insbesondere aber seit seiner These, dass sich die Entstehung des Geistes des Kapitalismus der innerweltlichen Askese und der Berufsethik des Protestantismus calvinistischer Prägung verdanke, reißt die Debatte darüber nicht ab, von welchen inneren Antrieben unser kapitalistisches Wirtschaftssystem eigentlich lebt. Webers Arbeiten waren in dieser Hinsicht auf einen pessimistischen Ton gestimmt: „Der Puritaner wollte Berufsmensch sein – wir müssen es sein.“^{P³⁵} Der protestantische Geist sei aus dem „stahlharten Gehäuse“^{P³⁶} des kapitalistischen Wirtschaftssystems längst entwichen. „Niemand weiß noch, wer künftig in jenem Gehäuse wohnen wird und ob am Ende einer ungeheuren Entwicklung ganz neue Propheten oder eine mächtige Wiedergeburt alter Gedanken und Ideale stehen werden, oder aber – wenn keins von beiden – mechanisierte Versteinerung, mit einer Art von krampfhaftem

Sich-wichtig-nehmen verbrämt. Dann allerdings könnte für die letzten Menschen dieser Kulturentwicklung das Wort zur Wahrheit werden: *Fachmenschen ohne Geist, Genußmenschen ohne Herz: dies Nichts bildet sich ein, eine nie vorher erreichte Stufe des Menschentums erstiegen zu haben.*“^{P³⁷}

Wer solchem Kulturpessimismus nicht fröhnen will, der entkommt der Frage nicht, wie eine sich entwickelnde Weltgesellschaft Systemvertrauen in eine menschenwürdige Ökonomie generieren kann. Kirchen und Religionsgemeinschaften sind mit dieser Aufgabe offensichtlich überfordert. Aber Luhmanns Religionsbegriff lässt sich ohnehin nicht auf das Handeln von Kirchen reduzieren. Wenn diese die Funktion nicht mehr erbringen können, Systemvertrauen durch die Generierung einer vertrauenswürdigen Kontingenzformel herzustellen, dann müssen andere gesellschaftliche Subsysteme diese Funktion mit übernehmen. Und in der Tat scheint der gesteigerte Bedarf nach religiös codiertem Systemvertrauen von einer ganzen Reihe von Subsystemen befriedigt zu werden. Wir beobachten staatlich organisierte zivilreligiöse Rituale (etwa bei der Beisetzung von gefallenen Soldaten), das öffentliche Zelebrieren von Liebe als Religion auf Brücken, an denen man Liebesschlösser befestigt und den Schlüssel in den Fluss wirft, den Ausbau von *spiritual care units* in den Krankenhäusern, die Wiederkehr von religiösen Alltagsritualen in den Familien, Religion als Thema in Literatur, Film und Kunst, den Ausbau religiöser Bildung an den öffentlichen Schulen, aber auch das Bemühen großer Unternehmen, *mission statements* zu verfassen, eine *corporate identity* zu bilden und *compliance* zu praktizieren.

Eine ganz andere Frage ist es, ob die Kirchen von diesem gestiegenen Religionsbedarf profitieren können. Sie sind zu einem Religionsanbieter unter anderen geworden. An der Codierung der Einheit der Differenz von Transzendenz und Immanenz versuchen sich viele. Die Kirchen müssen aufpassen, dass sie sich nicht wie Monopolisten verhalten, die zu spät erkennen, dass sich der Markt längst pluralisiert hat.

^{P³²} Ebd., S. 55.

^{P³³} M. von Broock/A. Suchanek (Anm. 23), S. 4.

^{P³⁴} Vgl. N. Luhmann (Anm. 10), S. 47.

^{P³⁵} Max Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in: ders., Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Darmstadt 2012, S. 180.

^{P³⁶} Ebd.

^{P³⁷} Ebd., S. 181.

Birgit Heller

Zwischen Diskriminierung und Geschlechtergleichheit: Frauen und Religionen

Der Religionshistoriker Friedrich Heiler hat in den 1950er Jahren – als die Frage nach Geschlecht/Gender für die Forschung

Birgit Heller

Dr. phil. habil., Mag. Dr. theol., geb. 1959; Professorin am Institut für Religionswissenschaft der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien, Schenkenstraße 8–10, 1010 Wien/Österreich. birgit.heller@univie.ac.at

noch weitgehend irrelevant war – die großen Religionen der Gegenwart als „Männerreligionen“ bezeichnet.¹ Damit meinte er nicht, dass Frauen in diesen Religionen keine Rolle spielen würden. Ohne die Schar der weiblichen Gläubigen und ihre Dienste wären die meisten Religionen nicht überlebensfähig. Heiler erkannte in den „Hochreligionen“ aber eine Unterdrückung und Geringschätzung der Frau, die teilweise geradezu in Frauenfeindlichkeit ausartete. Männer würden die entscheidende Initiative, Schöpferkraft und Leitung der religiösen Organisationen für sich beanspruchen. Heilers Feststellungen blieben lange Zeit ohne Resonanz. Erst in den vergangenen 20 Jahren ist die Erkenntnis gewachsen, dass die großen Religionen der Gegenwart weitgehend androzentrisch geprägt sind und darüber hinaus die männliche Dominanz in der Gesellschaft religiös legitimiert haben.² Die traditionellen Auffassungen über Rechte und Pflichten der Geschlechter basieren dabei weitgehend auf dem Modell der polaren Geschlechterrollen einer heterosexuell orientierten Gesellschaftsordnung. Die Religionen sind allesamt im Kontext patriarchal organisierter Gesellschaften entstanden und haben die männlich dominierten Sozialstrukturen ideologisch untermauert. Es gibt viele Gemeinsamkeiten, aber auch einige Unterschiede zwischen den

einzelnen Religionen bezogen auf das Ausmaß und die Formen der Legitimation und Ausübung männlicher Dominanz. Die Argumentationslinien sind einander jedoch sehr ähnlich.

Religionen und Geschlecht sind eng miteinander verflochten. Die Traditionen, Symbole, Anschauungen und Praktiken gerade jener Religionen, die universale Gültigkeit beanspruchen und sich für das Heil des Menschen zuständig sehen, sind alles andere als geschlechtsneutral. Meist wird der Mann als Maßstab des Menschen betrachtet. Wenn die Fragen gestellt werden, warum Gott im Judentum, Christentum und Islam – trotz behaupteter Geschlechtstranszendenz – in der männlichen Form angesprochen wird, warum Frauen im brahmanischen Hinduismus (Brahmanen bilden die oberste Gesellschaftsschicht, zu ihnen zählen die religiösen Gelehrten und Ritualexperten) die heiligen Schriften nicht studieren dürfen und eine Wiedergeburt als Frau als Ergebnis schlechter Handlungen gilt, warum Männer laut dem Koran über den Frauen stehen (Sure 4, 34), warum sich selbst die spirituell höchststehende buddhistische Nonne dem geringsten Mönch unterordnen muss und im Paradies des Amida-Buddha (ein besonders in Ostasien verehrter transzendenter Buddha) nur männliche Menschen existieren oder warum Frauen in den meisten Religionen der Gegenwart traditionellerweise vom Priestertum beziehungsweise von religiösen Leitungsfunktionen ausgeschlossen sind, wird deutlich, wie stark die Religionen zwischen den Geschlechtern differenzieren und dabei meistens eine Diskriminierung, Marginalisierung oder Unterordnung von Frauen begründen.

Die Frau: Mutter und/oder Jungfrau?

Die wichtige Rolle der Mutter für die Bewahrung der väterlichen Linie führt zu starker männlicher Kontrolle der Frau, die religiös legitimiert wird. Frauen werden zur Treue und zum Gehorsam gegenüber dem Ehemann angehalten. Der Ehemann kann in diesem Zusammenhang göttlichen Status erhalten – so soll

¹ Vgl. Friedrich Heiler, *Die Frau in den Religionen der Menschheit*, Berlin 1977, S. 47.

² Vgl. Birgit Heller, *Gender und Religion*, in: Johann Figl (Hrsg.), *Handbuch Religionswissenschaft*, Innsbruck 2003, S. 758–769.

die Hindu-Frau den Dienst an ihrem Gatten als ihren persönlichen Gottesdienst betrachten. Im Judentum, Christentum und im Islam werden die männliche Vormacht und Verfügungsgewalt über die weibliche Sexualität mit verschiedenen Mitteln wie dem Mythologem von der Erst-Erschaffung des Mannes, dem wirksamen Stereotyp der sündigen Eva oder der vermeintlich stärkeren weiblichen Triebhaftigkeit untermauert. Damit verbunden ist der hohe Stellenwert der Jungfräulichkeit und die strenge Bestrafung des Ehebruchs – vor allem von Seiten der Ehefrau. Der Ehebruch von Seiten des Mannes mit einer unverheirateten Frau oder einer Prostituierten wird teilweise milder geahndet oder sogar toleriert.

Durch die strikte Kontrolle der Frau in jeder Lebensphase durch Vater, Ehemann, Sohn oder Bruder wird die Reinheit der Abstammungslinie gewährleistet. In diesem Zusammenhang stehen auch die zahlreichen Sonderregeln für Frauen in der Form besonderer Kleidungsvorschriften oder der gezielten Einschränkung der Bewegungsfreiheit. Die religiöse Bedeutung der Frau basiert zu einem großen Teil auf ihrer Rolle als Mutter (von Söhnen). Als Mutter wird die Frau überschwänglich verehrt, sowohl nach hinduistischer als auch nach muslimischer Überlieferung übertrifft die Verehrung der Mutter die des Vaters um ein Vielfaches. Allerdings hängt die hinduistische Mutterverehrung – anders als im Islam – auch mit der Verehrung einer göttlichen Muttergestalt zusammen.

Buddhismus, Christentum und Islam weisen als prinzipiell universale Religionen Ähnlichkeiten auf. Universale Religionen beziehen sich auf alle Menschen. Sie betonen die Gleichheit der Menschen im Hinblick auf ihre Heilfähigkeit und die persönliche Erfahrung. Die Familie besitzt angesichts der neu entstehenden Gruppe nur sekundäre Bedeutung. Daher wird auch die Rolle der Frau als Mutter unterschiedlich akzentuiert. Während im Islam das Muster der patriarchal geprägten Mutterverehrung weitgehend vorherrscht, kommt der Mutterrolle der Frau im Buddhismus so gut wie keine Bedeutung zu. Geschlechtsverkehr und Geburt sind die zentralen Symbole für die Verhaftung im Geburtenkreislauf, für den Durst nach Leben. Vor diesem Hintergrund kann Mutterschaft nicht positiv besetzt sein. Aus der Einsicht in die Vergänglichkeit und Leidverstrickung menschlicher Existenz

wird in den buddhistischen Traditionen der monastischen oder zumindest sexuell enthaltenen Lebensweise der Vorzug gegeben. Die Legenden, die über die Geburt des Siddhartha Gautama, des späteren Buddha, berichten, setzen einen Maßstab für die ideale Empfängnis und Geburt. Demnach empfängt die Königin Māyāvātī den künftigen Buddha nicht mittels Geschlechtsverkehr, sondern in einer Vision. Sie träumt, dass er in der Form eines kleinen weißen Elefanten in ihren Schoß eingeht. Auch die Geburt vollzieht sich nicht auf dem üblichen Weg, da das Kind aus der Seite seiner Mutter heraustritt.

Das Christentum nimmt in gewisser Weise eine Mittelstellung ein. Seit frühchristlicher Zeit haben religiöse Autoritäten die jungfräuliche Lebensweise für Frauen prinzipiell höher bewertet als die Mutterrolle. Im Marienkult wird das Ideal der Jungfräulichkeit mit der Verehrung der Gottesmutter verknüpft. Zweifellos stehen hier alte Göttinnen-Traditionen – wie etwa die altägyptische Göttin Isis, die bis weit in die nachchristliche Zeit hinein in Süd- und Mitteleuropa verehrt wurde – im Hintergrund. Viele berühmte Marienheiligtümer befinden sich an alten Kultplätzen, die zuvor verschiedensten Göttinnen gewidmet waren. Nicht umsonst ist Maria als die „geheime Göttin im Christentum“ bezeichnet worden.[¶] Allerdings stellt die Ikone der Muttergottes ein unerreichbares Ideal für sterbliche Frauen dar. Das Modell der jungfräulichen Mutter entzieht sich grundsätzlich der Möglichkeit zur Nachahmung.

Religiöse Ämter für Frauen?

In der Entstehungsphase der universalen Religionen waren Frauen aktiv beteiligt und konnten verschiedene Rollen einnehmen. Beispielsweise folgten viele Frauen dem Ruf Buddhas oder unterstützten ihn tatkräftig. Eine berühmte und oft zitierte Erzählung präsentiert eine Frau namens Kisā Gotamī als Modell für den typischen Weg eines Menschen, den die Erfahrung des Todes in die Nachfolge Buddhas führt. Die Lieder der erleuchteten Nonnen (*Therīgāthās*), die aus der Frühzeit des Buddhismus stammen, zählen zu den ältesten Frauenzeugnissen der Religionsge-

[¶] Christa Mulack, *Maria. Die geheime Göttin im Christentum*, Stuttgart 1986².

schichte. Zum Jüngerkreis von Jesus Christus gehörten zwar keine Frauen, sie bildeten jedoch einen wesentlichen Teil seiner Gefolgschaft. Viele von ihnen – wie Maria Magdalena, Johanna, die Frau des Chuzas, Susanna, Marta und Maria – sind namentlich bekannt. Frauen waren die ersten Zeugen der Auferstehung und in frühchristlicher Zeit konnten sie sowohl religiöse Ämter ausüben (wie etwa die Apostolin Thekla) oder auch durch das Martyrium zu hohen Ehren gelangen. Die Frauen Mohammeds übten nicht nur großen Einfluss auf ihn aus, sondern spielten darüber hinaus eine wichtige Rolle in der Überlieferung. Nach der Gründungsphase wurden Frauen jedoch in all diesen Religionen in untergeordnete Rollen zurückgedrängt.

Die verschiedenen religiösen Traditionen weisen starke Ähnlichkeiten, aber auch Besonderheiten hinsichtlich der Stellung und Rollenzuweisung von Frauen auf. Die wichtigen Ämter und Leitungsfunktionen werden traditionell von den männlichen Anhängern beansprucht. Die Geschlechterhierarchie ist in den religiösen Organisationsstrukturen verankert. Hier spiegelt sich die herrschende soziale Gesellschaftsordnung, zugleich wird sie aber auch legitimiert. Als Ausdruck des göttlichen Willens wird die herrschende Ordnung sakrosankt und jeder Kritik entzogen. Der Ausschluss von Frauen von religiösen Rollen und Ämtern wird teilweise auf die weiblichen biologischen Funktionen der Menstruation und Geburt zurückgeführt, die als unrein gelten. Noch schwerwiegender hat sich die generelle Gleichsetzung von Frau und Sexualität ausgewirkt.

Die Frau: triebhaft und unwissend

Die Frau gilt in vielen religiösen Traditionen als Verkörperung der Sinnlichkeit und wird besonders in der asketisch orientierten Spiritualität verschiedener Religionen negativ bewertet. In einer Mahnschrift forderte der christliche Kirchenvater Tertullian die Frauen auf, sich bescheiden und sittsam zu kleiden. Jede Frau sei eine Eva, die Sünde und Tod in die Welt bringe. Tertullian beschuldigte daher die Frau: „Du bist es, die dem Teufel Eingang verschafft hat, du hast zuerst das göttliche Gesetz im Stich gelassen, du bist es auch, die denjenigen betört hat, dem der Teufel nicht zu nahen vermochte. So leicht hast du den Mann,

das Ebenbild Gottes, zu Boden geworfen.“[†] Das Stereotyp der Frau als Verführerin ist nicht auf die christliche Tradition beschränkt, sondern quer durch die Religionen verbreitet. Besonders im asketischen Milieu taucht es immer wieder in Kombination mit frauenfeindlichen Äußerungen auf. So heißt es etwa in einem buddhistischen Text, dass Frauen wie Fischer seien, welche die Männer mit ihrem Netz fangen – das Messer der Frauen sei daher mehr zu fürchten als das der Mörder. Äußerungen dieser Art werfen tatsächlich mehr Licht auf die Ängste und Triebgebundenheit ihrer männlichen Autoren als auf die weibliche Natur. In der asketisch geprägten Spiritualität des Hinduismus, Buddhismus und Christentums werden sexuelle Geschlechterbeziehungen als Heilshindernis – aus der Perspektive des nach Heil suchenden Mannes – abgelehnt.

Frauenfeindliche Stereotype, welche die Frau als triebhaftes Wesen mit charakterlichen Defiziten wie Wankelmütigkeit, Leichtsinns, Untreue oder Genussucht darstellen, rechtfertigen den Ausschluss von Frauen von religiösem Wissen. Weibliche Sexualität und weiblicher Körper sind der Welt des Geistes diametral entgegengesetzt. Da die Frau quer durch viele Kulturen mit ihren Körperfunktionen identifiziert wird, gelten Geburt, Kinder und Küche als ihre Domäne. Um sie nicht von den Aufgaben in diesen weiblich definierten Tätigkeitsfeldern abzuhalten, sind sie vom Erwerb religiösen Wissens in den patriarchalen religiösen Traditionen ausgeschlossen. Obwohl das Studium der Thora, der Heiligen Schrift, nach der Zerstörung des Tempels ins Zentrum jüdischen Lebens rückte und als das wichtigste aller Gebote eingestuft wurde, wurden Frauen davon befreit. Nach alter Gelehrtentradition sind Frauen von bestimmten religiösen Verpflichtungen entbunden, um ihre spezifischen häuslichen Pflichten erfüllen zu können. Bald setzte sich das faktische Verbot des Frauenstudiums durch, das in weiterer Folge die kultische Vollberechtigung von Frauen verhinderte. Frauen zählen im orthodoxen Judentum beispielsweise grundsätzlich nicht zum *Minjan*, der Mindestzahl von zehn Betern, die notwendig ist, um einen Gemeindegottesdienst in der Synagoge abhalten zu können. Für Hindu-Frauen stellt das Studium der Heiligen Schriften nach der klassisch-

[†] Zit. nach: Anne Jensen, *Frauen im frühen Christentum*, Bern 2002, S. 211.

brahmanischen Tradition kein religiöses Verdienst dar, weil ihre Religion im Dienst am Ehemann besteht. An die Stelle der Initiati- on, die zum Schriftstudium berechtigt und als zweite, wahrhafte Geburt erachtet wird, tritt für Frauen das Hochzeitsritual.

Das männliche Monopol auf Wissen hat in vielen Religionen zu einem geringen reli- giösen Status von Frauen geführt und einen Teufelskreis der Ohnmacht in Gang gesetzt. Aus dem faktischen Bildungsverbot resul- tiert ein geringer Bildungsstand, der Frauen in weiterer Folge den Makel der Unwissenheit und Minderwertigkeit einträgt. Unwissenheit wird letztendlich zu einer weiblichen Charak- terschwäche, die wiederum den Ausschluss vom religiösen Wissen und andere Diskri- minierungen rechtfertigt. Rollen mit religiö- ser Autorität und Leitungsfunktionen, aber auch die Vollberechtigung im Kult sind damit automatisch Männern vorbehalten. Verbote oder Einschränkungen für den Erwerb reli- giösen Wissens haben die Stimmen der Frau- en zum Schweigen gebracht und wesentlich zu ihrer Marginalisierung beigetragen.

Religiöse Norm und soziale Realität

Die Vorstellungen und Vorschriften über das Leben von Frauen innerhalb einer normier- ten religiösen Tradition decken sich nicht zwangsläufig mit dem tatsächlichen religiö- sen Leben von Frauen. Ungewöhnliche Le- benskonzepte und Lebenswege von Frauen jenseits der Norm finden sich in allen religiö- sen Traditionen. Eindrucksvoll ist das Beispiel einer Hindu-Mystikerin, die im 12. Jahrhun- dert lebte und eine der prominentesten Hei- ligen der indischen Religionsgeschichte ist. Akkamahādēvi steht in enger Verbindung mit einer ungewöhnlichen hinduistischen Tradi- tion, welche die Kastenhierarchie abgeschafft und das Monopol der brahmanisch-priester- lichen Vormachtstellung beseitigt hat. Für zeitgenössische Anhänger und Anhängerin- nen ist Akkamahādēvi das bedeutendste Sym- bol der Gleichberechtigung der Frau. Ihre ra- dikale und kompromisslose Selbstsuche, die sämtliche Normen traditionell weiblichen Le- bens im hinduistischen Kontext überschreit- et, wird als Signal für Emanzipation interpre- tiert. Nach der Legende hat sie sich selbst aus einer erzwungenen Ehe mit einem König be- freit. In aufsehenerregender Radikalität bricht

Akkamahādēvi mit ihrem Ehemann, der sie an der Beziehung zu ihrem wahren Ehemann, dem Gott Shiva, hindert: Sie wirft ihm ihre Kleider vor die Füße und verlässt den Palast nackt und schutzlos. An ihre Mutter gericht- et ist eine Dichtung, in der sie die Liebe zu ihrem grenzenlosen, schönen, vom Tod un- berührten Ehemann Shiva schildert und mit den Worten endet: „Nimm diese Ehemänner, die sterben und verwesen, und verbrenne sie in deinem Küchenfeuer.“¹⁵ Mit der ausschließ- lichen Bindung an Gott hat sie ein Paradigma geschaffen, das in einem unversöhnlichen Ge- gensatz zur traditionellen Rolle der hinduisti- schen Ehefrau steht.

Beispiele von Mystikerinnen, die der Un- terordnung an einen irdischen Ehemann ent- gehen, indem sie sich an einen göttlichen Ehe- mann binden, gibt es auch im Christentum und im Islam. Prophetinnen, Priesterinnen, Heilerinnen, Mystikerinnen, Asketinnen, Theologinnen, Predigerinnen, Lehrerinnen oder Heilige bezeugen die religiöse Autono- mie von Frauen in allen religiösen Traditio- nen. Diese Vielfalt der tatsächlich ausgeüb- ten religiösen Funktionen ist zwar häufig auf wenige Ausnahmen beschränkt, macht aber dennoch die Kluft zwischen religiöser Norm und gelebter Realität deutlich.

Impulse für die Gleichheit der Geschlechter

In allen großen Religionen der Gegenwart finden sich Impulse für die Gleichstellung der Geschlechter im *religiösen* Bereich, vor allem im Sinne der Zuerkennung der gleichen Heilsfähigkeit. Beschränkt auf den Bereich der religiösen Heilslehre können die vorherr- schenden Geschlechterbeziehungen außer Kraft gesetzt werden. Anstoß dafür gibt das hinduistische Axiom von der Geschlechts- losigkeit des spirituellen Grundprinzips *ātman*, des „Selbst“, ebenso wie die buddhis- tische Vorstellung von der Leerheit und Sub- stanzlosigkeit der Geschlechtlichkeit oder die grundsätzlich gleiche Heilsfähigkeit von Männern und Frauen im Judentum, Chris- tentum und Islam. So heißt es etwa im christ- lichen Neuen Testament: „Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklave und Freie,

¹⁵ Zit. nach: Birgit Heller, Heilige Mutter und Got- tesbraut, Wien 1999, S. 264.

nicht Mann und Frau; denn ihr alle seid ‚einer‘ in Christus Jesus.“ (Gal 3, 28) Ein hinduistischer Text weist die Geschlechtsunterschiede der äußeren, letztlich irrelevanten Wirklichkeit zu: „Wenn sie sehen:/Es kommen Brüste und lange Haare daher/Nennen sie es ‚Frau‘,/wenn es Bart und Schnurrbart sind/nennen sie es ‚Mann‘:/aber schau, der *ātman*,/der inmitten wohnt,/ist weder Mann noch Frau.“¹⁶

Zunächst haben diese Vorstellungen jedoch nicht zu einer politisch-rechtlichen Gleichstellung der Geschlechter beigetragen. Die Einheit von Frauen und Männern „in Christus“ wurde nicht als Infragestellung der herrschenden Gesellschaftsordnung interpretiert. Weder das hinduistische Axiom von der Geschlechtslosigkeit des spirituellen Grundprinzips in jedem Menschen noch die buddhistische Überzeugung von der Leerheit der Geschlechtlichkeit entfaltete ein nachhaltiges sozial-emanzipatorisches Potenzial zur Veränderung weiblicher Unterordnung im Geschlechterverhältnis. Erst in der jüngeren Geschichte knüpfen Reformbewegungen – wie protestantische Denominationen im Christentum seit dem 17. Jahrhundert oder moderne hinduistische Bewegungen seit dem 19. Jahrhundert – an die geschlechtsegalitäre Elemente der jeweiligen Traditionen an und setzen Veränderungen im Status von Frauen in Gang.

Ambivalente Einstellungen zur Forderung nach Gleichstellung und Gleichberechtigung von Frauen sind jedoch nach wie vor in allen religiösen Traditionen zu beobachten. Moderne Stellungnahmen argumentieren häufig mit der *Gleichwertigkeit*, aber *Andersartigkeit* der Frau – es wird zwar betont, dass Frauen prinzipiell dieselbe Würde wie Männern zukommt, aber eben im Rahmen ihrer spezifischen Fähigkeiten und gesellschaftlichen Rollen. In diesem Zusammenhang werden traditionell weiblich konnotierte Eigenschaften wie Opferbereitschaft, Selbsthingabe, Hilfs- und Dienstbereitschaft, Fürsorglichkeit und die Bedeutung der Mutterrolle hervorgehoben. Vielfach bleibt es daher bei konservativen Harmonisierungsversuchen mit mehr oder weniger großen Zugeständnissen an moderne Entwicklungen.

Mittlerweile haben allerdings Frauen in allen religiösen Traditionen selbst die Initiati-

ve ergriffen, um ihre Rechte einzufordern. Es sind feministische Theologien und Frauennetzwerke entstanden, die sich aktiv an der Interpretation und Gestaltung ihrer Religion beteiligen und eine Transformation herbeiführen wollen. Frauen beziehen sich in ihren jeweiligen religiösen Herkunftstraditionen auf den Impuls zur Gleichstellung, der als die übergeordnete Grundintention interpretiert wird, die in der Geschichte von partikularen männlichen Interessen überlagert worden sei. Frauen haben sich den Zugang zu religiösen Rollen erkämpft, die mit Autorität und Interpretationsmacht ausgestattet sind. Neben der Entwicklung von facettenreichen feministischen Theologien reflektieren Frauen ihre Rolle, das geschichtliche Erbe und ihr religiöses Selbstverständnis. Im modernen Hinduismus hat zwar bis jetzt nur ansatzweise eine kritisch-feministische Auseinandersetzung mit der Tradition stattgefunden, es finden sich aber verschiedene Modelle weiblicher Emanzipation bezogen auf die traditionell für Frauen vorgesehenen Rollen und Normen. Dabei zeigt sich, dass Frauen seit dem frühen 20. Jahrhundert jene Rollen religiöser Autorität, die in der klassisch-brahmanischen Tradition Männern vorbehalten war, für sich reklamieren. Es ist dies vor allem die Rolle der Asketin, aber auch die Rolle der *Gurvi*, der Lehrerin.

Diesen Aufbruch der Frauen belegt auch eine aktuelle interreligiöse Studie zu Leitungsfunktionen von Frauen, die sich auf die Religionsgemeinschaften Judentum, Christentum und Islam beschränkt, aber in den Kernaussagen auch auf Entwicklungen im Hinduismus und Buddhismus übertragbar ist. Die Studie, die in der Schweiz durchgeführt und im April 2011 abgeschlossen wurde, endet mit den Worten: „Trotz unterschiedlicher Schwerpunkte und Anliegen: Immer mehr jüdische, christliche und muslimische Frauen brechen das Interpretationsmonopol der Männer in ihren Religionsgemeinschaften auf und legen die religiösen Quellen selber aus (...). Mit den Frauen wird (auch) in Zukunft zu rechnen sein.“¹⁷

¹⁷ Gabrielle Gierau Pieck et al., Leitungsfunktionen von Frauen im Judentum, im Christentum und im Islam, April 2011, online: www.interrelthinktank.ch/archivos/ITT_Studie_2011_web.pdf (29. 4. 2013).

¹⁶ Zit. nach: ebd., S. 236.

Sabine Demel

Individuum und Kirche: Ohne Zutrauen und Vertrauen in die Menschen keine Anziehungskraft!

Essay

Mehr Meinungsfreiheit und weniger Gehorsamsforderungen, mehr Bereitschaft zum Dialog miteinander und weniger Ver-

Sabine Demel

Dr. theol. habil., geb. 1962;
Professorin für Kirchenrecht
an der Fakultät für Katholische
Theologie, Universitätsstraße 31,
93053 Regensburg.
sabine.demel@
theologie.uni-r.de

ordnungen von oben, mehr Freiraum in der persönlichen Entfaltung und weniger willkürlich anmutende Verbote, kurzum: mehr Beteiligung aller Betroffenen nach den demokratischen Prinzipien der Repräsentanz und Delegation durch Wahlen – so oder so ähnlich lauten die Dauerforderungen, die allenthalben zu hören sind. Sie werden für das Vereinsleben ebenso gefordert wie für die Strukturen in den Gewerkschaften und Parteien oder das Engagement in religiösen Gemeinschaften. So kontinuierlich sie zu hören sind, so konsequent scheinen sie von den Verantwortlichen dieser Organisationen nicht wahrgenommen zu werden. Der Preis, der dafür gezahlt wird, sind zunehmend mangelnde Bereitschaft zum Engagement und sinkende Mitgliederzahlen. Kirchen, Vereine und auch Gewerkschaften klagen darüber. Einerseits sind es Bischöfe, Vereinspräsidenten und Gewerkschaftsvorsitzende müde, auf die negativen Entwicklungen in ihren Reihen angesprochen zu werden. Andererseits sind es viele Mitglieder der religiösen Gemeinschaften, der Vereine und Gewerkschaften leid, stets darauf aufmerksam machen zu müssen, dass Individualität und Personalität, Subsidi-

arität und Solidarität sowie ein partnerschaftliches Miteinander zur jeweiligen Grundidee der Kirchen, Vereine und Gewerkschaften gehören. Viele fordern das, was modern als *Ermächtigung* oder *Empowerment* bezeichnet wird und Formen der Machtausübung meint, die nicht lähmend, sondern förderlich wirken – Machtstrukturen, bei denen die Fäden der Macht nicht nur in eine Hand oder nur in wenige Hände gelegt werden, sondern in möglichst viele und miteinander vernetzte Hände.

Trotz aller Unterschiedlichkeit zwischen religiösen Gemeinschaften, Vereinen und Gewerkschaften scheinen sie doch alle an dem gleichen Grundproblem zu leiden: die „lähmende Selbstwidersprüchlichkeit“,¹ die zwischen ihrer Grundidee und ihren konkreten Strukturen besteht und bislang nur bedingt wahrgenommen und abgebaut ist. Wie solche lähmenden Selbstwidersprüchlichkeiten aussehen und wie sie abgebaut werden können, wird im Folgenden am Beispiel der katholischen Kirche aufgezeigt. Für die Wahl der katholischen Kirche sprechen vor allem zwei Gründe: Zum einen beansprucht die katholische Kirche, Sakrament, also Zeichen und Werkzeug des Heils für die Welt zu sein.² Das bedeutet, auch vorzuleben, wie das Gemeinschaftsleben so zu gestalten ist, dass es sowohl dem Willen Gottes als auch den Bedürfnissen der Menschen gerecht wird. Zum anderen gibt es keine andere (religiöse) Organisation, die so systematisch und differenziert strukturiert ist wie die katholische Kirche. Das hat den Vorteil, nicht nur eine „gläserne“, sondern eine klar sichtbare Decke benennen zu können.

In der katholischen Kirche besteht die lähmende Selbstwidersprüchlichkeit vor allem in der Diskrepanz zwischen der Rede von der „kirchlichen Gemeinschaft“ und der „Teilhabe aller an der Sendung der Kirche“ auf der einen Seite und der vielfachen Erfahrung auf der anderen Seite, dass es in den entscheidenden Momenten des kirchlichen Lebens nur bedingt Miteinander, kooperative Arbeitsweise oder Beteiligung an Entscheidungsprozessen gibt. Entscheidungen verlaufen einseitig von

¹ Daniel Kosch, Machtteilung, Machtbeschränkung und Ermächtigung in der römisch-katholischen Kirche, in: Martha Heizer/Hans Peter Hurka (Hrsg.), Mitbestimmung und Menschenrechte, Kevelaer 2011, S. 225.

² Vgl. dazu die Kirchenkonstitution des II. Vatikanischen Konzils „Lumen Gentium“, Artikel 1, 9, 48, 59.

oben nach unten: vom Papst über die Bischöfe zu den Pfarrern und dem Rest der kirchlichen Gemeinschaft. Ein Beispiel aus der Praxis ist die Pastorale Raumplanung 2025 im Bistum Augsburg.^f Ohne Rücksprache mit den diözesanen Gremien, ohne Befragung der Gläubigen und ohne Beteiligung von Repräsentanten des diözesanen Gottesvolkes hat hier der Bischof jüngst festgelegt, wie 2025 die pastorale Struktur der Diözese auszusehen hat, dass ab sofort Sonntags nur noch Eucharistiefeiern und keine Wortgottesdienste (die von Laien geleitet werden) mehr stattfinden dürfen und dass die Pfarrgemeinderäte ab sofort kein beschließendes Stimmrecht mehr haben.^f

Kritikerinnen und Kritiker mahnten an, dass kirchliche Lebensformen und kirchliche Aktivitäten, für die sich viele in der Kirche jahrelang mit Leib und Seele engagiert haben, vom Diözesanbischof einfach zur Seite geschoben wurden. Viele Kirchenglieder, Laien wie Priester, Hauptamtliche wie Ehrenamtliche fühlten sich dadurch nicht ernst genommen und in ihrer eigenen Verantwortlichkeit nicht anerkannt. Hinzu kam, dass bewährte Formen der Mitwirkung wie Wahlen und Mitbestimmungsrechte zurückgedrängt und die Rolle des Priesters ausgeweitet wurden. In einem Interview erklärte dazu Bischof Konrad Zdarsa: „Kirche ist keine Demokratie. Das ist leider ein Missverständnis. Sondern wir sind ausgerichtet auf Christus. Jeder hat seine Aufgabe, seinen Dienst, und den darf er nicht durchführen aus Selbstherrlichkeit oder Machtbewusstsein, sondern im Dienst an Christus und den Gläubigen.“^f Daher möchte Bischof Zdarsa mit den Gläubigen über die getroffenen Regelungen auch einen Dialog führen.

Doch Dialog ist mehr als ein „Drüber reden“, erst recht mehr als ein Gespräch im Nachhinein. Dialog ist auch nicht einfach nur eine Methode oder Strategie im Umgang mit kritischen Stimmen. Dialog ist vielmehr die Haltung der Offenheit, die Haltung der Neugierde und die Haltung des Verstehen-wollens des und der anderen. Im offenen Dialog lassen sich Gesprächs-

partner so aufeinander ein, dass sie die jeweils anderen zu verstehen suchen und *vom anderen* her die *eigenen* Sichtweisen beurteilen. Auf diese Weise des Miteinanders und des aufeinander Einlassens können sich neue Blickwinkel eröffnen und gemeinsame Auffassungen und Perspektiven einer Problemlösung entwickeln.

Die Alternativen zum Dialog lauten: Monolog und Alleingang. Doch das ist unkirchlich und entspricht nicht dem Wesen der katholischen Kirche. Denn der Gott des christlichen Glaubens, der Lebensgrund der katholischen Kirche, ist das Urbild des Dialogs. Ja, mehr noch: Dieser Gott selbst *ist* der Dialog. Schließlich hat sich dieser Gott den Menschen als der dreifaltige Gott geoffenbart, der eine permanente Dialoggemeinschaft von Vater, Sohn und Heiligem Geist ist. Deshalb kann auch die Kirche, als die Gemeinschaft Gottes mit den Menschen, nichts anderes sein als eine permanente Dialoggemeinschaft – eine permanente Dialoggemeinschaft aller Kirchenglieder mit Gott *und* untereinander. Wenn und wo Kirche das nicht ist, wenn und wo Kirchenglieder nicht *dialogfähig* oder nicht *dialogwillig* sind – egal, ob es sich dabei um Laien, Kleriker oder Bischöfe handelt –, wird sie sich selbst untreu, verrät sie sich selbst in einer zentralen, ja wesentlichen Dimension ihres Kirche-Seins und gerät so in die genannte „lähmende Selbstwidersprüchlichkeit“.

Zutrauen und Vertrauen

Viele sehen das Hauptproblem der katholischen Kirche darin, dass ihr auf der Leitungsebene das Vertrauen und das Zutrauen fehlt, Menschen in der Kirche nicht nur *mit-helfen*, sondern sie wirklich *mit-wirken* zu lassen und ihnen Verantwortung zu übertragen. Wo vertraut und zugetraut wird, fangen Menschen an, zu handeln und im Tun zu entdecken, dass sie vieles können, dessen sie sich nicht bewusst waren. Wo es aber an Vertrauen und Zutrauen fehlt, da wird nur zugelassen, was überwacht werden kann. „Wo aber im größeren pastoralen Raum nur zugelassen wird, was auch kontrolliert werden kann, wird der Raum groß und das Leben gering sein.“^f Deshalb wird es

^f Vgl. zur Reform: www.bistum-augsburg.de/index.php/bistum/Nachrichten/Pastorale-Raumplanung-ist-in-Kraft-gesetzt_id_164981 (26. 4. 2013).

^f Vgl. Hanspeter Heinz, Diktat statt Dialog, in: Herder Korrespondenz, 66 (2012), S. 360–364.

^f Donau Kurier vom 26. 2. 2012, online: www.donaukurier.de/nachrichten/bayern/Augsburg-wochennl092012-Ich-habe-mir-diese-Aufgabe-nicht-ausgesucht;art155371,2565852#683141958 (25. 4. 2013).

^f Reinhard Feiter/Judith Könemann, Gemeinden als Orte lebendiger Gemeinschaft im Glauben, in: Marianne Heimbach-Steins/Gerhard Kruip/Saskia Wendel (Hrsg.), Kirche 2011: Ein notwendiger Aufbruch, Freiburg i. Br. 2011, S. 175.

zu einer (Über-)Lebensfrage der Kirche werden, ob es ihr tatsächlich gelingt, dass in ihrem Leben und Wirken Vertrauen und Zutrauen selbstverständlich werden. Das kirchliche Selbstverständnis erfordert es, den Gläubigen vor Ort die Fähigkeit und die Möglichkeit zuzutrauen, in einem ihnen übertragenen Bereich wirklich selbstständig ihr Handeln zu verantworten – Verantwortung freilich nicht nach selbst gemachten Spielregeln, sondern nach den Spielvorgaben des Bischofs; denn schließlich ist der Bischof der letztverantwortliche Leiter, der gute Hirte, der Diözese, dessen Aufgabe es ist, alles, was die Gläubigen tun, zu einer Einheit – nicht: Einheitlichkeit – zusammenzuführen.

Diese Aufgabe des Bischofs stellen auch keine Kritikerinnen und Kritiker ernsthaft infrage. Was aber vielerorts eingefordert wird, ist, dass bei der Abfassung der bischöflichen „Spielvorgaben“ zwei maßgebliche Grundregeln beachtet werden: die „Spielvorgaben“ erst aufzustellen, nachdem er sich den Beteiligten mit ihren Anliegen und ihren Perspektiven zugewendet hat, sowie bereit zu sein, „Spielvorgaben“ dem Zusammenspiel der anderen anzuvertrauen.¹⁷ Werden diese Grundregeln missachtet, besteht die Gefahr, dass mittelfristig Autorität nicht im gemeinschaftsförderlichen, sondern gemeinschaftshemmenden Sinne ausgeübt wird. Autorität wird dann nicht mehr als Macht im Sinne von Ermächtigung der Gemeinschaft eingesetzt, sondern schlägt um in Macht im Sinne von Herrschaft. Konkret bedeutet das, dass die entscheidenden Akzente des kirchlichen Lebens vor Ort, die entscheidenden Akzente der pastoralen Ausrichtung, der Strukturen und der Aktivitäten nicht mehr *einseitig* und allein von übergeordneter Stelle festgelegt werden dürfen, sondern stärker in Zusammenarbeit mit den Haupt- und Ehrenamtlichen vor Ort entwickelt werden müssen. Denn nur in Zusammenarbeit kann vermieden werden, dass Fähigkeiten, die vorhanden sind, nicht entfaltet werden können, und umgekehrt Fähigkeiten abverlangt werden, für welche die Eignung fehlt. Vielmehr entsteht die Chance, dass allmählich ein Raum für gegenseitiges Vertrauen und Zutrauen wächst, für gegenseitiges Anerkennen und Beteiligen an Planung und Verantwortung, für ein koordiniertes und effektives Miteinander zum Wohle der Kirche.

¹⁷ Vgl. Michael Böhnke/Thomas Schüller (Hrsg.), *Gemeindeleitung durch Laien?*, Regensburg 2011.

Ob positiv bei der aktiven Beteiligung des gesamten Gottesvolkes angesetzt und dessen Ermächtigung (*Empowerment*) ernst genommen wird, ob eher kritisch bei der Problematik des mangelnden Dialogs seitens kirchlicher Autoritäten angesetzt wird, das Ergebnis ist dasselbe: Ohne Veränderung, ohne Umverteilung von Verantwortung auf der Basis von Vertrauen und Zutrauen geht es nicht.¹⁸ Was Zutrauen und Vertrauen bewirken können, lässt sich in eindrucksvoller Weise an der Einrichtung der Telefonseelsorge ablesen. Viele kennen sie, immer mehr Menschen nehmen sie in Anspruch, und die Nachfrage, dort ehrenamtlich mitarbeiten zu wollen, boomt nach wie vor.

Im Unterschied zu den Kirchen und anderen religiösen Gemeinschaften, in Abhebung zu den Vereinen und Gewerkschaften kann die Telefonseelsorge seit Jahrzehnten einen nicht nur gleichbleibenden, sondern sogar ansteigenden Trend an ehrenamtlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern verzeichnen. Seit die Telefonseelsorge in den 1960er Jahren in Deutschland als gemeinsam getragenes Unternehmen der katholischen und evangelischen Kirche eingerichtet wurde,¹⁹ ist das Interesse, dort unentgeltlich mitzuarbeiten, sehr groß. Woran liegt das? Was ist das Erfolgsrezept der Telefonseelsorge? Fragt man bei den Verantwortlichen der Telefonseelsorge nach, erhält man meistens folgende Antwort: wertschätzende Anerkennung jedes Mitarbeiters und jeder Mitarbeiterin in ihren Fähigkeiten, geistliche Anleitung, selbstständige und verantwortungsvolle Tätigkeit, regelmäßig organisierte Gemeinschaftspflege in zeitnahen Abständen und vielseitig strukturierte sowie qualifizierte und anspruchsvolle Fortbildungsangebote mit persönlichem Gewinn für die Einzelnen. Kirchen und andere religiöse Gemeinschaften, Vereine und Gewerkschaften könnten hier in die Schule gehen, um ihre lähmenden Selbstwidersprüchlichkeiten zwischen ihrer Grundidee und ihren konkreten Strukturen mehr und mehr zu überwinden und so wieder Attraktivität auszustrahlen, die zur Mitgliedschaft und zum Engagement einlädt.

¹⁸ Vgl. D. Kosch (Anm. 1), S. 229.

¹⁹ Vgl. Beate Glania, *Zuhören verwandelt*, Frankfurt/M. 2005, S. 52f.

Anja Hennig

Zum Verhältnis von Religion und Politik in Europa

Europa gilt im internationalen Vergleich als der Kontinent, auf dem die Gesellschaften am Wenigsten religiös sind und Religion am Stärksten ins Private verdrängt wurde.¹ Dennoch entsteht oftmals der Eindruck, dass Religion öffentlich präsent ist denn je – nicht nur, wenn ein Papst zurücktritt. Aber ist Religion in Europa wirklich in die Politik „zurückge-

Anja Hennig

Dr. phil., geb. 1975; Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Vergleichende Politikwissenschaft, Kulturwissenschaftliche Fakultät der Europa-Universität Viadrina, Postfach 1786, 15230 Frankfurt/O. ahennig@europa.uni.de

kehrt“? Oder ist nur das Verhältnis zwischen Religion, Gesellschaft und Politik konfliktreicher und Religion dadurch sichtbarer geworden?² Um diese Fragen zu diskutieren, wird im Folgenden anhand historischer Wegmarken gezeigt, wie sich das Verhältnis zwischen Religion und Politik in den unterschiedlichen Regionen Europas entwickelt hat: konfliktreich oder kooperativ? Inwieweit lässt sich aus heutiger Sicht eher von Kontinuität oder von einer Neuordnung dieses Verhältnisses sprechen? Dafür ist zu klären, wie sich *Religion* und *Politik* definieren und wie sich die Wechselwirkungen untersuchen lassen.

Die sozialwissenschaftliche Analyse des Verhältnisses von Religion und Politik konzentriert sich auf die messbaren Elemente von Religion. Das, was Religion vom Profanen unterscheidet – der Glaube an einen gemeinsamen Gott, das Transzendente –, ist zwar für das Religionsverständnis wichtig, für die Analyse von Religion und Politik aber zweitrangig. So wird *Religion* als Weltbild oder Theologie, als individueller Glaube oder in Gestalt religiöser Akteure, Institutionen, Bewegungen und Parteien analysiert. Ähnlich lässt sich *Politik* als Ideen und Programme definieren, als Akteure, Parteien und Institutionen, als Prozess der Einflussnahme und als politische Ordnung.³

Von einem regulierten Verhältnis zwischen der Katholischen Kirche und weltlichen Herrschern lässt sich erstmals ab 1122 sprechen, als Papst Calixtus II. und Heinrich V., Kaiser des Heiligen Römischen Reiches, in Worms ein Konkordat besiegelten. Darin wurden zentrale Zuständigkeiten der weltlichen und religiösen Macht geregelt, das königliche Recht auf die Amtseinsetzung von Geistlichen beschnitten und somit ein 50 Jahre währender Konflikt (Investiturstreit) befriedet.⁴ Das weltlich-temporäre *regnum* sollte vom religiös-spirituellen *sacerdotium* getrennt werden. Dass Kirche und Kaiser getrennte Einflussbereiche besitzen, stand theoretisch auch vor Worms nicht infrage. Die Realität sah jedoch anders aus – auch nach dem Konkordat. Seit dem frühen Mittelalter erhoben Päpste und Könige Anspruch auf die Sphären des jeweils anderen oder stützten sich gegenseitig; die Päpste, um die Katholische Kirche im Wettstreit zwischen Ost- und Westkirche zu festigen, und die Könige, um ihre Herrschaft zu legitimieren und sich territorial zu behaupten.⁵

Mit den Reformationsbewegungen des 16. Jahrhunderts änderte sich das Verhältnis von Kirche und Staat. Entschieden kritisierten die Reformtheologen Johannes Calvin, Huldrych Zwingli und Martin Luther den politischen Einfluss der Päpste, ihren Prunk und das gewaltsame Richten Andersdenkender. Wegweisend war Luthers Verständnis der „Zwei Reiche“: Er hielt an der Idee von weltlichem und himmlischem Reich fest; doch sollte die Kirche als Institution durch säkulares Recht regiert werden. Das weltliche

¹ Vgl. José Casanova, *The Problem of Religion and the Anxieties of European Secular Democracy*, in: Yochi Fischer/Gabriel Motzkin (eds.), *Religion and Democracy in Contemporary Europe*, London 2008, S. 68. Das schließt nicht aus, dass die Religiosität in Polen, Italien, Griechenland oder Irland noch immer recht hoch ist.

² Vgl. Ulrich Willems/Michael Minkenberg, *Politik und Religion im Übergang*, in: dies. (Hrsg.), *Politik und Religion*, Politische Vierteljahresschrift, Sonderheft 33/2002, S. 14f.

³ Vgl. Jonathan Fox, *An Introduction to Religion and Politics*, London 2013, S. 1f.

⁴ Vgl. Kjell Å. Mødeér, *Public and Private, a Moving Border*, in: Silvio Ferrari/Sabrina Pastorelli (eds.), *Religion in Public Spaces*, Farnham 2012, S. 27.

⁵ Vgl. John Madeley, *Religion and the State*, in: Jeff Haynes (ed.), *Routledge Handbook for Religion and Politics*, New York 2009, S. 178.

Reich hatte im Gegenzug durch Frieden und Ordnung dafür zu sorgen, dass das Evangelium verkündet werden konnte.⁶ Diese Ideen fanden unter den Landesfürsten erbitterte Gegner wie glühende Unterstützer. Der Kaiser stand aus eigenem Interesse auf Seiten des Papstes, dessen Machtposition jedoch während der Religionskriege ins Wanken geriet. So kämpften in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts zunächst Katholiken und Reformierte (Lutheraner, Calvinisten) um politischen Einfluss und den „richtigen“ Glauben in Europa.

Die entscheidende Wende brachte der Augsburger Religionsfrieden von 1555. Der Protestantismus wurde mit dem Katholizismus gleichgestellt. Dänemark und Norwegen hatten sich bereits 1536, Schweden 1593 und damit der größte Teil Finnlands von Rom losgesagt und eigene protestantische Staatskirchen gegründet.⁷ Hier walteten die weltlichen Herrscher auf Grundlage staatlichen Rechts über das Religiöse.⁸ Auch im gemischt-konfessionellen Deutschen Reich wurden die in Augsburg gefassten Beschlüsse umgesetzt: *Cuius regio, eius religio* (wessen Region, dessen Religion), so lautete die Formel. Von nun an hatte sich die konfessionelle Zugehörigkeit eines Gebietes nach der Konfession des Landesfürsten zu richten; ein Abkommen, das in anderen Regionen Europas erst durch den Westfälischen Frieden von 1648 besiegelt wurde. Andersgläubige mussten sich unterordnen oder fliehen. Somit war auch für die Juden, die vielfach verfolgt wurden, keine Religionsfreiheit gegeben.

Auf diese Weise bildeten sich drei monokonfessionelle Blöcke heraus: Jener lutherisch geprägte Norden, der katholische Süden (Frankreich, Italien, Portugal, Spanien) und der orthodoxe Osten. Dazwischen spannte sich ein Gürtel multi-konfessioneller Staaten. Er zog sich von Irland und England⁹ über die Niederlande, Süddeutschland, die Schweiz, Böhmen, Polen und Ungarn bis zum transsylvanischen Teil Rumäniens. In den lutherischen Territorien regelten weltliche Verfas-

sungen das Verhältnis zwischen Kirche und absolutistischem Staat, während in den katholischen Staaten mit Rom Konkordate geschlossen wurden. Somit war durch die Konfessionalisierung Europas im ausgehenden 16. Jahrhundert die staatlich-territoriale Souveränität fest mit der Religion verbunden.¹⁰

Mit der Aufklärung kam schließlich die Idee auf, dass der Staat Religion als private Angelegenheit betrachten und sie dafür verfassungsmäßig schützen solle. Dies war ein zentraler Gedanke, der über die Unabhängigkeitserklärung der USA 1776 auf die Französische Revolution ausstrahlte und in die französische Verfassung von 1791 einging. Zugleich wurde die Katholische Kirche nahezu enteignet und verfolgt. Zwar stellte Napoleon 1801 den religiösen Frieden wieder her, indem er mit dem Vatikan ein Konkordat aushandelte und für die Koexistenz aller nun staatlich kontrollierten Konfessionen und des Judentums sorgte.¹¹ Doch als die Republikaner um 1880 an die Macht kamen, wurde ihr Anti-Klerikalismus zum politischen Programm. Man brach die diplomatischen Beziehungen zum Vatikan ab und erließ 1905 jenes Gesetz, das bis heute die Trennung von Kirche und Staat in Frankreich begründet. Aus dieser republikanischen Lesart der Aufklärung entstanden in vielen Staaten Europas seit Ende des 18. Jahrhunderts anti-klerikale Bewegungen, die für die Entstehung des modernen Nationalstaates von entscheidender Bedeutung waren.

Der Nationalismus deutete den ursprünglich egalitär konzipierten Nationalstaat als ein Gebilde, in dem eine ethnisch homogene Gemeinschaft mit territorial-rechtlicher Herrschaft übereinstimmt.¹² Nationalisten zielten darauf, eine neue Grundlage für politische Legitimität zu schaffen und dabei ein einheitsstiftendes „Wir“ zu benennen. Religion konnte genau diese Funktionen erfüllen. Für die nationalen Bewegungen des 18. und 19. Jahrhunderts wie auch den radikalen Ethno-Nationalismus ermöglichte Religion, sich auf eine lineare Geschichte bis hin zu einem (mythologischen)

⁶ Vgl. Euan Cameron, *The European Reformation*, Oxford 1991, S. 151 ff.

⁷ Vgl. Gerhard Robbers (Hrsg.), *Staat und Kirche in der Europäischen Union*, Baden-Baden 2005.

⁸ Vgl. K. Å. Modeér (Anm. 4).

⁹ Vgl. David McCean, *Staat und Kirche im Vereinigten Königreich*, in: G. Robbers (Anm. 7), S. 608.

¹⁰ Vgl. John Madeley, *Religion and the Modern State*, in: Jeff Haynes (ed.), *The Politics of Religion*, London 2006, S. 60.

¹¹ Vgl. Brigitte Basdevant-Gaudemet, *Staat und Kirche in Frankreich*, in: G. Robbers (Anm. 7), S. 173.

¹² Vgl. Dieter Langewiesche, *Nationalismus im 19. und 20. Jahrhundert*, Bonn 1994, online: www.fes.de/fulltext/historiker/00625.htm (9. 4. 2013).

Ursprung zu beziehen und die „vorgestellte“ Nation als ein auserwähltes „Volk Gottes“ zu legitimieren. Dafür wurden entweder, wie in Polen oder Irland, starke religiöse Identitäten mobilisiert oder, wie im 20. Jahrhundert auf dem multi-ethnischen Balkan, ein ursprünglich schwaches religiöses Selbstverständnis.¹³

Genese christlicher Parteien

Die nationalen Revolutionen des 18. und 19. Jahrhunderts waren eng mit der industriellen Entwicklung verbunden. Beides veränderte das Verhältnis von Religion und Politik in Europa fundamental. Mit der Industrialisierung wuchsen die Städte, entstanden kapitalistische Wirtschaftssysteme und stieg die individuelle Mobilität; Ausdifferenzierungsprozesse, die als zentrale Ursache für Säkularisierung im Sinne eines abnehmenden kirchlichen Einflusses und der Privatisierung von Religion gelten, beschleunigten sich.¹⁴ Industrialisierung, Säkularisierung und Nationalismus brachten im Europa des 19. Jahrhunderts vier zentrale Konfliktlinien hervor, entlang derer sich in Süd- und Westeuropa die Parteiensysteme herausbildeten: zwischen einer einheitlichen Nationalkultur im Zentrum und einer multi-nationalen Peripherie, zwischen dem Kapital und der Arbeitnehmerschaft, zwischen den industriellen Sektoren der Stadt und dem agrarisch geprägten Land und schließlich zwischen Kirche und Staat beziehungsweise religiösen und anti-klerikalen Kräften.¹⁵

Aus Letzterem resultierten die christdemokratischen Parteien. Im Kern des Konflikts ging es den liberal-nationalen Eliten darum, die Schulerziehung und soziale Wohlfahrt in nationalstaatliche Obhut zu bringen sowie die Zivilehe einzuführen – also um Maßnahmen, durch die sich die Katholische Kirche substantiell bedroht sah.¹⁶ Als Reaktion postuliert

te Papst Pius IX. 1870 die Unfehlbarkeit des Papstes und erließ 1874 ein Verbot für Laien, sich politisch zu betätigen. Doch längst waren politische Laienbewegungen aktiv, aus denen jene katholischen moderat-konservativen Massenparteien hervorgingen. Aber auch in konfessionell gemischten Staaten wie Deutschland gründeten sich christliche Parteien. Die deutsche Zentrumsparterie etwa wollte die Selbstständigkeit der Katholischen Kirche im preußisch-protestantisch dominierten Deutschen Reich bewahren und die Interessen der deutschen Katholiken vertreten. Somit wurzeln trotz ihrer Neugründungen nach 1945 die Christdemokratischen Parteien Deutschlands, Österreichs, Italiens, der Schweiz, Belgiens und Frankreichs im politisch-moderaten Katholizismus des 19. Jahrhunderts.

In Spanien und Portugal entwickelte sich zwar auch ein starker Anti-Klerikalismus. Noch stärker wurden hier jedoch die antidemokratischen Kräfte, auf deren Seite sich die Kirche stellte. Die Diktaturen Francos in Spanien und Salazars in Portugal beriefen sich auf eine national-katholische Ideologie, in der sich Regime und Kirche zum Erhalt der Diktatur gegenseitig stützten. Christliche Parteien waren somit obsolet. Die national-katholische Idee hingegen lebt auch nach Francos Tod 1975 am rechten Rand der kirchenfreundlichen Spanischen Volkspartei fort. National-katholische Parteien entstanden aber vor allem dort, wo der Katholizismus durch erfahrene Fremdherrschaft zum Symbol einer unterdrückten nationalen Kultur geworden war. Vor allem in Irland (britisch besetzt), Polen und Kroatien vereinten sich Katholizismus und Nationalismus während des 19. Jahrhunderts, um für die innere regionale oder nationale Einheit zu kämpfen. Anti-klerikale Strömungen waren hingegen schwach. So bezieht sich etwa in Polen bis heute die religiöse Rechte auf den Nationalkatholizismus Roman Dmowskis der Zwischenkriegszeit.¹⁷ In Skandinavien hingegen setzten sich die protestantischen Staatskirchen einvernehmlich für einen sozial verträglichen Staat ein. Anstelle eines Staat-Kirche-Konflikts dominierte hier der Konflikt zwischen städtischer Industrie und agrarisch geprägtem Land. Entsprechend stark wurden – neben der Sozialdemokratie – die Bau-

¹³ Vgl. Steve Bruce, *Politics and Religion*, Oxford 2003, S. 42.

¹⁴ Vgl. Philip Gorski, *Historicizing the Secularization Debate*, in: *American Sociological Review*, 65 (2000) 1, S. 138–167.

¹⁵ Vgl. Seymour M. Lipset/Stein Rokkan, *Cleavage Structures, Party Systems, and Voter Alignments*, in: dies. (eds.), *Consensus and Conflict*, New Jersey 1995, S. 138.

¹⁶ Vgl. Philipp Manow, *Wahlregeln, Klassenkoalitionen und Wohlfahrtsstaatsregime*, in: *Zeitschrift für Soziologie*, 36 (2007) 6, S. 421.

¹⁷ Vgl. Geneviève Zubrzycki, *The Crosses of Auschwitz*, Chicago 2006, S. 54f.

ernparteien. Zwar entstanden zwischen 1933 und 1970 auch christliche Parteien, sie spielten aber nur eine marginale Rolle.^{f18}

Die Konflikte zwischen Kirche und Staat wirkten sich auch auf konfessionell gemischte Staaten wie Deutschland, die Niederlande oder die Schweiz aus. Insbesondere nach dem Postulat der päpstlichen Unfehlbarkeit gerieten die dortigen Katholiken zunehmend unter Druck. Sie galten als anti-national und vertraten vielfach einen vatikantreuen Katholizismus (Ultramontanismus). In Deutschland kulminierte das Ringen um die kulturelle Hegemonie zwischen der katholischen Kirche und dem protestantischen preußischen Staat im „Kulturkampf“.^{f19} Zwischen 1871 und 1875 erließ Reichskanzler Otto von Bismarck Gesetze, die den Einfluss der Katholischen Kirche auf Bildung, Wohlfahrt und Gesellschaft einschränken und die Trennung von Kirche und Staat durchsetzen sollten. Die Weimarer Reichsverfassung führte 1919 schließlich die Trennung von Staat und beiden christlichen Kirchen ein. Zugleich definierte sie gemeinsame Angelegenheiten wie den Religionsunterricht in öffentlichen Schulen, der Steuererhebung oder Militärseelsorge, in denen Kirche und Staat kooperierten. Diese Verfassungsartikel wurden in das Grundgesetz von 1949 übernommen.

Trotz der Konflikte im 18. und 19. Jahrhundert und kirchlicher Kooperationen mit faschistischen Regimen bestanden im westlichen Nachkriegseuropa die konfessionellen Muster des Westfälischen Systems fort, und es setzte sich vielfach ein kooperatives Verhältnis von Kirche und Staat durch, in dem bei verfassungsmäßiger Trennung gemeinsame Bereiche definiert wurden. In Italien etwa gingen die Lateranverträge, in denen Benito Mussolini 1929 den Vatikan anerkannte und der Kirche den Religionsunterricht in staatlichen Schulen gestattete, in die Verfassung von 1949 ein und sind in modifizierter Form bis heute gültig. Weitgehende Kontinuität kennzeichnet auch die skandinavischen Staaten mit ihren protestantischen Staatskirchen.^{f20} Doch der allgemeine Trend geht im

Zeichen kultureller Pluralisierung hin zu kooperativen Arrangements. So hat man sich 2000 in Schweden und 2010 in Norwegen für die Abkehr vom Staatskirchenmodell entschieden.^{f21} In England blieb man bisher der Anglikanischen Staatskirche treu. Noch haben unter dem Patronat der Krone Geistliche ihren Platz im House of Lords, dem Oberhaus des Britischen Parlaments. In Frankreich besteht zwar das (wenn auch umstrittene) Trennungsgesetz fort. Doch werden neben katholischen zunehmend auch muslimische Einrichtungen staatlich unterstützt. In Mitteleuropa wurde das Verhältnis von Kirche und Staat nach 1989 mit der gesamtgesellschaftlichen Umstrukturierung neu gestaltet. Auch hier einigte man sich auf ein Kirche-Staat-Verhältnis, das bei verfassungsrechtlicher Trennung gemeinsame Bereiche definiert, in denen Staat und Kirche zusammenarbeiten.^{f22} Christliche Volksparteien nach westeuropäischem Vorbild etablierten sich hier hingegen nicht.

Mit Ausnahme der Christlich Demokratischen Union Deutschlands (CDU), der Christlich-Sozialen Union in Bayern (CSU) und der Österreichischen Volkspartei (ÖVP) haben die christdemokratischen Parteien Westeuropas durch den Rückgang von Religiosität und religiös motiviertem Wahlverhalten sowie der abnehmenden Bindung an die Kirchen stark an Bedeutung verloren.^{f23}

Auch ist es mittlerweile schwierig, Parteien eindeutig als christlich zu bestimmen, da sie ihr etwa katholisch inspiriertes Programm nicht im Namen tragen oder unklar ist, wie christlich sie sind. Als ein Alleinstellungsmerkmal mag man ihre traditionellen Familienwerte sowie eine kritische Haltung zu Abtreibung und homosexuellen Partnerschaften sehen – moralpolitische Fragen, anhand derer sich seit den 1990er Jahren ausgerechnet die kleinen protestantischen Parteien Skandinaviens durch eine strikte Haltung profilierten und dabei von einer stabilen Gruppe evangelikaler Christen unterstützt wurden. Die katholische

^{f18} Vgl. P. Manow (Anm. 16), S. 422.

^{f19} Vgl. Urs Altermatt, Religion und Nation, in: Dieter Ruloff (Hrsg.), Religion und Politik, Chur 2001, S. 48.

^{f20} Katholische Staatskirchen existieren in Malta, Andorra und Liechtenstein. In Griechenland hat die Griechisch-Orthodoxe Kirche nahezu staatskirchlichen Charakter.

^{f21} Vgl. Lars Friedner, Kirche und Staat in Schweden, in: G. Robbers (Anm. 7), S. 587.

^{f22} Vgl. Alessandro Ferrari, State Regulation of Religion in the European Democracies, in: Y. Fischer/G. Motzkin (Anm. 1), S. 103–112.

^{f23} Vgl. David Hanley, Die Zukunft der europäischen Christdemokratie, in: U. Willems/M. Minkenberg (Anm. 2), S. 231–255.

Sinn Féin als zweitgrößte Partei Nordirlands ist hingegen Beispiel für eine religiös-nationalistische Partei im gegenwärtigen Europa.¹²⁴

Während sich die christdemokratischen Parteien nicht zuletzt durch Säkularisierungsprozesse gewandelt haben, werden die traditionellen Kirchen trotz eines sinkenden Rückhalts in der Bevölkerung in weiten Teilen Europas weiterhin im Rahmen der verfassungsgemäßen Trennung staatlich protegirt. Zwei Gründe liegen für diese kontinuierliche Kooperation nahe: Die Kirchen werden weiterhin gebraucht, denn nicht zuletzt spielen sie in Deutschland im sozialen und karitativen Bereich weiterhin eine tragende Rolle. „Gebraucht“ werden die Kirchen aber auch von vielen Nichtreligiösen wie etwa für Bestattungen oder für das Gefühl einer kulturellen Zugehörigkeit. Ferner, und das betrifft die Katholische Kirche, führt die Politik des Vatikans, weiterhin mit Einzelstaaten Konkordate abzuschließen, unweigerlich zu einem kooperativen (wenn auch nicht immer konfliktfreien) Staat-Kirche-Verhältnis.

Ein kooperatives Verhältnis zu den Kirchen sowie zu anderen Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften existiert mittlerweile auch auf EU-Ebene. Seit Mitte der 1990er Jahre um eine spirituelle Dimension des Europäisierungsprozesses bemüht, bestätigt der Vertrag von Lissabon 2009 vor allem zweierlei: Die EU achtet den Status der Kirchen und weltanschaulichen Gemeinschaften in den Mitgliedstaaten, und sie verpflichtet sich zu einem offenen Dialog mit Kirchen, religiösen Vereinigungen und Weltanschauungen.

Religion in der Öffentlichkeit

Lange herrschte die Annahme vor, dass mit der Modernisierung die Bedeutung von Religion im Öffentlichen und Privaten abnehme. Die religiös-modernen USA bestätigten jedoch das Gegenteil.¹²⁵ Vor allem aber katalysierten Ereignisse wie die Revolution im

¹²⁴ Vgl. für eine Übersicht über alle als religiös einzustufenden Parteien in Europa: John Madeley, *Acta non verba*, in: Jeff Haynes/Anja Hennig (eds.), *Religious Actors in the Public Sphere*, London 2011, S. 17 ff.

¹²⁵ Vgl. Peter Berger et al., *Religious America, Secular Europe?*, Aldershot 2008.

Iran 1979, der politische Erfolg der christlichen Rechten in den USA und die Ereignisse vom 11. September 2001 „Religion“ als politische Kraft in die Öffentlichkeit. In Europa war es Papst Johannes Paul II., der die anti-kommunistischen Oppositionsbewegungen in Polen unterstützte und zur friedlichen Öffnung des „Eisernen Vorhangs“ beitrug. Gleichzeitig verfolgte sein Pontifikat und später das von Benedikt XVI. eine moralpolitisch strikte Linie, wodurch religiöse Akteure und Wertvorstellungen ebenfalls politisch relevant wurden.

Die Demonstrationen in Frankreich gegen die Gleichstellung von Homosexuellen im Frühjahr 2013 zeigten, dass Moralpolitik in Europa weiterhin ein Bereich ist, in dem vor allem die Katholische Kirche, aber auch andere konservativ ausgerichtete religiöse Gruppen bemüht sind, sich gegen den Trend der moralpolitischen Liberalisierung zu wehren: Familie und die private Moral, die alten Themen der Kirche, gilt es, vor Eingriffen zu schützen.¹²⁶ Flankiert werden diese Konflikte seit den 1970er Jahren von der biotechnologischen Entwicklung: Komplexe Themen wie künstliche Befruchtung, Präimplantationsdiagnostik oder Stammzellenforschung erfordern aufgrund der angenommenen Gefahr eines Dammbrechens politische Regulierung und tangieren dabei Grundsatzfragen zu Leben und Tod. Entsprechend positionieren sich die Religionsgemeinschaften, protestieren öffentlich gegen Gesetzesvorschläge oder beraten in Bioethikräten die Gesetzgebenden.

In Mitteleuropa und dem Baltikum fielen solche Fragen mit der grundsätzlichen Neugestaltung der Beziehungen von Kirche und Staat nach 1989 zusammen. Auch hier kam es immer wieder zu Großdemonstrationen „für die Ehe zwischen Mann und Frau“ und den „Schutz des ungeborenen Lebens“. In Polen beispielsweise kämpfte die Katholische Kirche mit Unterstützung der einstigen katholischen Opposition, die nach 1989 an der Regierung beteiligt war, erfolgreich für eine drastische Beschränkung der zuvor erlaubten Abtreibung. Im demokratischen Spanien und Portugal setzten sich die Regierungen 2005 und 2010 etwa mit der „Homo-Ehe“ gegen den lautstarken Protest der Kirche durch.

¹²⁶ Vgl. Anja Hennig, *Moralpolitik und Religion*, Würzburg 2012, S. 61.

Andere sehen vor allem im Islam ein neues politisch-öffentliches Phänomen. Zwar gehören die muslimischen Gemeinden längst zu Europa. Doch verläuft ihre Inkorporation in vielen europäischen Staaten konfliktreich. Grund dafür ist einerseits das historisch gewachsene Gefüge im Staat-Kirche-Verhältnis: Dies müsste so umgestaltet werden, dass es der neuen religiösen Pluralität in Europa gerecht wird. In Deutschland etwa ist der Islam nicht als Religionsgemeinschaft anerkannt, da er nicht als „Körperschaft öffentlichen Rechts“ zu erfassen ist. Andererseits ist es problematisch, dass den religionspolitischen Konflikten der vergangenen Jahre nicht selten die Wahrnehmung zugrunde lag, „der“ Islam sei nicht mit „europäischen Werten“ vereinbar und stelle eine Gefahr für die liberalen Demokratien dar.²⁷

Um auf die Ausgangsfragen zurückzukommen: Es gibt offensichtlich zahlreiche Anhaltspunkte dafür, dass Religion in Europa öffentlich stärker sichtbar geworden ist. Dabei zeigen gerade die religions- und moralpolitischen Auseinandersetzungen, wie historisch gewachsene Muster im vorwiegend kooperativen Verhältnis von Religion und Politik beziehungsweise Kirche und Staat ebenso fortbestehen.

Der Religionssoziologe José Casanova warf den Europäern 2008 vor, sie sähen Religion und insbesondere den Islam vor allem als Ursache für Konflikte; eine aktuelle Umfrage bestätigt diese „Angst“ vor dem Islam gerade in Deutschland.²⁸ Denkt man vor diesem Hintergrund an die Debatte um die Präambel des Europäischen Verfassungsvertrages und den Vorschlag zurück, Europas „jüdisch-christliches Erbe“ darin hervorzuheben, dann stehen die politischen Entscheidungstragenden in Europa vor einer weiteren Aufgabe: Mithilfe islamischer Verbände den Islam als Teil der europäischen Identität zu vermitteln.

²⁷ Vgl. J. Casanova (Anm. 1), S. 72.

²⁸ Vgl. ebd.; vgl. zur Umfrage: Die Zeit vom 27. 4. 2013, online: www.zeit.de/gesellschaft/2013-04/islam-bedrohung-studie (20. 4. 2013).

Stefan Mückl

Aktuelle Herausforderungen für das Staatskirchenrecht

In historischer Perspektive ist das Verhältnis zwischen weltlicher und geistlicher Gewalt, zwischen Staat und Kirche, eine Abfolge von enger Bindung und strikter Trennung, von gedeihlichem Miteinander und erbittertem Gegeneinander, von Respektierung des jeweils anderen Bereichs und spiegelbildlich von Übergriffen in denselben. In einem verschlungenen historischen Prozess hat die deutsche Rechtsordnung einen befriedenden Weg gefunden, der bei einer prinzipiellen Trennung beider Größen eine Vielzahl von Mechanismen der Zusammenarbeit vorsieht. Wie jedes Recht, sieht sich auch das Staatskirchenrecht Anfragen nach der fortbestehenden Sachgerechtigkeit – mehr noch: der Legitimation – der einmal gefundenen Lösungen ausgesetzt.

Das Staatskirchenrecht¹ ist ein historisch gewachsenes Recht. Seine Rechtsquellen wie viele seiner Rechtsinstitute stammen aus zurückliegenden Epochen. Das Gros des grundgesetzlichen Staatskirchenrechts hat nahezu das erste Jahrhundert seiner normativen Geltung erreicht. Artikel 140 des Grundgesetzes (GG) erklärt die für das Verhältnis zwischen Staat und Kirche relevanten Bestimmungen der Weimarer Reichsverfassung (WRV) vom 11. August 1919 zum Bestandteil des GG und damit für weitergeltendes Recht. Zu dieser ungewöhnlichen Technik, auf einen im Übrigen nicht mehr geltenden Verfassungstext zu verweisen, griff der Parlamentarische Rat 1949, als sich abzeichnete, dass ein Kompromiss über

Stefan Mückl

Dr. iur., geb. 1970; apl. Professor am Institut für Öffentliches Recht IV, Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i. Br., Postfach, 79085 Freiburg i. Br. stefan.mueckl@jura.uni-freiburg.de

¹ Vgl. Axel Frhr. von Campenhausen/Heinrich de Wall, Staatskirchenrecht, München 2006⁴.

diese seinerzeit weltanschaulich heftig umstrittene Thematik kaum erreichbar gewesen wäre. Hinzuzufügen ist, dass bereits die Weimarer Bestimmungen ihrerseits als politischer Kompromiss zwischen vergleichbaren politischen Konfliktlinien zustande kamen.

Nur unwesentlich jünger sind die für weite Teile des Bundesgebiets maßgebenden konkordanten Rechtsnormen. Auch hier stammen die meisten der geltenden Verträge noch aus der Weimarer Zeit.[¶] Dies betrifft die Konkordate des Heiligen Stuhls (denen aus Paritätsgründen kurze Zeit später Verträge mit den jeweiligen evangelischen Landeskirchen folgten) mit Bayern im Jahr 1924, mit Preußen 1929/1931 und mit Baden 1932. Der Sache nach gehört in diese Periode auch das 1933 abgeschlossene Reichskonkordat,[¶] das auf Vorarbeiten in den 1920er Jahren aufbauen konnte. Noch ergrauter sind manche staatskirchenrechtlichen Institute: Der Grundsatz der Parität zwischen den Kirchen und Religionsgemeinschaften basiert letztlich auf dem Reichsrecht aus der Zeit der Glaubenspaltung, normiert in den großen Friedensschlüssen des Augsburger Religionsfriedens 1555 sowie des Westfälischen Friedens 1648. Die in Art. 138 Abs. 2 WRV angesprochenen „Staatsleistungen an die Religionsgesellschaften“ stellen die staatlichen Kompensationen für die ab 1802 erfolgten Säkularisationen in den deutschen Einzelstaaten dar.

Systematisch gesehen beruht das deutsche Staatskirchenrecht also auf einer doppelten Grundlage. Charakteristisch ist seine Zweispurigkeit von dem einseitig vom Staat gesetzten Recht (Verfassung, Gesetz) auf der einen und dem zwischen Staat und Kirche einvernehmlich gesetzten Recht (Staatskirchenvertrag, Konkordat) auf der anderen Seite. Bei beiden Strängen ist zusätzlich die föderative Ordnung Deutschlands in Rechnung zu stellen; sowohl das staatliche Recht wie das Konkordatsrecht ist teils Bundes- und teils Landesrecht.

Staatskirchenrechtliches System des Grundgesetzes. Das deutsche Staatskirchenrecht ruht gewissermaßen auf zwei Säulen: die grundrechtliche Verbürgung der Religionsfreiheit

[¶] Vgl. für alle der im Folgenden genannten Verträge: Joseph Listl (Hrsg.), Die Konkordate und Kirchenverträge in der Bundesrepublik Deutschland, Bd. I, Berlin 1987.

[¶] Vgl. Thomas Brechenmacher (Hrsg.), Das Reichskonkordat 1933, Paderborn u. a. 2007.

(Art. 4 GG) und die Garantie institutioneller Rechtspositionen (Art. 140 GG). Zur Architektur des grundgesetzlichen Staatskirchenrechts gehören auch die Garantie des Religionsunterrichts (Art. 7 Abs. 2 und 3 GG) sowie das Verbot der Bevorzugung sowie Benachteiligung aus religiösen und weltanschaulichen Gründen (Art. 3 Abs. 3 GG). An der Spitze der durch Art. 140 GG inkorporierten Normen der WRV steht das Verbot der Staatskirche (Art. 137 Abs. 1). Damit wird der Staat als ausschließlich säkular verstanden, woran auch der Gottesbezug, die *nominatio Dei*, in der grundgesetzlichen Präambel nichts ändert. Entsprechend diese Bestimmung noch lang gehegter liberaler Erwartung, ist die Kirche nicht konsequent in den privaten Raum verwiesen: Der Rechtsstatus der Kirche als Körperschaft des Öffentlichen Rechts bleibt nicht nur aufrechterhalten (Art. 137 Abs. 5 WRV), vielmehr können auch andere Religionsgemeinschaften diesen Status erlangen (Art. 137 Abs. 5 WRV). Mit dem Körperschaftsstatus sind weitere Rechtspositionen verbunden, von denen die bedeutendste der Kirchensteuereinzug unter Benutzung der bürgerlichen Steuerlisten ist (Art. 137 Abs. 6 WRV).

Trotz allem zählt die Kirche nicht zum Staat: Jede Religionsgemeinschaft – nicht nur diejenige mit öffentlich-rechtlichem Status – genießt das Selbstbestimmungsrecht hinsichtlich ihrer eigenen Angelegenheiten (Art. 137 Abs. 3 WRV). Bemerkenswert ist, dass der Staat der Kirche – wie jeder Religionsgemeinschaft – in Gestalt der Anstaltsseelsorge Zugang zu seinen Einrichtungen gewährleistet, neben dem Institut des Religionsunterrichts (Art. 7 Abs. 3 GG) betrifft dies die Streitkräfte sowie Krankenhäuser und Strafanstalten (Art. 141 WRV).

Konkordatsrechtliche Regelungen. Für das deutsche Staatskirchenrecht ist ferner ein dichtes, mittlerweile nahezu flächendeckendes Geflecht von Staatskirchenverträgen typisch.[¶] Unter diesen Oberbegriff werden die mit der katholischen Kirche abgeschlossenen Konkordate und Verträge ebenso gefasst wie die evangelischen Kirchenverträge sowie die mit kleineren Religionsgemeinschaften abgeschlossenen Verträge. Eine prägende Vorreiterrolle haben dabei die erwähnten Staatskirchenverträge aus der Weimarer Zeit gespielt, welche dann

[¶] Vgl. Stefan Mückl (Hrsg.), Das Recht der Staatskirchenverträge, Berlin 2007.

in zwei nachfolgenden Entwicklungsperioden (1950er und 1960er Jahre sowie nach 1990 im Zuge der Wiedervereinigung) weiterentwickelt wurden. In jüngerer Vergangenheit wurden noch ein (evangelischer) Staatskirchenvertrag für das Land Baden-Württemberg¹⁵ sowie ein Vertrag zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Land Schleswig-Holstein¹⁶ abgeschlossen.

Bildet man aus den bestehenden Staatskirchenverträgen die Summe, lassen sich insgesamt sechs typische Vertragsinhalte unterscheiden. Erstens werden die vom Staat in seiner Verfassung bereits einseitig verankerten Gewährleistungen wiederholt und verstärkt (Religionsfreiheit, kirchliches Selbstbestimmungsrecht, Garantie des kirchlichen Eigentums, Sonn- und Feiertagsschutz). Ein zweites Bündel gestaltet den Status kirchlicher Institutionen als Körperschaft des Öffentlichen Rechts und die aus ihm im Einzelnen fließenden rechtlichen Positionen näher aus (Kirchensteuer, Gebührenbefreiungen, Rechts-, Amts- und Vollstreckungshilfe). Einen dritten Bereich bilden die Bestimmungen zur Ermöglichung kirchlichen Wirkens in der Öffentlichkeit wie etwa in allgemeinen kirchlichen Bildungseinrichtungen, im Rundfunkwesen sowie durch Sammlungen. Von eminenter praktischer Bedeutung ist viertens der Komplex der sogenannten *res mixtae*, also jener Angelegenheiten, die sowohl staatliche wie kirchliche Belange berühren. „Klassische“ Materien sind hier die theologischen Fakultäten an den staatlichen Universitäten, der weite Bereich der schulischen Erziehung (vor allem der Religionsunterricht) und die Anstaltsseelsorge sowie das Melde-, Denkmalschutz- und Friedhofsrecht. Weiter zählen fünftens Regelungen zur kirchlichen Organisation und zum kirchlichen Personal (kirchliche Territorialstruktur, Mechanismen ihrer Bestellung, Sicherstellung der Kirchlichkeit des Lehr- und Dienstpersonals) sowie schließlich sechstens solche zur finanziellen Ausstattung der Kirchen (Staatsleistungen, Baulasten) zum festen Repertoire von Staatskirchenverträgen.

Das deutsche Staatskirchenrecht vermeidet Extrempositionen. Zwar verbietet es die Staatskirche, räumt aber der Kirche einen öffentlich-rechtlichen Rechtsstatus ein. Der Kirche wird einerseits das Recht der Selbstbestimmung zugestanden, andererseits wird sie finanziell

alimentiert. Das deutsche Verfassungsrecht verwirklicht damit das insbesondere vom politischen Liberalismus verfochtene Trennungsmodell nur in abgeschwächter Form.

Herausforderungen

Säkularisierung. Die deutsche Gesellschaft des beginnenden 21. Jahrhunderts ist nicht mehr homogen, sie ist vermehrt säkularisiert und religiös indifferent. Allein die religionssoziologischen Rahmendaten sprechen eine klare Sprache: Gehörten 1961 noch weit über 90 Prozent der Deutschen entweder einer der „Großkirchen“ an, ist dieser Anteil – befördert durch den zusätzlichen Säkularisierungsschub durch die Wiedervereinigung – auf unter 65 Prozent gesunken. Das wiedervereinigte Deutschland ist entgegen einer Prognose Anfang der 1990er Jahre mitnichten „nördlicher, östlicher und protestantischer“, sondern vielmehr säkularisierter geworden.

Vor diesem Hintergrund ist vielfach der tiefere Sinn der verschiedenen staatskirchenrechtlichen Institute insgesamt nicht mehr von vornherein eingängig. Diese bedürfen – wie jede rechtliche Regelung – der fortdauernden *inhaltlichen* Legitimation. Diese lässt sich im religiös-weltanschaulich neutralen Staat nicht (mehr) mit historisch-traditionalen, sondern nur noch mit funktionalen Erwägungen erbringen. Dabei vermag der bloße Verweis auf die positiv-rechtliche Normierung immer weniger zu überzeugen. Die gebotene inhaltliche Legitimation stellt freilich auch – vielleicht sogar vorrangig – die Kirche selbst vor die beständige Aufgabe der Selbstvergewisserung, was denn der eigentliche Grund der ihr durch Verfassung, Gesetz und Konkordat zugebilligten Rechtspositionen ist. Sollte sich erweisen, dass es sich bei ihnen lediglich um historisch gewachsene und erklärbare „Privilegien“ handelt, so wären sie in einem säkularen und freiheitlichen Gemeinwesen ein Anachronismus, ohne Gestaltungsmacht in der Gegenwart und ohne Leuchtkraft in die Zukunft.

Pluralisierung. Allerdings ist die religionssoziologische wie die rechtliche Entwicklung nicht eindimensional in Richtung auf die Säkularisierung fixiert. Ebenso lassen sich gegenläufige Tendenzen der Pluralisierung ausmachen. Sie offenbaren sich am deutlichsten in der zunehmend sichtbaren Präsenz des Islams,

¹⁵ Vgl. Vertrag vom 17. 10. 2007, GBl BW 2008, S. 1 ff.

¹⁶ Vgl. Vertrag vom 12. 1. 2009, GVBl SH 2009, S. 264 ff.

aber auch anderer Erscheinungsformen von Religiosität (fernöstlicher, synkretistischer, esoterischer und sektenhaft-chiliasmischer Provenienz). So zeigt sich ein facettenreiches Bild: Zahlreiche Glaubensrichtungen konkurrieren auf dem Markt der Möglichkeiten – und nicht wenige von ihnen erstreben ihrerseits einen Zugang zu den Institutionen des deutschen Staatskirchenrechts. Freilich: Die vielfältigen privatreligiösen Phänomene beschränken sich in aller Regel individualistisch oder quietistisch auf den engeren Bereich persönlicher Lebensführung. Demgegenüber treten nicht wenige „Sekten“ dezidiert offensiv und missionarisch auf, teilweise mit deutlicher Stoßrichtung auf innerweltliche Zielsetzungen hin.⁷

Diese teilweise gegenläufigen Tendenzen stellen auch das (Staatskirchen-)Recht vor neue Herausforderungen. Dass das Staatskirchenrecht generell genuin historisch-kulturelle Prägungen aufweist, liegt offen zutage.⁸ In Deutschland sind diese seit der Zeit der Glaubensspaltung im 16. Jahrhundert durch Mechanismen der paritätischen Kooperation – erst zwischen den „Religionsparteien“, sodann zwischen ihnen und dem Staat – besonders gekennzeichnet. Für Deutschland wie für andere europäische Staaten lautet eine der maßgeblichen Fragen des 21. Jahrhunderts, ob und inwieweit die historisch gewachsenen staatskirchenrechtlichen Systeme auf die Veränderungen ihrer außerrechtlichen Voraussetzungen bereits reagiert haben oder zu reagieren in der Lage sind.

Europäisierung. Anfragen an das System des deutschen Staatskirchenrechts kommen auch von Seiten des europäischen Rechts.⁹

⁷ Im Ruf angestrebter Glaubensausbreitung steht verbreiteter Wahrnehmung zufolge auch „der“ Islam („Islamisierung“). Doch gerade hier bedarf es sorgsamerer Analysen, will man zu einer zutreffenden Situationsbeschreibung und sachgerechten Lösungsansätzen gelangen. Dass es derartige Bestrebungen gibt, ist unbestreitbar. Hinzuweisen ist aber auch auf Erkenntnisse der empirischen Sozialwissenschaften, denen zufolge „das Gros der Muslime seinen Glauben ähnlich lax (praktiziert) wie Christen und Juden“; näher dazu: Claus Leggewie, Auf dem Weg zum Euro-Islam?, Bad Homburg v. d. Höhe 2002, S. 14; Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, Türken in Deutschland, St. Augustin 2001, S. 13, online: www.kas.de/db_files/dokumente/arbeitspapiere/7_dokument_dok_pdf_12_1.pdf (17.4.2013).

⁸ Vgl. Arnd Uhle, Staat – Kirche – Kultur, Berlin 2004.

⁹ Vgl. Stefan Mückl, Europäisierung des Staatskirchenrechts, Baden-Baden 2005.

Jenseits mancher spektakulärer, letztlich indes im Symbolhaften verbleibender Debatten (so etwa die Frage nach dem Für und Wider eines Gottesbezugs in zentralen europäischen Rechtstexten¹⁰) bestehen wie in anderen Rechtsmaterien auch Einflüsse des europäischen auf das deutsche Recht. Das normative Vehikel hierfür bildet das europäische Sekundärrecht, namentlich die EU-Richtlinien.

Zweifelsohne hat die EU keine Kompetenz für das Staatskirchenrecht. Nicht ausgeschlossen ist aber ihr Tätigwerden im Bereich solcher Sachmaterien, welche ihr ausdrücklich zugewiesen sind und sich (auch) auf das mitgliedstaatliche Staatskirchenrecht im Allgemeinen wie auf Religion und Kirche im Besonderen auswirken. Derartige indirekte Einwirkungen resultieren aus einer Systemlogik, welche das Unionsrecht im Wesentlichen funktional konzipiert hat. Dieses stellt, anders als tendenziell das mitgliedstaatliche Recht, nicht auf die betroffenen Subjekte ab, sondern auf die von ihnen ausgeübten Tätigkeiten: Dieser Mechanismus führt nicht selten dazu – im Regelfall weder beabsichtigt noch reflektiert –, dass die Phänomene „Kirche“ und „Religion“ primär in den Kategorien des Wirtschaftslebens wahrgenommen werden. In Kategorien und Gebieten also, in denen sich (unbeschadet bereits erzielter und weiter beabsichtigter Integrationsbemühungen) weiterhin die der EU zugewiesenen Zuständigkeiten schwerpunktmäßig bewegen.

Rechtliche Folgerungen

Veränderungen des staatskirchenrechtlichen Systems. Nicht selten wird aus den genannten Phänomenen die Schlussfolgerung gezogen, dass es nunmehr zu einer „wirklichen“ Trennung von Staat und Kirche kommen müsse: Weder den un- noch den andersgläubigen Teilen der Bevölkerung, die in manchen Gebieten bereits die Mehrheit bilden, seien die quasi-christliche Fundierung des Staates oder die finanzielle Alimentation „schwindender Volkskirchen“ zuzumuten oder auch nur zu vermitteln.

Die Rechtspraxis hat indes gegenüber diesem rechtspolitischen Postulat tendenziell

¹⁰ Vgl. Christian Hillgruber, Über den Sinn eines Gottesbezuges in einer künftigen europäischen Verfassung, in: Kirche und Recht, (2007), S. 1 ff.

den entgegengesetzten Weg eingeschlagen: Die Zeugen Jehovas sind mit ihrem Begehren, den Rechtsstatus der Körperschaft des Öffentlichen Rechts zu erlangen, dem Grunde nach ebenso durchgedrungen!¹¹ wie islamische Dachverbände mit der Zielsetzung der Einrichtung eines islamischen Religionsunterrichts!¹² Eine weiterhin offene, da unverändert nicht stimmig und konsequent geklärte Frage bleibt die Zulässigkeit religiöser Symbole in staatlichen Einrichtungen, zumal in Schulen.

Wollte man Säkularisierung und Pluralisierung zum Anlass einer verstärkten Trennung von Staat und Kirche nehmen, bedürfte es erst genauerer Klärung, was „Trennung“ in der Sache bedeuten soll: Im Begriff schwingen vielfach längst überholte Grundannahmen der staatsrechtlichen Perspektiven des 19. Jahrhunderts mit – wie etwa die Absage an ein „Bündnis von Thron und Altar“ sowie die Abgrenzung vermuteter kirchlicher Einflussnahmen auf die staatliche Willensbildung. Umgekehrt können die genannten Phänomene auch rechtliche Folgen nach sich ziehen. Das wiederum hängt davon ab, ob die Grundaxiome der bisherigen Zuordnung von Staat und Kirche beziehungsweise Religion auch unter veränderten tatsächlichen Verhältnissen weiter akzeptiert oder infrage gestellt werden. Das Grundaxiom sieht ein partnerschaftliches Zusammenwirken in Materien mit beiderseitigen Anknüpfungspunkten vor, legitimiert und erleichtert durch gemeinsame historisch-kulturelle Wurzeln. Eine einfache, allgemeingültige Bewertung erscheint hier (noch) nicht möglich, zu uneinheitlich und heterogen verlaufen hier die Frontlinien.

Ausgewählte Beispiele von Modifikationen. Besteht ganz überwiegend, weder in Rechtssetzung noch in Rechtsprechung und in weiten Teilen der rechtswissenschaftlichen Lehre, keine Neigung zu systemrelevanten Änderungen, heißt dies umgekehrt nicht, dass Neuakzentuierungen oder Modifikationen einzelner Bereiche des Staatskirchenrechts ausgeschlossen wären. Einen interessanten Anwendungsfall bildet etwa das Vertragsrecht: Über lange

¹¹ Vgl. Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts. Amtliche Sammlung (BVerfGE), Bd. 102, S. 370 ff.

¹² Vgl. Entscheidungen des Bundesverwaltungsgerichts. Amtliche Sammlung (BVerwGE), Bd. 123, S. 49 ff.; Stefan Muckel (Hrsg.), Der Islam im öffentlichen Recht des säkularen Verfassungsstaates, Berlin 2008.

Jahrzehnte eine fast ausschließliche Domäne der „Großkirchen“, besteht seit den 1990er Jahren ein gleichermaßen dichtes Vertragsnetz mit den Vertretungen der jüdischen Gemeinden. Mittlerweile hat Hamburg auch einen Vertrag mit einem der drei muslimischen Dachverbände und einen weiteren mit der Alevitischen Gemeinde ausgehandelt und im November 2012 unterzeichnet.¹³ Die mit einer derartigen Pioniertat verbundenen rechtlichen wie tatsächlichen Schwierigkeiten harren indes noch ihrer Bewältigung, sodass die noch ausstehende parlamentarische Zustimmung nicht verwundert. Die grundlegenden offenen Fragen betreffen zum einen die Repräsentativität der handelnden muslimischen Vertretungen für die Angehörigen des Islams und zum anderen die einfache Übertragbarkeit der typischen Vertragsinhalte der Staatskirchenverträge auf Verträge mit islamischen Gemeinschaften.

Eine ähnliche Tendenz, staatskirchenrechtliche Institute auf bisherige „Außenseiter“ zu erstrecken (was Art. 137 Abs. 5 Satz 2 WRV vorsieht), offenbart sich beim Rechtsstatus der Körperschaft des Öffentlichen Rechts. Die *cause célèbre* des Verfahrens der Zeugen Jehovas wurde bereits erwähnt,¹⁴ die rechtspolitische Forderung nach der Streichung des Rechtsstatus¹⁵ ist nahezu ungehört verhallt. Das kirchliche Selbstbestimmungsrecht¹⁶ verbürgt „jede(r) Religionsgesellschaft“, „ihre Angelegenheiten selbstständig innerhalb der Schranken des für alle geltenden Gesetzes“ zu ordnen und zu verwalten. Diese Rechtsposition mit anderen Belangen zum Ausgleich zu bringen, ist eine geradezu klassische Herausforderung für die staatskirchenrechtliche Praxis. Ein prominenter, jüngst vermehrt in den Blick der Aufmerksamkeit geratener Anwendungsfall ist das „kirchliche Arbeitsrecht“: Der kirchliche Arbeitgeber kann, mit Billigung des Bundesverfassungsgerichts,¹⁷ durch eige-

¹³ Vgl. www.hamburg.de/pressearchiv-fhh/3551764/2012-08-14-sk-vertrag.html (15.7.2013).

¹⁴ Vgl. BVerfGE (Anm. 11).

¹⁵ Vgl. Ute Sacksofsky, Religiöse Freiheit als Gefahr?, in: Veröffentlichungen der Vereinigung der Deutschen Staatsrechtslehrer, (2009) 68, S. 7 ff. (28).

¹⁶ Vgl. Konrad Hesse, Das Selbstbestimmungsrecht der Kirchen und Religionsgemeinschaften, in: Joseph Listl/Dietrich Pirson (Hrsg.), Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland, Bd. I, Berlin 1994², S. 521 ff.

¹⁷ Vgl. die ständige Rechtsprechung seit BVerfGE, Bd. 70, S. 138 ff.

ne Normativakte das allgemeine Arbeitsrecht weitgehend überlagern, im Individualarbeitsrecht von Mechanismen der Personalauswahl über die Festlegung von Loyalitätsverpflichtungen kirchlicher Bediensteter bis hin zu deren – notfalls sanktionsbewehrter – Durchsetzung. Im kollektiven Arbeitsrecht erfolgt die Regelung der Arbeitsverhältnisse überwiegend nicht auf dem Weg des Tarifvertrags, sondern durch Beschlüsse von paritätisch besetzten Kommissionen von (nicht weisungsgebundenen) Vertretern von Dienstgeber und Mitarbeitern („Dritter Weg“¹⁸). Die jüngere Rechtsprechung hat diese Grundlagen zwar nicht angetastet, aber doch spürbare Neuakzentuierungen vorgenommen, die sowohl das individuelle¹⁹ wie das kollektive²⁰ Arbeitsrecht betreffen. Der gemeinsame Nenner dieser Entscheidungen besteht darin, dem kirchlichen Träger eine nachvollziehbare Konsistenz seiner eigenen Grundsätze abzuverlangen.

Im weiten Bereich der schulischen und universitären Bildung zeigen sich unverkennbar Tendenzen einer Reduzierung und Modifizierung, welche indes weniger aus grundsätzlichen denn vielmehr aus praktischen Erwägungen motiviert sind: So führt eine religiös zunehmend heterogene Schülerschaft mit den einhergehenden organisatorischen – freilich lösbaren – Schwierigkeiten bisweilen (zumeist auf der lokalen Ebene) zu Infragestellungen des verfassungsmäßigen Regelfalls des konfessionellen Religionsunterrichts zugunsten überkonfessioneller oder gar interreligiöser Modelle.²¹ Die Tendenz der Ausweitung staatskirchenrechtlicher Institute zeigt sich freilich auch hier: Seit Jahren rechnet das Postulat nach einem islamischen Religionsunterricht zum festen Repertoire integrationsmotivierter Rechtspolitik. Dessen Realisierung gestaltete sich hingegen schwierig(er), weniger aus prinzipiellen Gründen denn aus

¹⁸ Vgl. Gregor Thüsing, *Kirchliches Arbeitsrecht*, Tübingen 2006, S. 114 ff.

¹⁹ Vgl. Bundesarbeitsgericht (BAG), Urteil vom 8.9.2011, 2 AZR 543/10; zuvor bereits: EGMR, in: *Neue Zeitschrift für Arbeitsrecht*, 28 (2011) 5, S. 279 ff.

²⁰ Das BAG hat in zwei Urteilen vom 20.11.2012 (1 AZR 179/11 und 1 AZR 611/11) die bisherige Konzeption im Grundsatz gebilligt, im Detail aber eine organisatorische Einbeziehung der Gewerkschaften gefordert.

²¹ Vgl. Stefan Mückl, *Konfessionalität des Religionsunterrichts im Wandel?*, in: Gerrit Manssen et al. (Hrsg.), *Nach geltendem Verfassungsrecht*, Stuttgart 2009, S. 542 ff.

der Notwendigkeit der dauerhaften Sicherstellung der rechtlichen Voraussetzungen (wie die Ausbildung geeigneter Religionslehrer an bekenntnisgebundenen universitären Einrichtungen).²² Ähnliches lässt sich für die theologischen Fakultäten an staatlichen Universitäten festhalten: Als solche sind sie gegenwärtig wenig angefochten, Re-Dimensionierungen erfolgen aufgrund finanzieller Erwägungen der Länderhaushalte. So sind in den vergangenen Jahren zwei der bis dahin sechs katholisch-theologischen Fakultäten in Bayern für einen Zeitraum von 15 Jahren für „ruhend“ erklärt worden. Weiter haben die bayerischen Bischöfe unlängst ihre Bereitschaft bekundet, auf ihre vertraglichen Rechte bezüglich der „Konkordatslehrstühle“ (Lehrstühle für Philosophie, Geschichts- und Erziehungswissenschaften außerhalb der theologischen Fakultäten, bei denen gewisse Mitwirkungsrechte des jeweiligen Bischofs bestehen) zu verzichten.²³

Ausblick

Gemeinhin wird die in Deutschland realisierte Konzeption des Staatskirchenrechts als eine der Kooperation beschrieben. Diese weist nicht allein gewachsene historisch-kulturelle Voraussetzungen auf, sondern wirkt auch zugunsten des freiheitlichen Verfassungsstaates: Unverändert erbringt das kirchliche Wirken als „überschießende Effekte“ Leistungen für den Staat – solche, die er selbst aus verfassungsrechtlichen Gründen der Säkularität und Neutralität nicht selbst wahrnehmen kann, sowie solche, mit deren ausschließlicher Wahrnehmung er sich übernehmen müsste. Derartige „überschießende Effekte“ betreffen etwa die Wertevermittlung im Bildungs- und Erziehungssektor oder den Einsatz für Schwache, Leidende und Sterbende im Fürsorge- und Sozialbereich. Kurzum: Nutznießer des Staatskirchenrechts ist neben der Kirche auch der Staat. Er ist es, der seine eigenen Wurzeln nur pflegen, aber nicht selbst schaffen kann.²⁴

²² Vgl. Wolfgang Bock, *Islamischer Religionsunterricht?*, Tübingen 2007².

²³ Vgl. www.erzbistum-muenchen.de/page007538.aspx?newsid=24772 (17.4.2013).

²⁴ Vgl. Ernst-Wolfgang Böckenförde, *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation*, in: Sergius Buve (Hrsg.), *Säkularisation und Utopie*, Stuttgart u. a. 1967, S. 75.

Anmerkungen zum Umgang mit Religion

In den folgenden vier Beiträgen wird der Umgang mit Religionen in der deutschen Gesellschaft kommentiert. Frieder Otto Wolf betont, dass nicht Religion, sondern die Menschenwürde unantastbar ist. Stephan J. Kramer sieht einen Mangel an Verständnis für die Rolle der Religion im menschlichen Leben. Christoph Strack beobachtet neben Religionskritik eine neue diffuse Religionsfreundlichkeit in den Medien. Nilden Vardar greift das Spannungsverhältnis zwischen Religionskritik und Schutz vor Diffamierung auf (Anm. d. Red.).

Frieder Otto Wolf

Ist Religion unantastbar?

Die Frage im Titel bewegt sich auf einem verminten Gelände – jeder unbedachte Schritt wird zumindest zu Verletzungen

Frieder Otto Wolf

Dr. phil., geb. 1943; Honorarprofessor für Philosophie an der Freien Universität Berlin; Präsident der Humanistischen Akademie Deutschland.
fow@snafu.de

führen. Es gilt also, sorgfältig zu unterscheiden, damit klar wird, von was geredet und welche Auffassung vertreten wird. Denn es hat sich in unseren modernen „westlichen“ Gesellschaften im 20. Jahrhundert etwas Wichtiges verändert, wodurch es nötig geworden ist, diese Frage so zu stellen. Erst einmal als Frage nach „der Religion“ – und nicht etwa nach dem protestantischen oder katholischen Christentum – und dann auch noch als Frage nach ihrer Unantastbarkeit – und nicht etwa nach ihrer Wahrheit.

Im katholischen Frankreich lässt sich – nicht zuletzt auch angesichts der gegenwärtigen Mobilisierung homophober Ressentiments einer katholischen Minderheit – das einfachere zeigen, als in den bi-konfessionell organisierten deutschen Ländern seit dem Augsburger Konfessionsfrieden: Der seit Beginn des 20. Jahrhunderts durchgesetzte Zustand der Institutionalisierung von Weltanschauungen und ihrer Förderung konnte treffend als ein Zustand der „Katho-Laizität“ beschrieben werden. Das ist ein Zustand, in dem die offiziell vollzogene

Laizität der Republik faktisch zusammenfiel mit einer Anerkennung und auch relevanten Förderung der gewichtigen Rolle der katholischen Kirche im gesellschaftlichen und kulturellen Leben. Hierfür standen exemplarisch die großzügig geförderten katholischen Privatschulen, die in der Reproduktion der gesellschaftlichen Eliten eine Schlüsselrolle gespielt haben. Damit beherrschte etwa die katholische Kirche unangefochten die in Frankreich herrschende Sexualmoral – in der Heuchelei und Libertinage durchaus auch einen ganz anderen Stellenwert hatten, als dies in den protestantisch geprägten Ländern der Fall war. Dies hat sich seit den 1970er Jahren verschoben: Unter dem Druck der weltweiten kulturevolutionären Jugendbewegung der 1960er Jahre einerseits und der muslimischen Immigration andererseits ist diese „nicht öffentliche“ Hegemonie der katholischen Kirche im französischen Alltagsleben heute faktisch verschwunden – so sehr es auch noch Reste davon gibt.

In Deutschland hat sich – verstärkt durch die Herstellung des ersten saturierten deutschen Staates, durch welchen die Stellung der ohnehin schwächer christianisierten norddeutschen Länder durch den Beitritt von weiteren Ländern gestärkt worden ist, in denen die Staatsmacht versucht hatte, den Einfluss der christlichen Konfessionen zurückzudrängen – eine in ihren Kernpunkten vergleichbare Entwicklung vollzogen: Deutlich sichtbar wurde die muslimische Immigration, die es auch hier erzwungen hat, eine nicht christliche und nicht kirchlich verfasste Religion ernsthaft rechtlich und politisch zur Kenntnis zu nehmen. Weniger zur Kenntnis genommen wurde, dass die Zahl der Konfessionsfreien stetig zunahm – und zwar keineswegs nur durch das Gewicht der ostdeutschen

Bundesländer. Die staatlichen und öffentlichen Reaktionen auf diese Entwicklungen sind zwar erst noch dabei, sich von anfänglichen Illusionen zu verabschieden, wie etwa der Illusion, dass die Entchristianisierung der Alltagskultur in den ostdeutschen Bundesländern und in Berlin mit dem sowjetisch inspirierten Regime einfach verfliegt oder zumindest einer erneuten Missionierung weichen würde, oder auch der, dass sich „die Muslime“ in kirchenanalogen Strukturen erfassen und damit in das System des Staatskirchenrechts einfügen lassen würden. Sie haben aber doch damit begonnen, zur Kenntnis zu nehmen, dass sich die weltanschauungspolitische Lage in Deutschland mit vergleichbarer Radikalität verändert hat, wie dies in Frankreich der Fall ist: Nur, dass das abzulösende System nicht von offizieller Laizität plus kultureller Hegemonie der katholischen Kirche im Alltagsleben bestimmt ist, sondern von jener berühmten „hinkenden Trennung von Staat und Kirche“, die es den deutschen Staaten möglich gemacht hatte, mit beiden Konfessionen institutionell eng zu kooperieren, ohne die jeweilige Minderheitskonfession zu diskriminieren – mit ein paar mühsam erstrittenen Nebeneffekten der Gewährung von analogen Möglichkeiten auch für Freidenkergruppen und für jüdische Gemeinden.

Dieses System des „Staatskirchenrechts“ – in dem seit der Weimarer Verfassung auch die als nicht religiös unterstellten „Weltanschauungsgemeinschaften“ auf einer sehr grundsätzlichen Ebene das Recht auf Gleichbehandlung zugesprochen bekamen – ist durch die Umbrüche seit den 1970er Jahren in seinen Grundlagen so weit erschüttert, dass es unvermeidlich erscheint, es als ein System des „Weltanschauungsgemeinschaftsrechts“ zu erneuern. Erst vor diesem Hintergrund wäre es dann möglich, sinnvoll über die Bestimmung grundlegender Begriffe zu diskutieren, also über die Begriffe von Religion und Weltanschauung, über die Freiheit beider – und auch darüber, auf welchen besonderen Schutz vor Beleidigungen und Angriffen die Anhängerinnen und Anhänger einer Religion oder einer Weltanschauung ein Recht haben.

Ich denke, der neuen weltanschaulichen Lage würde es gut entsprechen, wenn wir „Religion“ als eine besondere Art von „Weltanschauung“ fassen würden. „Weltanschauung“ wiederum sollte als etwas verstanden werden, das immer auch auf einer „Auffassung“ beruht, die nicht

konklusiv aus dem Stand der wissenschaftlichen Erkenntnis (und seiner Zusammenfassung in einem „Weltbild“) abgeleitet werden kann, sondern unvermeidlich ein Moment der Entscheidung enthält – auch darüber, welchen Stellenwert diesem Stand der Wissenschaft für die eigene Orientierung und Lebensweise gegeben werden soll. Damit ist noch kein inhaltlicher Begriff von Religion gewonnen, denn auf einen religionswissenschaftlich konsensualen und gesicherten Begriff der Religion können wir nicht zurückgreifen. Aber vielleicht können wir doch alle diejenigen Weltanschauungen als „religiös“ begreifen, die eine vorgängige, vorgegebene „Anbindung“ dieser Orientierung und Lebensweise akzeptieren, sei es nun eine Tradition, ein Guru, eine sonstige vergleichbare Autorität, eine Offenbarung oder auch eine heilige Schrift. Und alle diejenigen Weltanschauungen wiederum als „nicht religiös“, welche die eigene Orientierung und Lebensweise ihrer Anhängerinnen und Anhänger ohne eine derartige Anbindung zu gewinnen suchen und auch gewinnen, auch wenn sie sich im Sinne Ralf Dahrendorfs dessen bewusst sind, dass sie nicht völlig „bindungslos“ zu leben vermögen.

Wenn wir diese elementaren und sicherlich noch nicht zureichenden Begriffsbestimmungen akzeptieren, so folgt daraus immerhin schon zweierlei: *Erstens*, dass die Religionsfreiheit ein Sonderfall der Weltanschauungsfreiheit ist, und *zweitens*, dass jede wirkliche Religionsfreiheit die *differentia specifica* der Religion adäquat berücksichtigen muss, nämlich die Tatsache der religiösen *Bindung*. Aus Ersteren ergibt sich, dass sich keine generelle Privilegierung von Religionen aus dem Prinzip der Religionsfreiheit begründen lässt – einfach weil jede derartige Privilegierung besonderer Religionen die Freiheit anderer Religionen und Weltanschauungen verletzen würde; aus Letzteren ergibt sich, dass die für eine Religion konstitutive Bindung als solche respektiert werden muss – auch von denen, die sie selber nicht akzeptieren.

Diese Respektierung ohne eigene Akzeptanz hat allerdings eine wichtige Voraussetzung: Dass die entsprechende Religion vollständig darauf verzichtet, nicht freiwillige Formen ihrer Ausbreitung auf andere Menschen als Subjekte der Weltanschauungsfreiheit einzusetzen. Eine Religion, die es unternimmt, Andersgläubige auch durch Druck oder Bestechung zu ihren Anhängern zu machen, verdient darin keinen Respekt; allenfalls kann sie, wenn es denn

nicht möglich oder nicht sinnvoll ist, sie darin zu bekämpfen, vorläufig als ein nicht zu veränderndes Übel „toleriert“ werden. Zusammenfassend bedeutet das, dass Religion oder auch Weltanschauung nicht als solche unantastbar sein kann. Unantastbar ist die Menschenwürde: Artikel 2 des Grundgesetzes führt nicht ohne guten Grund direkt im Anschluss an Artikel 1 das Recht auf freie Entfaltung der Persönlichkeit, in der das Selbstbestimmungsrecht des Individuums enthalten ist, sowie die körperliche Unversehrtheit und die Freiheit der Person auf. Auch „Religionen“ (oder auch „Weltanschauungen“), das heißt im Klartext die sie vertretenden Individuen oder Organisationen, *müssen* geradezu spätestens dann antastet werden, wenn sie der Menschenwürde des Individuums zuwiderhandeln.

Dies geschieht überall dort, wo Vertreter einer Religion Gewalt anwenden oder Menschen durch sozialen Druck die Möglichkeit vorzuenthalten versuchen, sich in ihrem Leben und Denken „anders“ und selbstbestimmt zu orientieren. Auch entsprechende Arrangements und Institutionalisierungen sind in dieser Hinsicht zu kritisieren und müssen in einem modernen Rechtsstaat überwunden werden: Hierher gehört auch der in vielen Teilen Deutschlands noch alternativlose Religionsunterricht oder etwa Bestimmungen des kirchlichen Arbeitsrechts, durch die Arbeitnehmerinnen und Arbeitnehmer in persönlicher Moral und religiösen Entscheidungen auch dort, wo sie nicht als weltanschauliche Repräsentanten tätig sind, an die Weltanschauung ihrer Träger gebunden werden. Generell ist jede Lebenssituation zu kritisieren – und ihre rechtlichen und institutionellen Grundlagen entsprechend zu verändern – in der ein Zwang besteht, seine sexuelle Identität zu verheimlichen, oder in der es keine freiwillige Option ist, bestimmte religiöse Zeichen zu tragen, oder wenn beispielsweise ein „normales“, selbstbestimmtes Leben nur für diejenigen möglich ist, die sich zu einer bestimmten Interpretation einer bestimmten Religion oder Weltanschauungsgemeinschaft bekennen. Dabei ist durchaus zwischen dem zu unterscheiden, was die Anhänger einer Religion voneinander abverlangen, und dem, was sie von Menschen einfordern, die ihrer Religion nicht anhängen – ganz gleich ob noch nicht oder nicht mehr. Interne Praktiken von religiösen Gemeinschaften – vom Zölibat über das Tragen eines Kopftuchs bis hin zu Demutsgesten im Gebet – können zwar auch mit guten Gründen kritisiert

werden, sie sind deswegen aber nicht durch einen modernen Rechtsstaat als Menschenrechtsverletzungen zu unterbinden.

Dem liegt zugrunde, dass in einem modernen Staat, der die Menschenrechte schützt, Religionen und Weltanschauungen – so sehr sie sich *intern* auch als wichtige Wahrheiten begreifen mögen – sich nach *außen*, das heißt gegenüber anderen, immer nur als frei anzunehmende Angebote verhalten dürfen, die sich zu anderen Angeboten von Orientierung und gegebenenfalls von Ritualen immer nur in einem fairen Wettbewerb verstehen dürfen. Mit anderen Worten: Wer einer Religion oder einer Weltanschauungsgemeinschaft angehört, muss zwar immer – in lebensweltlich realistischen Formen – die Möglichkeit haben, seine Mitgliedschaft aufzukündigen; solange er oder sie dies allerdings nicht tut, ist es keine Verletzung seiner Selbstbestimmung, wenn die Gemeinschaft, zu der er gehört, von ihm die Erfüllung bestimmter Pflichten verlangt. Dabei können derartige Pflichten allerdings nur soweit reichen, wie sie auch in anderen Bereichen des kollektiven Lebens legitimerweise übernommen werden könnten. Religionsfreiheit bleibt durch die Menschenrechte begrenzt, und Religionskritik muss bei aller Schärfe den inneren Kern der religiösen Bindung als solchen akzeptieren. Das ist auf diesem Feld von Religionen und Weltanschauungen offenbar das Einfache, das so schwer zu machen ist.



Stephan J. Kramer

Die etwas andere Gretchenfrage

Im vergangenen Jahr bestimmte der Streit über die religiöse Beschneidung von Jungen über weite Strecken

die öffentliche, juristische und politische Debatte in Deutschland. Um die durch ein Urteil des Kölner Landgerichts entstandene Rechtsunsicher-

Stephan J. Kramer

Geb. 1968; Generalsekretär des Zentralrats der Juden in Deutschland K. d. ö. R.; Direktor des Büros des European Jewish Congress in Berlin; Mitglied des Board of Governors im World Jewish Congress. info@zentralratjuden.de

heit zu beseitigen, haben die Mitglieder des Deutschen Bundestages einen neuen Paragraphen in das Bürgerliche Gesetzbuch eingefügt. Danach umfasst das elterliche Sorgerecht unter bestimmten Auflagen auch „das Recht, in eine medizinisch nicht erforderliche Beschneidung des nicht einsichts- und urteilsfähigen männlichen Kindes einzuwilligen“. Die moslemischen und die jüdischen Gemeinschaften, durch das Kölner Urteil zunächst zutiefst besorgt, können mit diesem Ergebnis leben. Vielen Gegnern jeglicher Beschneidung gingen die Auflagen indes nicht weit genug. Sie argumentieren mit anhaltendem Eifer gegen die Beschneidung unmündiger Kinder. Andere Zeitgenossen wiederum echauffieren sich über die Tatsache, dass Deutschland – vermeintlich typisch deutsch – etwas gesetzlich geregelt hat, was anderswo auch ohne Extraparagrafen erledigt wird. Zwischen diesen beiden Extremen muss man aber auch die Anzahl derjenigen erwähnen, die mit sachlichen Argumenten ihrer echten Sorge um das Kindeswohl Ausdruck gegeben haben.

Der Streit um die Beschneidung wirft ein grelles Licht auf das Verhältnis der deutschen Mehrheitsgesellschaft zu den in ihrer Mitte lebenden Minderheiten. Die geballte Ladung von Vorurteilen, die Juden und Moslems entgegenschlug, war beängstigend. Die Vorliebe, mit der viele Beschneidungsgegner diese Religionen in die Barbaren-Ecke verwiesen, spricht Bände – fast als hätten sie nur auf einen Vorwand gewartet, um ihrer Feindseligkeit freien Lauf zu lassen. Da war manchen auch keine Verdrehung der Tatsachen zu schade – bis hin zu der ungeheuerlichen These, die jüdische oder moslemische Beschneidung sei der Verstümmelung weiblicher Genitalien bei der sogenannten Mädchenbeschneidung gleichzusetzen. Es ist übrigens nicht der einzige Versuch, Juden und Moslems der Barbarei zu bezichtigen. Ein weiteres eklatantes Beispiel ist die Schlachtung nach den religiösen Speisevorschriften: koscher beziehungsweise halal. Auch in der nicht verstummen wollenden Debatte über dieses Thema herrscht eine Mischung aus Ignoranz und Arroganz. Vorschriftsgemäß vorgenommen, ist die koschere Schlachtung nämlich keineswegs Tierquälerei; das Tier verliert das Bewusstsein wenige Sekunden nach dem Schnitt, noch bevor das Schmerzbewusstsein überhaupt einsetzen kann.

Die Beschneidungsdebatte sagt indessen nicht nur viel über Vorurteile gegenüber Minderheiten und über die Lust aus, diesen Vorurteilen Luft zu verschaffen. Sie liefert auch wichtige Einblicke in das Verhältnis der deutschen Gesellschaft zu Religion an sich. In gewissem Sinne hielten die zum Teil mit ungeheurer Wut argumentierenden Beschneidungsgegner nicht so sehr den Minderheiten wie der Mehrheitsgesellschaft einen Spiegel vor. Ein zentrales Motiv des sich dabei offenbarenden Bildes war ein eklatanter Mangel an Verständnis für die Rolle der Religion im menschlichen Leben. Ein großer Teil der Kritiker zeigte Unfähigkeit wie Unwilligkeit, Religion als ein komplexes Ganzes anzuerkennen. Ein Ganzes, welches das Leben des Menschen prägt, ihm den Weg weist und ein geistiges Zuhause bietet. Aus diesem Zuhause kann man nicht nach Belieben einzelne Bausteine herausbrechen.

Man versteht die Religion auch nicht, wenn man lediglich einzelne Bausteine betrachtet, ohne die Statik des ganzen Gebäudes zu verstehen. So sind weder das Judentum noch der Islam – oder eine andere Religion – auf formale Gebote beschränkt. Sie enthalten grundlegende Bestimmungen zu Moral, Ethik und menschlicher Koexistenz. Man kann kein frommer Mensch sein, wenn man nur Gottes formale Gebote beachtet, die Gebote für den Umgang mit Mitmenschen aber missachtet. Die Beispiele dafür ließen sich endlos mehren. Bereits im Dekalog regeln sieben der zehn Gebote das menschliche Zusammenleben. Das für den Schabbat proklamierte Arbeitsverbot wird auch auf Familienangehörige und Fremde ausgedehnt und sichert so auch diesen einen Ruhetag. Respekt vor den Eltern und die Verbote des Mordes, des Diebstahls, des falschen Zeugnisses, des Griffs nach dem Besitz Anderer und des Ehebruchs – letzteres als Schutz der Familie –, diese Gebote schaffen eine moralische Grundlage, die bis heute für die ganze Menschheit Geltung hat. Natürlich würden wir heute vieles anders formulieren, die Kerngedanken aber sind die gleichen. Religionen vertreten auch weitere wichtige Werte. Ganz ausdrücklich hat bereits das Judentum, um ein herausragendes Beispiel zu nennen, die Befugnisse der Machthaber begrenzt. Auch Könige – also die Staatsgewalt – müssen sich an das Recht halten. Der Mensch ist gehalten, sich in die Ordnung des Kosmos und der Natur einzuordnen. Religion also als ein Bollwerk gegen Tyrannei und Überheb-

lichkeit? Ja. Auch das gehört zu den Werten, die wir dem Glauben entnehmen können.

Nun höre ich schon den Einwand, Diktatoren beriefen sich ebenfalls gern auf Gott. Gewiss. Vor Missbrauch ist nichts geschützt. Allerdings darf man nicht verkennen, dass die monotheistische Religion, wie sie vom Judentum postuliert wurde, in den Beziehungen zwischen Herrscher und Volk eine tiefe moralische Revolution bewirkt hat – eine Revolution, aus der wir bis heute schöpfen. Laizisten haben also keinen Grund, der Religion gegenüber moralische Überlegenheit zu empfinden. Kann man da aber nicht auf formale Gebote der Religion verzichten? Etwa auf die Beschneidung? Kann man nicht, gehören doch auch diese Gebote zu den Stützpfählern des Glaubens. Zum einen verankern sie die Regeln für den Umgang mit Mitmenschen in der Autorität Gottes. Dieses zusätzliche Gewicht hilft uns, der Versuchung unethischen Handelns zu widerstehen. Zum anderen helfen sie Angehörigen der jeweiligen Religion, ihre Identität zu wahren. Das ist nicht bloß „erlaubt“. Es ist eine essenzielle Vervollständigung des menschlichen Daseins. Ein Mensch braucht die Gruppenidentität für seine persönliche Entwicklung. Es ist die Kombination von Identitätsstiftung und zwischenmenschlichen Werten, dass uns Religion zu einem ausgewogeneren, in Selbsterkenntnis verankerten, moralisch richtigen Leben verhelfen kann. Das bedeutet natürlich nicht, dass nur fromme Menschen moralisch richtig handeln, doch kann der Glaube als Gesamtkonstruktion dabei eine wichtige Richtschnur sein. Wer alles Rituelle in der Religion als einen Ausdruck der Primitivität ablehnt, verkennt diese Komplexität.

Ist die weitverbreitete Ablehnung der Religion aber nicht eine verständliche, ja zwangsläufige Folge der abnehmenden Religiosität innerhalb der Mehrheitsgesellschaft? Ist es nicht natürlich, dass gebürtige Christen, die in immer größeren Scharen Kirchen fernbleiben, jeglicher Religion ablehnend gegenüberstehen? Nein, es ist weder natürlich noch akzeptabel. Menschen, die in einer demokratischen Gesellschaft das Recht in Anspruch nehmen, ihr Leben nach einem nicht religiösen Kompass auszurichten, haben kein Recht auf einen Kreuzzug gegen den Gottesglauben. Die Religionsfreiheit muss auch von ihnen respektiert werden. Es ist ironisch, dass manche Menschen, die sich wegen ihres Un-

glaubens für besonders aufgeklärt halten, so intolerant sind. Antireligiöse Voreingenommenheit ist kein Nachweis fortschrittlicher Gesinnung.

Ich stimme mit der Auffassung überein, dass Religionsgemeinschaften in Deutschland im Kampf gegen Vorurteile und Feindseligkeit Schulter an Schulter stehen müssen. Durch Dialog und gegenseitigen Respekt sollten sie zudem mit gutem Beispiel vorangehen, ihre gemeinsamen Werte gemeinsam vertreten und das Unterschiedliche nicht zum Ausgangspunkt eines Streits werden lassen. Das reicht aber nicht aus. Die Gemeinschaft des Respekts und der Toleranz darf nicht nur Religiöse, geschweige denn nur Träger religiöser Ämter umfassen. Es gilt vielmehr, auch Menschen in das Gespräch einzubeziehen, die sich nicht als gläubig definieren, den Werten gegenseitigen Respekts und gegenseitiger Akzeptanz aber verpflichtet sind. Für Laizisten ist es keine Schande, den weitgehend religiösen Ursprung der heute als verbindlich anerkannten menschlichen Moral anzuerkennen. Umgekehrt sollten Vertreter der Religionen keinen moralischen Alleinvertretungsanspruch erheben. So dürfen und sollten wir unsere Gesellschaft – zwar nicht ganz in Goethes Sinne, wohl aber mit Goethes Worten – fragen: „Wie hast du’s mit der Religion?“ Eine ehrliche Klärung dieser Frage tut not.



Christoph Strack

Religionskritik und -offenheit in den Medien

Zwei Worte auf Italienisch reichten, um Menschen in aller Welt in den Bann zu ziehen. Mit einem „buona sera“ stellt sich der Argentinier Jorge Mario Bergoglio am 13. März 2013 als Papst Franziskus der Welt vor. Die rührend einfache Art

Christoph Strack

Redakteur im Hauptstadtstudio des Deutsche Welle Fernsehen, Schiffbauerdamm 40, 10117 Berlin.
christoph.strack@dw.de

seiner ersten Rede, sein Auftritt im schlichten weißen Gewand, die überraschende Namenswahl sorgten für Begeisterung in den ersten Kommentaren, die über Vorschusslorbeeren weit hinausgingen. Das war 2005 ähnlich. Damals bescherte das Konklave mit der Entscheidung für den Deutschen Joseph Ratzinger gerade in dessen Heimatland eine in ihrem Enthusiasmus gelegentlich irritierende Stimmung. „Wir sind Papst“ – solche Papstseligkeit dominierte weithin quer durch die Medien. Das Sterben Johannes Pauls II., seine weltweit begleitete Beisetzung, die Suche nach einem „Neuen“ – vatikanisches Ritual und kirchliche Selbstinszenierung trafen sich beim ersten Papstwechsel in Zeiten der globalen medialen Gleichzeitigkeit mit medialer Lust an der Inszenierung. Umso tiefer gerieten dann die Verwirrung und Entfremdung beim Streit um die ultrakonservativen Piusbrüder, beim Bekanntwerden der weltweiten Missbrauchsfälle. Der Klimawechsel in der Berichterstattung über Papst Benedikt XVI. liegt laut einer Studie auch in einem „Übermaß an Berichterstattung und Inszenierung in den Jahren 2005/2006“ begründet: „Dem außerordentlichen medialen Hoch der katholischen Kirche folgte schnell ein ausgeprägtes mediales Tief.“¹

Nun gab es wieder eine Papstwahl, und doch war 2013 vieles anders. Wegen des schlingernden Krisenkurses der katholischen Kirche, aber auch wegen der medialen Entwicklung. Mit der Wiederkehr der Religion, die Soziologen heutzutage in Abkehr vom bis in die 1990er Jahre vermuteten Verschwinden von Religion sehen, gehen neue Ausformungen der betonten Distanz von Religion einher. Als Millionen Fernsehzuschauer am 13. März nach dem weißen Rauch noch rätselten, wer denn der Neue sein werde, lief beim ZDF unter den Tweets zum Hashtag „#Neuer-Papst“ auch Oliver Pochers Zwitschern durch den Bildschirm: „Bin gerade noch bei der Anprobe! Komme aber gleich zum Winken auf den Balkon.“ Da öffnete öffentlich-rechtliche Berichterstattung mit Qualitätsverpflichtung ihre Arena mitten in einem Top-Thema dem Zirkus der sogenannten sozialen Medien. Man hätte wissen können, was dann blüht: Wer bei einem Religionsthema – sei es die Kopftuchdebatte, der Missbrauchsskandal oder der Be-

¹ Christel Gärtner/Karl Gabriel/Hans-Richard Reuter, Religion bei Meinungsmachern, Wiesbaden 2012, S. 52.

schneidungsstreit – in die einschlägigen, anonym zu bedienenden Kommentarfunktionen von Online-Medien eintaucht, entdeckt bei allem ansonsten Wunderbaren der „Neuen Medien“ wahre Abgründe. Das Netz egalisiert. Und enthemmt. Freie Radikale auf allen Seiten. Antisemitismus, Islamfeindlichkeit, Kirchenkritik oder -hass. Gleich nach der Wahl des neuen Papstes machte „die tageszeitung“ (taz) den Kommentar „Junta-Kumpel löst Hitlerjunge ab“ zum Aufmacher: „Der neue Papst ist, den bislang vorliegenden Informationen nach zu urteilen, ein reaktionärer alter Sack wie sein Vorgänger. Der war seinerseits einem reaktionären alten Sack gefolgt, der wiederum einen reaktionären alten Sack beerbt hatte. Alter Sack I. folgte Alter Sack II., Alter Sack II. aber folgte Alter Sack III. – in einem fort, ja, herein, jahraus.“² Ideologiekritik in scheppernder Lautstärke. Es gab die üblichen Proteste bis hin zur Beschwerde beim Presserat. Doch kaum ein Pfarrerhaushalt wird das einst alternative Blatt abbestellt haben. Denn auch mit einem solchen Text kann eine Zeitung Leserinteressen bedienen. Auf einem Niveau, das der durchaus kirchendistanzierte „Spiegel“ als Flaggschiff der kritischen Publizistik nie nötig hätte.

Der „taz“-Text passt in eine neu entflammte Debatte um juristisches Vorgehen gegen Religionsbeschimpfung, die es immer mal wieder in deutschen Feuilletons gibt. Eine Gesellschaft, deren religiöse Bezüge schwächer werden oder einer Religionspluralität weichen, deren Spitzen zugleich die Rede von der Bedeutung nicht nur säkularer Wertepprägung pflegen, muss sich mit diesem Phänomen stets neu auseinandersetzen. Religionsfreiheit lässt den Raum, zu glauben oder auch nicht zu glauben, dies auch medial zu thematisieren, Glauben zu kritisieren, vielleicht auch zu beschimpfen. Eine Gesellschaft muss das aushalten, Journalisten und Journalistinnen müssen entsprechend verantwortungsvoll damit umgehen.

Das Beispiel der Papstwahl mag den Blick eng führen auf die römisch-katholische Kirche – irreleitend ist diese Engführung indes nicht. Da ist die Macht der Bilder, da sind Dramaturgie und Geheimnis, da ist auch das Numinose des Vatikans mit dunklen Gemäuern und angeblich mehr oder weniger schwarzen Kassen. Für das deutsche Fernsehen – und wohl nicht nur da – gilt: Wenn es Religions-

² taz vom 15.3.2013.

themen in die Hauptnachrichtensendungen schaffen, geht es meist um Catholica. Das zeigen regelmäßige Analysen der Hauptnachrichtensendungen durch das Institut für empirische Medienforschung (IFEM). In die Top Ten der vergangenen fünf Jahre schaffte es die katholische Kirche mit diversen Themen, mit Konklave, Papstreisen, dem Missbrauchsskandal, der Affäre um den Holocaust-Leugner Williamson. Die evangelische Kirche landete (trotz des spektakulären Rücktritts der damaligen EKD-Ratsvorsitzenden Margot Käßmann 2010) nie in diesem Ranking, auch kein jüdisches Thema. Zwei Mal finden sich Bezüge zum Islam: die Proteste von Muslimen in aller Welt gegen das Anti-Islam-Video (September 2012, Platz eins) sowie die durch einen US-Pastor angedrohte Koran-Verbrennung (September 2010, Platz neun). Ansonsten überrascht noch einer der Deutschland-Besuche des Dalai Lama (Mai 2008, Platz zehn). Im oberen Teil des Rankings fest verankert sind nach wie vor die christlichen Hochfeste Ostern und Weihnachten. Mit einer bemerkenswerten Veränderung seitens der Statistiker: Wo sie 2008 noch „Ostern/Ostermärsche“ rubrizierten, steht seit einigen Jahren nur noch „Ostern“. Und aus „Weihnachten/Weihnachtsgeschäft“ wurde „Weihnachtsthemen“.

Diese Verschiebung passt. Denn zugleich zeigt sich seit einigen Jahren auch in den Medien eine neue Religionsoffenheit oder -freundlichkeit, die sich nicht an einer Institution orientiert und doch die mehr oder weniger großen Fragen des Lebens thematisiert. Häufig direkt, gelegentlich diffus, meist ausgesprochen adressatenorientiert. Eines der so gelungenen wie meist anspruchsvollen Beispiele ist die Seite „Glauben und Zweifeln“, welche „Die Zeit“ im März 2010 als neues Ressort einführte. Es soll die Vorstellung von Religion, Ethik und Werten in der säkularisierten Gesellschaft behandeln. Das entspricht den Ergebnissen der oben genannten Studie. Die dafür befragten medialen Meinungsmacher betrachten das Christentum unabhängig von der eigenen Religiosität als legitime Kraft zur Sicherung der öffentlichen Moral. Die Kirchen seien „wesentliche zivilgesellschaftliche Kraft in einer Situation des Umbruchs“ und könnten Orientierung geben, indem sie helfen, die eigene religiös-kulturelle Identität zu stärken.[¶] In ihrer

Deutlichkeit überraschen diese Aussagen, die indes vor dem Bekanntwerden massiver Missbrauchsfälle geäußert wurden.

Doch der Umgang mit dem Thema Religion scheint längst breiter, als es die Äußerungen der Meinungsmacher vermuten lassen. Es geht medial nicht nur um Normensetzung im Großen und Sozialarbeit im Kleinen. Im April 2012 titelte „Die Zeit“ „Yoga mit Jesus – Meditation in der Kirche, Coaching im Kloster, Beten im Internet“. Die Ausgabe gereichte nicht zur Top-Auflage des vorigen Jahres, sie verkaufte sich aber doch sehr gut. Der Titel, so Chefredakteur Giovanni di Lorenzo im Rückblick, habe „eine Frage aufgegriffen, mit der viele Menschen etwas anfangen können, nämlich die nach der Legitimität einer eklektizistischen Religion: Darf man sich seine persönliche Glaubenslehre aus unterschiedlichen Bausteinen zusammenbasteln?“ Diesem neugierigen Blick entspricht vieles, was man in neueren Tagen in Medien findet. Schließlich sind ja auch Journalisten Teil dieser Gesellschaft. Zudem stecken hinter diesem Trend gewiss der vielfältig zu begründende Vorbehalt gegen die real existierenden Institutionen und vielleicht auch ein Empfinden für längst Überkommenes am deutschen Religionsverfassungsrecht.

Spannend wird es für Medien offenkundig, wenn quer durch alte religiöse Formate Menschen eigene Wege wagen. Die deutsche Muslima mit Kopftuch, der ehemalige Priester als Grabredner, die Einsiedlerin, der zum Katholizismus konvertierte ehemalige protestantische Pfarrer mit Familie, die Sehnsucht nach neuen Ritualen. Ein sehenswertes Fernsehbeispiel bot Christine Westermann, WDR-Moderatorin: Sie stellte sich im März im Rahmen der Trilogie „Auf der Suche“ der Frage „Wo will ich noch hin mit meinem Leben?“ und landete in einem konfessionell nicht gebundenen, am ehesten buddhistisch geprägten Zentrum. Und spätestens, wenn im August 2014 der Dalai Lama zum siebten Mal zu Vorträgen ins Tibetische Zentrum Hamburg und an den Rothenbaum kommt, wird es der Buddhismus in die Hauptnachrichten schaffen. Der hohe Gast könnte glatt „buona sera“ sagen.

¶ Vgl. C. Gärtner/K. Gabriel/H.-R. Reuter (Anm. 1), S. 118–122.



Von Religionskritik zur Diffamierung

Wann wird Religionskritik zum Instrument zur Ausgrenzung, Diffamierung oder gar Hetze gegenüber Angehörigen einer Religionsgemeinschaft?

Nilden Vardar

M. A., geb. 1977; Doktorandin an der Berlin Graduate School Muslim Cultures and Societies; Mitglied im Aktionsbündnis muslimischer Frauen (AmF).
vardar@bgsmcs.fu-berlin.de

Sowohl das Recht auf freie Meinungsäußerung, die der Religionskritik zugrunde liegt, als auch die Religionsfreiheit und der Schutz vor Ausgrenzung und Diffamierung von Religionsgemeinschaften begründen sich in der unveräußerlichen Würde des Menschen, die sich aus unterschiedlichen normativen Quellen speist und im Grundgesetz festgeschrieben ist. Es geht hierbei um den Schutz der Religionsgemeinschaft als ein Kollektiv von Individuen und nicht den Schutz der Religion als abstraktes Konzept. Ob und inwiefern diese beiden zumindest diskursiv voneinander abgrenzbar sind, ist eine weitere Frage, die sich in diesem Zusammenhang stellt. Allein die damit verbundene Begriffsdiskussion unter Berücksichtigung der Bedingungen einer sich zunehmend ausdifferenzierenden „postmodernen“ Gesellschaft würde weit mehr Raum erfordern. Daher ist Ausgangspunkt folgender Überlegungen das Spannungsverhältnis zwischen konstruktiver Religionskritik und Schutz vor Diffamierung. Konstruktiv meint in dem Zusammenhang eine Form der Kritik, die durch die Hinterfragung religiöser Lehren, Praxen und Institutionen zum Abbau von Diskriminierungsmechanismen beiträgt. Offenbart hat sich dieses Spannungsverhältnis in jüngerer Zeit unter anderem im Zusammenhang mit der „Islam-Debatte“.

In einer unüberschaubaren Menge an Debattenbeiträgen wird „der Islam“ dabei einer kritischen Überprüfung unterzogen. Konkrete Fragestellungen lauten etwa: Sind Demokratie und Islam kompatibel? Hat der Islam ein Gewaltproblem? Sind Geschlechtergerechtigkeit und Islam miteinander vereinbar? Wenn damit die Frage intendiert wird, ob eine Religion – in dem Fall „der Islam“ – aus der Perspektive der

freiheitlichen demokratischen Grundordnung problematische, kritikwürdige Aspekte aufweist, ist sie als solche eine zunächst legitime und aus Sicht eines progressiven Menschen- und Gesellschaftsbildes wichtige Frage. Die Problematik der darauf fußenden Debatte besteht jedoch darin, dass regelmäßig eine essenziellierende Betrachtungsweise über „den Islam“ eingenommen wird, bei der es nicht um historisch, gesellschaftlich, politisch und religiös kontextualisierte Einzelaspekte geht, sondern um „den Islam“. Doch wie viel Raum für eine differenzierte Auseinandersetzung lässt eine Kritik, die in apodiktischer Weise die kategorische Unvereinbarkeit von Islam und Demokratie postuliert? Nicht selten werden dekontextualisierte Thesen vorgetragen, welche diese Unvereinbarkeit anhand beispielsweise der Geschlechterfrage oder der Strafempfehlungen „der Scharia“ behaupten, die sie dem Gedanken des Gleichheitsgrundsatzes oder der Religionsfreiheit des Grundgesetzes gegenüberstellen.¹ Betrachtungsweisen, die strukturelle Rahmenbedingungen sowie empirische Realitäten ausblenden und ahistorisch operieren, verengen nicht nur den Raum für eine kritische Auseinandersetzung, sondern haben gleichzeitig oft einen stigmatisierenden Effekt auf Muslime – beispielsweise als „nicht verfassungstreu“. Der Effekt der Stigmatisierung verstärkt sich, wenn die Möglichkeiten zum Eingreifen in die öffentlichen Debatten, zwischen „Kritikern“ und „Adressaten der Kritik“ ungleich verteilt sind. Hier kommen gesellschaftliche Machtverhältnisse ins Spiel.

Auch wird im Rahmen einer solch essenziellierenden Religionskritik selten die Demokratiekompatibilität oder Geschlechtergerechtigkeit von Offenbarungsreligionen an sich – unter Einbezug beispielsweise des Christentums und Judentums – einem kritischen Blick unterzogen. Der selektive Blick auf „den Islam“ unterschlägt, dass ähnliche Problemlagen auch in anderen Religionen bestehen, und stellt „den Islam“ als die „fremde“ und „andere“ Religion heraus. Dabei ließe sich durchaus fragen, mit welcher Legitimation Frauen in katholischen Kirchen von religiösen Ämtern ausgeschlossen werden – nicht, um vom konkreten Missstand abzulenken,

¹ Vgl. Frankfurter Allgemeine Zeitung (FAZ) vom 23. 9. 2010, online: www.faz.net/aktuell/politik/staat-und-recht/islam-in-deutschland-niemand-kann-zwei-herren-dienen-11042346.html (22. 5. 2013).

sondern um mögliche Problemursachen patriarchalischer Verhältnisse umfassend erkennen zu können. So bleibt aber etwa die Perspektive von feministischen Zugängen, die es in allen Weltreligionen gibt, unberücksichtigt. Kritik, die in dieser Frage den Blick ausschließlich auf den Islam richtet und patriarchale Strukturen in anderen Religionen oder nicht-religiösen Systemen außen vor lässt, setzt sich zumindest dem Verdacht aus, dass es dabei nicht um das Problem (die Stellung der Frau in der Gesellschaft) an sich geht, sondern um den Abschluss einer bestimmten religiösen Gruppe.

Bei der im Sommer 2012 geführten Debatte um die rituelle Beschneidung von Jungen aus religiösen Gründen ging es um die Abwägung zwischen dem Recht auf körperliche Unversehrtheit des Kindes einerseits und dem Elternrecht auf (religiöse) Erziehung andererseits. Damit lag hier eine Kritik an einer konkreten Praxis vor, die sachlich adressiert, eine berechnete Überprüfung ihrer Notwendigkeit und Berechtigung erfordert hat – wenn auch von „außen“ herangetragen. In Teilen bot die Debatte aber auch ein Beispiel dafür, wie leicht Religionskritik bewusst oder unbewusst als Instrument zur Ausgrenzung und Diffamierung gesellschaftlicher Minderheiten dienen kann.

Die Schwierigkeit besteht nämlich darin, dass es sich hierbei um ein diskursives Feld handelt, bei dem komplexe Sachverhalte verhandelt werden, die intersubjektiv unterschiedlich bewertet werden. Die Strukturiertheit des diskursiven Feldes nach politischen, gesellschaftlichen und kulturellen Machtbeziehungen und -mechanismen spielt daher eine wesentliche Rolle. Die Machtasymmetrie wird in Teilen der Beschneidungsdebatte deutlich, wenn Debattenteilnehmer aus einer gesellschaftlich dominanten Mehrheitsposition heraus die rechtssichere Durchführung der Beschneidung als „Blankoscheck für religiös motivierte Kindesmisshandlungen“¹ werten und so Angehörigen minorisierter Religionsgemeinschaften pauschal unterstellen, die „archaischen Rituale“ ihrer Religion über das „Wohl ihrer Kinder“ zu stellen. Das Problematische hieran ist nicht nur die Pauschalität der Unterstellung, sondern auch die Frage, wie sich das allgemeine und dadurch domi-

nante Wissen darüber konstituiert, was im Wohl des Kindes liegt und in welchem Verhältnis es zur Religionsfreiheit steht: In welchem Maße sind die Adressaten der Kritik an der Produktion dieses Wissens und somit an der Definitionsmacht beteiligt?

In ihren Überlegungen darüber, was Kritik ist und worin ihr besonderes Potenzial besteht, kommt die Philosophin Judith Butler in Anlehnung an Michel Foucault zu dem Schluss, dass „die Hauptaufgabe der Kritik nicht darin (besteht) zu bewerten, ob ihre Gegenstände (...) gut oder schlecht, hoch oder niedrig geschätzt sind; vielmehr soll die Kritik das System der Bewertung selbst herausarbeiten. Welches Verhältnis besteht zwischen Wissen und Macht, sodass sich unsere epistemologischen Gewissheiten als Unterstützung einer Strukturierungsweise der Welt herausstellen, die alternative Möglichkeiten des Ordens verwirft. (...) Inwieweit jedoch ist diese Gewissheit von Formen des Wissens begleitet, eben um die Möglichkeit eines anderen Denkens auszuschließen?“²

Bei der Bewertung der Frage, ob eine bestimmte Religionskritik konstruktiv wirken oder als Herrschaftstechnik zur Ausgrenzung von Minderheiten führen kann, kommt es auf den Kontext der formulierten Kritik an:³ Wer übt Kritik? Wer wird adressiert, auf welche Art und Weise? Was sind mögliche Motive, Ziele und Funktionen der Kritik? Welche Möglichkeiten einer gleichberechtigten diskursiven Auseinandersetzung sind gegeben? Selbstredend setzt jede Art des gesellschaftlichen Diskurses voraus, dass der normative Anspruch des Gegenübers gleichermaßen ernst genommen wird. Kritik, konkret formuliert, sachlich informiert und argumentiert, darf bis ins Mark gehen – hat sie den Anspruch, gesellschaftliche Auseinandersetzungen über mögliche Missstände führen zu wollen, muss sie Raum für Gegenkritik geben und sich auch auf diese einlassen.

¹ Judith Butler, Was ist Kritik?, in: Rachel Jaeggi/Thilo Wesche (Hrsg.), Was ist Kritik?, Frankfurt/M. 2013, S. 225.

² Vgl. Annita Kalpaka/Nora Räthzel, Die Schwierigkeit, nicht rassistisch zu sein, in: Nora Räthzel (Hrsg.), Theorien über Rassismus, Hamburg–Berlin 2000, S. 177–190.

³ Zeit Online vom 14.7.2012: www.zeit.de/gesellschaft/zeitgeschehen/2012-07/beschneidungen-kinderschutzbund (22.5.2013).

„APuZ aktuell“, der Newsletter von

Aus Politik und Zeitgeschichte

Wir informieren Sie regelmäßig und kostenlos per E-Mail über die neuen Ausgaben.

Online anmelden unter: www.bpb.de/apuz-aktuell

APuZ

Nächste Ausgabe 25–26/2013 · 17. Juni 2013

Wiedergutmachung und Gerechtigkeit

Tobias Winstel

Vergangenheit verjährt nicht. Über Wiedergutmachung

Henrike Zentgraf

„Nürnberg“ in Vergangenheit und Gegenwart

Hans Günter Hockerts

Wiedergutmachung in Deutschland 1945–1990. Ein Überblick

José Brunner · Constantin Goschler · Norbert Frei

Die Globalisierung der Wiedergutmachung

Susanne Buckley-Zistel

Vergangenes Unrecht aufarbeiten. Eine globale Perspektive

Wolfgang Kaleck

Universelle Strafjustiz?

Christopher Daase

Entschuldigung und Versöhnung in der internationalen Politik

Sarah Mersch

Transitional Justice – das Fallbeispiel Tunesien



Die Texte dieser Ausgabe stehen unter einer Creative Commons Lizenz vom Typ Namensnennung-NichtKommerziell-Keine-Bearbeitung 3.0 Deutschland.

Herausgegeben von
der Bundeszentrale
für politische Bildung
Adenauerallee 86
53113 Bonn



Redaktion

Dr. Asiye Öztürk
(verantwortlich für diese Ausgabe)
Johannes Piepenbrink
Anne Seibring
Sarah Laukamp (Volontärin)
Telefon: (02 28) 9 95 15-0
www.bpb.de/apuz
apuz@bpb.de

Redaktionsschluss dieses Heftes:
29. Mai 2013

Druck

Frankfurter Societäts-Druckerei GmbH
Kuhnesenstraße 4–6
64546 Mörfelden-Walldorf

Satz

le-tex publishing services GmbH
Weißenfelsstraße 84
04229 Leipzig

Abonnement-service

Aus Politik und Zeitgeschichte wird
mit der Wochenzeitung **Das Parlament**
ausgeliefert.

Jahresabonnement 25,80 Euro; für Schüle-
rinnen und Schüler, Studierende, Auszubil-
dende (Nachweis erforderlich) 13,80 Euro.
Im Ausland zzgl. Versandkosten.

Frankfurter Societäts-Medien GmbH
Vertriebsabteilung **Das Parlament**
Frankenallee 71–81
60327 Frankfurt am Main
Telefon (069) 7501 4253
Telefax (069) 7501 4502
parlament@fs-medien.de

Nachbestellungen

IBRo
Kastanienweg 1
18184 Roggentin
Telefax (038204) 66 273
bpb@ibro.de
Nachbestellungen werden bis 20 kg mit
4,60 Euro berechnet.

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

ISSN 0479-611 X

- 3–9 *Robert Misik · Nikolaus Schneider*
Plädoyer für (keine) Religion
Robert Misik betont, dass Menschen keinen Gott brauchen, um Unrecht als unerträglich zu empfinden; Nikolaus Schneider unterstreicht, dass gelebter Glaube eine politische Ressource für eine freiheitliche Gesellschaft sein kann.
- 10–20 *Wilfried Hinsch · Ariane Sadjed*
Religion und Säkularismus. Zwei Anmerkungen
Auch in europäischen Gesellschaften ist die Trennung von Politik und Religion kein abgeschlossener Prozess. Ein präziseres Verständnis von Säkularismus, säkularer Gesellschaft und säkularem Staat bedarf einer permanenten Reflexion.
- 21–27 *Geert Hendrich*
Religiosität und Sinnsuche
Mit der Rückkehr der Religiosität wird Orientierung in einer unübersichtlich gewordenen Lebenswelt und die Hoffnung auf verbindende Sinnstiftungen assoziiert. Dies lässt sich höchst unterschiedlich erklären und deuten.
- 28–34 *Rolf Schieder · Hendrik Meyer-Magister*
Neue Rollen der Religion
Religionen sind Transformationsprozessen ausgesetzt. Dabei erweisen sich die funktionale Ausdifferenzierung und die Individualisierung als besonders einflussreich. Sowohl die Religionen als auch die Individuen profitieren davon.
- 35–39 *Birgit Heller*
Frauen und Religionen
Religiöse Traditionen, Anschauungen, Symbole und Praktiken sind alles andere als geschlechtsneutral. Die großen Religionen der Gegenwart trugen wesentlich dazu bei, die männliche Dominanz in der Gesellschaft zu legitimieren.
- 40–42 *Sabine Demel*
Individuum und Kirche
Abnehmendes Engagement und sinkende Mitgliederzahlen hier, laute Rufe nach mehr Individualität und Personalität, Subsidiarität und Solidarität dort. In welchem Verhältnis steht dies zur organisierten Religiosität?
- 43–48 *Anja Hennig*
Religion und Politik in Europa
Der Beitrag zeichnet die zentralen Wegmarken nach, die das kooperative wie konflikthafte Verhältnis von Religion und Politik vom frühen Mittelalter an verändert haben, und weist auf bleibende Muster im Kirche-Staat-Gefüge hin.
- 48–53 *Stefan Mückl*
Aktuelle Herausforderungen für das Staatskirchenrecht
Das deutsche Staatskirchenrecht ist ein vielschichtiges normatives Gefüge, dessen Ursprünge in besonderer Weise historisch-kulturell bedingt sind. Seine Legitimation und Sachgerechtigkeit bedürfen der steten Vergewisserung.
- 54–62 *F. O. Wolf · S. J. Kramer · C. Strack · N. Vardar*
Anmerkungen zum Umgang mit Religion
In vier Einzelbeiträgen wird der Umgang mit Religionen in der deutschen Gesellschaft kommentiert. Neben der Bedeutung der Religion für Einzelpersonen werden Auswirkungen der öffentlichen Religionsdebatten skizziert.