



Beilage zur Wochenzeitung

DasParlament

21. Oktober 2002

Aus Politik und Zeitgeschichte

3 **Otto Kallscheuer** *Essay*

Die Trennung von Politik und Religion und ihre „Globalisierung“ in der Moderne

6 **Michael Minkenberg/Ulrich Willems**

Neuere Entwicklungen im Verhältnis von Politik und Religion im Spiegel politikwissenschaftlicher Debatten

15 **Detlef Pollack**

Religion und Politik in den postkommunistischen Staaten Ostmittel- und Osteuropas

23 **Julia Eckert**

Der Hindu-Nationalismus und die Politik der Unverhandelbarkeit

Vom politischen Nutzen eines (vermeintlichen) Religionskonfliktes

31 **Dietrich Jung**

Religion und Politik in der islamischen Welt



Herausgegeben von
der Bundeszentrale
für politische Bildung
Berliner Freiheit 7
53111 Bonn.

Redaktion:

Dr. Klaus W. Wippermann
(verantwortlich)
Dr. Katharina Belwe
Dr. Ludwig Watzal
Hans G. Bauer

Internet:

www.das-parlament.de
E-Mail: apuz@bbp.de

Die Vertriebsabteilung der
Wochenzeitung **DasParlament**
Saar-Blies-Gewerbepark / In der Lach 8,
66271 Kleinblittersdorf-Hanweiler,
Telefon (0 68 05) 61 54 39,
Fax (0 68 05) 61 54 40,
E-Mail: parlament@sdv-saar.de,
nimmt entgegen:

● Nachforderungen der Beilage
Aus Politik und Zeitgeschichte

● Abonnementsbestellungen der
Wochenzeitung **DasParlament**
einschließlich Beilage zum Preis
von Euro 9,57 vierteljährlich,
Jahresvorzugspreis Euro 34,90
einschließlich Mehrwertsteuer;
Kündigung drei Wochen vor Ablauf
des Berechnungszeitraumes;

● Bestellungen von Sammel-
mappen für die Beilage
zum Preis von Euro 3,58
zuzüglich Verpackungskosten,
Portokosten und Mehrwertsteuer.

Die Veröffentlichungen
in der Beilage

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

Für Unterrichtszwecke dürfen
Kopien in Klassensatzstärke
hergestellt werden.

ISSN 0479-611 X

Editorial

■ Religion war über Jahrzehnte eine eher zu vernachlässigende Kategorie in der Politik. Die islamische Revolution 1979 im Iran hob jedoch die politische Brisanz religiöser Vorstellungen wieder ins öffentliche Bewusstsein. Spätestens seit den Anschlägen vom 11. September 2001 hat das Verhältnis von Religion und Politik als Faktor in den internationalen Beziehungen besondere Bedeutung erlangt. Noch ist nicht klar erkennbar, ob es sich dabei nur um eine Instrumentalisierung von Religion für politische Zwecke handelt oder ob wir es mit einer genuinen Renaissance des Religiösen zu tun haben. Wenn der Islam und das Christentum schon immer einen allumfassenden Anspruch erhoben haben, so erscheint dieser im Zeitalter der Globalisierung in einem neuen Licht.

■ Wie es historisch zur Trennung von Religion und Politik gekommen ist, zeigt *Otto Kallscheuer* in seinem Essay. Diese Trennung sei ein Spezifikum der westlichen Christenheit und habe sich über mehrere Jahrhunderte hingezogen. Wichtige Schritte in diesem Trennungsprozess seien die Reformation und die Globalisierung des Kapitalismus sowie die Entstehung imperialer Nationalstaaten seit der Französischen Revolution gewesen. Der Autor betont den expansionistischen Charakter sowohl des Christentums als auch des Islam. Letzterer verfüge aber noch über keine internationale Organisationsform, die ihn vor politischer Instrumentalisierung und ideologischer Pervertierung schützen könne.

■ Von der Beharrlichkeit der Religion in der Politik gehen auch *Michael Minkenberg* und *Ulrich Willems* aus. Sie untersuchen in ihrem Beitrag, wie dies aus politikwissenschaftlicher Sicht diskutiert wird. Im Einzelnen behandeln sie das Säkularisierungsparadigma, das Verhältnis von Demokratie und

Religion, das Staat-Kirche-Verhältnis sowie den Zusammenhang von Globalisierungsprozessen und religiös-fundamentalistischen Bewegungen.

■ Das Verhältnis von Religion und Politik in den postkommunistischen Staaten Ostmittel- und Osteuropas ist bis heute spannungsvoll und durch historische Erfahrungen sowohl negativ als auch positiv aufgeladen, stellt *Detlef Pollack* fest. Er beschreibt zuerst die Veränderungen im Verhältnis von Religion und Politik bzw. Kirche und Staat in diesen Ländern, um dann der Frage nach der Akzeptanz der Kirchen nachzugehen. Die Religionsgemeinschaften leiden umso stärker unter einem Legitimationsverlust, je stärker sie in die Politik intervenieren, so das Resümee des Autors.

■ Wie problematisch sich die Beziehungen zwischen Religionsgemeinschaften entwickeln können, zeigt das Beispiel Indien. *Julia Eckert* beschreibt anhand des Hindu-Nationalismus, wie eine nationalistische Bewegung ihre religiöse und politische Macht gegenüber einer religiösen Minderheit missbraucht. Das Projekt der Hindu-Nationalisten sei offensiv und schaffe, um sich von der muslimischen Minderheit abzugrenzen und um eine eigene Identität zu formen, Feindbilder, welche die Grundlage der Gewalt auf kommunaler Ebene bilden. Das republikanische Staatsverständnis solle durch ein religiöses ersetzt werden.

■ *Dietrich Jung* geht anhand der historischen Entwicklung des Islam der Frage nach, ob es tatsächlich die behauptete Einheit von staatlicher Herrschaft und religiöser Ordnung gibt. Sein Fazit: Weder durch den Rückgriff auf die Frühgeschichte des Islam noch mittels der Quellen der Offenbarung oder mit Hilfe des islamischen Rechts lasse sich diese behauptete Einheit von Politik und Religion begründen.

Ludwig Watzal



Die Trennung von Politik und Religion und ihre „Globalisierung“ in der Moderne

Die Trennung zwischen der politischen und der religiösen Macht als spezialisierte Institutionen – Kirche und Staat – ist ein Spezifikum der westlichen Christenheit. Das Postulat einer gegenüber der kaiserlichen *potestas* höheren normativen *auctoritas* des Papstamtes war bereits Ende des 5. Jahrhunderts vom (west)römischen Papst Gelasius I. in seinem berühmten Brief an den (ost)römischen Kaiser Anastasius I. aufgestellt worden. Doch erst im 11. Jahrhundert wurde dieser Anspruch zu einem antagonistischen Widerspruch, erst mit der „päpstlichen Revolution“ wider den kaiserlichen Supremat – welche im *dictatus papae* Gregors VII. vom März 1075 gewissermaßen ihr „Regierungsprogramm“ erhielt – gewann der für die christliche Spätantike nur virtuelle Gegensatz von Kaiser und Papst eine reale, explosive Dynamik.

In diesem ebenso „außenpolitischen“ wie kirchenpolitischen Gegensatz zur byzantinischen Christenheit war ganz gewiss das weströmische Papsttum die revolutionäre oder (wie wir heute sagen würden) die „fundamentalistische“ Partei. So wie es nach innen die Säuberung der Christenheit verfolgte, war das Reformpapsttum in seiner Kreuzzugspolitik bellizistisch, auf die Rückeroberung des Heiligen Landes ausgerichtet. Es bedurfte offenbar ebenso der äußeren Herausforderung durch den Siegeszug einer konkurrierenden monotheistischen Macht – des Islam – als auch einer autonomen kirchenpolitischen Erneuerungsbewegung, wie sie als revolutionäre Säuberung nur in der Westkirche stattfand, um diesen doppelten Gegensatz (Kirche gegen Saeculum; West- gegen Ostkirche) zum realen, politischen und institutionellen Konflikt zuzuspitzen.

Erst in diesem mehrere Jahrhunderte währenden Konflikt entwickelten beide Gewalten, Kaiser und Papst, eine je eigene Legitimität, eigene Rationalitätsmuster, eigene Mitgliedschaftsregeln und Rekrutierungsmodi. Es kam zur Ausdifferenzierung von säkularen und geistlichen Institutionen. Und als Konflikt zweier Institutionen, die beide im römischen Recht wurzelten, war dieser am Ende für beide Institutionen jeweils rationalisierbar.

Die radikale Revolution Papst Gregors VII. und seiner Nachfolger leitete also im 11. Jahrhundert

den „proto-modernen“ Rationalisierungsschub einer Trennung zwischen Kirche und Staat, Recht und Souverän, ziviler und merkantiler Stadtgesellschaft ein, die lange vor der Reformation die Grundlagen der westlichen Moderne legte. Erst in und aus diesen Definitionskämpfen zwischen politischer und religiöser Macht entstand der „genetische Code“ des modernen Säkularismus; es ist die *libertas ecclesiae*, die Autonomie oder Selbstgesetzgebung der Kirche (denn dies bedeutete im Mittelalter ja „libertas“), welche wiederum letztlich auch die weltliche Sphäre „freigesetzt“ hat.

Dies ist später vom modernen liberalen, republikanischen oder auch sozialistischen Antiklerikalismus gerne vergessen worden. Die „Problematik“ des säkularen Staates ist ja weder in der byzantinischen Tradition des „Cäsaropapismus“ bekannt noch in der universalistischen politischen Theologie der islamischen „Umma“. Darum hat die Entwicklung der sozialen Moderne im Islam – einer Religion, die in vieler Hinsicht als „permanente Reformation“ beschrieben werden kann – zwar etliche Säkularisten und Modernisten hervorgebracht, aber bisher noch keine eigene Ratio der Trennung von Religion und staatlicher Politik. Und bis heute wehren sich die orthodoxen Kirchen des europäischen Ostens und Südostens, inzwischen wieder zunehmend unterstützt von der politischen Macht ihrer Länder, gegen die uneingeschränkte Religionsfreiheit – allen voran die russische Orthodoxie mit dem Hinweis auf so genannte „kanonische“ Territorien des „Dritten Rom“.

Die nächste erfolgreiche religiöse Revolution, die lutherische Reformation wider die „babylonische Gefangenschaft“ der Papstkirche, tritt nicht minder „fundamentalistisch“ auf als Papst Gregor VII. einige Jahrhunderte zuvor; doch im Ergebnis wird die *libertas ecclesiae* einer neu entstehenden Machtstruktur untergeordnet: dem Territorialstaat. Die europäische Reformation ist die Erschütterung einer Weltordnung: Beide „Körper des Königs“ erweisen sich als sterblich, das gemeinsame corpus Christianum zerfällt in Machtblöcke und Glaubensparteien, in Kirchen und Staaten, Bewegungen und Sekten, die einander als „antichristlich“ oder „häretisch“ bekämpfen.

Mit dem Ende der religiösen Einheit Europas geht freilich nicht allein der gemeinsame Glaube verloren. Denn der „Glaube“ ist ja im heutigen Verstande – erstens – eine bewusste Entscheidung (die also auch anders ausfallen könnte) für ein ganz bestimmtes „Bekenntnis“ zu Gott; und diese ist – zweitens – eine Entscheidung, welche zwar auch das kognitive Weltverhältnis des Gläubigen betrifft, sich aber von wissenschaftlichem Wissen unterscheidet. Ein solches Verständnis des Glaubens ist aber selber erst ein Ergebnis der Reformation sowie der daraufhin auch im katholischen Lager erfolgenden Subjektivierung der Religion.

Erst mit dem nachreformatorischen Code verallgemeinerter „Innerlichkeit“ entsteht zugleich in einem parallelen Prozess der politischen „Zivilisierung“ und sozialen „Normierung“ der säkulare, nur mehr politische territoriale Staat. Und dieser etabliert sich – über einen Prozess institutioneller „Verdichtung“ – als souveräne und in seinem Territorium „absolute“ Gewalt.

Nach außen stellt die im Westfälischen Frieden inaugurierte Ordnung das erste internationale politische System dar, welches auf der unbedingten Territorialhoheit des jeweiligen Souveräns beruht, sei es König, Parlament oder städtischer Rat. Nach innen reduziert der absolute Staat die mögliche Anomie durch das Konfessionalitätsprinzip. So ist das beherrschende Ergebnis des Jahrhunderts der Religionskriege in Europa der konfessionelle Staat, dessen Religion der politischen Kontrolle des Souveräns unterliegt.

Erst mit der Globalisierung des Kapitalismus, d. h. der Durchsetzung eines ökonomischen Weltsystems als Kehrseite der Entwicklung der europäischen Industrienationen wird der Begriff des Internationalismus sinnvoll. Natürlich ist der Universalismus der christlichen Botschaft weitaus älter. Aber das Problem der institutionellen Fassung dieses Universalismus stellt sich für die Kirche(n) erst seit dem 19. Jahrhundert – mit dem Zusammenbrechen der christlichen Reiche nach der Französischen Revolution.

Bis zum Ende des 19. Jahrhunderts war auch die christliche Missionsbewegung der jeweiligen Konfessionen vorrangig ein zivilisatorisches Anhängsel der jeweiligen Imperien – katholisch für das spanische und lusitanische Weltreich, protestantisch bzw. anglikanisch unter der britischen Krone, freikirchlich und sektenprotestantisch in vielen Kolonien. Doch nach der amerikanischen und der Französischen Revolution ist die mittelalterliche Idee einer päpstlichen Universalmonarchie definitiv zu einer politischen Chimäre geworden.

Zum echten Verfassungsproblem wird die Weltkirche (erst) im 19. Jahrhundert. Freilich erlebt die Papstkirche den Konstitutionalismus nur als Feind – ebenso im Verhältnis von katholischer Kirche und liberaler Moderne wie auch bezogen auf den Gegensatz zwischen dem Universalismus des kirchlichen Auftrags und dem unaufhaltsamen Sieg des Nationalstaats in Europa. Beide miteinander eng verbundenen Konflikte prägen das „lange“ 19. Jahrhundert: die Gegnerschaft des historisch in den mittel- und lateineuropäischen Anciens Regimes verwurzelten Katholizismus zu den modernen Großmächten Europas, dem (nach)revolutionären Frankreich, dem preußisch-protestantisch geführten Deutschen Kaiserreich und der englischen Weltmacht – und zugleich sein Konflikt mit so gut wie allen nationalen, liberalen, demokratischen Emanzipationsbewegungen des alten Kontinents (ganz zu schweigen von sozialistischen Bestrebungen).

Im 19. Jahrhundert war die katholische Kirche der Todfeind der modernen „Religion der Freiheit“, wie sie Benedetto Croce nannte. „Rom“ wurde zum Prototyp aller Gegner von Liberalismus und Emanzipation. Erst später, als der Bestand der Institution Weltkirche gesichert war, bildeten sich innerhalb der konstitutionellen Nationalstaaten auch moderne Formen eines sozialen und politischen Katholizismus.

Aber vielleicht war diese römisch-zentralistische Gegenrevolution die einzige Chance, eine nationale Zersplitterung der katholischen *Una Sancta* in Nationalkirchen nach dem „anglikanischen“ oder „gallikanischen“ Modell zu vermeiden? Nur eine nicht auf das Territorium einer Nation bezogene – oder gar wie die russische Orthodoxie mit ihrem „Volkskörper“ oder ihrer „heiligen Erde“ identische – Kirche war bzw. ist in der Lage, im Bezug auf die (entstehende) Weltgesellschaft auch zur Weltkirche zu werden.

Allerdings setzt dies zugleich auch den definitiven Abschied der Kirche von ihrer säkularen Macht voraus. Dieser Machtverlust wurde in Italien zwar durch den Sieg der Nationalbewegung über den Kirchenstaat erzwungen, aber ideologisch, theologisch, politisch wird er erst im 20. Jahrhundert verarbeitet. Erst mit der Erklärung zur Religionsfreiheit auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil kommt die katholische Kirche auch normativ in der Moderne an; erst jetzt fordert sie die ethische Selbstbegrenzung bestimmter moderner Freiheiten, statt diese en bloc abzulehnen. Und lange nachdem der Vatikan als nur noch symbolisch souveräner Staat jeden eigenen machtpolitischen Anspruch aufgegeben hatte, würdigte mit Johannes Paul II. ein Papst der Weltkirche auch die posi-

tiven Seiten nationaler Identität und Unabhängigkeit theologisch.

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts sah der christliche Westen (bzw. Norden) die religiöse Zukunft der Welt als eine mit der Ausweitung der modernen Zivilisation einhergehende Missionierung. Die 1910 in Edinburgh versammelte Weltkonferenz protestantischer Missionsgesellschaften, zugleich eine der ersten Manifestationen der (protestantischen) innerchristlichen Ökumene, stellte sich gar die Christianisierung der Welt binnen eines Jahrzehnts zur Aufgabe – noch ganz im Siegesgefühl der Erfolge des viktorianischen Empire und der anglo-amerikanischen Zivilisation. Die Alternative lautete Christentum oder Barbarei.

Nun, das 20. Jahrhundert sollte dann in der Tat zum Jahrhundert der Barbarei, zweier Weltkriege und der totalitären „politischen Religionen“ von Kommunismus, Faschismus und Nationalsozialismus werden. Zu Beginn des 21. Jahrhunderts lässt sich darum weder die Diagnose noch die Prognose der Edinburger Versammlung von 1910 aktualisieren.

Heute – und mehr noch morgen, d. h. in den nächsten Jahrzehnten – wird der globale Süden zum Schwerpunkt der Christenheit, ebenso wie des Islam, der zweiten monotheistischen Weltreligion. Dies gilt insbesondere unter Berücksichtigung des demografischen Wachstums: In zwei Jahrzehnten werden – nach den Vereinigten Staaten – Brasilien, Mexiko, die Philippinen, Nigeria, der Kongo und Äthiopien die Länder mit der größten Christenbevölkerung sein. Die Zukunft der Christenheit ist afrikanisch, asiatisch, lateinamerikanisch.

Dabei bleibt die im Westen „erfundene“ Trennung der religiösen Identität von der jeweiligen politischen Macht weiterhin die Voraussetzung für lokale und transnationale Netzwerke religiöser Gemeinschaftsbildung; ja, diese werden gerade in Situationen des Staatsversagens (wie in Schwarzafrika) immer wichtiger; doch ihre Formen sind immer weniger mit denen der westlichen und nördlichen Tradition identisch. Ein radikaler evangelikaler, charismatischer „Sekten“-Protestantismus der Pfingstler und ein theologisch eher orthodoxer, aber sozial engagierter römischer Katholizismus stellen im globalen Süden die beiden Wachstumssektoren dar. Heilung und Heil, soziale Sorge und Seelsorge, synkretistische Traditionen und theologische Orthodoxie verbinden sich in – für postchristliche Agnostiker und christliche Liberale des globalen „Nordens“ – durchaus ungewohnter und ideologisch unbequemer Weise.

Da verbinden sich neue Gemeinschaftsbildungen mit einer „personalistischen“ Bekräftigung und Rückbindung der durch kulturelle, demographische Wanderungsbewegungen erschütterten Identität der insbesondere in den städtischen Mega-Agglomerationen der Dritten Welt mobilisierten Massen.

Unweigerlich aber trifft die im globalen Süden wachsende Christenheit auf den ebenfalls – und aus ähnlichen Gründen – wachsenden Islam. Auch wenn, wie dies neuere Analysen nahe zu legen scheinen, der Wachstumszyklus des Islamismus als politischer Ideologie mit totalitären Gefahren vorbei sein sollte, so sind doch die Gefahren für eine diffuse Radikalisierung religiös codierter Resentiments in der weltweiten Gemeinschaft der Muslime nicht überwunden. Denn der Islam hat auch ein ureigenes „Verfassungs“-Problem als Weltreligion. Seine Botschaft richtet sich an alle Menschen, die guten Willens und bereit sind, Gottes Wort zu hören und seiner Rechtleitung zu folgen. Wie das Christentum ist der Islam auf Expansion, Mission, Globalisierung angelegt. Aber diese eine Milliarde Muslime verfügt noch über keine internationale Organisationsform, die die religiös-ethische Rechtleitung vor politischer Instrumentalisierung und ideologischer Pervertierung zu schützen vermöchte.

Die „Umma“ hat gewiss hunderte von Existenzweisen: von religiösen Bruderschaften, Unternehmerverbänden und karitativen Vereinen über diverse Rechtsschulen und Gottesgelehrte bis zu Parteien und Guerillabewegungen. Diese konfuse Vielfalt ist Reichtum und Risiko zugleich: Es gibt keine klare „corporate identity“ des muslimischen Universalismus. Über dem transkulturellen Kontinuum, in welchem ein pakistanischer Muslim Indonesiern, Türken, Afrikanern oder Schwarzamerikanern begegnen kann, erhebt sich der Überbau der traditionellen Rechtsschulen und ihrer umstrittenen Anwendung der „Scharia“ auf die moderne Welt. Die politische Gemeinschaft aber bleibt utopisch – oder sie wird reaktionär: zum Traum von der Rückkehr zum idealen muslimischen Gemeinwesen der zehn Jahre von Medina.

Zwar gibt es reiche spirituelle Wurzeln und Praktiken der Ausdifferenzierung religiöser Innerlichkeit in der islamischen Welt – aber den „point of no return“ für ein auch transnational verbindliches institutionelles Lernen scheinen sie noch nicht erreicht zu haben. Vielleicht aber täuschen hier den Betrachter aus dem Norden nur seine christlich-säkularen Brillengläser.

Neuere Entwicklungen im Verhältnis von Politik und Religion im Spiegel politikwissenschaftlicher Debatten

I. Religiöse Renaissance oder Politisierung der Religion

Das Verhältnis von Politik und Religion genießt nicht erst seit dem 11. September 2001 erhöhte Aufmerksamkeit im Alltagsdiskurs und in der Wissenschaft. Denn mit der seit mehr als zwanzig Jahren wachsenden Bedeutung von Religion in der Öffentlichkeit ist auch das Interesse an diesem Verhältnis und seiner zukünftigen Gestalt gestiegen. Bisher ist allerdings unklar, ob es sich nur um eine Politisierung der Religion sowie der bisherigen Regelungen des Verhältnisses von Religion und Politik, Staat und religiösen Gemeinschaften handelt oder ob nicht vielmehr eine genuine Renaissance des Religiösen im Gange ist. Die bisherige Beschäftigung mit diesem Verhältnis gibt nicht zuletzt aufgrund einiger Schief lagen keine klare Auskunft. So wird einerseits der Religion in der Politikwissenschaft jenseits der klassischen Felder der Wahl- und Parteienforschung und der Sozialstaatsforschung allenfalls marginale Beachtung geschenkt.¹ Andererseits ist eine einseitige Konzentration auf spektakuläre Ausprägungen wie den Fundamentalismus festzustellen. Das Feld wurde bislang weitgehend den Religionssoziologen und Staatskirchenrechtlern überlassen. Eine grundsätzlichere und zugleich umfassende Auseinandersetzung mit dem Verhältnis von Politik und Religion in der Moderne steht noch aus.

Dabei deutet eine Vielzahl höchst unterschiedlicher Entwicklungen auf die Beharrlichkeit der Religion auch in der Politik und eine veränderte Rolle gegenüber der Politik hin. Hierzu zählt nicht nur die Formierung und Mobilisierung fundamentalistischer Bewegungen in nahezu allen religiösen

Traditionen sowohl in modernen westlichen als auch in so genannten Schwellen- oder Entwicklungsländern.² Auch die Zahl gewaltsam ausgetragener Konflikte, in denen die religiöse Komponente zumindest eine wesentliche Rolle spielt, sowie religiös motivierter Bürgerkriege (etwa auf dem indischen Subkontinent und auf dem Balkan sowie in einzelnen afrikanischen Staaten, nicht zu vergessen Nordirland) nimmt zu.³ Ein weiteres Element sind die von José Casanova als „Deprivatisierung der Religion“ bezeichneten Phänomene eines verstärkten öffentlichen Engagements von Kirchen und religiösen Organisationen in der Politik und einer damit zusammenhängenden Politisierung des Religiösen in Lateinamerika, den USA und Europa.⁴ Darüber hinaus verzeichnen sowohl das Christentum als auch der Islam ein erhebliches Wachstum vor allem in den Ländern der so genannten Dritten Welt. Dieses Wachstum geht im Christentum zudem mit einer deutlichen Veränderung von religiöser Praxis und politischen Orientierungen einher. So zeichnet sich etwa das dortige katholische Christentum durch hierarchischere innerkirchliche Strukturen und deutlich konservativere Einstellungen zu soziomoralischen Fragen aus.⁵

Sogar in Europa, wo der politische Einfluss organisierter Religion seit dem Aufschwung in der Nachkriegszeit wieder deutlich zurückgegangen ist, nehmen in der Folge der Pluralisierung der religiösen Landkarte die Konflikte an der Schnittstelle von Religion und Politik zu. Zu den vielfältigen

1 Vgl. z. B. David Hanley (Hrsg.), *Christian Democracy in Europe. A Comparative Perspective*, London 1994; Karl Schmitt, *Konfession und Wählerverhalten in der Bundesrepublik Deutschland*, Berlin 1989; Gösta Esping-Andersen, *The Three Worlds of Welfare Capitalism*, Princeton 1990. Für allgemeinere Überblicke vgl. Erhard Forndran (Hrsg.), *Religion und Politik in einer säkularisierten Welt*, Baden-Baden 1990; Heinz-Dieter Meyer/Michael Minkenberg/Ilona Ostner (Hrsg.), *Religion und Politik*, Opladen 2000.

2 Vgl. Gilles Kepel, *Die Rache Gottes*, München 1994; Michael Minkenberg, *Neokonservatismus und Neue Rechte in den USA*, Baden-Baden 1990; Steve Bruce, *Fundamentalism*, Cambridge 2000.

3 Vgl. Marie-Janine Calic, *Religion und Nationalismus im jugoslawischen Krieg*, in: Heiner Bielefeldt/Wilhelm Heitmeyer (Hrsg.), *Politisierte Religion*, Frankfurt/M. 1998, S. 337–359; Werner Ruf, *Gewalt und Gegengewalt in Algerien*, in: U. Bielefeldt/W. Heitmeyer, ebd., S. 320–336; Steve Bruce, *God Save Ulster! The Religion and Politics of Paisleyism*, Oxford 1986. *Anmerkung der Redaktion*: Vgl. auch den Beitrag von Julia Eckert in diesem Heft.

4 Vgl. José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago 1994.

5 Vgl. Philip Jenkins, *The Next Christianity*, in: *The Atlantic Monthly*, 290 (2002) 3, S. 53–68, hier S. 59–62.

Erscheinungsformen dieser Pluralisierung zählen die Einwanderung nichtchristlicher, vor allem muslimischer Minderheiten, die gestiegene Zahl der christlichen Migranten, bei denen andere religiöse Orientierungen vorherrschen als im europäischen Christentum, die wachsende Zahl der Konfessionslosen, die Formierung neuer religiöser Bewegungen und Sekten sowie nicht zuletzt der europäische Einigungsprozess. Dadurch geraten die bisherigen Muster der institutionellen Regulierung des Verhältnisses von Religion und Politik unter Rechtfertigungsdruck, denn diese Regelungen verdanken sich historischen Kompromissen zwischen den christlichen Konfessionen sowie zwischen diesen und dem Staat und vermögen der neuen religiösen und weltanschaulichen Pluralität nicht mehr Rechnung zu tragen.⁶

Diese Entwicklungen in unterschiedlichen Teilen der Welt werden durch Prozesse der Globalisierung beschleunigt und miteinander verknüpft.⁷ Die weitere Schwächung staatlicher Institutionen und nationaler Identitäten schafft vor allem in Ländern der Dritten Welt ein ideologisches Vakuum, in dem religiöse Traditionen zu Kernen kultureller Identitäten, transnationaler Einheitsprojektionen und Loyalitäten avancieren können.⁸ Die global operierenden Medien machen die Aktivitäten religiöser Akteure sowie die Reaktionen von Staaten und Gesellschaften weltweit beobachtbar und können so zu Lern- und Nachahmungseffekten führen. Die neuen Kommunikationstechnologien haben zudem die Mobilisierungs- und Handlungsfähigkeit religiöser Akteure deutlich verbessert, wie das Beispiel der christlichen Rechten in den USA verdeutlicht. Schließlich vernetzen sich religiöse Akteure in verstärktem Maße transnational und operieren zunehmend auch auf internationaler Ebene.

Diese veränderte Wirklichkeit hat sich in Differenzierungen des wissenschaftlichen Diskurses über Politik und Religion niedergeschlagen. Im Folgenden sollen vier zentrale Felder der aktuellen Diskussion herausgegriffen werden: die Debatte um das Säkularisierungsparadigma, die Diskussion des Verhältnisses von Demokratie und Religion, die Problematisierung des Staat-Kirche-Verhältnisses sowie die Erforschung der Zusammenhänge von Globalisierungsprozessen und gegenwärtigen religiös-fundamentalistischen Bewegungen.

6 Vgl. Ulrich Willems, Weltanschaulich-neutraler Staat, christlich-abendländische Kultur und Laizismus, in: Manfred Walther (Hrsg.), Religion und Politik, Baden-Baden (i. E.).

7 Vgl. Roland Robertson (Hrsg.), Religion and Global Order, New York 1991; Jeff Haynes, Religion in Global Politics, London – New York 1998.

8 Vgl. P. Jenkins (Anm. 5), S. 67–68.

II. Säkularisierungsprozess

Auf die Vitalität und die Politisierung der Religion selbst sowie auf die Diskussionen über die Regulierung des Verhältnisses von Religion und Politik, religiösen Gemeinschaften und Staat ist die Politikwissenschaft insgesamt eher schlecht vorbereitet. Zu den Gründen zählt an erster Stelle der sozialwissenschaftliche Konsens über die unvermeidliche Säkularisierung moderner Gesellschaften.⁹ Dieses Säkularisierungstheorem prognostiziert mit Blick auf das Verhältnis von Politik und Religion in der Regel drei Entwicklungen:¹⁰

- auf struktureller und institutioneller Ebene eine Autonomisierung und Differenzierung von Politik und (christlicher) Religion. Die politische Handlungssphäre verselbstständigt sich und entwickelt eigenständige politische Funktions- und Handlungslogiken. In der Folge dieses Prozesses kommt es zur institutionellen und organisatorischen Trennung von Staat und (christlichen) Kirchen;
- auf politisch-kultureller Ebene eine Erosion organisierter (christlicher) Religion sowie eine Abnahme (christlicher) religiöser Praktiken. Das hat nicht zuletzt den Verlust einer systematischen und relativ homogenen (christlich-)religiösen Sozialisation als Ressource politischer Vergemeinschaftung zur Folge;
- auf der gesellschaftlichen Ebene den Rückzug verbliebener organisierter Religion sowie religiöser Symbole und Praktiken aus der Sphäre der Politik und der politischen Öffentlichkeit in den nichtpolitischen Bereich des Privaten.

Wäre das Schicksal der Religion in dieser Weise vorgezeichnet, verdiente sie kaum die Aufmerksamkeit einer sich auf die „wirklichen“ Kräfte und Bewegungen in Geschichte und Politik konzentrierenden Disziplin. Nachdem die europäischen Kirchen spätestens seit Mitte der sechziger Jahre ihre nach dem Krieg durchaus erfolgreich verfochtene Politik einer Rechristianisierung und Verankerung konservativ-christlicher Werte aufgaben, sich mit dem gesellschaftlichen Pluralismus arrangieren und sich politisch auf Formen normaler Interessenpolitik mit begrenzten Zielen beschränken mussten,¹¹ erlosch auch das Interesse der Politik-

9 Vgl. stellvertretend für viele C. Wright Mills, The sociological imagination, New York 1959, S. 32 f.

10 Vgl. J. Casanova (Anm. 4), S. 11–39; Michael Th. Greven, Die politische Gesellschaft, Opladen 1999, S. 19–28.

11 Vgl. zur bundesdeutschen Entwicklung Ulrich Willems, Bedingungen, Elemente und Effekte des politischen Handelns der Kirchen, in: Annette Zimmer/Bernhard Wefels

wissenschaft an ihnen. Auch die asymmetrischen rechtlichen Regelungen des Verhältnisses von Staat und Religionsgemeinschaften stellten seither kein drängendes Problem mehr dar, und so überließ man dieses Feld weitgehend den rechtswissenschaftlichen Spezialisten für diese Materie, den Staatskirchenrechtlern. Empirisch interessierten allenfalls noch die aus dem „Privaten“ resultierenden Handlungsmotivationen, sofern sie – wie etwa im Wahlverhalten – ein politisch relevantes Faktum konstituierten.

Dieser – zugegebenermaßen stilisierte – säkularisierungstheoretische Grundkonsens der Disziplin wird nicht nur durch die gewachsene Rolle der Religion in der Öffentlichkeit in Frage gestellt, sondern auch durch die Kritik am Säkularisierungsparadigma selbst.¹² Zunächst einmal lassen sich verschiedene Versionen der Säkularisierungstheorie unterscheiden.¹³ Neben der wohl bekanntesten Fassung, die u. a. von Max Weber geprägt wurde und einen *Niedergang* der Religion und religiöser Weltbilder in der Moderne behauptet, gingen oder gehen andere Versionen von dem völligen *Verschwinden* der Religion (A. Comte), von ihrer *Privatisierung* (T. Luckmann) oder ihrer *Transformation*, verstanden als institutioneller Niedergang der christlichen Kirchen bei gleichzeitiger Diffusion und Beharrlichkeit christlicher Werte in der westlichen Welt (P. Berger), aus.

In den vergangenen Jahren hat eine Gruppe amerikanischer Sozialwissenschaftler diese Ansätze jedoch radikal in Frage gestellt und eine von Adam Smith inspirierte angebotsorientierte Theorie religiöser Vitalität entwickelt.¹⁴ Dieser so genannte „economics of religion“-Ansatz unterstellt, dass die Kirchen und andere religiöse „Anbieter“ wie weltliche Produzenten durch Eigeninteresse motiviert und daher wie säkulare Firmen auch durch Marktkräfte beeinflusst werden und dass es vor allem von der Qualität des Angebotes abhängt, wie stark die religiöse Nach-

frage ist.¹⁵ Daraus wird die grundsätzliche These abgeleitet, dass erst die Moderne die Religiosität belebt habe, weil sie mit den Prinzipien der Religionsfreiheit und der Trennung von Staat und Kirche den Wettbewerb religiöser „Anbieter“ möglich gemacht und damit das Interesse der Menschen an den Kirchen stimuliert habe. Auch die im Vergleich zu Europa deutlich höhere Vitalität des religiösen Lebens in den USA wird mit dem geringeren Regulierungsniveau und der größeren Konkurrenz auf dem religiösen „Markt“ erklärt.

In der Tat finden sich deutliche *empirische* Anzeichen, die einer generellen Säkularisierungstheorie widersprechen. Weltweite Analysen zu Modernisierung und kulturellem Wandel unterstreichen eine Beharrlichkeit religiöser Werte und Orientierungen gerade in Europa, auch wenn die Bindungskraft der traditionellen religiösen Institutionen nach dem Zweiten Weltkrieg dort zweifellos deutlich nachgelassen hat.¹⁶ Fraglich ist jedoch, ob sich dies mit einer ökonomischen Theorie der Religion erklären lässt. So weisen bei vergleichbarem Regulierungsniveau katholische Länder in der Regel deutlich höhere Raten religiöser Partizipation auf als protestantische Länder. Auch das katholische Frankreich fügt sich nicht der angebotsorientierten Argumentation, weil dort trotz eines niedrigen Grades staatlicher Regulierung die religiöse Vitalität gering ist.¹⁷

Resümiert man die jüngsten Debatten über die Säkularisierungstheorie, so ist eine Kernaussage – nämlich die Annahme einer kontinuierlichen Differenzierung religiöser und nichtreligiöser Werte und Institutionen – nicht grundsätzlich in Frage zu stellen.¹⁸ Damit stellt das Säkularisierungstheorem eine Variante von Theorien der Rationalisierung und Modernisierung dar, die eine stetige funktionale Differenzierung moderner Gesellschaften und eine wachsende Autonomie des Individuums (Individualisierung) postulieren.¹⁹ Aber in dieser Modernisierung drücken sich unterschiedliche

(Hrsg.), Verbände und Demokratie in Deutschland, Opladen 2001, S. 77–105.

12 Vgl. Ulrich Willems, Säkularisierung des Politischen oder politikwissenschaftlicher Säkularismus?, in: Mathias Hildebrandt/Manfred Brocker/Hartmut Behr (Hrsg.), Säkularisierung und Resakralisierung in westlichen Gesellschaften, Wiesbaden 2001, S. 215–240.

13 Vgl. Philip Gorski, Historicizing the Secularization Debate, in: American Sociological Review, 65 (2000), S. 138–167, hier S. 139–141. Vgl. auch J. Casanova (Anm. 4), S. 17–39; David Martin, A General Theory of Secularization, New York 1978.

14 Vgl. Laurence B. Iannaccone, The Consequences of Religious Market Structure, in: Rationality and Society, 3 (1991), S. 156–177; Rodney Stark/Laurence B. Iannaccone, A supply-side reinterpretation of the secularization of Europe, in: Journal for the Scientific Study of Religion, 33 (1994), S. 230–252.

15 Vgl. L. B. Iannaccone (Anm. 14); zu einer umfassenden Kritik dieser Argumentation vgl. Steve Bruce, Choice and Religion, Oxford 1999.

16 Vgl. Ronald Inglehart/Wayne E. Baker, Modernization, cultural change, and the persistence of traditional values, in: American Sociological Review, 65 (2000), S. 19–51.

17 Vgl. Mark Chaves/David E. Cann, Regulation, Pluralism, and Religious Market Structure, in: Rationality and Society, 4 (1992), S. 272–290, hier S. 282–287. Vgl. dazu auch unten die Diskussion in Kap. IV. *Anmerkung der Redaktion*: Siehe auch den Beitrag von Detlef Pollack in diesem Heft.

18 Vgl. J. Casanova (Anm. 4), S. 212.

19 Vgl. Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, Tübingen 1920, S. 536–573; Dieter Rucht, Modernisierung und neue soziale Bewegungen, Frankfurt/M. 1994, S. 54; Steve Bruce, God is Dead. Secularization in the West, Oxford 2002.

„Momente der Säkularisierung“ (Casanova) aus, die getrennt betrachtet werden müssen: Säkularisierung als *institutionelle Differenzierung*, Säkularisierung als *Entzauberung* im Sinne einer Lockerung der Bindungen des Individuums an religiöse Werte und Institutionen sowie Säkularisierung als *Pluralisierung* der Welt der organisierten Religion und religiöser und weltanschaulicher Positionen.

III. Religion und Demokratie

Die Kritik am Säkularisierungsparadigma richtet sich zunehmend auch gegen die mit ihm verknüpften theoretischen und normativen Annahmen. Strittig ist zum einen, ob moderne demokratische Gesellschaften ohne ein gemeinsames religiöses bzw. christliches Fundament lebens- und funktionsfähig sind. Fraglich ist zum anderen, ob die Verweisung der Religion in den Bereich des Privaten und eine strikte Trennung von Staat und Kirche sowie von Religion und Politik um der Freiheit der Bürger und der Autonomie der Politik willen unerlässlich ist.

Auf die erste Frage lassen sich zumindest zwei Antworten geben. Das Konzept der „Zivilreligion“, das ideengeschichtlich auf Jean-Jacques Rousseau zurückgeht, beansprucht, ein gerade auf liberale Demokratien zugeschnittenes und mit ihnen verträgliches, weil nichtkonfessionelles Wert- und Orientierungsmuster darzustellen, das als gemeinsame und geteilte soziomoralische Grundlage eines Gemeinwesens fungieren kann.²⁰ Rousseau selbst verstand die Zivilreligion als „rein bürgerliches Glaubensbekenntnis, . . . nicht regelrecht als Dogmen einer Religion, sondern als Gesinnung des Miteinander, ohne die es unmöglich ist, ein guter Bürger und ein treuer Untertan zu sein“²¹. Modern gesprochen formulierte Rousseau damit Grundsätze einer politischen Kultur im Sinne von Gabriel Almond und Sidney Verba, die nicht nur kognitiv, sondern auch affektiv die Spielregeln des Miteinander in einer liberalen Demokratie in den Köpfen und Herzen der Bürger verankert hat.²² Sie garantiert dadurch einen Zusammenhalt des Gemeinwesens, der durch Verfassung, Gesetzgebung und Institutionen allein nicht gewährleistet ist.

20 Vgl. Rolf Schieder, *Civil Religion. Die religiöse Dimension der politischen Kultur*, Gütersloh 1987, S. 21; ders. (Hrsg.), *Religionspolitik und Zivilreligion*, Baden-Baden 2001.

21 Jean-Jacques Rousseau, *Vom Gesellschaftsvertrag*, Stuttgart 1977, S. 151.

22 Vgl. Gabriel Almond/Sidney Verba, *The Civic Culture*, Princeton 1963.

Diese Idee fand im Revolutionszeitalter und danach vor allem in den USA eine große Resonanz. Alexis de Tocqueville hat die große Bedeutung, die die Religion für das Funktionieren und die Stabilität der Demokratie hat, in seinem Buch „Über die Demokratie in Amerika“ herausgestellt.²³ Die religiöse Fundierung der frühen amerikanischen Demokratie unterscheidet sich jedoch von der Rousseau'schen Zivilreligion insofern, als hier nicht ein gemeinsames bürgerliches Glaubensbekenntnis den Bestand der Republik verbürgt, sondern ein Satz übereinstimmender Überzeugungen in einer pluralen (protestantischen) religiösen Kultur. In der jüngeren Diskussion hat vor allem der Soziologe Robert Bellah in seinem 1967 veröffentlichten Aufsatz zur Zivilreligion in den USA darauf aufmerksam gemacht, dass seit der Gründung der Vereinigten Staaten trotz eines zunehmenden religiös-konfessionellen Pluralismus und einer wachsenden „wall of separation“ (Thomas Jefferson) zwischen Staat und Kirche neben den vielen Kirchen eine deutlich erkennbare und zudem institutionalisierte Zivilreligion existiert.²⁴

Die deutsche Variante einer zivilreligiösen Argumentation, wie sie etwa von Ernst-Wolfgang Böckenförde und Hermann Lübke formuliert wurde, verrät nicht nur eine deutlich größere Staatsnähe als die US-amerikanische, sie führt auch zu einer institutionell geradezu entgegengesetzten Konsequenz, nämlich einer staatlichen Subventionierung der Kirchen (statt der strikten Trennung von Staat und Kirche). Vor dem Hintergrund eines fehlenden konsensualen religiösen Glaubenssystems in der deutschen Gesellschaft geraten hier die Kirchen und der Staat anstelle der Zivilgesellschaft in die Rolle der Garanten von Liberalität.²⁵

Anders als Rousseau und Tocqueville verzichteten moderne Demokratietheorien weitgehend auf die Religionsvariable.²⁶ Der *mainstream* dieser Theorien steht der Auffassung von der Bedeutung, ja Notwendigkeit einer zivilreligiösen oder auch „nur“ religiösen Verankerung von Demokratie skeptisch bis radikal ablehnend gegenüber. Weit-

23 Alexis de Tocqueville, *On Democracy in America*, Bd. 1, New York 1990, S. 305.

24 Vgl. Robert Bellah, *Civil Religion in America*, in: *Daedalus*, 1 (1967), S. 1–21.

25 Vgl. Ernst-Wilhelm Böckenförde, *Staat – Gesellschaft – Freiheit*, Frankfurt/M. 1967, S. 60; Hermann Lübke, *Staat und Zivilreligion*, in: Heinz Kleger/Alois Müller (Hrsg.), *Religion des Bürgers*, München 1986, S. 202–206; Michael Minkenberg, *Zivilreligion, Bürgerreligion, Staatsreligion*, in: H. D. Meyer/M. Minkenberg/I. Ostner (Anm. 1), S. 21–48.

26 Vgl. zum Folgenden auch Michael Haus, *Ort und Funktion der Religion in der zeitgenössischen Demokratietheorie*, in: Michael Minkenberg/Ulrich Willems (Hrsg.), *Politik und Religion*, Wiesbaden 2002 (i. E.).

gehende Einigkeit herrscht allerdings insofern, als kaum eine Demokratietheorie ohne den Hinweis auf die Notwendigkeit eines Minimalkonsenses in der „Gesinnung des Miteinander“ (Rousseau) auskommt, wobei aber oft unklar bleibt, was genau diesen Konsens konstituiert.²⁷ In aller Regel verweisen die Theoretiker auf säkularisierte Werte ehemals christlicher oder anderer religiöser Überzeugungen wie Freiheit, Gleichheit, Toleranz, Partizipation. Offen bleibt auch, ob und inwieweit dieser Grundkonsens überhaupt religiös oder metaphysisch begründet werden kann, muss oder darf.

Dass viele Demokratien bisher auf einer gemeinsamen christlichen Kultur beruhen²⁸ oder, wie einige Theoretiker argumentieren, eine solche voraussetzen, stellt jedoch in dem Moment ein Problem dar, in dem diese Voraussetzung auf Grund der sich real vollziehenden kulturellen und religiösen Pluralisierung moderner Gesellschaften immer weiter schwindet. Damit stellt sich nämlich die drängende Frage, ob sich moderne politische Gesellschaften auch ausschließlich *politisch*, über Kataloge von Rechten, politische Organisationsregeln und die politische Praxis integrieren lassen – und zwar auch dann, wenn die Rechte und Regeln von den Mitgliedern solcher Gesellschaften auf der Folie ihrer heterogenen Hintergrundüberzeugungen *verschieden* interpretiert werden²⁹ – oder ob sich die Voraussetzung einer gemeinsamen Kultur durch eine politische Begrenzung der gesellschaftlichen Pluralität zumindest vorübergehend sichern lässt oder gar gesichert werden muss.³⁰

In diesem Zusammenhang stellt sich auch die Frage nach der Demokratieverträglichkeit nichtchristlicher religiöser Traditionen. Samuel P. Huntington etwa hat in seinem einflussreichen Werk über den „Clash of Civilizations“ die in der westlichen christlichen Welt erfolgte Trennung von Staat und Kirche als weltgeschichtliche Besonderheit und Voraussetzung für die Entwicklung der modernen Demokratie sowie der Freiheit hervorgehoben.³¹ Da im Konfuzianismus Cäsar Gott sei, im Islam dagegen Gott Cäsar und im orthodoxen

Christentum Gott Cäsars Juniorpartner, stünden in diesen Zivilisationen der Demokratisierung fast unüberwindliche Hindernisse im Wege. Diese Hindernisse würden nicht nur in der Existenz fundamentalistischer Gruppen bestehen: „Das tiefere Problem für den Westen ist nicht der islamische Fundamentalismus. Es ist der Islam selbst . . .“³²

Gegen diese Argumentation hat Alfred Stepan jedoch zu Recht eingewandt, sie lasse den historischen und vergleichenden Befund außer Acht, dass religiöse Systeme (einschließlich des Christentums) im Hinblick auf ihre Verträglichkeit mit der Demokratie ausgesprochen vieltimmig seien.³³ Es hänge von den jeweiligen Umständen und Lernprozessen ab, welche Positionen und Tendenzen sich durchsetzten. Stepan bezeichnet daher die These von der funktionalen Notwendigkeit des Christentums für die Demokratie und die entsprechende Diagnose einer Unverträglichkeit anderer religiöser Traditionen mit der Demokratie als „*Fehlschluss der einzigartigen Entstehungsbedingungen*“³⁴.

Auch das strikte, meist säkularisierungstheoretisch verfasste Plädoyer für die Religion als Privatsache und eine strikte Trennung von Staat und Kirche um der Freiheit der Bürger und der Autonomie der Politik willen³⁵ sieht sich inzwischen einer wachsenden Kritik gegenüber. So hat unlängst Michael Walzer betont, dass gerade eine demokratische Gesellschaft nicht verhindern kann (und auch nicht soll), dass gläubige Menschen ihr Handeln von religiösen Überzeugungen leiten lassen.³⁶ Er verweist zudem darauf, dass auch Befürworter einer strikten Trennung von Religion und Politik solche Einflüsse immer wieder dort zugelassen haben, wo sie mit eigenen politischen Zielen übereinstimmen (wie etwa im Falle der amerikanischen Bürgerrechtsbewegung). Nach Walzer ist die Trennung von Religion, Staat und Politik in der Demokratie voraussetzungsvoll. Dazu gehören erstens das Gewalt- und Gesetzgebungsmonopol des Staates, während Religion sich durch die Freiwilligkeit des Zusammenschlusses auszeichnet und „nur“ auf staatliche Neutralität bauen kann; zweitens der nichtreligiöse, rein zivile Charakter öffentlicher Repräsentation und Feiern sowie drittens die Offenheit für jede – auch religiöse – Posi-

27 Vgl. Giovanni Sartori, *Demokratietheorie*, Darmstadt 1997; Robert A. Dahl, *Polyarchy*, New Haven 1971; ders., *Democracy and Its Critics*, New Haven 1989.

28 Vgl. Manfred G. Schmidt, *Demokratietheorien*, Opladen 2000³, S. 448.

29 Vgl. M. Th. Greven (Anm. 10); Charles Taylor, *Drei Formen des Säkularismus*, in: Otto Kallscheuer (Hrsg.), *Das Europa der Religionen*, Frankfurt/M. 1996, S. 217–246; U. Willems (Anm. 6).

30 Vgl. Eckart Werthebach, *Freiheit in Bindung*, in: Ulrich Willems (Hrsg.), *Demokratie auf dem Prüfstand*, Opladen 2002, S. 53–71.

31 Vgl. Samuel P. Huntington, *Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*, München–Wien 1996, S. 70.

32 Ebd., S. 349 f.

33 Vgl. Alfred Stepan, *Religion, Democracy, and the „Twin Tolerations“*, in: *Journal of Democracy*, 11 (2000), S. 37–57, hier S. 40.

34 A. Stepan, ebd., S. 44 (Übersetzung der Autoren).

35 Siehe etwa John Rawls, *Politischer Liberalismus*, Frankfurt/M. 1998. Vgl. dazu Ulrich Willems, *Religion als Privatsache?*, in: M. Minkenberg/U. Willems (Anm. 26).

36 Vgl. Michael Walzer, *Drawing the Line. Religion and Politics*, in: *Soziale Welt*, 49 (1998), S. 295–307.

tion, d. h. die Anerkennung ihres vorläufigen, kontingenten, pragmatischen Charakters. Sind diese Werte einer liberalen Demokratie garantiert, dann ist Walzer zufolge sogar gegen eine Staatskirche wendig einzuwenden.

Auch Alfred Stepan geht wie Walzer und der Niederländer Veit Bader³⁷ vom Vorrang der freien Religionsausübung vor einer strikten Trennung von Staat und Religion als Leitidee aus, will sie jedoch in einen doppelten Tolerierungszwang eingebunden wissen: Auf der einen Seite müssen demokratische Institutionen im Rahmen der Verfassung und der Menschenrechte frei sein, politisch handeln zu können. Das schließt verfassungsmäßige oder anders garantierte Privilegien von Religionsgemeinschaften aus, demokratisch gewählten Regierungen eine bestimmte Politik vorzuschreiben. Auf der anderen Seite muss der demokratische Staat die vollkommene Ausübung von Religionsfreiheit im Privaten sowie die Möglichkeit von Religionsgemeinschaften, ihre Werte in der Öffentlichkeit geltend zu machen, garantieren.³⁸

Wie dieser knappe Überblick über die demokratietheoretischen Überlegungen zum Verhältnis von Politik und Religion sowie von Staat und Kirche zeigt, bleibt zwischen der uneingeschränkten Freiheit der Religionsausübung und dem Vorrang der Demokratie sowie zwischen einer die öffentliche Moral beanspruchenden Kirche und dem säkularen und liberalen Staat eine Spannung bestehen, die sich nicht ganz auflösen lässt.

IV. Staat und Kirche

Umstritten ist ebenfalls, wie die erhebliche Varianz des Verhältnisses von Staat und Kirche in westlichen Demokratien klassifiziert und erklärt werden kann und welche Auswirkungen diese Unterschiede sowohl auf die Religion als auch auf die Politik und ihr Leistungsprofil haben.³⁹ In den Klassifikationsversuchen der neueren Literatur zum Staat-Kirche-Verhältnis findet sich üblicherweise eine Mischung institutioneller, konfessioneller und religionssoziologischer Kriterien, während politische Faktoren in der Struktur und Dynamik

dieses Verhältnisses eher vernachlässigt werden. Auf der einen Seite dominieren vielfältige empirische Untersuchungen, die in der Regel als Einzelfallstudien und sehr legalistisch angelegt sind.⁴⁰ Traditionell wird dort typologisch zwischen Staatskirchen-, Trennungs- und Kooperationssystemen unterschieden. Auf der anderen Seite werden Präferenzen für bestimmte Ausgestaltungen des Verhältnisses von Staat und Kirche diskutiert, und dementsprechend findet sich dort eine Einteilung nach dem Kriterium der vermuteten Auswirkungen auf Bürgerrechte und Demokratie. In dieser Diskussion steht dem Plädoyer für eine „positive Neutralität“ des Staates gegenüber der Religion – was auf die Favorisierung eines „partnerschaftlichen“ Verhältnisses wie in Deutschland oder den Niederlanden hinausläuft⁴¹ – die Empfehlung für die Übernahme des amerikanischen Modells einer Mauer zwischen Staat und Kirche⁴² oder der französischen Tradition der *laïcité* gegenüber. Jüngere Ansätze versuchen dagegen, das Staat-Kirche-Verhältnis nicht legalistisch, normativ oder einzelfallbezogen, sondern empirisch, analytisch und komparativ zu erfassen. Hier stehen eher Fragen nach den Ursachen sowie den Folgen spezifischer Arrangements von Staat und Kirche für Religion und Politik im Mittelpunkt.⁴³

Eine der intensivsten Debatten hat sich um die Frage entwickelt, ob die Struktur des Staat-Kirche-Verhältnisses für die höchst unterschiedlichen Raten religiösen Engagements und religiöser Partizipation verantwortlich ist. So haben sich etwa Mark Chaves und David Cann⁴⁴ kritisch mit Laurence Iannaccones Ansatz auseinandergesetzt, der die religiöse Vitalität eines Landes (gemessen an der Kirchengangshäufigkeit) mit dem Grad des religiösen Wettbewerbs (gemessen am religiösen Pluralismus) erklären will (siehe oben). Sie argumentieren, dass man religiösen Pluralismus und staatliche Regulierung von Religion getrennt betrachten sollte,⁴⁵ und ziehen eine primär politische, an de Tocqueville orientierte eher rein ökonomischen, auf Adam Smith zurückgreifenden Argumentation vor: „Wie Smith beschäftigte sich auch (de Tocqueville) mit der Trennung von Staat und Kirche, aber er betonte eher die *politischen* als die *ökonomischen* Aspekte der Trennung: den

37 Vgl. Veit Bader, *Religious Pluralism. Secularism or Priority for Democracy?*, in: *Political Theory*, 27 (1999), S. 597–633.

38 Vgl. A. Stepan (Anm. 33), S. 39.

39 Vgl. Michael Minkenberg, *Staat und Kirche in westlichen Demokratien*, in: M. Minkenberg/U. Willems (Anm. 26); ders., *State, Church and Policy in Western Europe*, in: Zsolt Enyedi/John Madeley (Hrsg.), *The Chimera of Neutrality. State and Church in Contemporary Europe*, London 2003 (i. E.).

40 Vgl. Gerhard Robbers (Hrsg.), *Staat und Kirche in der Europäischen Union*, Baden-Baden 1995.

41 Vgl. Steven Monsma/J. Christopher Soper, *The Challenge of Pluralism. Church and State in Five Democracies*, Lanham 1997.

42 Vgl. Reinhold Zippelius, *Staat und Kirche*, München 1997, S. 164.

43 Vgl. die Beiträge in Z. Enyedi/J. Madeley (Anm. 39).

44 Vgl. M. Chaves/D. E. Cann (Anm. 17).

45 Denn entgegen der üblichen Annahme ihrer Uniformität weisen auch katholische Länder erhebliche Variationen des Staat-Kirche-Verhältnisses auf.

Vorteil nämlich, den die Religion genießt, wenn sie nicht mit bestimmten politischen Interessen identifiziert werden kann.⁴⁶ Ein besonders prägnantes Beispiel für diese Argumentation bildet Frankreich: Die geringe religiöse Vitalität trotz niedriger Regulierung des religiösen Marktes lässt sich dadurch erklären, dass sich die katholische Kirche massiv mit dem alten Regime identifizierte. Sie provozierte damit die Entstehung eines militanten, antiklerikalen Säkularismus und beförderte so die Entstehung einer Konfliktlinie, die bis heute Folgen für die religiöse Partizipation zeitigt.

Im Vergleich zu dieser Debatte um die Auswirkungen staatlicher Regulierung von Religion auf ihre Vitalität ist die Diskussion um die Folgen des Staat-Kirche-Verhältnisses für die Politik und ihr Leistungsprofil noch unterentwickelt.⁴⁷ Dabei lassen sich in einzelnen, für die Kirchen sensiblen Themenfeldern wie der Frauen-, Familien- und Abtreibungspolitik durchaus Effekte aufzeigen.⁴⁸ So ist z. B. in westlichen Demokratien in der Regel überall dort, wo Staat und Kirche getrennt sind, die Politik deutlich weniger an Fraueninteressen orientiert, während Länder, in denen die Kirchen voll etabliert sind, sich durch eine umfassende (frauenfreundliche) Familienpolitik und liberale Abtreibungsregelungen auszeichnen. Da die Mehrzahl der Länder mit einer wenig umfassenden Familienpolitik überwiegend protestantisch oder gemischt-konfessionell ist, lässt sich diese Verteilung nicht einfach mit dem konfessionellen Faktor eines (konservativen) „catholic cultural impact“ erklären.⁴⁹ Vielmehr könnte man argumentieren, dass dort, wo die Trennung vollzogen ist, die Kirchen mehr politischen Spielraum besitzen. Dies stimmt mit der Beobachtung überein, dass in den mehrheitlich katholischen Ländern, in denen eine restriktive Abtreibungsregelung Anwendung findet, zugleich die staatliche Regulierung von Kirchen nur schwach ist. Kirchliche Interessen werden offenbar dort besser wahrgenommen, wo sie weniger stark vom Staat reguliert sind und daher unabhängiger agieren können, und zwar in der Rolle von „entprivatisierten“, an der Gesellschaft statt am Staat orientierten Kirchen.⁵⁰ Umgekehrt engagieren sich staatlich privilegierte Kirchen oder Staatskirchen weniger für politische Positionen,

46 Ebd., S. 275 (Übersetzung der Autoren, Hervorhebungen im Original).

47 Vgl. in Ansätzen S. Monsma/J. C. Soper (Anm. 41).

48 Vgl. Michael Minkenberg, Religion and Public Policy, in: Comparative Political Studies, 35 (2002) 2, S. 221–247; ders., Staat und Kirche in westlichen Demokratien (Anm. 39).

49 So aber der „families of nations“-Ansatz von Francis Castles (Hrsg.), Families of nations. Patterns of public policy in Western democracies, Dartmouth 1993; ders., Comparative public policy, Cheltenham 1998.

50 Vgl. J. Casanova (Anm. 4), S. 212.

die ihnen traditionell wichtig sind; sie sind stattdessen eher an der Sicherung ihres Status interessiert, auch wenn dies bedeutet, Kompromisse in wichtigen Politikfeldern einzugehen.

V. Fundamentalismus und Globalisierung

Im Gegensatz zu den Fragen der institutionellen Regelung des Verhältnisses von Religion und Politik nimmt das Interesse an politisierten religiösen Bewegungen und ihrer Bedeutung für Demokratie und Moderne einen breiten Raum in Öffentlichkeit und Sozialwissenschaften gleichermaßen ein. Zu diesen Bewegungen, die gewöhnlich unter dem Begriff des (politischen) Fundamentalismus zusammengefasst werden, zählen u. a. die christliche Rechte in den USA, die islamistischen Bewegungen, die Gush-Emunim-Bewegung in Israel, aber auch der Hindu-Nationalismus in Indien und die sich gegen die Tamilen richtenden Gruppen buddhistischer Mönche in Sri Lanka.⁵¹ Diesen Bewegungen werden eine Reihe gemeinsamer Merkmale und Ziele zugeschrieben.⁵² Danach handelt es sich in der Regel um Gruppen von bedrängten Gläubigen, die ihre durch eine synkretistische, irreligiöse oder areligiöse Umwelt gefährdete religiöse Identität zu bewahren trachten. Zu diesem Zweck werden bestimmte Glaubensüberzeugungen und religiöse Praktiken herausgehoben und zugleich reinterpretiert. Dieser Komplex von alten, reinterpretierten und neuen Glaubensvorstellungen sowie religiösen Praktiken wird zugleich mit einer Dringlichkeit und einem Charisma ausgestattet, das ein Ausmaß der Intensität religiöser Erfahrungen erlauben und provozieren soll, welches die Wiedergewinnung einer starken gemeinschaftlichen Identität ermöglicht.⁵³ Die eigenen Positionen werden dabei in der Regel auf eine Quelle, häufig ein Buch (Bibel, Koran), zurückgeführt, die als umfassend und vollständig betrachtet wird. Zugleich wird behauptet, dass das proklamierte ideale religiöse Leben in der Vergangenheit

51 Vgl. G. Kepel (Anm. 2); M. Minkenberg (Anm. 2); S. Bruce (Anm. 2), J. Eckert (Anm. 3); Stanley T. Tambiah, Buddhism, Politics, and Violence in Sri Lanka, in: Martin E. Marty/R. Scott Appleby (Hrsg.), Fundamentalisms and the State, Chicago-London 1993, S. 589–619.

52 Vgl. dazu die fünf Bände des Fundamentalismusprojektes: Martin E. Marty/R. Scott Appleby (Hrsg.), Fundamentalisms Observed, Chicago-London 1991; dies. (Hrsg.), Fundamentalisms and Society, Chicago-London 1993; dies. (Hrsg.), Accounting for Fundamentalisms, Chicago-London 1994; dies. (Hrsg.), Fundamentalisms Comprehended, Chicago-London 1995, und den in Anm. 51 genannten Sammelband.

53 Vgl. Martin E. Marty/R. Scott Appleby, Introduction, in: dies., Fundamentalisms and Society, ebd., S. 1–19, hier S. 3.

(frühe Kirche, Mekka und Medina) einmal realisiert wurde.⁵⁴

Zu den typischen Merkmalen fundamentalistischer Bewegungen wird weiter gezählt, dass sie sich gegen eine Reihe von grundlegenden Charakteristika der Moderne richten:⁵⁵ die Ausdifferenzierung und Verselbständigung gesellschaftlicher Handlungssphären, den damit einhergehenden Pluralismus von Wertorientierungen und schließlich den Individualismus. Dabei handelt es sich keineswegs um eine vollständige „Rückkehr ins Mittelalter“, sondern um einen höchst „selektiven Antimodernismus“⁵⁶. Denn viele Errungenschaften der Moderne – vor allem die technischen, aber auch die sozialen und ökonomischen – werden nicht nur akzeptiert, sondern in der eigenen Mobilisierungspraxis auch genutzt. Eine weitere Eigenart fast aller fundamentalistischen Bewegungen ist das Plädoyer für patriarchalische Muster in der Reproduktionssphäre sowie bei der Ausgestaltung der öffentlichen Sphäre. Dabei ist bemerkenswert (und steht in gewissem Widerspruch zu dem propagierten hierarchischen Geschlechterideal), dass Frauen sich nicht nur durch fundamentalistische Bewegungen haben mobilisieren lassen, sondern auch einen nicht unerheblichen Teil der Aktivisten bilden.⁵⁷

Die Globalisierung ist auf doppelte Weise mit diesem Phänomen verknüpft. Einerseits setzt sie viele traditionale Gesellschaften (sowie auch traditionale Segmente moderner Gesellschaften) und sich modernisierende Gesellschaften einem massiven und plötzlichen Modernisierungsschub aus: Alte soziale Strukturen und kulturelle Bestände lösen sich auf, aber im Vergleich zu den langen historischen Prozessen etwa in Europa bleibt diesen Gesellschaften viel zu wenig Zeit für die Entwicklung neuer Strukturen. Die Folge sind massive soziale Probleme und Orientierungslosigkeit. In dieser Situation bieten fundamentalistische Bewegungen nicht nur materiell ein Netz sozialer Sicherheit, sondern auch ideell Vorstellungen einer alternativen sozialen Ordnung an. Auf der anderen Seite ermöglicht es die Globalisierung fundamentalistischen Bewegungen, ihr Aktions- und Strategie-repertoire zu erweitern, ähnliche Akteure in anderen Kontexten zu beobachten, von ihnen zu lernen und gemeinsame Strategien zu entwickeln. So hat etwa die hindunationalistische Bewegung in Indien – wenn auch erfolglos – versucht, einen Korpus von Quellentexten zu schaffen, wie er sich in Christentum, Islam und Judentum findet. Die Anschläge

54 Vgl. S. Bruce (Anm. 2), S. 13.

55 Vgl. ebd. S. 33 f.

56 Martin Riesebrodt, *Die Rückkehr der Religion. Fundamentalismus und der Kampf der Kulturen*, München 2000, S. 50.

57 Vgl. ebd., S. 117 ff.

vom 11. September haben gezeigt, wie militante Teile fundamentalistischer Bewegungen die Berichterstattung der modernen Medien als Mittel der Kriegsführung zu nutzen wissen.

Besteht über die Charakteristika fundamentalistischer Bewegungen noch weitgehende Übereinstimmung, so endet diese Einigkeit, wenn das Verhältnis fundamentalistischer Bewegungen zur Moderne bestimmt werden soll: Handelt es sich um einen Aufstand der Religion *gegen* die Moderne, um einen *religiös ausgedrückten Protest* gegen die unerfüllten Verheißungen und die erfahrenen Nebenwirkungen der Moderne oder um einen *Kampf um eine andere Moderne*?

Ein erstes Erklärungsmuster setzt *essentialistisch* an dem prinzipiell fundamentalistischen Charakter der Religion an. Während sie in vormodernen Gesellschaften eine das ganze soziale Leben beherrschende Stellung innegehabt und die Erhaltung der gemeinsamen Wertüberzeugungen verbürgt habe, werde sie durch die funktionale Differenzierung aus dieser zentralen Stellung verdrängt. Der Prozess der Zivilisierung von Staat und Religion sei in Europa über lange Zeit und unter großen Konflikten verlaufen. „Angesichts dieser Entwicklung des Zivilstaates in Europa lässt sich erahnen, welche Schwierigkeiten dem Abbau herrschaftlicher Religion in jenen Teilen der Welt entgegenstehen, in denen Modernisierung als erzwungener kultureller Import aufgefasst wird oder nur partiell zustande gekommen ist. Das gilt auch und gerade für die muslimische Welt.“⁵⁸ Die Vertreter dieser Position unterscheiden sich allerdings danach, welchen religiösen Traditionen sie in welchem Ausmaß einen Transformationsprozess hin zu Formen „ziviler Religion“ zutrauen.⁵⁹

Ein zweites, eher *instrumentalistisches* Erklärungsmuster⁶⁰ begreift fundamentalistische Bewegungen als Ausdruck eines Protestes gegen die dramatischen sozialen und kulturellen Folgen von plötzlichen Modernisierungsprozessen, die Nichteinlösung vor allem der sozialen Verheißungen dieser Modernisierung und das Versagen der Modernisierungseliten. Dass dieser Protest sich in vielen Ländern der so genannten Dritten Welt in hohem Maße religiös formuliert, wird zum einen darauf zurückgeführt, dass diese Gesellschaften bisher

58 Volker von Prittitz, *Zivile oder herrschaftliche Religion?*, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, B 18/2002, S. 33–38, hier S. 34.

59 Vgl. oben die Ausführungen zur Position S. P. Huntington.

60 Vgl. zu einem solchen Ansatz bei der Erforschung der Rolle von Religion in Konflikten Andreas Hasenclever/Volker Rittberger, *Does Religion Make a Difference? Theoretical Approaches to the Impact of Faith on Political Conflict*, in: *Millennium*, 29 (2000) 3, S. 641–674, hier S. 644–647.

nur unvollständig modernisiert seien und insbesondere die Politik nicht autonom sei und daher religiös delegitimiert werden könne. Inhaltlich stütze sich dieser Protest zum anderen in vielen religiösen Traditionen auf Gerechtigkeitsvorstellungen, wie etwa die Gleichheit und Brüderlichkeit vor Gott im Islam, und kommunalistische, gemeinschaftliche Elemente.⁶¹

Während das erste Erklärungsmuster doch sehr an den oben kritisierten unzureichenden säkularisierungstheoretischen Konsens erinnert und das zweite Erklärungsmuster die genuin religiöse Dimension dieser Bewegungen eher unterschätzt, begreift ein drittes, *historisch-soziologisches* Erklärungsmuster fundamentalistische Bewegungen als genuin moderne Phänomene. Danach knüpfen diese Bewegungen mit den Mitteln der Moderne, u. a. der extensiven Nutzung der Politik und ihrer totalitären Potenziale, an den genuinen Widersprüchen der Moderne zwischen pluralistischen und totalen Tendenzen, zwischen utopischen und pragmatischen Orientierungen, zwischen vielfältigen und uniformen, partikularen und kosmopolitischen, authentischen und universalistischen Identitäten an und versprechen, diese einseitig aufzulösen.⁶² Sie können dann als Bewegungen verstanden werden, die innerhalb des modernen Diskurses operieren, sich jedoch von der spezifisch westlichen Form des Programms der Modernisierung, den Postulaten von der Souveränität der Vernunft und der Autonomie des Individuums, absetzen wollen und auf universalistische Orientierungen der jeweils eigenen religiösen Kultur zu rekurrieren trachten.⁶³ Die religiös-fundamentalistischen Bewegungen lassen sich auch dann als ein modernes Phänomen entschlüsseln, wenn man Religion als eine spezifische, durch den Bezug auf übermenschliche Mächte charakterisierte soziale Praxis begreift, die ganz wesentlich auf die Deutung und Bewältigung von Krisenerfahrungen zielt. In einer solchen Perspektive lässt sich der religiöse Fundamentalismus als eine Form des Umgangs mit den durch die Moderne selbst geschaffenen und den (technischen) Allmachts- und Vermögensanspruch des modernen Selbstverständnisses demontierenden neuen Unsicherheiten sehen.⁶⁴

61 Vgl. Lahouari Addi, Der Islamismus im Modernisierungsprozess, in: Österreichische Zeitschrift für Soziologie, 26 (2001) 4, S. 25 – 40, hier S. 34 – 37.

62 Damit werden sie auch vergleichbar mit anderen, die Moderne immer schon kritisch begleitenden sozialen Bewegungen. Vgl. Michael Minkenberg, Die neue radikale Rechte im Vergleich, Opladen – Wiesbaden 1998; D. Rucht (Anm. 19).

63 Vgl. Shmuel N. Eisenstadt, Die Vielfalt der Moderne, Weilerswist 2000, Kap. 4.

64 Vgl. M. Riesebrodt (Anm. 56), S. 40 ff.

VI. Schlussbemerkungen

Die vorangegangenen Ausführungen haben deutlich gemacht, dass die immer noch weit verbreitete säkularisierungstheoretische Annahme vom Niedergang der Religion ebenso problematisch ist wie die Verengung des Blickwinkels auf den Fundamentalismus in der heutigen Welt.

Weltweit gewinnen Religion und darauf gegründete kulturelle Unterschiede eine neue Bedeutung für die Politik und das Funktionieren der jeweiligen Regime. Zwar lassen sich in Europa zweifellos Anzeichen einer Säkularisierung im Sinne eines Bedeutungsschwundes traditioneller Religiosität und Kirchlichkeit feststellen, doch mindert dies keineswegs die Rolle von Religion in Politik und Öffentlichkeit. Im Gegenteil: Je stärker sich die Politik den religiösen Orientierungen eines Teils der Bürger in einem radikalen Säkularismus verschließt und je weniger sie berechnete soziale Erwartungen und Orientierungsbedürfnisse zu erfüllen vermag, desto mehr wird die Religion sich politisieren und sich als Quelle alternativer Identitäten und sozialer Praxen etablieren. Auch die zunehmenden Entscheidungsprobleme etwa beim Umgang mit den Möglichkeiten und Risiken moderner Wissenschaft und Technik sowie ihren sozialen Folgen werden zu einem wachsenden öffentlichen Engagement religiöser Akteure führen.

Darüber hinaus gewinnt im heutigen Europa auch die Frage nach dem Verhältnis von Religion und Demokratie eine neue, zentrale Bedeutung. Denn in den meisten westlichen Demokratien wächst vor allem mit dem islamischen Bevölkerungsanteil eine Minderheit, die im nichtchristlichen Sinne religiös ist. Wie Demokratien mit diesem Umstand und den daraus resultierenden Spannungen und Konflikten umgehen, wird mehr über ihre Zukunftsfähigkeit verraten als alle Analysen ihrer christlichen Fundierung. Grundsätzlich stellt sich die Frage, ob Demokratien – als weitgehend säkularisierte, wenngleich christlich geprägte Gemeinwesen – zur Integration nichtchristlicher Religionsgemeinschaften und ihrer Mitglieder in einer Art und Weise fähig sind, die sowohl mit liberalen Grundsätzen als auch mit denjenigen der Glaubensgemeinschaften vereinbar ist. Das Faktum der multikulturellen Gesellschaft stellt daher eine der fundamentalen Herausforderungen unserer Gesellschaften dar und erfordert nicht zuletzt neue Anstrengungen im Nachdenken über das Verhältnis von Religion und Politik gerade in dem Teil der Welt, in dem diese Frage seit langer Zeit bereits als erledigt galt.

Religion und Politik in den postkommunistischen Staaten Ostmittel- und Osteuropas

I. Einleitung

In dem folgenden Beitrag geht es um die Frage, von welchen Faktoren die gesellschaftliche Relevanz von Religion und Kirche in Ost- und Ostmitteleuropa abhängt. Früher sah man den gesellschaftlichen Wandel von Religion häufig in Abhängigkeit von Prozessen der Modernisierung. Heute wird nicht selten die Bedeutung des Verhältnisses von Staat und Kirche oder allgemeiner von Politik und Religion für die Attraktivität von Kirchen und Religionsgemeinschaften herausgestellt.¹ Gerade dieses Verhältnis ist in den postkommunistischen Ländern Ost- und Ostmitteleuropas besonders spannungsvoll und durch historische Erfahrungen negativ wie positiv aufgeladen.

In der Zeit des Staatssozialismus waren die Kirchen und Religionsgemeinschaften Osteuropas politisch unterdrückt und ideologisch stigmatisiert. Im Prozess des politischen Umbruchs und in den letzten Jahren davor erlebten sie eine Phase des Aufbruchs und der unmittelbaren politischen Relevanz. Heute aber gestaltet sich das Verhältnis von Kirche und Staat bzw. Religion und Politik in vielen Regionen Osteuropas schon wieder schwierig. Osteuropäische Länder könnten sich als ein interessanter Fall erweisen, um die allgemeinen Aussagen über die Konsequenzen des Kirche-Staat-Verhältnisses für die Vitalität von Religion zu überprüfen. Freilich wird man auch andere Faktoren auf ihre Relevanz für den Bedeutungswandel des Religiösen untersuchen müssen, etwa die erwähnten Modernisierungsprozesse oder Prozesse der religiösen Pluralisierung.

1 Vgl. L. R. Iannaccone, *The Consequences of Religious Market Structure: Adam Smith and the Economics of Religion*, in: *Rationality and Society*, 3 (1991), S. 156–177; M. Chaves/D. E. Cann, *Regulation, Pluralism and Religious Market Structure: Explaining Religion's Vitality*, in: *Rationality and Society*, 4 (1992), S. 272–290; R. Stark/L. R. Iannaccone, *A Supply-Side Reinterpretation of the Secularization of Europe*, in: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 33 (1994), S. 230–252; D. Martin, *Europa und Amerika: Säkularisierung oder Vervielfältigung der Christenheit – Zwei Ausnahmen und keine Regel*, in: O. Kallscheuer (Hrsg.), *Das Europa der Religionen: Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus*, Frankfurt/M. 1996, S. 161–180.

II. Religionsgemeinschaften in Ostmittel- und Osteuropa

In nicht wenigen Ländern Ostmitteleuropas spielten die Kirchen im Prozess des politischen und sozialen Umbruchs von 1989/90 eine herausragende Rolle. In einem Land wie Polen, in dem fast die gesamte Bevölkerung der katholischen Kirche angehört, ist diese Rolle unübersehbar. Dort stand die Kirche, indem sie den Dialog mit den Mächtigen nie abreißen ließ und zugleich staatliche Übergriffe auf die kirchliche Jurisdiktionshoheit abwehrte, bereits seit den fünfziger Jahren in einer gemäßigten Opposition zum sozialistischen Regime. Seit den achtziger Jahren unterstützte sie die staatskritischen Aktivitäten der unabhängigen Gewerkschaft *Solidarnosc*, die wie keine andere Oppositionsbewegung des früheren Ostblocks die unterschiedlichsten gesellschaftlichen Gruppen umfasste – Intellektuelle und Arbeiter, Sozialisten und Antikommunisten, engagierte Christen und Kirchendistanzierte – und damit im Gegenüber zur totalitären Staatsmacht die gesamte Gesellschaft zu repräsentieren vermochte. In Polen besaß die katholische Kirche eine solche gesellschaftliche Macht, dass sie sich selbst an der Gestaltung des politischen Umbruchs von 1989/90 beteiligen konnte. Aber auch in der Tschechoslowakei trug die Kirche – allen voran der Prager Kardinal Frantisek Tomasek – die Opposition gegen die kommunistische Herrschaft mit.² Und auch in der DDR boten die evangelischen Kirchen ein Schutzdach für die oppositionellen Friedens-, Umwelt- und Gerechtigkeitsgruppen und zugleich eine öffentliche Plattform für deren systemkritisches Engagement.³

Trotz der teilweise harten Unterdrückung der Kirchen in der Zeit des Kommunismus, trotz der Enteignung kirchlichen Eigentums, trotz der Liquidierung großer Teile des Klerus, der Absetzung von

2 Vgl. M. Spieker, *Mittel- und Osteuropa im Aufbruch: Eine Zwischenbilanz*, in: *Katholische Sozialwissenschaftliche Zentralstelle Mönchengladbach* (Hrsg.), *Kirche und Gesellschaft* 250, Köln 1998.

3 Vgl. E. Neubert, *Geschichte der Opposition in der DDR 1949–1989*, Berlin 1997; D. Pollack, *Politischer Protest: Politisch alternative Gruppen in der DDR*, Opladen 2000.

Bischöfen, der Unterwanderung der kirchlichen Hierarchie und ihrer politischen Vereinnahmung vermochten die Kirchen in den meisten Ländern des Staatssozialismus eine politische Gegenmacht zum kommunistischen Regime aufzubauen und politische Resistenzkräfte zu mobilisieren. In dieser Zeit konnten die Kirchen die um ihre Machterhaltung besorgte politische Führung bereits durch kleinste Abweichungen vom politisch Gewünschten herausfordern und verunsichern.

Auch dort, wo die Kirchen mit dem kommunistischen Regime kollaborierten, wie etwa die russisch-orthodoxe Kirche in der Sowjetunion, die orthodoxe Kirche in Bulgarien und Rumänien oder Teile der evangelischen bzw. katholischen Kirche in Ungarn oder in der Tschechoslowakei, wurden sie noch als Alternativen zum sozialistischen System wahrgenommen. Zumindest weltanschaulich waren sie niemals völlig gleichgeschaltet. Es ist daher nicht überraschend, dass die Kirchen und Religionsgemeinschaften von den in den siebziger und achtziger Jahren immer sichtbarer werdenden Pathologien des Staatssozialismus profitierten. In der Endphase des Sozialismus kam es in dem Maße, wie die Krise des Systems offenkundig wurde und der Glaube an den Sieg des Sozialismus seine Überzeugungskraft einbüßte, in allen Ländern des Staatssozialismus zu einem neuen Interesse an Religion und Kirche, insbesondere unter Jugendlichen und Intellektuellen. In den Ländern Ostmitteleuropas setzte dieses neue Interesse an Religion und Kirche bereits in der zweiten Hälfte der siebziger Jahre ein, in der Sowjetunion spätestens 1988.⁴

Nach dem Zusammenbruch des Staatssozialismus erwarteten daher nicht wenige einen weiteren Aufschwung des religiösen und kirchlichen Engagements sowie eine Rückbesinnung der Menschen auf jene Werte und Normen, die durch das repressive System des administrativen Sozialismus unterdrückt, stigmatisiert und ausgegrenzt worden waren. Tatsächlich nahm die Zahl der Gottesdienstbesucher und der religiös Interessierten in der Phase des Umbruchs von 1989/90 und in der Zeit unmittelbar danach auf beachtliche Weise zu. Nachgewiesen ist diese Zunahme für die Tschechoslowakei, Slowenien, Restjugoslawien, Ungarn, Russland und die Ukraine.⁵ Auch das Vertrauen in die Kirchen war in dieser Zeit außer-

ordentlich hoch.⁶ Dabei erwarteten die Menschen von der Kirche nicht nur seelsorgerischen Beistand und rituelle Begleitung, sondern auch und vor allem die Wahrnehmung gesellschaftlicher Aufgaben. Kirche, so dachten damals viele, solle auch zu Problemen der Dritten Welt, der Rassendiskriminierung, der Abrüstung, der Arbeitslosigkeit oder der Umweltverschmutzung öffentlich Stellung beziehen.⁷ Offenbar wiesen die Menschen in der Zeit des krisenhaften sozialen, politischen und wirtschaftlichen Übergangs der Kirche die Aufgabe zu, gesellschaftlich integrativ zu wirken und normative Orientierungsfunktionen zu erfüllen. Auffällig aber ist, wie groß trotz der hohen Erwartungen an die Kirche, trotz des neuen Interesses an ihrem Wirken und trotz der politischen Liberalisierung, die den Kirchen neue gesellschaftliche Handlungsmöglichkeiten verschaffte, ihre Umstellungsprobleme in den ehemals staatssozialistischen Ländern waren. Diese Probleme resultierten nicht nur daraus, dass Pfarrer und Priester vielfach sehr alt und oft nicht gut ausgebildet waren, dass die Kirchen den Anschluss an neuere theologische Entwicklungen vernachlässigt hatten und nicht wenige ihrer Mitarbeiter durch die Kompromisse, die sie in der Vergangenheit eingegangen waren, politisch belastet und kompromittiert waren. Ein besonders schwer wiegendes Problem bestand darin, dass es vielen Kirchen erstaunlich schwer fiel, sich auf die größtenteils doch gewünschten und angestrebten gesellschaftlichen Verhältnisse, auf Demokratie und Marktwirtschaft, auf kulturellen Pluralismus und religiösen Individualismus einzustellen.

In Russland zum Beispiel wandte sich die russisch-orthodoxe Kirche in offiziellen Stellungnahmen gegen geistigen und moralischen Relativismus und erhob teilweise sogar den Anspruch auf ein Wahrheitsmonopol.⁸ Aber nicht nur in orthodoxen Ländern, auch in Polen versah die Kirche ihre offiziellen Stellungnahmen nicht selten mit einem moralisch-geistigen Führungsanspruch. Sie gab Empfehlungen heraus, welche Parteien vom kirchlichen Standpunkt aus wählbar seien und welche nicht, nahm Einfluss auf politische Entscheidungen der Regierung, unterstützte den „guten Katholiken“ und „echten Polen“ Lech Walesa gegen andere Kandidaten im Kampf um die Wahl zum Präsidenten und gebärdete sich nicht selten als

4 Vgl. M. Tomka, *Secularization or Anomy? Interpreting Religious Change in Communist Societies*, in: *Social Compass*, 31 (1991), S. 93–102.

5 Vgl. D. Pollack, *Religiöser Wandel in Mittel- und Osteuropa*, in: ders./I. Borowik/W. Jagodzinski (Hrsg.), *Religiöser Wandel in den postkommunistischen Ländern Ost- und Mitteleuropas*, Würzburg 1998, S. 9–52, hier S. 29 ff.

6 Vgl. P. M. Zulehner/H. Denz (Hrsg.), *Wie Europa lebt und glaubt: Europäische Wertestudie*, Düsseldorf 1993, S. 13.

7 Vgl. ebd.

8 Vgl. S. Filatov, *Kein Gewissen ohne Gewissensfreiheit: Russland vor der Wahl: Glaubensfreiheit oder Staatskirche?*, in: M. Smirnov/G. Avvakumov (Hrsg.), *Religion und Gesellschaft im postsowjetischen Raum*, Würzburg 1996, S. 52–59, hier S. 52 f.

moralische Erziehungsanstalt, die den Menschen vorschreiben kann, nach welchen Werten und Normen sie ihr persönliches Leben einzurichten haben.⁹ Nur sehr langsam begriff die Kirche, dass die Zeit vorüber war, in der sie als Gegenüber zum autoritären Staat für die Mehrheit der Bevölkerung zu sprechen vermochte, ihre politischen Stellungnahmen gewünscht waren und sie zu allen Fragen des gesellschaftlichen Lebens Äußerungen mit gesamtgesellschaftlichem Verbindlichkeitsanspruch tätigen konnte. Nach den Umbruchereignissen von 1989/90 verlor die Kirche ihren Ausnahmestatus und wurde zu einer Institution unter vielen. Den damit verbundenen politischen Funktionsverlust musste sie erst verarbeiten.

Die Mehrheit der Menschen, so ergab eine Bevölkerungsbefragung von 1994 in Polen, wollte sich in Fragen der Politik, der Kindererziehung, der Moral, der Sexualität nicht nach den Maßgaben der Kirche richten, sondern eigenverantwortlich über ihr Verhalten entscheiden.¹⁰ Wie in den westeuropäischen Ländern lag in den ehemals kommunistischen Ländern Mittel- und Osteuropas in den neunziger Jahren der Anteil derer, die eine Beeinflussung der Wahlen durch religiöse Führer ablehnten, bei mehr als 75 Prozent.¹¹ Gerade in Polen musste die katholische Kirche schmerzhaft erleben, dass ihre politischen Empfehlungen trotz der Zugehörigkeit fast der gesamten Bevölkerung zur Kirche nicht angenommen wurden und die Mehrheit ihre politischen Entscheidungen geradezu im Gegensatz zu den kirchlich ausgegebenen Richtlinien traf.¹² So ist es nicht verwunderlich, dass das überraschend hohe Vertrauen in die Kirchen in vielen Ländern Ostmitteleuropas nach einer Phase der Euphorie wieder sank und in einigen Ländern, etwa in Slowenien, Tschechien, Ostdeutschland oder Ungarn, auch die Zahl der Kirchenmitglieder und der Gottesdienstbesucher wieder zurückging.¹³

9 Vgl. D. Bingen, *Katholische Kirche und Demokratie in Polen 1990–1995*, Berichte des Bundesinstituts für ostwissenschaftliche und internationale Studien (1996).

10 Vgl. I. Borowik, *Kirchlichkeit und private Religiosität in Polen*, in: D. Pollack/I. Borowik/W. Jagodzinski (Anm. 5), S. 253–270, hier S. 265.

11 Vgl. *International Social Survey Programme 1991 und 1998*, in: *Variable*, 27 (1991) bzw. 25 (1998).

12 Vgl. D. Bingen (Anm. 9), S. 13; J. Luxmoore, *Eastern Europe 1995: A Review of Religious Life in Bulgaria, Romania, Hungary, Slovakia, the Czech Republic and Poland*, in: *Religion, State & Society*, 24 (1996), S. 357–365, hier S. 358.

13 Vgl. D. Pollack (Anm. 5), S. 38 ff.; ders., *Bleiben sie Heiden? Religiös-kirchliche Einstellungen und Verhaltensweisen der Ostdeutschen nach dem Umbruch von 1989*, in: ders./I. Borowik/W. Jagodzinski (Anm. 5), S. 207–253, hier S. 229; J. Misovic, *Religion und Kirche in der Tschechischen Republik*, in: D. Pollack/ I. Borowik/W. Jagodzinski (Anm. 5), S. 271–285, hier S. 281.

III. Probleme des religiösen Pluralismus

Das Problem, das die Kirchen in den ehemals kommunistischen Staaten mit der Akzeptanz von Pluralismus und Demokratie hatten, zeigte sich auch in ihrem Verhältnis zu neu entstehenden kleineren Religionsgemeinschaften und Sekten, die nicht selten aus Westeuropa oder den USA einströmten, oder zu erstmals verbotenen, nun aber wieder zugelassenen Kirchen und Denominationen. Von den großen einheimischen Kirchen werden diese kleinen Religionsgemeinschaften und wieder entstehenden Kirchen oft als Bedrohung wahrgenommen, weshalb sie mancherlei Anstrengungen unternahmen, um diese sozial und politisch zurückzudrängen. Vor allem bemühen sich die großen einheimischen Kirchen, etwa die russisch-orthodoxe Kirche, aber auch andere Mutterkirchen, darum, die rechtliche und finanzielle Gleichbehandlung der anderen religiösen Gemeinschaften und Kirchen zu verhindern und sich selbst rechtliche und finanzielle Vorteile zu verschaffen.¹⁴ So wird von ihnen etwa die gesetzliche Verankerung besonders strenger Kriterien für die Zulassung, Registrierung und Anerkennung von Religionsgemeinschaften angestrebt. Ein weiterer Streitpunkt zwischen den Kirchen und Religionsgemeinschaften betrifft die Rückgabe des vom kommunistischen Staat konfiszierten kirchlichen Eigentums.

Problematisch ist auch der Umgang der national dominanten Kirchen mit den religiösen Gemeinschaften ethnischer bzw. nationaler Minderheiten, so etwa im orthodoxen Rumänien, wo eine Minderheit von ungarischen Katholiken lebt, oder in der Slowakei, wo die ungarische Minderheit etwa zehn Prozent der Bevölkerung ausmacht, oder in Bulgarien, wo neben der Mehrheit der orthodoxen Christen eine muslimische Minderheit von etwa neun Prozent anzutreffen ist. Um ihre eigene Stellung zu verbessern, ziehen die großen Kirchen in den postsozialistischen Ländern immer wieder die nationale Karte. Sie berufen sich auf ihre Verankerung in den kulturellen Traditionen des Heimatlandes, suchen die Nähe zu den politischen Entscheidungsträgern, zweifeln die Kanonizität anderer Kirchen an und bedienen sich nicht selten auch antiwestlicher Ressentiments.

Das Bemühen um die Sicherung des institutionellen Bestandes, um rechtliche und finanzielle Privilegien, um Rückgabe konfiszierten kirchlichen

14 Vgl. S. Filatov (Anm. 8), S. 55 f.

Eigentums sowie der teilweise erhobene Anspruch auf geistige Meinungsführerschaft rufen aber auch antiklerikale Strömungen hervor, die sich gegen die vermeintliche Übermacht der Kirchen zur Wehr setzen und diese als Herrschaftsinstitution bekämpfen. Gerade in Ländern, in denen die Kirche stark ist, etwa in Polen und der Slowakei,¹⁵ aber auch in Ungarn, lassen sich solche antiklerikalen Bewegungen beobachten.

IV. Wovon die Vitalität von Religion und Kirche abhängt

Alle hier angeführten Umstellungsprobleme werfen die Frage auf, welchen Einfluss die Regelung des Verhältnisses von Staat und Kirche und der Grad des religiösen Pluralismus auf die soziale Attraktivität von Religion und Kirche haben. Nützt es den einheimischen großen Kirchen, wenn sie kleinere Kirchen und Religionsgemeinschaften zurückdrängen und ihre eigene rechtliche und finanzielle Privilegierung anstreben, oder schaden sie sich durch ihr Bemühen um staatliche Bevorzugung – zumindest langfristig – nicht eher? Profitieren sie von der Ausschaltung kleinerer Konkurrenten auf dem religiösen Feld, oder hat die Einschränkung des religiösen Pluralismus nicht gerade negative Auswirkungen auf alle religiösen Gemeinschaften und damit auch auf die Mutterkirchen selbst?

Theoretisch betrachtet, sind die Effekte der Regulierung des Verhältnisses von Staat und Kirche und des Grades des religiösen Pluralismus auf Religion und Kirche umstritten. Es lässt sich denken, dass sich eine Kirche umso besser durchsetzt, je größer ihre rechtlichen und finanziellen Vorteile sind. Daneben wird in der religionssoziologischen Diskussion aber auch die Position vertreten, dass die soziale Mobilisierungsfähigkeit von religiösen Gemeinschaften steigt, wenn keine religiösen Gruppierungen bevorzugt werden und sich eine Konkurrenz gleichberechtigt agierender religiöser Anbieter herausbildet.¹⁶ Ebenso lässt sich die Meinung finden, religiöse Überzeugungen und Verhaltensweisen würden dadurch gestärkt, dass andere sie teilen. Sie würden unter Bedingungen religiöser Homogenität also stabilisiert, während im Falle einer Pluralität von religiösen Traditionen sich

diese in ihrem Wahrheitsanspruch wechselseitig relativieren und unterminieren.¹⁷ Demgegenüber ist jedoch auch die Auffassung anzutreffen, dass im Falle der Dominanz einer Religionsgemeinschaft die religiösen Anbieter nachlässig und gegenüber den religiösen Bedürfnissen ihrer Kunden unsensibel würden, während bei einer Vielzahl unterschiedlicher miteinander konkurrierender religiöser Gemeinschaften die einzelnen Anbieter sich herausgefordert fühlten, ihre Anstrengungen zu verstärken, ihre Mitglieder zu halten und neue anzuziehen.¹⁸ Welche Position die religiösen Wandlungsprozesse in den postkommunistischen Staaten Ost- und Mitteleuropas besser zu erklären vermag, lässt sich auf der theoretischen Ebene allein nicht entscheiden. Es ist daher nötig, den Zusammenhang zwischen dem *Grad der staatlichen Regulierung des religiösen Bereiches* und dem *Ausmaß des religiösen Pluralismus* auf der einen und der Vitalität von Religion und Kirche auf der anderen Seite empirisch zu untersuchen.

Als Maß für *religiösen Pluralismus* sei hier der so genannte Herfindahlindex benutzt, der die Wahrscheinlichkeit misst, mit der in einem Land zwei Personen einer Konfession angehören, und insofern das Ausmaß religiöser Homogenität in einem Land abbildet. Um den Grad der *rechtlichen Trennung von Staat und Kirche* zu messen, werden folgende fünf Kriterien verwendet (vgl. Tab. 1):

- Existenz eines Staatskirchentums (2 Punkte),
- Existenz theologischer Fakultäten an staatlichen Hochschulen oder Universitäten (1 Punkt),
- staatlich finanzierter Religionsunterricht an öffentlichen Schulen (2 Punkte),
- Vorhandensein von Militär- bzw. Gefängnis-seelsorge (1 Punkt),
- steuerliche Begünstigung der Kirchen, finanzielle Unterstützung (2 Punkte).

Neben der rechtlichen Regulierung des Staat-Kirche-Verhältnisses und dem Grad des religiösen Pluralismus beeinflussen natürlich auch andere Faktoren die Mobilisierungsfähigkeit von Religion und Kirche. So kann die Entwicklung von Religion und Kirche in einer Region zum Beispiel auch damit erklärt werden, welche *Konfession* dort die Mehrheitsreligion stellt. In Polen, Slowenien und Litauen, in denen die Mehrheit der Bevölkerung

15 Vgl. J. Luxmoore (Anm. 12), S. 358.

16 Vgl. R. Finke/R. Stark, Religious Economies and Sacred Canopies: Religious Mobilization in American Cities, in: American Sociological Review, 53 (1988), S. 41–49; dies., The Churching of America 1576–1990: Winners and Losers in our Religious Economy, New Brunswick 1992.

17 Vgl. P. L. Berger, Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft: Elemente einer soziologischen Theorie. Frankfurt/M. 1973; ders., Der Zwang zur Häresie: Religion in der pluralistischen Gesellschaft, Freiburg 1980.

18 Vgl. L. R. Iannaccone (Anm. 1); R. Stark/L. R. Iannaccone (Anm. 1).

katholisch ist, hat die Kirche die repressive Kirchenpolitik des Staates in der sozialistischen Ära weitaus besser überstanden als in mehrheitlich protestantischen Ländern wie etwa in Estland oder in der früheren DDR. Zu untersuchen ist also auch, wie hoch der Anteil der Katholiken an der Gesamtbevölkerung einer Region oder eines Landes ist, darf man doch traditionellerweise bei ihnen eine deutlich stärkere Glaubens- und Kirchenbindung als etwa bei Protestanten unterstellen.

Weiterhin dürfte auch das *Modernisierungsniveau einer Gesellschaft* Einfluss auf die Vitalität des religiösen Feldes haben. Die katholischen Länder, in denen die Modernisierung am weitesten vorangeschritten ist, sind häufig zugleich auch am stärksten entkirchlicht. In wirtschaftlich höher entwickelten, mehrheitlich katholischen Ländern wie Slowenien oder Ungarn ist auch die Kirchenbindung geringer als in stärker agrarisch geprägten katholischen Ländern wie Polen oder die Slowakei. Ebenso lassen sich Differenzen unter den dominant protestantischen oder ehemals dominant protestantischen Ländern ausmachen, wenn man sie nach ihrem Modernisierungsgrad miteinander vergleicht. So ist das höher entwickelte Ostdeutschland stärker säkularisiert als Lettland oder Estland. Zur Messung des *Modernisierungsniveaus* sei auf den Human Development Index zurückgegriffen. Mit ihm wird (wie häufig üblich) nicht nur das Bruttoinlandsprodukt pro Kopf erfasst, sondern auch die durchschnittliche Lebenserwartung der Bevölkerung sowie die Bildung, unter anderem gemessen an der Alphabetisierungsrate und dem Anteil der Studierenden an der Gesamtbevölkerung.

Selbstverständlich ließen sich weitere Faktoren benennen, die einen Einfluss auf die soziale Stellung von Religion und Kirche in den Ländern Ostmitteleuropas ausüben.¹⁹ Für die hier anzustellende Untersuchung der sozialen Anziehung- und Integrationskraft von Religion und Kirche soll die Benennung von Einflussfaktoren damit jedoch ihr Bewenden haben. Um ihre Wirkung auf die Vitalität von Religion und Kirche zu analysieren, die hier durch die Häufigkeit des sonntäglichen Kirchganges, das Ausmaß des Vertrauens in die Kirche sowie die Verbreitung des Glaubens an Gott abgebildet wird, sei ein Vergleich ausgewählter osteuropäischer Länder mit einigen westeuropäischen Ländern vorgenommen. Ein solcher Vergleich ist notwendig, um die Fallzahl und damit die länderspezifische Varianz zu erhöhen. Zugleich kann er

19 Vgl. D. Pollack, *Modifications in the Religious Field of Central and Eastern Europe*, in: *European Societies*, 3 (2001), S. 135–166.

auch einige Besonderheiten Osteuropas gegenüber Westeuropa hervortreten lassen.

V. Überblick über die Häufigkeitsverteilung der verwendeten Variablen

Zunächst sei dargestellt, wie sich die Häufigkeit der in Betracht gezogenen Einflussfaktoren verteilt. Eine Analyse des Grades der *Trennung von Staat und Kirche* zeigt sowohl innerhalb West- als auch innerhalb Osteuropas große länderspezifische Unterschiede (vgl. Tab. 1).²⁰ Neben Ländern mit einer hohen Regelungsdichte wie Norwegen oder Tschechien stehen Länder wie etwa Frankreich oder Russland, in denen Kirche und Staat strenger getrennt sind.²¹ Dabei lässt sich auf den ersten Blick nicht erkennen, dass ein hoher Säkularisierungsgrad mit einer hohen Regulierungsdichte und eine hohe soziale Signifikanz von Religion und Kirche mit einer scharfen Trennung von Staat und Kirche einhergehen. Vielmehr sind alle vier genannten Länder für ihre vergleichsweise niedrigen Kirchlichkeits- und Religiositätswerte bekannt (vgl. Tab. 2). In Frankreich und Russland treffen wir jedoch auf eine hohe, in Norwegen und Tschechien hingegen auf eine geringe staatliche Regulierungsdichte.

Tabelle 2 enthält alle in die Untersuchung aufgenommenen Variablen und zeigt deren Verteilung im Überblick. Bei einem Vergleich der Kirchlichkeits- und Religiositätsdaten von Ost- und Westeuropa fällt zunächst die größere Diversität der religiösen Situation in Osteuropa auf. In keinem Land Westeuropas sind die Kirchgangsraten und die Anteile der Gottesgläubigen so gering wie in Ostdeutschland oder Tschechien. Gleichzeitig gehört Polen zu den kirchlich und religiös am stärksten gebundenen Ländern Europas und übertrifft bei einigen Indikatoren sogar Irland. Auch wenn alle Kirchen und Religionsgemeinschaften während der Zeit des Staatssozialismus eine repressive Kirchenpolitik erdulden mussten, haben sie die kirchenfeindlichen Maßnahmen des atheistischen Staates offenbar unterschiedlich gut überstanden. Rückschläge mussten wohl alle Religionsgemeinschaften hinnehmen. In manchen Ländern – wie etwa in Russland oder Albanien, in welchem die kommunistischen Machthaber bereits das Ausster-

20 Ich danke Anne Schönharting, Hanna Romberg sowie Gert Pickel, alle Frankfurt (Oder), für ihre Zuarbeiten bei der Datenzusammenstellung und -auswertung.

21 Für Russland ist die gesetzliche Fixierung des Staat-Kirche-Verhältnisses vor der die russisch-orthodoxe Kirche privilegierten Gesetzgebung aus dem Jahr 2000 zugrunde gelegt.

Tabelle 1: Kriterien für den Grad der rechtlichen Trennung von Staat und Kirche (ausgewählte Länder)

	<i>Existenz eines Staatskirchentums (2)</i>	<i>Existenz theologischer Fakultäten an staatl. Hochschulen oder Universitäten (1)</i>	<i>Religionsunterricht (staatlich finanziert) an öffentlichen Schulen (2)</i>	<i>Vorhandensein von Militär- u. Gefängnis-seelsorge (1)</i>	<i>Steuerliche Begünstigung der Kirchen, finanzielle Unterstützung (2)</i>	<i>Summe</i>
Italien	0	1	2	1	2	6
Spanien	0	1	2	1	2	6
Portugal	0	1	2	1	1	5
Irland	1	0	2	1	1	5
Österreich	1	1	2	1	0	5
Frankreich	0	0	0	1	1	2
Großbritannien	2	1	2	1	0	6
Deutschland	1	1	2	1	2	7
Niederlande	0	1	1	1	1	4
Dänemark	2	1	1	1	2	7
Schweden	2	1	2	1	2	8
Norwegen	2	1	2	1	2	8
Polen	1	0	2	1	0	4
Tschechien	0	1	2	1	2	6
Ungarn	0	0	2	1	2	5
Russland	0	0	1	0	0	1

Quelle: Eigene Zusammenstellung auf Basis diverser Quellen.

Tabelle 2: 17 ausgewählte Länder: Beschreibung der zentralen Indikatoren

	<i>Kirchgang</i>	<i>Vertrauen in die Kirche</i>	<i>Glaube an Gott</i>	<i>HDI</i>	<i>Religiöse Konzentration</i>	<i>Anteil Katholiken</i>	<i>Kirche-Staat-Beziehung</i>
Italien	21	60	88	21	98	98	6
Spanien	19	48	82	11	99	99	6
Portugal	22	63	92	31	97	97	5
Irland	38	72	94	17	93	93	5
Österreich	16	50	81	13	80	80	5
Frankreich	8	50	52	2	80	80	2
Großbritannien	11	45	68	14	34	9	6
Deutschland/West	10	39	62	(4)	43	43	7
Niederlande	10	32	59	6	34	34	4
Dänemark	5	47	57	18	86	0	7
Schweden	5	48	46	10	65	1	8
Norwegen	5	53	58	3	88	1	8
Deutschland/Ost	3	39	24	(44)	28	5	7
Polen	33	84	95	58	95	95	4
Tschechien	5	43	32	39	40	40	6
Ungarn	8	56	67	48	67	67	5
Russland	4	65	63	67	37	0	1

Quelle: Eigene Zusammenstellung.

Kirchgang = Zahl der Gottesdienstbesuche auf das Jahr verteilt im Mittelwert der Bevölkerungen.

Glaube an Gott = Glaube an einen persönlichen Gott oder ein höheres Wesen (Anteil an der Gesamtbevölkerung in Prozent).

HDI = Human Development Index (Position in Länderrangfolge).

Kirche-Staat-Beziehung = (1 – keine Regulierung, 8 – komplette Regulierung).

ben der Religion proklamiert hatten –, nahm die Zahl der Kirchenmitglieder und Gläubigen nach 1989 jedoch wieder zu. Vor allem aber scheinen die großen Differenzen in den Kirchlichkeits- und Religiositätsindikatoren zwischen den Ländern darauf hinzudeuten, dass die repressive Kirchenpolitik der sozialistischen Staaten nur einer unter

vielen Faktoren ist, die das gegenwärtige religiös-kirchliche Niveau in den einzelnen osteuropäischen Ländern erklären. Nach diesem kurzen Überblick sollen nunmehr die Einflüsse der herausgestellten Faktoren auf die Kirchgangshäufigkeit, das Vertrauen in die Kirche und den Glauben an Gott systematisch analysiert werden.

Tabelle 3: Korrelationsmatrix zwischen Merkmalen der Religiosität und möglichen Erklärungsfaktoren

<i>Europa</i>	<i>HDI</i>	<i>Religiöse Konzentration</i>	<i>Katholischer Bev.-Anteil</i>	<i>Protestant. Bev.-Anteil</i>	<i>Kirche-Staat-Beziehung</i>
Kirchgang	n.s.	.50	.71	n.s.	n.s.
Vertrauen in die Institution Kirche	-.51	n.s.	.36	n.s.	n.s.
Glaube an Gott	n.s.	.48	.77	n.s.	n.s.
<i>Westeuropa</i>					
Kirchgang	-.52	n.s.	.74	-.98	n.s.
Vertrauen in die Institution Kirche	-.54	n.s.	.68	n.s.	n.s.
Glaube an Gott	-.63	n.s.	.74	-.82	n.s.
<i>Osteuropa</i>					
Kirchgang	n.s.	.56	.70	n.s.	n.s.
Vertrauen in die Institution Kirche	-.52	n.s.	n.s.	n.s.	n.s.
Glaube an Gott	-.60	n.s.	.84	n.s.	n.s.

Quelle: Eigene Berechnungen; European Religion Aggregate File; Koeffizient ist Pearsons r, n.s. = keine signifikante Korrelation; Fallzahlen in Europa in der Regel $n > 22$; Westeuropa $n > 15$; Osteuropa $n > 9$.

HDI = Human Development Index.
 Kirche-Staat-Beziehung = (1 keine Regulierung – 8 komplette Regulierung).
 Katholischer Bev.-Anteil = Anteil der Katholiken an der Bevölkerung.
 Protestant. Bev.-Anteil = Anteil der Protestanten an der Bevölkerung.

VI. Erklärungsversuch

Betrachten wir den Zusammenhang zwischen dem Human Development Index und der Kirchengangshäufigkeit, so zeigt sich für Europa insgesamt keine Korrelation (vgl. Tab. 3). Differenzieren wir aber zwischen Ost- und Westeuropa, so lassen sich in Westeuropa klare Effekte ausfindig machen, während die Verhältnisse in Osteuropa unübersichtlich bleiben. Zumindest für Westeuropa können wir also festhalten, dass in dem Maße, in dem die wirtschaftliche Prosperität steigt, die Kirchenbindung – hier gemessen am Kirchengang – abnimmt. In Osteuropa lässt sich ein negativer Zusammenhang zwischen Gottesglaube und Modernisierung nachweisen, jedoch besteht kein Zusammenhang zwischen Kirchengang und Modernisierung. Möglicherweise sind die Prozesse der nachholenden Modernisierung in Osteuropa noch nicht so weit vorangeschritten, dass sich bereits klare Muster herausgebildet haben. Offenbar wirken in Osteuropa andere Faktoren als Modernisierungsprozesse stärker auf das religiöse Feld ein.

Unübersehbar sind die Zusammenhänge zwischen Konfessionalität und religiöser Vitalität (vgl. Tab. 3). Katholiken besitzen, wie erwartet, eine stärkere Bindung an Kirche und religiöse Glaubensinhalte als Protestanten oder auch Orthodoxe. Bei den Protestanten in Westeuropa ist der Zusammenhang zwischen Konfessionszugehörigkeit und Kirchengang sogar negativ. Diese Korrelation ist wohl vor allem auf die geringe Kirchengangsrate in den dominant protestantischen Ländern

Skandinaviens zurückzuführen. Für Osteuropa lässt sich eine derart negative Wirkung der Zugehörigkeit zu den evangelischen Kirchen auf die Intensität der Kirchenbindung nicht nachweisen.

Wie steht es nun aber mit dem Einfluss des religiösen Pluralismus und des Staat-Kirche-Verhältnisses auf die Vitalität des religiösen Feldes? Religiöse Konzentration besitzt einen Einfluss auf Religiosität und Kirchlichkeit, aber in anderer Richtung als erwartet (vgl. Tab. 3). Mit der Zunahme der religiösen Konzentration wird die Wahrscheinlichkeit des Kirchganges in Europa nicht geringer, sondern höher. Dies gilt zumindest für Osteuropa. Ansonsten ist der Einfluss des religiösen Pluralisierungsgrades nicht signifikant. Dies kann mit einer gewissen Ambivalenz der Wirkung religiöser Pluralisierung zusammenhängen, die sich theoretisch nicht klar fassen lässt. Lösen sich geschlossene homogene religiöse Landschaften auf, so kann das den Wettbewerb zwischen den unterschiedlichen Religionsgemeinschaften und damit ihre religiösen Aktivitäten verstärken. Ebenso kann mit diesem Pluralisierungsprozess aber auch eine Tendenz zur wechselseitigen Relativierung und Schwächung verbunden sein. In Gesamteuropa jedenfalls scheinen Religionsgemeinschaften von Prozessen der religiösen Pluralisierung eher negativ als positiv betroffen zu sein.

Die Frage ist nun, wie sich der Einfluss der staatlichen Regulierung auf Kirchlichkeit und Religiosität ausnimmt. Wie *Tabelle 3* ausweist, sind die Beziehungen nicht signifikant. Wir finden Länder wie Russland oder Frankreich, in denen die Trennung von Staat und Kirche strikt durchgeführt und

die Kirchengangsrate dennoch niedrig ist, und andere Länder, in denen in der Tat eine starke Regulierung des religiösen Feldes durch den Staat vorliegt und die Kirchengangshäufigkeit ebenfalls gering ausfällt.

Ist daraus zu schlussfolgern, dass das Staat-Kirche-Verhältnis überhaupt keinen Einfluss auf die Vitalität des religiösen Feldes ausübt? Verwendet man die Klassifikation nach Chaves und Cann²² für die Erfassung des Grades der Trennung von Staat und Kirche, so gibt es jedoch eine leichte Wirkung auf den Kirchengang ($R^2 = -0,37$). Danach nimmt mit zunehmender staatlicher Regulierung die Kirchengangshäufigkeit ab. Will man dieses Ergebnis verallgemeinern, so könnte man sagen: Je näher die Kirche dem Staat steht, desto mehr muss sie mit Einschränkungen ihrer gesellschaftlichen Akzeptanz und Integrationsfähigkeit rechnen.

Der Grund dafür scheint, zumindest in Europa, aber nicht darin zu liegen, dass damit der Wettbewerb zwischen den Kirchen und Religionsgemeinschaften abnimmt, zumal deren religiöse Lebendigkeit durch Pluralisierungsprozesse ja ohnehin eher geschwächt als gestärkt wird (vgl. Tab. 3), sondern darin, dass die Kirche damit in die Nähe der politischen Herrschaft gerät und mit partiellen politischen Interessen identifiziert wird. Die relative Wirksamkeit des Grades der Trennung zwischen Staat und Kirche lässt sich also nicht dadurch erklären, dass mit einer geringeren staatlichen Regulierung von Religion die Wahrscheinlichkeit des Wettbewerbs zwischen einer Vielzahl gleichberechtigt agierender Religionsgemeinschaften steigt und sich aufgrund des Wettbewerbs deren Leistungskraft erhöht. Vielmehr handelt es sich hier um einen politischen Zusammenhang: Wenn sich die Kirche in allzu große Nähe zum Staat begibt, wird sie als Herrschaftsinstitution betrachtet, dann wird sie von vielen, vor allem den Deprivilegierten der Gesellschaft, nicht länger als eine Vertreterin ihrer Interessen angesehen, sondern steht dem „Volk“ als eine quasi-staatliche Institution gegenüber und muss damit rechnen, dass sie demselben Misstrauen ausgesetzt ist wie der Staat – was im Übrigen nicht verhindert, dass sich an sie wie an den Staat enorme Erwartungen richten. Die Verklammerung von kirchlichen und staatlichen Funktionen muss insofern der Kirche nicht schaden, als sie darüber ihre Integration in die Gesellschaft betreiben kann und die Kontaktflächen zur Gesellschaft vergrößert. Es ist gar nicht einzusehen, warum die Durchführung von Religionsunterricht an staatlichen Schulen oder die Gewährleistung von Seelsorge im Militär negative Effekte auf die kirchliche Vitalität haben soll. Dadurch wirkt die Kirche in die Gesellschaft hinein

22 Vgl. M. Chaves/D. E. Cann (Anm. 1).

und erreicht Menschen auch an Orten, an die sie sonst nicht gelangen könnte. Aber die Verbindung mit staatlichen Institutionen wird der Kirche dann schaden, wenn sie politische oder soziale Macht ausüben will, wenn sie in die Politik interveniert und damit tendenziell staatliche Funktionen ausüben versucht. Die inhaltliche und institutionelle Autonomie der Religionsgemeinschaften und ihre Bereitschaft, die funktionale Autonomie anderer gesellschaftlicher Bereiche zu respektieren, ist insofern eine wichtige Voraussetzung ihres Wirkens unter den Bedingungen der Moderne. Wie bedeutsam die Trennung von Religion und Politik, aber auch von Moral und Religion oder von Recht und Religion für die gesellschaftliche Wirksamkeit der Religionsgemeinschaften ist, zeigt sich in den osteuropäischen Gesellschaften nach 1989.

Unter Verkenning der entstandenen gesellschaftlichen Verhältnisse sahen, wie im zweiten und dritten Abschnitt dargestellt, nicht wenige Kirchen in Ost- und Osteuropa nach dem Zusammenbruch des Kommunismus die Zeit gekommen, sich zu Hütern der gesellschaftlichen Moral aufzuschwingen, gesamtgesellschaftlich verbindliche Weltdeutungsangebote zu unterbreiten und in der Politik zu intervenieren. Während in der Zeit die politischen und sozialen Umbruchs von 1989/90 die Menschen in Osteuropa vielfach erwarteten, dass die Kirchen gesellschaftliche Orientierungsfunktionen wahrnehmen, lehnen sie inzwischen die Einflussnahme der Kirche auf die Politik, auf die Regierung oder die Wahlentscheidungen der Bürger jedoch mehrheitlich ab und folgen damit Einstellungsmustern, wie wir sie aus dem Westen Europas kennen.

Selbst in einem kirchlichen Land wie Polen hat es der katholischen Kirche eher geschadet als genützt, dass sie Einfluss auf die Wahlentscheidungen der Bürger zu nehmen versuchte oder moralische Verhaltensvorschriften für die Bürger aufstellen wollte und dafür Gehorsam verlangte. Die moderne Gesellschaft ist eine funktional differenzierte Gesellschaft, und auch die Kirche hat die Eigenständigkeit der außerreligiösen Bereiche zu respektieren. Wenn die Kirchen die Interessen der Bevölkerung aufnehmen oder gar repräsentieren wollen, müssen sie einen gewissen Abstand zum Politischen halten. Das heißt nicht, dass sie sich aus sozialen, ökonomischen, politischen Fragen heraushalten müssen, wohl aber, dass sie jede Aktivität vermeiden müssen, die den Eindruck erwecken könnte, sie verträten politische Interessen oder stünden gar auf der Seite des Staates. Kurz: Staatsnähe delegitimiert kirchliches Handeln – das ist die Erfahrung, die viele Kirchen und Religionsgemeinschaften nach dem Zusammenbruch des Staatssozialismus in den Ländern Ost- und Osteuropas machen mussten.

Der Hindu-Nationalismus und die Politik der Unverhandelbarkeit

Vom politischen Nutzen eines (vermeintlichen) Religionskonfliktes

Im Frühjahr 2002 wurden im indischen Bundesstaat Gujarat 2000 Menschen bei kommunalistischen, d. h. sich über Gruppenidentitäten definierende Ausschreitungen ermordet. Fast alle, die starben, waren Muslime, und die Zahl der Toten liegt wahrscheinlich viel höher als die offiziellen Schätzungen. Drei Tage hatte der Ministerpräsident von Gujarat, Narendra Modi, der „verständlichen Wut“ der Hindus gegeben. Zwei Monate wütete die Gewalt, unterstützt von der Polizei, gerechtfertigt von führenden Politikern Indiens.

Die Ausschreitungen gegen die Muslime in Gujarat galten als „Reaktion“ auf den Brand in einem Zug, bei dem 57 „Freiwillige“ (*kar sevaks*) der hindu-nationalistischen Organisation VHP (Vishwa Hindu Parishad – Welthindurat) umkamen. Obwohl eine forensische Kommission feststellte, dass das Feuer wohl innerhalb des Zuges ausbrach und nicht von außen gelegt wurde, gilt der Brand noch immer als Rechtfertigung für eine Welle der Gewalt, die den letzten Höhepunkt in einem sich seit Jahren an Brutalität steigenden Konflikt bildet.

Der Zug der Freiwilligen kam aus Ayodhya, der Stadt, in der nach dem Willen der VHP ein Tempel für den Gott Ram gebaut werden soll. Dort stand bis vor einigen Jahren die Babri Moschee, von der heute nur noch einige Trümmer übrig sind. Denn am 6. Dezember 1992 hatten 300 000 Freiwillige, die dem Aufruf der VHP und einiger Politiker wie z. B. des gegenwärtigen Innenministers und Vize-Premiers Advani gefolgt waren, die Moschee dem Erdboden gleichgemacht. Die hindu-nationalistischen Organisationen beanspruchten das Land, von dem sie behaupten, es sei der Geburtsort Rams. Die Zerstörung der Moschee hat die bis dahin schwersten kommunalistischen Unruhen in Indien seit der Unabhängigkeit 1947 ausgelöst. Auch damals waren die meisten Toten Muslime.

Der Streit um das Land in Ayodhya schwelt seit Jahrzehnten. Das Oberste Gericht hat inzwischen jegliche religiösen Aktivitäten auf dem Gelände untersagt, bis gerichtlich geklärt ist, wem das Land rechtmäßig gehört. Die VHP behauptet jedoch,

der Streit um das Land sei nicht gerichtlich zu entscheiden, denn hier ginge es um tiefste religiöse Gefühle, und was Sache des Glaubens sei, könne nicht verhandelt werden. Der Glaube, dass der Gott dort geboren wurde, heiligt den Ort. Und er heiligte das Anliegen, die Moschee zu zerstören. Wie so oft wird ein Stück Land – also ein eigentlich teilbares Gut – sakralisiert, das heißt zum Symbol eines angeblich unteilbaren Wertes.

Freilich ist es nicht so, dass es Unverhandelbares und Unteilbares einfach gibt. Der Blick auf zahlreiche Konfliktverläufe, auf den in Indien ebenso wie den in Jugoslawien oder Nordirland, zeigt auch das Gegenteil: Nicht die Unverhandelbarkeit erzeugt den Konflikt, sondern Konflikte, aus welchen Interessen auch immer entstanden, erzeugen Unverhandelbarkeiten. Diese sind oft nicht die Quelle von Konflikten, sondern ein Mittel, das den Konflikt auf Dauer am Leben hält. Die Annahme, dass es in Konflikten vornehmlich darum gehe, sie zu lösen, übersieht, dass Konflikte oft um ihrer selbst oder um der sozialen Dynamiken willen geführt werden, die über sie mobilisiert werden. Das liegt daran, dass es in vielen Konflikten Personen gibt, die mehr vom Konflikt selbst haben als von seiner Lösung. Dies beschränkt sich nicht auf die viel zitierten Kriegsgewinnler, die ökonomisch an – insbesondere gewalttätigen – Konflikten verdienen.¹ Nein, es gibt auch anderes in einem Konflikt zu gewinnen: Ehre und Macht, Gefolgschaft und Identität.

Konflikte mobilisieren; sie generieren die Themen, um die sich soziale Bewegungen gruppieren. Sie konstituieren Gegner, aber auch Gemeinschaften. Und so gilt es auch den Konflikt in Indien zu deuten: Die Konstruktion – und gewalttätige Verwirklichung – der Feindschaft von Hindus und Muslimen, von Hinduismus und Islam ist Teil eines nationalistischen Projekts, das über die Abgrenzung nach außen auf die Vereinigung nach innen zielt. Die Muslime werden dabei zu den Ersatz-Feinden, zu den operationalen Anderen. Es ist die Unterscheidung in Freund und Feind, die hier –

¹ Vgl. G. Elwert, Gewaltmärkte, in: T. v. Trotha (Hrsg.), Soziologie der Gewalt, Opladen 1997, S. 86–101.

wie bei Carl Schmitt – die Identität eines Volkes konstituiert.²

Kommunistische Gruppenkonflikte sowie religiös-nationalistische Bewegungen sind zumeist als eine – defensive – Reaktion auf gegebene Umstände betrachtet worden. Fremdheitserfahrungen, anomische Zustände, relative Deprivation scheinen ihr Entstehen zu erklären. Soziologische Ansätze in der Tradition Emile Durkheims haben immer wieder rapiden sozioökonomischen Wandel, Urbanisierung, Individualisierung, die Abwertung von Tradition und Religion (Max Webers „Entzauberung der Welt“) und die Moderne als solches (als Prozess sozialer Differenzierung) für Anomie-Erfahrungen und folglich für die wachsende Bedeutung von Identitätspolitik verantwortlich gemacht.³

Vielfach wurde so auch die Ausbreitung des Hindu-Nationalismus und die kommunalistische Gewalt in Indien als eine Reaktion auf oder Abwehr von „fremden Ideen“ wie des Säkularismus,⁴ der Massendemokratie⁵ oder der Bedrohungen⁶ und Versprechungen⁷ der Globalisierung gedeutet. Doch die gegenwärtige kommunalistische Gewalt zwischen Hindus und Muslimen in Indien ist nicht ohne das hindu-nationalistische Projekt zu verstehen. Dies ist kein defensives, sondern ein offensives Projekt: Es geht darum, ein majoritäres Staatsverständnis entlang einer nach religiöser Zugehörigkeit definierten Einheit durchzusetzen.

Ayodhya, der Bau des Ram-Tempels und die Zerstörung der Babri Moschee sind mehr als religiöse Symbole. Sie sind zentrale Symbole für Einheit und Ausgrenzung, für die Bestimmung derer, die nach den Vorstellungen des Hindu-Nationalismus legitimiert sind, am indischen Gemeinwesen teilzuhaben, und derer, die „fremd“ sind. Die Moschee steht für die Eroberung Indiens durch

den (muslimischen) Moghul-Herrscher Babur – und somit für die angebliche Fremdheit der Muslime, ihre Aggression und den Angriff auf den Hinduismus. Ram, für den der Tempel gebaut werden soll, ist die Figur, die im Pantheon des Hindu-Nationalismus ein geeintes Hindutum repräsentiert, geeint über Kastengrenzen hinweg im gemeinsamen Kampf gegen die Bedrohung von außen. Ayodhya ist (noch?) kein Projekt der Hindus, es ist ein Projekt der *Sangh Parivar*, der so genannten „Familie“ von hindu-nationalistischen Organisationen, der die VHP, die RSS (Rashtriya Swayamsevak Sangh – die Nationale Freiwilligen Vereinigung) und eben auch die gegenwärtige Regierungspartei BJP (Bharatiya Janata Partei – Nationale Volkspartei) angehören.

Der Hindu-Nationalismus

Hindutva (Hindutum), das zentrale Postulat des Hindu-Nationalismus, fordert die Einheit aller Hindus über die Unterschiede im Ritus, in den spezifischen Glaubensformen unterschiedlicher *jatis* (Kasten) und Sekten hinweg.⁸ Es ist die Einheit in der Vielfalt, die Einheit auch in der Ungleichheit: das *Adhikari Bheda*. Es ist die Vorstellung des harmonisch-hierarchischen Gefüges des hinduistischen Kasten-Systems, an dem jedes und jeder seinen festen Platz und seine feste Aufgabe hat.

Die Vorstellung von der Einheit in der Vielfalt hat in Indien viele Formen gefunden: eine republikanische in Nehrus Staatsverständnis, eine eher multikulturelle bei dem bengalischen Dichter Tagore. Doch im Hindu-Nationalismus, wie er in den zwanziger und dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts von seinen Gründungsvätern Hedgewar und Sarvarkar formuliert worden ist, wurden mit dem Ruf nach Einheit und Harmonie soziale Konflikte innerhalb des Hinduismus, wie zum Beispiel Kastenkonflikte, geleugnet und ihre politische Artikulation vehement bekämpft. Seit der Gründung der RSS ist die Harmonie der Hierarchie, das organische Nationenverständnis vom brahmanischen Kopf, den Kshatriya-Armen (Kriegern), dem Vaishwa-Bauch (Kaufleuten) und den Shudra-Füßen (Arbeitern) der Hindu-Gesellschaft zentrales Element der hindu-nationalistischen Ideologie. Die Beschwörung der Einheit und Einigkeit richtet sich also auch immer gegen die politische Repräsentation von Gleichheitsforde-

2 Vgl. C. Schmitt, *Verfassungslehre*, Berlin 1983 (1928), S. 214.

3 So z. B. M. Castells, *The Information Age*, Vol. II: *The Power of Identity*, Oxford 1997, S. 65–67.

4 Vgl. A. Nandy, *The Politics of Secularism and the Recovery of Religious Tolerance*, in: V. Das (Hrsg.), *Mirrors of Violence: Communities, Riots and Survivors in South Asia*, New Delhi 1990, S. 69 – 93; T. N. Madan, *Secularism in its Place*, in: S. Kaviraj (Hrsg.), *Politics in India*, New Delhi 1997, S. 342–348.

5 Vgl. A. Nandy/D. L. Sheth (Hrsg.), *Introduction*, in: dies., *The Multiverse of Democracy*, New Delhi 1996.

6 Vgl. S. Patel, *Contemporary Bombay. The Power Base and Popular Appeal of the Shivsena*, NCSAS Discussion Paper No. 3, 1997; G. Heuze, *Cultural Populism: The Appeal of the Shiv Sena*, in: S. Patel/A. Thorner (Hrsg.), *Bombay: Metaphor of Modern India*, Bombay 1995, S. 213 – 247.

7 Vgl. T. B. Hansen, *Becoming a Light onto Itself: Nationalist Phantasies in the Age of Globalisation*, in: *Economic and Political Weekly*, (1996) 10, S. 603–616.

8 Das indische Oberste Gericht bezeichnete 1995 in einem umstrittenen Urteil, dem so genannten *Hindutva-Urteil*, *Hindutva* als die „Lebensform aller Inder“ – und gab somit dem Anspruch der hindu-nationalistischen Gruppierungen recht. Eine ausführliche Diskussion des Urteils bieten B. Cossman/R. Kapur, *Secularism last Sigh? The Hindu Right, the Courts and India's Struggle for Democracy*, in: *Harvard International Law Review*, 38 (1997) 1, S. 113–170.

rungen innerhalb der Gruppe, die über die Kategorie „Hindu“ definiert wird.

Die Genealogie des Hindu-Nationalismus hat den historischen Prozess einer Konsolidierung und beginnenden Kanonisierung des Hinduismus als Hintergrund. Die Entwicklung der religiösen und sozialen Ordnung des indischen Subkontinents von einer sehr vielfältigen religiösen Landschaft mit unklaren Grenzen hin zu einem klarer definierten und gegen andere Religionen abgegrenzten Gebilde namens Hinduismus⁹ war letztlich ein Prozess der Modernisierung, in dem sich kolonial-administrative, kulturell-rituelle und politische Entwicklungen verschränkten. Denn die Kategorie Hindu ist keine selbstverständlich religiöse: Zuerst war sie Fremdbezeichnung und eine geographische Beschreibung dazu, bezeichnete sie doch alle diejenigen, die „Hinter dem Indus“ lebten.¹⁰ Noch im Zensus von 1911 gab es ca. 200 000 Menschen, die sich z. B. als Hindoo-Mohammedaner bezeichneten.¹¹ Bei dem, was sich dann als religiöse Kategorie etablierte, handelte es sich um die unterschiedlichsten *Jatis*, Kasten, mit unterschiedlichsten rituellen Praktiken und einer Vielzahl von Göttern,¹² die keine gemeinsame Selbstbezeichnung kannten und nicht ohne weiteres als eine zusammenhängende Religion konstituiert waren.

An der Definition einer einheitlichen Kategorie hatte die koloniale Verwaltung mit ihrem Klassifizierungsbedarf Anteil.¹³ Mit zunehmender Modernisierung wurden die Gruppen politisch und administrativ relevant. „Enumerated communities“¹⁴ legten Gruppenzugehörigkeiten eindeutig und vor allem exklusiv fest und machten multiple oder situationale Identifikationen unmöglich. Der koloniale Staat zog sich gleichzeitig auf eine neutrale Position gegenüber den so definierten Gruppen zurück und verbat sich jegliche Einmischung in die Religion. Doch gerade dadurch wurden spezifische

Versionen der verschiedenen sozialen Praktiken kodifiziert.¹⁵ Damals schon wurden z. B. die Grundlagen für das religiöse Personalstatut gelegt, das jedem gestattete, familienrechtliche Angelegenheiten nach den Geboten seiner Religion zu regeln – allerdings eben nur nach dem Recht der durch die Kolonialverwaltung als Religion anerkannten Praktiken. Die Einführung getrennter Wahlkreise für Muslime in den dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts sollte deren politische Repräsentation in den kolonialen Gremien garantieren, führte aber auch dazu, dass politische Mobilisierung immer stärker entlang religiös codierter Gruppengrenzen versucht wurde.

Administrative, kulturell-religiöse und im engeren Sinne politische Projekte verstärkten sich in der Konsolidierung der Gruppengrenzen also gegenseitig. Verwaltungskategorien nahmen – selektiv – die Klassifizierungen der religiösen Selbstrepräsentationen auf. Die aus diesen von administrativen Interessen und politisch motivierten (und somit spezifischen) Repräsentationen der indischen Gesellschaft hervorgegangenen kolonialen Kategorien gingen ihrerseits wieder in Formen der politischen Organisation ein. Denn der koloniale Staat privilegierte manche Formen der sozialen Organisation und machte andere unmöglich. Gerade kommunitäre und religiöse Formierungen hatten – auf Grund der Annahme, sie seien letztlich nicht politisch und darüber hinaus dem „Wesen“ des Orients zutiefst eigen – oft mehr Möglichkeiten, im öffentlichen Raum zu agieren, als strikt nationalistische oder klassenorientierte Veranstaltungen.¹⁶

Die koloniale Privilegierung des Religiösen und Kommunitären wäre allerdings nicht möglich gewesen, hätte sie nicht an existierende Gruppendifferenzen anknüpfen können.¹⁷ Differenzen zwischen politischen muslimischen und Hindu-Eliten verstärkten sich spätestens seit dem Ende des 19. Jahrhunderts. Während der Indian National Congress sich gegenüber der britischen Kolonialregierung zunehmend als Repräsentant der gesamten indischen Bevölkerung darstellen konnte, blieben die Bezüge zu einem hinduistischen Indien (und einer impliziten Identifizierung von Indien und Hinduismus), die ihn seit seiner Gründung 1885 geprägt hatten, in der politischen Rhetorik deut-

9 Vgl. R. Thapar, *Syndicated Moksha?*, in: Seminar (1985) 313, S. 14–22.

10 Vgl. R. Frykenberg, *The Emergence of modern „Hinduism“ as a concept and as an institution: A reappraisal with special reference to South India*, in: G. Sontheimer/H. Kulke (Hrsg.), *Hinduism Reconsidered*, New Delhi 1989, S. 29–31.

11 Vgl. S. Randeria, *Hindu-Fundamentalismus: Zum Verhältnis von Religion, Politik und Geschichte im modernen Indien*, Sozialanthropologische Arbeitspapiere 67, Berlin 1995, S. 11.

12 Vgl. S. Sarkar, *Indian Nationalism and the Politics of Hindutva*, in: D. Ludden (Hrsg.), *Making India Hindu*, New Delhi 1996, S. 277; T. Basu/P. Datta/S. Sarkar/T. Sarkar/S. Sen, *Khaki Shorts and Saffron Flags: A Critique of the Hindu Right*, New Delhi 1993, S. 7.

13 Vgl. G. Pandey, *The Construction of Communalism in Colonial North India*, New Delhi 1992, S. 23–65.

14 Vgl. S. Kaviraj, *The Imaginary Institutions of India*, in: P. Kaarsholm (Hrsg.), *Modernisation of Culture and the Development of Political Discourse in the Third World*, Roskilde 1992, S. 50.

15 Vgl. D. H. A. Kolff, *The Indian and the British Law Machines: Some Remarks on Law and Society in British India*, in: W. Mommsen/J.A. de Moor (Hrsg.), *European Expansion and Law*, Oxford 1992, S. 231.

16 Vgl. S. Freitag, *Collective Action and Community: Public Arenas and the Emergence of Communalism in North India*, Berkeley 1989, S. 284–291.

17 Vgl. ebd.; C. Bayly, *The Pre-History of Communalism*, in: *Modern Asian Studies*, 19 (1985) 2, S. 177–203.

lich. Zentrale Persönlichkeiten unterstützten die Positionen der Hindu-Rechten.¹⁸

Mit der religiösen Note, die Gandhi seit den zwanziger Jahren in die Unabhängigkeitsbewegung einbrachte, verschärfte sich – trotz seiner Bemühungen um ökumenische Harmonie – die Befürchtungen muslimischer Eliten, in einem unabhängigen Indien von der politischen Mitsprache ausgeschlossen zu werden. Die Muslim League konsolidierte sich als politische Vertreterin der Muslime und verschärfte ihre Forderungen nach eigenständiger politischer Repräsentation innerhalb Indiens.¹⁹ Die „Zwei-Nationen-Theorie“, die von Jinnah vorgebracht und von der britischen Kolonialregierung aufgenommen wurde, bestätigte die koloniale Vorstellung vom endemischen Konflikt zwischen Hindus und Muslimen und begründete für sie die Teilung des Subkontinents.²⁰

Das unabhängige Indien verankerte den Säkularismus in seiner Verfassung (Art. 27 und 28). Es verpflichtete sich der Religionsfreiheit (Art. 25) und richtete einen Minderheitenschutz ein (Art. 29 und 30). Es übernahm das Prinzip des Personalstatuts und im Hindu Civil Code auch die breite Definition von Hinduismus, die Jains und Sikhs rechtlich in diese Kategorie einschloss.²¹ Der Säkularismus kam in Indien von Anfang an in zwei Auffassungen zum Ausdruck: Gandhi verstand unter Säkularismus die Gleichberechtigung aller Religionen, lehnte aber eine Trennung von Staat und Religion als grundsätzlich unmöglich ab. Nehru verfolgte das klassisch liberale Modell des Säkularismus als Trennung von Staat und „Kirche“. Gandhis Auffassung wurde dominant und rechtlich verankert.²²

Das Säkularismusverständnis der Hindu-Rechten lehnt sich daran an: Der Hindu-Nationalismus beansprucht, wahren Säkularismus zu repräsentieren. Abgeleitet von dem Gedanken, dass der

Hinduismus „keine Religion, sondern eine Lebensform“ sei und deswegen Menschen aller Glaubensrichtungen integrieren könne, ohne sie zu missionieren, wird die Toleranz gegenüber dem „Anderen“ als das Grundprinzip des Hinduismus gesehen. Diese Auffassung beansprucht die Vertretung aller Bürger Indiens, begrenzt aber die Zugehörigkeit zu Indien gleichzeitig über die Religion. Denn diese wird im Hindu-Nationalismus seit Sarvarkars Schrift „Wer ist ein Hindu“ von 1923 über die Einheit von *punjabhoomi*, „Heiligem Land“ und *pitribhoomi*, „Vaterland“, definiert. Sarvarkar nahm damit Sikhs, Jains und Buddhisten in den Kreis der legitimen Bürger Indiens auf, da ihre heiligen Stätten auf dem Gebiet Indiens lägen. Christen und Muslime wurden dagegen qua Definition von der legitimen Teilhabe am Gemeinwesen ausgeschlossen. Die indische Nation war für die RSS, die zentrale Organisation des heutigen Hindu-Nationalismus, von Anfang an *Hindu Rashtra*, das Land der Hindus.²³ Dieses Staats- und Nationenverständnis verabschiedete sich vom Republikanismus. Es formulierte die Idee des indischen Gemeinwesens um von einem, das über die territorialen Grenzen und also über die Staatsbürgerschaft definiert wurde, zu einem, das diese Grenzen religiös bestimmte und „wahre“, also legitime von illegitimen Staatsbürgern unterschied.

Die Konstruktion des „Anderen“

Die Idee, die Muslime Indiens seien fremd, knüpfte an die Eroberung des Subkontinents durch die Moghuln an. Diese politische Geschichte wurde zum religiösen Charakteristikum stilisiert: der Aggression und Missionsaufgabe des Islam. Der Essentialisierung des Islam wurde die Essentialisierung des Hindutums spiegelbildlich gegenübergestellt: War der Islam wesentlich aggressiv, so war der Hinduismus wesentlich tolerant. Der Glaubenssatz „Islam ist Aggression und Hinduismus ist Toleranz“ mischt sich regelmäßig mit dem Aufruf an die Hindus, sich zu verteidigen. Denn auf Grund seiner angeborenen Toleranz sei der Hindu zugleich unfähig, sich selbst und seine Kultur gegen diejenigen zu verteidigen, die angeblich so ganz anders sind: eben die Muslime, deren Religion aggressiv, hegemonial und intolerant sei. Die inhärente Toleranz der Hindus wird zu ihrer Schwäche, die überwunden werden muss. Die Überwindung der angeblichen Schwäche des Hinduismus durch disziplinierte Gewalt bedeutet

18 Vgl. C. Jaffrelot, *The Politics of Processions and Hindu Muslim Riots*, in: A. Basu/A. Kohli (Hrsg.), *Community Conflicts and the State in India*, New Delhi 1998, S. 58–92.

19 Vgl. A. Jalal, *The Sole Spokesman: Jinnah, the Muslim League and the Demand for Pakistan*, Cambridge 1985; M. Hasan, Introduction, in: ders., *Indias Partition: Process, Mobilisation and Strategy*, New Delhi 1993, S. 25–26.

20 Zur Geschichte der Teilung des Subkontinents und der Rolle, die darin jeweils der Indian National Congress mit Nehru und Gandhi, die Muslim League unter Jinnah und die britische Kolonialregierung unter Mountbatten spielten, vgl. besonders A. Jalal (Anm. 19) und H. M. Seervai, *Partition of India: Legend and Reality*, Bombay 1989.

21 Gruppenspezifische Rechte außerhalb des Personalstatuts waren allerdings nicht an religiöse Gruppen, sondern an die Kastenzugehörigkeit gebunden. Auch sprachliche Minderheiten genießen Schutz.

22 Vgl. B. Cossman/R. Kapur (Anm. 8), S. 153; P. C. Upadhyaya, *The Politics of Indian Secularism*, in: *Modern Asian Studies*, (1992), S. 830–837.

23 Die RSS war nie an der anti-kolonialen Bewegung beteiligt; ihr Nationalismus richtete sich nicht gegen Fremdherrschaft. Ihr Gründer Hedgewar urteilte aber generell über die Unabhängigkeitsbewegung, dass sie „Übel im sozialen Leben generiert“ hätte.

im Selbstverständnis der hindu-nationalistischen Organisationen – und eines weiten Kreises der indischen Mittelklasse – nie die gleichzeitige Auflösung des Wesensmerkmals „Toleranz“.

Die hindu-nationalistische Gewalt wird in einem Verteidigungsdiskurs neutralisiert. Schon Gründer Hedgewar hatte die RSS und den Drill in ihren lokalen Vereinen, den Shakhas, mit der angeblich notwendigen Verteidigung Indiens gegen die Angriffe der Muslime begründet. „In every single case it is they who start them and go on the offensive“.²⁴ Die Aussagen von BJP-Politikern, RSS-Ideologen und VHP-Aktivisten zu den Pogromen in Gujarat im Frühjahr 2002 führten auch ausnahmslos die notwendige Verteidigung ins Feld.²⁵

Der Defensivdiskurs ist die rhetorische Figur par excellence, um die kognitive Dissonanz zwischen Toleranz und Aggressivität aufzulösen. Schließlich kann man prinzipiell gewaltlos sein, auch wenn man auf das Recht auf Notwehr nicht verzichten will. Hier wird die Notwehr quasi kollektiviert und generalisiert: Jeder Muslim wird zum Sinnbild der Bedrohung, und so kann auch der Angriff auf einzelne, wehrlose Muslime gerechtfertigt werden; gleichzeitig wird jeder noch so geringe Konflikt zum Sinnbild der angeblich existenziellen Bedrohung der Hindus und des Hinduismus.

Die Verallgemeinerung der behaupteten Bedrohung macht es auch möglich, dass sich das Feindbild „Muslim“ inzwischen diversifiziert hat: Heute ist Hindusthan allein durch die Präsenz der Muslime, durch ihre angebliche Illoyalität, durch „ihren“ Terrorismus, aber auch durch ihre vielen Kinder und ihre Armut bedroht. Diese Faktoren eines existenziellen Konfliktes, in dem jede Form des alltäglichen Lebens der Muslime zum Symptom der Bedrohung wird, können die unterschiedlichsten Interessenlagen als Feindbild bedienen.

Im Mittelpunkt steht die Konstruktion, die Muslime Indiens hätten den indischen Staat „erobert“: Die Hindu-Nationalisten behaupten, die indischen Regierungen unter der Congress-Partei würden die Minderheiten verwöhnen („*pampering minorities*“); sie würden ihnen Sonderrechte einräumen, weil die Muslime als Wahlvolk nützlich seien. So würden die Rechte der Hindus vernachlässigt, geradezu verraten und verkauft.

²⁴ Hedgewar, zit. in: T. Basu u. a. (Anm. 12), S. 15.

²⁵ Siehe zu solchen Rechtfertigungen die Berichte der Untersuchungskommissionen zu unterschiedlichen Ausschreitungen in den letzten Jahren, z. B. den Srikrishna Commission Report 1998.

Die Verschmelzung des antimuslimischen mit dem Anti-Staats- oder Anti-Congress-Diskurs ist zentral. Im Verteidigungsdiskurs wird die rechtmäßige politische Ordnung mit dem Besitzanspruch der Hindus auf Indien gleichgesetzt; die hindu-nationalistischen Organisationen werden zu Verfechtern dieser – religiös-kulturell legitimierten – Ansprüche, während alle anderen politischen Parteien und die gegenwärtige säkulare Ordnung zu „Verrätern“ werden. Im Majoritarismus verschmilzt das Integrations- mit dem Repräsentationsprojekt. Der Majoritarismus des Hindu-Nationalismus definiert die Einheit, die er zu vertreten beansprucht;²⁶ er definiert deren rechtmäßige Ansprüche; er bestimmt über die Feindbildpolitik die übergeordnete Relevanz dieser Ansprüche gegenüber anderen möglichen sozialen und politischen Ansprüchen. So werden die hindu-nationalistischen Organisationen zur alleinigen Vertretung der gerechten Ordnung, zu den einzigen Repräsentanten der rechtmäßigen Ansprüche der Hindus.

Der parlamentarische Aufstieg des Hindu-Nationalismus

An der zeitlichen Verortung des parlamentarischen Aufschwungs des Hindu-Nationalismus sieht man deutlich, wie zentral die Verschmelzung von Vereinigungs- und Repräsentationsprojekt ist. Die hindu-nationalistischen Organisationen unter der Schirmherrschaft der RSS weiteten ihren parlamentarischen Einfluss und ihre Anhängerschaft in dem Moment massiv aus, als nach Jahrzehnten der Dominanz die Herrschaft des Congress in den achtziger Jahren zu bröckeln begann. Das so genannte Congress-System²⁷ verlor seine Integrationskraft, die auf der Inkorporation lokaler Eliten und der Berücksichtigung unterschiedlicher Interessenlagen beruht hatte,²⁸ nachdem Indira Gandhi die Parteiorganisation zentralisierte und lokale Eliten von der politischen Gestaltung ausschloss.²⁹ Unabhängige politische Organisationen begannen meist auf der Basis von Kastenzugehörigkeit, ihre Gruppe in den Parlamenten zu repräsentieren, und erzielten durch ihre Wahlerfolge eine zunehmende Verschiebung von politischem Einfluss. Als die Regierung von V. P. Singh 1990 die Empfehlungen der Mandal-Kommission auf Quoten für „Other Backward Castes“ (OBCs) gesetzlich einführte, fand die BJP Gehör bei den

²⁶ Vgl. S. Randeria (Anm. 11), S. 3.

²⁷ Vgl. R. Kothari, The Congress „System“ in India, in: Asian Survey, (1964) 4, S. 1161–1173.

²⁸ Vgl. F. Frankel, Decline of a Social Order, in: dies./M. S. A. Rao (Hrsg.), Dominance and State Power in Modern India, Vol. II, New Delhi 1990, S. 482–517.

²⁹ Vgl. A. Kohli, Democracy and Discontent, Cambridge, Mass. 1990, S. 386.

von der Quotenpolitik formal benachteiligten Ober-Kasten, insbesondere den städtischen Mittelschichten. Diese waren durch die Reservierung von Stellen im öffentlichen Dienst besonders betroffen.

Auf diese Wählerschaft blieb die Partei für einige Zeit beschränkt.³⁰ Die BJP musste versuchen, die sozialen Gruppen in das Projekt des Hindu-Nationalismus einzubinden, deren unabhängige politische Mobilisierung die postulierte Harmonie und Geschlossenheit der Hindus zu bedrohen schien. Die Suggestion eines existenziellen Konfliktes wurde zunehmend wichtig, weil er die Konflikte innerhalb der als Hindu klassifizierten Gruppe irrelevant oder zumindest zweitrangig werden ließ. Die Muslime wurden zu den „operationalen Anderen“, den Ersatz-Feinden.

Die Plausibilisierung hindu-nationalistischer Positionen

Doch warum sollten soziale Konflikte, welche die Menschen tagtäglich betrafen, die sie in ihren Chancen und Möglichkeiten bestimmten, in ihrer Relevanz hinter einen Konflikt zurücktreten, der relativ unreal oder zumindest im Alltag irrelevant war? Die Erfahrung von Kastengewalt³¹ und Diskriminierung war und ist viel alltäglicher als die postulierte Feindschaft zu den Muslimen. Doch das, was in diesem postulierten Konflikt „Sinn ergibt“, ist nicht unbedingt der Konflikt an sich; die Plausibilität liegt vielmehr in den spezifischen Formen der sozialen Organisation, die mit ihm einhergehen.

Das wird am deutlichsten in den gewalttätigen Aktionen: Gewalt setzt genau die Einheit durch, die Anliegen des Konfliktes ist. Gewalt übergeht individuelle Identifikationen; sie unterscheidet selbst in Freund und Feind (und manchmal noch die Dritten, das Publikum). So hat die kommunistische Gewalt in der indischen Geschichte, insbesondere die Erfahrung der Teilung, die Wahrnehmung eines existenziellen Konfliktes zwischen Hindus und Muslimen immer wieder bestätigt und wahr gemacht. Nach jeder Ausschreitung segregieren sich die Wohnviertel weiter;³² wirtschaftliche

Kooperationsketten werden unterbrochen, ganze Wirtschaftszweige umstrukturiert.³³ Vielfach werden sozialarbeiterische Aufgaben – auch zur Nothilfe nach Ausschreitungen – von religiösen Organisationen übernommen. Diese schüren zwar nicht explizit den Hass, vermitteln aber religiöse Praktiken, die „gereinigt“ sind von den vielen Synkretismen. So lösen sich Solidarnetze auf: lokale Feste, Nachbarschaften, auch Arbeitszusammenhänge. Dann wird es leichter, Gerüchte zu verbreiten, Angst zu schüren und darin Glauben zu finden und zu stärken.

Doch die Verwirklichung des Konfliktes ist es nicht allein, die diesen plausibilisiert. Gewalt kann darüber hinaus auch deswegen Einheit stiften, weil sie unterschiedlichste Interessenlagen und soziale und politische Belange anzusprechen vermag, unterschiedlichste Konflikte unter dem Mantel des Freund-Feind-Schemas subsumiert und darüber neue politische Allianzen stiftet. Dies wird am Beispiel der Shivsena, einer der militantesten hindu-nationalistischen Parteien, besonders deutlich, die vor allem im Bundesstaat Maharashtra etabliert ist und dort eine zentrale Rolle bei der Integration armer und niedrigkastiger Bevölkerungsgruppen in das Projekt des Hindu-Nationalismus spielt.

Die Shivsena vertritt einen gewaltorientierten, gewaltzelebrierenden Aktionismus. Sie hat sich seit ihrer Gründung 1966 immer als Protest-Bewegung stilisiert. Unter dem Slogan, der Staat bzw. die Congress-Regierungen seien für den „Ausverkauf“ der Interessen der Hindus verantwortlich, übernahm die Shivsena die Rolle, den Staat für seine legitimen Bürger wiederzuerobern und ihn vor dem Zugriff der „Fremden“ (hier auch der gebürtigen Italienerin und Präsidentin der Congress-Partei Sonia Gandhi) zu bewahren.

Das wesentliche Organisationsprinzip der Shivsena ist ihre starke lokale Verankerung in einem relativ dichten Netz von Vereinen, den Shakhas. Diese übernehmen zahlreiche kulturelle und sozialarbeiterische Aufgaben, welche die ineffiziente Infrastruktur des Staates komplementieren. In ihren Ortsvereinen bieten sie aber nicht nur Hilfe; sie organisieren auch kulturelle Aktivitäten, in denen ihr spezifisches Verständnis des Hinduismus verbreitet wird, ihre Anliegen popularisiert und mit den religiösen und kulturellen Symbolen der Alltagskultur vermischt werden. Nachbar-

30 Vgl. C. Jaffrelot, BJP and the Caste barrier; Beyond the „Twice Born“? In: T. B. Hansen/ C. Jaffrelot (Hrsg.), *The BJP and the Compulsions of Politics in India*, New Delhi 1998, S. 22–71.

31 Vgl. J. Breman, Silencing the Voice of Agricultural Labourers in South Gujarat, in: *Modern Asian Studies*, (1999) 33, S. 1–22.

32 YUVA (Youth for Voluntary Action), Planned Segregation, Riots, Evictions and Dispossession in Jogeshwari East, Bombay 1996; J. Eckert, Riots: That's something that happens in the slums. Land, städtische Unruhen und die Politik der Segregation, in: E. Alber/J. Eckert (Hrsg.), *Schlichtung von Landkonflikten*, Eschborn 1999.

33 Vgl. T. B. Hansen, The Vernacularisation of Hindutva: The BJP and Shiv Sena in rural Maharashtra, in: *Contributions to Indian Sociology*, 30 (1996) 2, S. 192; V. N. Rai, *Combating Communal Conflicts*, New Delhi 1998, S. 73–75; J. Masselos, *The Bombay Riots of 1993: The Politics of an Urban Conflagration*, in: H. Brasted/J. McGuire/P. Reeves (Hrsg.), *Politics of Violence*, New Delhi 1996, S. 118–121.

schaftsfeiern erhalten die Note territorialer Besitzansprüche und reproduzieren Ausgrenzungskriterien; die zahlreichen Kampfsportgruppen, die mit vielen dieser Ortsvereine verbunden sind, werden zu mehr als einer bloßen Freizeitaktivität, sie gewinnen die Aura der „nationalen Verteidigung“. Gleichzeitig sind all diese Aktivitäten eben nicht ausdrücklich um die politische Botschaft zentriert, gerade deswegen aber viel wirksamer: sie verquicken ihre politische Agenda erfolgreich mit den Institutionen und Praktiken, die das lokale Alltagsleben prägen.

In dieser lokalen Verankerung und der Konzentration auf – gewalttätige – Aktionen, auf unmittelbare Intervention eher als auf langfristige Projekte suggeriert die Shivsena Machbarkeit. Der Kult der Tat und der Effektivität begründet die Ablehnung der parlamentarischen Form der Politik, des „ideologischen Geredes“. Die Shivsena bietet über ihre Politik der direkten Aktion daher nicht nur Identitätskonstrukte, sondern Räume realer, praktischer Handlungschancen und lokale Macht. Über ihre lokalen Wahlerfolge, die sowohl auf dem Angebot sozialer Dienste als auch auf kommunalistischer Mobilisierung gründeten, hat die Shivsena Personen aus sozialen Gruppen den Aufstieg in die Politik ermöglicht, die vorher weitgehend davon ausgeschlossen waren. Politische Mobilität war in Maharashtra lange Zeit durch das Monopol der Congress-Partei auf politische Posten und Aufstiegsmöglichkeiten blockiert gewesen. Das so genannte „Congress System“, in dem in Maharashtra einige einflussreiche Familien der Maratha-Kaste dominierten,³⁴ wurde durch die Expansion der Shivsena aufgebrochen. So wurde die Shivsena unter dem weiten Mantel des Hindu-Nationalismus zum Vehikel der Opposition bzw. unterschiedlichster Oppositionen gegen die Congress-Partei.

In ihren Aktionen und Agitationen integrierte die Shivsena unterschiedlichste und teilweise gegensätzliche Konflikte und Unzufriedenheit gegenüber dem Staat sowie gegenüber der mit dem Staat so eng identifizierten Congress-Partei und besetzte immer wieder ganz unterschiedliche lokale und regionale Konflikte.³⁵ Sie bündelte Teilhabeansprüche einer aufsteigenden Mittelklasse und die Unzufriedenheit ärmerer Gruppen mit der

Verwaltung. Sie integrierte diese völlig gegensätzlichen Belange und transformierte sie zu kommunalistischen Konflikten, d. h. entlang des einfachen binären Schemas Hindu–Muslim: Jeder Konflikt, in den auf der einen Seite ein Congress-Politiker oder die Wahlklientel eines Congress-Politikers involviert war, wurde so zu einem Konflikt, in dem der Congress und seine Vertreter zum Sinnbild des Staates und die Shivsena zur Verfechterin der Rechte „des Volkes“ – und damit der Hindus – wurde. Sie hatte damit Erfolg, weil sie den unterschiedlichsten Konfliktparteien über dieses binäre Schema ganz neue Allianzen und Koalitionen anbot, die diese jeweils in ihren unterschiedlichen Belangen und in ihrer spezifischen Opposition gegenüber dem Congress (oder gegenüber einer in dieser Konfliktkonstellation assoziierten Partei) stärkten.

Die Shivsena gebärdet sich als Hüterin der „gerechten Ordnung“: Sie behauptet, die eigentlich legitime Ordnung zu schützen, indem sie die „illegitimen“ Gesetze einer „illegitimen“ Regierung in zahlreichen Agitationen bricht. Die Kritik an einem ineffizienten und korrupten Staatswesen wird so zur Legitimation der majoritären Ansprüche, die nicht nur den Staat, sondern auch die Normen von Legalität und Legitimität, die in ihm prinzipiell gelten, ersetzen.

Es sind genau die unterschiedlichen gewalttätigen Aktionen und die spezifische Form, in der Gewalt begründet und organisiert wurde, die zur Ausbreitung des Hindu-Nationalismus und der hindu-nationalistischen Organisationen führte. Die über dieses Feindbild organisierte Gewalt vermochte es erstens, lokale soziale Konflikte zu kommunalisieren und unter dem „Religions-Konflikt“ zu subsumieren. Gewalt vermochte es, zweitens, die unterschiedliche und oft gegensätzliche Unzufriedenheit mit dem indischen Staat zu integrieren und auch die Kritik am Staat zu kommunalisieren. Gewalt vermochte es, drittens, Angebote an Partizipation und „Emanzipation“ zu verwirklichen und Handlungsräume zu eröffnen, die parlamentarische Formen der Politik nicht realisieren können.

Zwar wird deutlich, dass sich die sozialen Konflikte, die das Einigungsprojekt erst notwendig machen, nicht dauerhaft verdrängen lassen und immer wieder in ihrer Eigenlogik hervorbrechen. Doch bleibt das hindu-nationalistische Staatsverständnis vom Einigungsprojekt zurück. Das heißt, die hindu-nationalistische Mobilisierung und die Omnipräsenz majoritärer Legitimationsmuster können zwar nicht die erwünschte Einigkeit herstellen, sie haben aber doch eine nachhaltige Verschiebung von Legitimität, Normalität und der

34 Vgl. J. Lele, *Caste, Class and Dominance: Political Mobilisation in Maharashtra*, in: F. Frankel/M. S. A. Rao (Anm. 28), S. 115–211.

35 Ähnliche Prozesse lassen sich auch in anderen regionalen Zusammenhängen, z. B. in Uttar Pradesh, beobachten, vgl. A. Basu, *Why local Riots are not merely local: Collective Violence and the State in Bijnor 1988–1993*, in: *Theory and Society*, 24 (1995), S. 35–78; Z. Hassan, *Communal Mobilisation and Changing Majority in Uttar Pradesh*, in: D. Ludden (Hrsg.), *Making India Hindu: Religion, Community, and the Politics of Democracy in India*, New Delhi 1995, S. 81–97.

Berechtigung pluraler und partikularer Ansprüche bewirkt. Sie haben das republikanische Staatsverständnis durch einen religiös codierten Majoritarismus ersetzt.

Die Politik der Unverhandelbarkeit

Der essenzialistische Nationalismus der hindu-nationalistischen Gruppierungen und die darüber organisierte kommunalistische Gewalt setzt klare Abgrenzungen von Freund und Feind durch; sie trennt legitime von illegitimen Bürgern. Der Konflikt kann also auch deswegen Einheit stiften, weil er inhaltlich so vage ist. Konkret sind in ihm nur die Opfer und die Grenze zwischen Freund und Feind. Vage ist er, weil er darüber hinaus letztlich inhaltsleer ist. Er hat kein spezifisches Thema außer dieser Grenzziehung. Die Vagheit des binären Schemas, die vage Militanz, welche die rhetorische und praktische Grenzziehung kennzeichnet, macht ideologische Inkonsistenzen und Widersprüche in den Belangen der unterschiedlichen Gruppen innerhalb eines „Lagers“ irrelevant.

In Indien ist oft debattiert worden, ob die kommunalistische Gewalt Ausdruck einer hindu-nationalistischen Massenbewegung sei oder aber geschickt von den hindu-nationalistischen Organisationen manipuliert und orchestriert würde.³⁶ Beides trifft zu: Der Hindu-Nationalismus und sein Zwillingsbruder, die kommunalistische Gewalt, sind Massenbewegung und Orchestrierung zugleich.

Pogrome, wie sie in Gujarat geschahen, passieren nicht auf Grund von strukturellen Imperativen oder sozialen Zwängen; sie passieren nicht, weil Sentimente des Hasses „ausbrechen“. Kommunalistische Gewalt, wie sie Gujarat erschütterte, als „Unruhen“ oder gegenseitigen Hass zweier religiöser Gruppen zu bezeichnen hieße nicht nur, die eklatante Asymmetrie zwischen den Gruppen, eine Asymmetrie in den Opferzahlen, aber vor allem auch in der Unterstützung durch staatliche

Instanzen zu leugnen, sondern auch den Ausschreitungen ihren systematischen Charakter abzusprechen.

Diese konzertierten Gewaltaktionen sind zum einen ein weiteres Mittel, den Besitzanspruch auf Indien, das majoritäre Vorrecht, und die „Illegitimität“ der Muslime zu behaupten. Sie sind zum anderen ein Ausdruck dafür, wie weit sich dieser Besitzanspruch schon verbreitet hat, wie selbstverständlich er für unterschiedlichste Bevölkerungsgruppen geworden ist. Dies zeigte sich vor allem in der Beteiligung der staatlichen Instanzen, der Polizei, die nicht eingriff, die teilweise Muslime, auch Frauen und Kinder, den Angreifern auslieferte, die der Feuerwehr kein Geleit bot, um die Feuer zu löschen; aber freilich auch in der fehlenden Bereitschaft der BJP-Regierung, die Pogrome durch klare Anweisungen an Polizei und Armee zu beenden.

Wenn es in einem Konflikt nicht allein um die Verhandlung eines Problems mit dem Gegner geht, sondern auch und oft noch viel mehr darum, eine Gruppe als Gruppe zu konsolidieren und zum Wortführer und Repräsentanten ihrer wesentlichen Belange zu werden, so eignen sich dazu Unverhandelbarkeitspostulate. Sie verlagern eine Regelung des Anliegens in irrealen Welten oder Zeiten.

Der Essenzialismus der Feindschaft, der über Gewalt noch vertieft wird, macht es auch möglich, den Konflikt immer wieder neu zu formulieren, ihn den lokalen und momentanen Gelegenheiten anzupassen, vor allem also auch Kontinuität über die Zeit hinweg zu stiften, den Konflikt immer wieder neu zu konkretisieren. Ayodhya ist nur eines der Symbole des angeblich essenziellen und daher unverhandelbaren Konflikts zwischen Hinduismus und Islam. Solche gewählten Symbole sind in ihrer Zahl – potenziell – unendlich: Die hindu-nationalistischen Organisationen haben 3 000 weitere Moscheen auf ihren Listen, und sie werden auch andere Symbole als Moscheen für den Konflikt finden.

³⁶ Vgl. A. Basu, *Mass Movement or Elite Conspiracy? The Puzzle of Hindu Nationalism*, in: D. Ludden (Hrsg.) (Anm. 35), S. 55–80.

Religion und Politik in der islamischen Welt

I. Einleitung

In seinem Buch *Die politische Sprache des Islam* hat der bekannte Historiker und Islamwissenschaftler Bernard Lewis den Versuch islamischer Gesellschaften, eine der europäischen Moderne entsprechende Trennung religiöser und politischer Sphären vorzunehmen, als einen möglicherweise „widernatürlichen Irrweg“ bezeichnet. Dieser sei im Iran an sein Ende gekommen.¹ Inzwischen repräsentiert diese von Lewis behauptete Einheit von Religion und Politik ein nahezu unumstößliches Axiom in der öffentlichen Debatte über die islamische Welt. An ihm orientieren sich westliche Kommentatoren und islamistische Agitatoren gleichermaßen. Eine Säkularisierung staatlicher Herrschaft – wie in der christlichen Welt – sei demzufolge im Islam nicht möglich und aus islamistischer Perspektive ja auch sicher nicht wünschenswert. Dem europäischen Modell eines demokratisch verfassten, säkularen Rechtsstaats wird der Idealtyp eines islamischen Systems gegenübergestellt, dessen Ordnung sich primär auf religiöse Fundamente stütze.

Dieser Einklang westlicher und islamistischer Stimmen steht in einem eklatanten Gegensatz zu der tatsächlichen Vielfalt, die das Verhältnis von Politik und Religion in Europa und in der islamischen Welt charakterisiert. In Europa haben unterschiedliche historische Entwicklungswege zu einer Pluralität im Verhältnis von Religion und Politik geführt, welche vom protestantischen Staatskirchentum in Skandinavien bis zum französischen Laizismus reicht. In den USA sind Staat und Religion wohl juristisch klar getrennt, politische und religiöse Diskurse jedoch überlagern sich stark. Lineare Interpretationen der Säkularisierung als eine Art Nullsummenspiel zwischen Tradition (Religion) und Moderne gehören der Vergangenheit an. Die Debatte um Politik und Religion in der westlichen Moderne wird inzwischen unter dem Stichwort der postsäkularen Gesellschaft geführt. Was als Kern der Säkularisierung bleibt, ist die politische Autonomie des modernen Staates und seines Monopols physischer Gewalt.

1 Bernard Lewis, *Die politische Sprache des Islam*, Berlin 1991, S. 14.

Die säkulare Verfasstheit moderner Staatlichkeit, welche die politische Ordnung nicht religiös, sondern legal über formale, entscheidungsgesetzte Verfahren begründet.

Im Prinzip hat die islamische Welt dieses europäische Staatsmodell „importiert“.² Die politische Landkarte des Islam ist seit der Dekolonisierung des internationalen Systems durch die Existenz formal souveräner Territorialstaaten gekennzeichnet. Was die offizielle Regelung des Verhältnisses von Staat und Islam anbelangt, so weist auch die islamische Staatenwelt ein hohes Maß an Pluralität auf. Während sich die kemalistische Türkei einem rigiden Laizismus verschrieben hat, ruht die politische Ordnung im Iran in personeller und ideologischer Hinsicht auf schiitisch-islamischen Fundamenten. Beide Staaten folgen jedoch republikanischen Prinzipien, die sie klar von religiös (Saudi-Arabien, Jordanien, Marokko) und nicht-religiös (Golfemirate, Brunei) legitimierten dynastischen Herrschaftsformen unterscheiden.

Der bevölkerungsreichste muslimische Staat, Indonesien, stütze sich in seiner Unabhängigkeitserklärung auf eine religiöse, aber nicht explizit islamische Grundlage. Diese repräsentiert alle fünf in Indonesien formal anerkannten Religionen – Islam, Katholizismus, Protestantismus, Hinduismus und Buddhismus. In Südasiens wurde mit der Unabhängigkeit Indiens und Pakistans (1947) der kommunalistische Konflikt zwischen der muslimischen und der hinduistischen Bevölkerung des Subkontinentes in nationalstaatlicher Form institutionalisiert. Dieser „Teilungskompromiss“ hat einerseits zu einem nahezu permanenten Kriegszustand zwischen Indien und Pakistan geführt. Andererseits konnte er die staatliche Desintegration Pakistans nicht verhindern, wie die Sezession Bangladeschs (1971) und eine Reihe von innerstaatlichen Kriegen und Konflikten in Pakistan zeigten. Die auf religiösen Identitäten beruhende Zweinationen-Theorie kann daher als gescheitert betrachtet werden. Offensichtlich ließ sich in Pakistan religiöse Identität nicht linear in politische Loyalität transformieren.³

2 Bertrand Badie, *L'État importé. L'occidentalisation de l'ordre politique*, Paris 1992.

3 Eine nach Ländern und Regionen geordnete Übersicht zur politischen Funktion des Islam in der Gegenwart findet sich in Werner Ende/Udo Steinbach (Hrsg.), *Der Islam in der Gegenwart*, München 1989, S. 198–439. Zum Zusammen-

Schon diese grobe Skizze unterstreicht, dass weder in Europa noch in der islamischen Welt von einem einheitlichen Verhältnis zwischen Politik und Religion die Rede sein kann. Tatsächlich scheinen sich die beiden Sphären in vielfältiger Weise zu überschneiden und zu penetrieren. Mit Blick auf die Herausbildung moderner Staatlichkeit, die sicherlich der institutionelle Inbegriff, aber nicht der allumfassende Ausdruck des Politischen ist, scheint es daher angebracht, nicht von einer Trennung von Politik und Religion, sondern von einer Autonomisierung politischer Herrschaft im modernen Staat zu sprechen. Hinsichtlich der islamischen Welt lässt sich also die mit dem Zitat von Bernard Lewis eingangs aufgeworfene Frage folgendermaßen reformulieren: Ist im Islam eine institutionelle und legale Trennung von staatlicher Herrschaft und religiöser Ordnung möglich?

Im Folgenden werde ich dieser Frage in vier Schritten nachgehen. Diese ergeben sich aus vier Varianten, mit denen häufig die postulierte Einheit von Politik und Religion im Islam begründet wird: Zunächst soll die soziale Ordnung der frühislamischen Gemeinde in Medina kurz analysiert werden, die vielen zeitgenössischen Islamisten als Idealbild eines islamischen Staatswesens gilt. Im zweiten Schritt stellt sich die Frage, ob sich ein islamischer Staat allein aus den religiösen Quellen ableiten lässt. Neben dem Ursprungsmythos der Gemeinde von Medina und den religiösen Quellen bietet die Geschichte des Staatenbildungsprozesses in der islamischen Welt eine dritte Möglichkeit, die Unvereinbarkeit von islamischer Religion und politischer Autonomie des Staates zu belegen. Schließlich folgt im vierten Schritt eine kurze Betrachtung des Verhältnisses zwischen islamischem Recht und staatlicher Herrschaft.

II. Die ideale islamische Gemeinde von Medina

Nicht nur im Denken vieler zeitgenössischer Islamisten repräsentiert die religiöse und politische Führungsrolle des Propheten Muhammad das Ideal einer Einheit von Politik und Religion im Islam. So hatte Fritz Steppat bereits 1965 behauptet, dass die Stiftung der islamischen Religion von Anfang an die Gründung eines Staates bedeutet habe, da der Prophet bei seiner Übersiedelung von

hang zwischen der kulturellnationalistischen Teilung des indischen Subkontinents und dem dortigen Kriegsgeschehen vgl. Dietrich Jung/Klaus Schlichte/Jens Siegelberg, *Kriege in der Weltgesellschaft. Strukturgeschichtliche Erklärung kriegerischer Gewalt, 1945–2000*, Wiesbaden 2002, Kapitel IV.

Mekka nach Medina (622) auch eine politische Rolle übernommen habe. Damit waren, so die Argumentation, in der frühislamischen Gemeinde von Medina religiöse Offenbarung und politische Herrschaft miteinander verbunden.⁴ Als Prophet und Staatsmann vereinte Muhammad religiöse und politische Funktionen auf sich, und das medinensische Gemeinwesen repräsentierte daher auch das Ideal einer islamischen Ordnung.

Ein kurzer Blick auf die medinensische Epoche zeigt, wie in der Frühphase des Islam eine in die Krise geratene tribale Ordnung durch die religiöse Vergemeinschaftung der islamischen Offenbarung und das damit verbundene Charisma des Propheten in einer Form stabilisiert wurde, die in einigen Punkten über das tribale Gewohnheitsrecht, die so genannte Blutrache, hinausging.⁵ Mit den politischen Organisationsprinzipien moderner Staatlichkeit jedoch hatte die Organisation der frühislamischen Gemeinde nichts gemein. Die politischen und religiösen Funktionen des Propheten können nur im Rückblick differenziert werden. In der segmentierten tribalen Gesellschaft zur Zeit des Propheten bildeten sie aber eine selbstverständliche Einheit. Muhammad war kein frühislamischer Staatsmann, sondern übernahm die für arabische Stammesgesellschaften klassische Rolle eines „Schiedsrichters“, dem es gelang, die verfeindeten Stämme Medinas in einer relativ losen Konföderation zu einen.

Als Muhammad im Jahre 622 mit seiner Gefolgschaft Mekka verließ, befanden sich die Stämme in Medina in einem Zustand permanenter gewaltsamer Konflikte. Die Bevölkerung Medinas setzte sich aus heterogenen, in zwischen sesshaften tribalen Gruppierungen zusammen. Im Konflikt um knappe Ressourcen, vor allem fruchtbares Land, versagte das Ordnungsprinzip der Blutrache und führte zu einer Spirale der Gewalt unter einer sesshaften Bevölkerung, „die dem Teufelskreis von Rache und erneuter Vergeltung nicht ausweichen konnte“⁶. In dieser Krisensituation erschien Muhammad, der sich in Mekka trotz aller Anfeindungen standhaft und unbeugsam gezeigt hatte, als geeignete Person, die Rolle eines Schiedsrichters zwischen den medinensischen Stämmen zu übernehmen.

4 Vgl. Fritz Steppat, *Der Muslim und die Obrigkeit*, in: *Zeitschrift für Politik*, 12 (1965) 4, S. 319.

5 Ich stütze mich hierbei im Wesentlichen auf die Arbeiten von Albrecht Noth, *Früher Islam*, in: Ulrich Haarmann (Hrsg.), *Geschichte der arabischen Welt*, München 1987, und R. B. Serjeant, *Studies in Arabian History and Civilisation*, Nachdruck, London 1981.

6 Gerhard Endress, *Einführung in die islamische Geschichte*, München 1982, S. 95.

Wie Muhammad in dieser Rolle Streitschlichtung und religiöse Offenbarung verknüpfte, ist in den medinensischen Suren des Korans dokumentiert. Darüber hinaus ist ein Bündnisvertrag überliefert, der bald nach der Ankunft Muhammads zwischen den Stämmen Medinas geschlossen wurde. Dieser Bündnisvertrag dokumentiert den Versuch, eine neue Konföderation in Medina zu begründen und damit den inneren Frieden in der Oase wiederherzustellen. Dabei wurden zum Großteil klassische tribale Regelungen übernommen. Drei Bestimmungen wichen aber von den Prinzipien der Blutrache ab: Zum ersten wurde die Verfolgung von Verbrechen nicht mehr allein als Angelegenheit der geschädigten Familie, sondern als eine Aufgabe der gesamten Gemeinschaft definiert. Zum zweiten wurde die Loyalität gegenüber der Familie dem Rechtsanspruch der Gemeinde untergeordnet. Schließlich wurde der Frieden der Gemeinschaft auch gegenüber äußeren Feinden über bestehende Familien- und Sippenbande gestellt. Diese Bestimmungen können dahin gehend gedeutet werden, dass sich in Medina eine Verschiebung „politischer Loyalität“ von der erweiterten Familie hin zur Religionsgemeinschaft abzeichnete. Muhammad gelang es somit, den „anarchischen Charakter“ der Blutrache zu zähmen, die innere und äußere Sicherheit Medinas zu garantieren und die verfeindeten Sippen mittels einer religiösen Klammer in einer neuen Konföderation zu einen.

Diese kurze Analyse der sozialen Ordnung von Medina unterstreicht, dass von Muhammad als Staatsmann auch im weitesten Sinne nicht gesprochen werden kann. Nicht mit der Errichtung eines Staates, sondern einer Stammeskonföderation mit einem hohen Maß an Autonomie der tribalen Einheiten muss sein Wirken verbunden werden. Eine Stammeskonföderation, die mit dem Propheten, Gott und dem Islam eine neue, die tribale Segmentierung überlagernde symbolische Ordnung erhielt. Deren Festigkeit sollte sich in der folgenden Zeit unter Beweis stellen. Mehr noch, von der frühislamischen Gemeinde in Medina nahm ein islamisches Patrimonialreich seinen Ausgang, dessen Einheit auf weiträumigen Handelsbeziehungen mit Arabisch als *lingua franca* und auf einer urbanen, synkretistischen und doch relativ homogenen Kultur beruhte. Der in Medina in Gang gesetzte politische Prozess gelangte aber nie auch nur in die Nähe einer Form staatlicher Herrschaft, die sich auf ein legitimes Monopol physischer Gewalt stützte. Im Gegenteil erwiesen sich die wenigen, eine Mischung tribaler und charismatischer Elemente widerspiegelnden politischen Strukturen der Zeit des Propheten schon von Beginn an als zu defizitär, um mit ihrer Hilfe ein islamisches Staatswesen zu errichten.

III. „Der Koran ist unsere Verfassung“

Mit diesem Slogn verweisen zeitgenössische Islamisten auf die Offenbarung als zentrale Grundlage für die Errichtung eines islamischen Staates. Als unmittelbar von Gott offenbarte Schrift ist der Koran die autoritativste Quelle, mit der sich eine islamische Ordnung begründen lässt. Allerdings enthalten die medinensischen Suren des Korans nur wenig, was für die Errichtung einer politischen Ordnung wegweisend wäre. Es handelt sich hauptsächlich um das Personenstandsrecht, einige für das Strafrecht relevante Regelungen, Modalitäten der Streitschlichtung sowie das allgemeine Gebot zur Konsultation in herrschaftlichen Angelegenheiten. Damit reflektieren sie das zuvor analysierte Wirken des Propheten in einem segmentierten tribalen Umfeld. Dies gilt im Großen und Ganzen auch für die in der *sunna* des Propheten zusammengefassten Traditionen, welche sich auf Berichte über die als vorbildlich gewerteten Handlungen und Aussagen Muhammads stützen. Ein islamisches politisches System lässt sich daher aus den religiösen Quellen nicht deduzieren.

Dieses Fehlen einer unabhängigen Komponente politischer Herrschaft in den religiösen Quellen hat sich, historisch gesehen, schon im Schisma zwischen Sunniten und Schiiten manifestiert.⁷ Nach dem Tode des Propheten im Jahre 632 mündete die Veralltäglicung der charismatischen Herrschaft Muhammads in einen erbitterten Streit um die Nachfolge. Ausgangspunkt war dabei die Überzeugung einer Minderheit, dass der Prophet seinen Schwiegersohn Ali zu seinem Nachfolger bestimmt habe. Diese „Partei Alis“ (*shiat Ali*), die sich mit ihrem Anspruch nicht durchsetzen konnte, bildete die Keimzelle des Schiitentums. Während sich mit der Etablierung der Umayyaden-Dynastie (661–750) im sunnitischen Mehrheitsislam eine auf genealogische und machtpragmatische Elemente gestützte Form patrimonialer politischer Herrschaft etablieren konnte, blieben die Schiiten in Opposition zur sunnitischen Orthodoxie. Im Iran allerdings bestimmte der Begründer der Safawiden-Dynastie, Schah Ismail, die Zwölferschia zur iranischen Staatsreligion (1501). Nach der zwölferschitischen Imamatslehre folgten Ali elf weitere Imame, die wohl nicht über reale politische Macht verfügten, denen aber wie dem Propheten sittliche und theologische Unfehlbarkeit zugestanden wurde. Mit der Entrückung des zwölften Imams (874), Muhammad al-Mahdi al-Munta-

⁷ Vgl. A. Noth (Anm. 5), S. 74.

zar, brach die Reihe der Imame ab, und die schiitischen Rechtsgelehrten übernahmen eine spirituell autoritative Vermittlerrolle zwischen den Gläubigen und dem nun verborgenen Imam.⁸

An diese Vermittlerrolle knüpft die politische Theorie der Herrschaft des obersten Rechtsgelehrten (*velayet-e faqih*) von Ayatollah Khomeini an. Sie bildet die Grundlage für die politische Ordnung in der islamischen Republik Iran, und deren postrevolutionäre Verfassung ist ein gutes Beispiel dafür, wie wenig sich eine moderne islamische Herrschaftsordnung auf religiöse Quellen stützen kann. Die formalen Strukturen des iranischen Staatswesens orientieren sich klar an den modernen Prinzipien legaler Herrschaft, denen zufolge sich staatliche Macht über selbst gesetzte, formale Verfahren legitimiert. Die Existenz einer Verfassung, die in wesentlichen Zügen dem Aufbau der französischen Verfassung der V. Republik folgt – einer zumindest formalen Gewaltenteilung zwischen Exekutive, Legislative und Judikative –, die Durchführung kommunaler und nationaler Wahlen oder aber die in den Jahren 1982/83 vorgenommene Formalisierung und Kodifizierung des islamischen Strafrechts unterstreichen diesen modernen, legalen Herrschaftsanspruch des iranischen Staates. Die religiösen Elemente der Verfassung sichern hingegen den exklusiven Herrschaftsanspruch des Klerus. So legitimiert Artikel zwei die politische Ordnung unter anderem im Glauben an den einen Gott und das schiitische Imamamt; Artikel fünf erklärt den vorbildlichsten aller Rechtsgelehrten zum Führer des politischen Gemeinwesens. Diese duale Struktur macht die iranische Verfassung zum zentralen Instrument, mit dem die schiitische Geistlichkeit ihren politischen Machtanspruch im modernen Staat legal absichert. Und es ist somit auch die religiös definierte Staatsführung, die bestimmt, was im Iran als islamisch anerkannt ist oder nicht.⁹

Es ist allerdings fraglich, ob dieses staatliche Interpretationsmonopol über die Religion das Ende eines „widernatürlichen Irrwegs“ anzeigt. Viel eher repräsentiert der Islam im Iran die zentrale symbolische Ressource staatlicher Machtpolitik und sozialer Disziplinierung. Dies demonstriert z. B. die wachsende Zahl schiitischer Gelehrter, die aufgrund ihrer oppositionellen Haltung gegenüber der Staatsführung unter Hausarrest und Lehrverbot gestellt wurden. Die von Khomeini proklamierte politische Theorie des *velayet-e faqih* war

unter den schiitischen *ulama* keineswegs unumstritten, ihre Akzeptanz erhob das Regime zur Bedingung für die „freie“ Ausübung der religiösen Lehre. Im Verlauf der Islamisierung des Staatswesens verdrängten politische Interessen immer mehr Aspekte der traditionellen schiitischen Gelehrsamkeit, und das Regime unterwarf die über Jahrhunderte gewährte ökonomische und territoriale Autonomie des schiitischen Klerus staatlicher Kontrolle. Mit der Ernennung von Khomeinis Nachfolger Ayatollah Khamenei wurde aus Gründen politischer Opportunität sogar ein Gelehrter in das höchste Staatsamt berufen, der zum Zeitpunkt seiner Ernennung nicht einmal über die religiösen Qualifikationen eines obersten Rechtsgelehrten verfügte.¹⁰ Das islamische System im Iran gleicht weder dem medinensischen Ideal noch wurde es aus den religiösen Quellen abgeleitet. Es ist das Projekt einer über die Religion legitimierten und definierten Staatselite, welches für die Autonomisierung einer „machiavellistischen“ Politik in religiösem Gewande steht.

IV. Vom Kalifat zum modernen Staat

Das Fehlen einer unabhängigen Herrschaftskomponente in den religiösen Quellen spiegelt die segmentierte tribale Gesellschaftsstruktur Medinas wider. Nach dem Tode des Propheten stellte sich aber mit der Veralltäglichsung seiner charismatischen Herrschaft und der territorialen Expansion der arabischen Stämme eine Reihe neuer Fragen, deren Beantwortung sich nicht mehr am Vorbild des Propheten allein orientieren konnte. Im Gegenteil, die in der „Blütezeit des Islam“ erfolgte Herausbildung vorstaatlicher Organisationsstrukturen ließ schon frühzeitig die Differenzierung religiöser und politischer Funktionen erkennen. In den Kontext dieses strukturellen Wandels fällt auch die Formulierung der klassischen islamischen Regierungslehren. Mit diesen reagierten die Religionsgelehrten auf das Defizit an politischer Regelung und versuchten, die tatsächliche Herrschaftspraxis in flexibler und pragmatischer Weise nachträglich zu rechtfertigen.¹¹ Die so genannten Kalifatstheorien des 8. und 9. Jahrhunderts sind dafür ein Beispiel. Sie sprachen dem Kalifen einen

⁸ Vgl. Werner Ende, Der schiitische Islam, in: ders./U. Steinbach (Anm. 3).

⁹ Vgl. Silvia Tellenbach, Untersuchungen zur Verfassung der Islamischen Republik Iran vom 15. November 1979, Berlin 1985.

¹⁰ Vgl. Sami Zubaida, Is Iran an Islamic State?, in: Joel Beinin/Joe Stork (Hrsg.), Political Islam, London 1997, und Olivier Roy, The Crisis of Religious Legitimacy in Iran, in: Middle East Journal, 53 (1999) 2, S. 207 ff.

¹¹ Vgl. Gudrun Krämer, Gottes Staat als Republik. Reflexionen zeitgenössischer Muslime zu Islam, Menschenrechten und Demokratie, Baden-Baden 1999, S. 34.

Anteil am prophetischen Charisma zu, das ihn dazu befähigen sollte, in der Nachfolge Muhammads den Fortbestand eines auf den göttlichen Willen ausgerichteten islamischen Reiches zu gewährleisten.¹²

Mit dem Niedergang der klassischen islamischen Reiche scheiterten aber auch die Kalifatstheorien. Ihre ideale Konstruktion wurde von einer politischen Philosophie verdrängt, die Hamid Enayat als „sunnitischen Realismus“ bezeichnete. Demnach legitimierte sich politische Herrschaft nur noch formal über die Bewahrung von Gerechtigkeit und religiöser Ordnung, faktisch aber durch die Gewährleistung des inneren und äußeren Friedens. Hier sind Ansätze einer Autonomisierung politischer Herrschaft eindeutig zu erkennen. In ihren struktur- und ideengeschichtlichen Momenten durchaus mit Entwicklungen im christlichen Europa vergleichbar, trat auch in der islamischen Welt die Staatsräson als Leitschnur politischen Handelns an die Stelle der gerechten religiösen Ordnung. In seiner extremen Variante rechtfertigte dieser sunnitische Realismus die autoritären Herrschaftsverhältnisse über die reine Wahrung des politischen Machtanspruchs. Damit etablierte sich ein politischer Quietismus, dessen Ideal der bedingungslose Gehorsam der Beherrschten war und der im orthodoxen sunnitischen Denken sukzessive eine theologische Rechtfertigung fand.¹³

Spuren dieses patrimonialen, autoritären Erbes lassen sich in den modernen Staaten der islamischen Welt in mehr oder weniger starker Ausprägung bis heute erkennen. Entstehungsgeschichtlich basieren die postkolonialen islamischen Staaten auf Kompromissen zwischen den Kolonialmächten und regionalen politischen Akteuren; sie erlangten im Prozess der Dekolonialisierung moderne Staatlichkeit als „negative Souveränität“¹⁴. Staatliche Herrschaft wird hierbei von den Normen des internationalen Systems garantiert, ohne dass die innerstaatlichen politischen Strukturen den Prinzipien moderner Staatlichkeit voll entsprechen. Die Synchronisierung von staatlicher Herrschaft und sozialer Ordnung ist in von außen garantierten Grenzen noch voll im Gange. Dabei werden Verhandlungs-

prozesse zwischen Staat und Gesellschaft, wie sie z. B. Charles Tilly für die europäische Staatenbildung analysiert hat,¹⁵ dadurch erschwert, dass arabische Regime einen wichtigen Teil der materiellen Grundlagen ihrer Herrschaft über ökonomische und politische Renten aus dem internationalen System beziehen. In diesem Kontext stellt sich eine dem europäischen Staatenbildungsprozess vergleichbare Identifikation zwischen den Sicherheitsinteressen von herrschenden Eliten und denjenigen der Bevölkerung nur schwer her. Der repressiv-autoritäre Charakter muslimischer Staaten ist somit nicht nur ein Erbe der islamischen Geschichte, sondern vor allem der Ausdruck eines strukturell bedingten Mangels an politischer Legitimität.¹⁶

Die Analyse des Verhältnisses von Politik und Religion in der islamischen Welt muss dieses Legitimationsdefizit moderner staatlicher Herrschaft in Rechnung stellen. So haben sich zahlreiche postkoloniale arabische Staaten der legitimatorischen Kraft des Islam bedient, indem sie ihn zur Staatsreligion erklärten. Über die formale Privilegierung des Islam hinaus hat dies in vielen Staaten zur Folge, dass politische Ämter und Führungsfunktionen in Staat und Gesellschaft nur von Muslimen wahrgenommen werden können. In Jordanien und Marokko, wo sich die Herrscherdynastien genealogisch vom Propheten ableiten, legitimiert der Islam das monarchistische politische System. Auch dort, wo der Islam nicht zur Staatsreligion erklärt wurde, trägt die Religion häufig zur Rechtfertigung der politischen Machtstrukturen bei. Im Libanon z. B. spiegelt die proportionale Verteilung öffentlicher Ämter die religiöse Heterogenität der Bevölkerung wider. In Saudi-Arabien schließlich kann von einer nahezu vollständigen Identifikation von staatlicher Elite und „wahabitischem“ Islam gesprochen werden, die historisch auf den im 18. Jahrhundert geschlossenen Kompromiss zwischen der Herrscherfamilie Saud und der Gefolgschaft des religiösen Reformers Muhammad ibn Abd al-Wahab zurückgeht.

Tatsächlich spielt die Religion angesichts dieses Legitimationsdefizits staatlicher Herrschaft eine doppelte Rolle. Zum einen versuchen viele Regime, ihren Herrschaftsanspruch durch den Rückgriff auf islamische Elemente zu untermauern. Sie erklärten den Islam zur Staatsreligion und erhoben die Scharia zu einer oder gar zu der Hauptquelle

12 Vgl. Tilman Nagel, Gab es in der islamischen Geschichte Ansätze einer Säkularisierung?, in: Hans R. Roemer/Albrecht Noth (Hrsg.), Studien zur Geschichte und Kultur des Vorderen Orients, Leiden 1981, S. 277.

13 Vgl. Hamid Enayat, Modern Islamic Political Thought. The Response of the Shi'i and Sunni Muslims to the Twentieth Century, London 1982, und F. Steppat (Anm. 4).

14 Zu diesem Begriff: Robert H. Jackson, Quasi-States: Sovereignty, International Relations, and the Third World, Cambridge 1990.

15 Vgl. Charles Tilly, Coercion, Capital, and European States, AD 990–1990, Oxford 1990.

16 Wie hierbei interne und externe Bedingungsfaktoren zusammenspielen, vgl. Dietrich Jung, The Political Sociology of World Society, in: European Journal of International Relations, 7 (2001) 4, S. 458 ff.

der Gesetzgebung. Zudem ist es vielen Regimen gelungen, die traditionelle religiöse Elite zu kooperieren. Zum anderen bietet die Religion oftmals den einzigen relativen Freiraum vor dem staatlichen Herrschaftsanspruch. Religiöse Symbole werden somit auch zu einer wichtigen Ressource bei der Legitimation von öffentlichem Protest. Der Islam ist beides zugleich: Quelle legitimer staatlicher Herrschaft und Quelle legitimen Widerstands.

Für die zeitgenössische Debatte um Religion und Politik in der islamischen Welt spielt diese ambivalente politisch-ideologische Funktion des Islam eine zentrale Rolle. Im Zuge der internen Reformprozesse des 19. und 20. Jahrhunderts, wie z. B. des Tanzimat des Osmanischen Reiches, der Modernisierungspolitik unter Muhammad Ali in Ägypten (1806–1848) oder der vom schiitischen Klerus mit getragenen nationalistisch-konstitutionellen Reformbewegung im Iran, sowie durch die Errichtung kolonialer Herrschaftssysteme wurden Elemente moderner Staatlichkeit in die Gesellschaften der islamischen Welt importiert. Diese Konfrontation mit modernen Formen staatlicher Herrschaft und den aus ihnen resultierenden politischen Problemlagen bildet den Dreh- und Angelpunkt der zeitgenössischen Reflexion über den islamischen Staat. Das Ideal einer Einheit von Staat und Religion ist insofern selbst eine Idee des 20. Jahrhunderts.¹⁷ So interpretieren zeitgenössische Islamisten die islamische Geschichte als einen Prozess des Niedergangs und der Entfremdung, welcher in die Unterdrückung durch die Kolonialmächte mündete. Die Suche nach einer authentischen islamischen Ordnung muss somit in den modernen Kontext von Kolonialismus, Imperialismus und Dekolonisation eingeordnet werden. Die Politisierung des Islam ist aber nicht nur eine Reaktion auf die politische, ökonomische und kulturelle Vormacht des Westens. Von Anfang an wendeten sich islamistische Bewegungen gerade auch gegen das eigene traditionale religiöse Establishment und die postkolonialen Regime. Insbesondere für militante Islamisten, die sich auf die Ideologien des Pakistani Abu al-Ala Maududi oder des Ägypters Sayyid Qutb stützen, steht zunächst die Bedrohung des Islam durch „verwestlichte“ muslimische Eliten im Vordergrund ihres Kampfes. In diesem Kampf wurde das islamische Recht, die Scharia, zur zentralen Referenz für die Errichtung eines islamischen Staatswesens.

17 Vgl. Rudolph Peters, Erneuerungsbewegungen im Islam vom 18. bis zum 20. Jahrhundert und die Rolle des Islam in der neueren Geschichte: Antikolonialismus und Nationalismus, in: W. Ende/U. Steinbach (Anm. 3).

V. Die Scharia-Debatte

Das islamische Recht erhebt einen qualitativen und quantitativen Absolutheitsanspruch, der rituelle, liturgische, ethische und rechtliche Regelungen umfasst. Im Prinzip sollte sich somit das ideale islamische System aus seinem Regelwerk konstruieren lassen. Allerdings war dieser ideelle Absolutheitsanspruch der Scharia faktisch von Anfang an defektiv. Beim Tode des Propheten lag keineswegs eine islamische Rechtsordnung vor, und die ersten Kalifen folgten bei der alltäglichen Rechtspflege noch weitgehend vorislamischem Gewohnheitsrecht. Erst im Zuge der territorialen Ausdehnung und dynastischen Stabilisierung sunnitischer Herrschaft entwickelte sich eine islamische Jurisprudenz (*fiqh*). Interessant ist dabei, dass diese Herausbildung eines religiös fundierten Juristenrechts im Islam jenseits staatlicher Setzung erfolgte und in diesem Sinne privater Natur war.

In der formativen Phase des islamischen Rechts beruhte die Position eines Rechtsgelehrten rein auf fachlicher Reputation und nicht auf politischer Ernennung. In diesem Sinne kannte also schon die klassische islamische Zivilisation eine klare Trennung politischer und religiöser Sphären. Die relativ politikferne Entstehungsgeschichte der Scharia spiegelt sich auch darin wider, dass in ihr Fragen der politischen Ordnung, der öffentlichen Verwaltung oder der Besteuerung eindeutig unterrepräsentiert sind. Stattdessen traten die islamischen Rechtsgelehrten der Politik als „Sachverwalter des prophetischen Erbes gegenüber“. Diese Distanz zur politischen Herrschaft schuf erst den gesellschaftlichen Raum, in dem sich das islamische Recht zur „vornehmsten Ausdrucksform der Religion“ entwickeln konnte.¹⁸

Es ist daher auch nicht weiter erstaunlich, dass sich die staatliche Rechtspraxis oft weit von den Idealen der Scharia entfernte. Parallel zu der sich im sunnitischen Herrschaftsbereich abzeichnenden Autonomisierung des Politischen hatte sich eine Art duales Rechtssystem herausgebildet. Als paradigmatisch für diesen Dualismus von Scharia und staatlich gesetztem Recht können die rechtlichen Verhältnisse im Osmanischen Reich angesehen werden. Dort bildete sich neben der Scharia unter dem Begriff *kanun* ein Komplex staatlich verordneter juristischer Regeln heraus, die Bereiche wie z. B. das Straf-, Land- und Kriegsrecht sowie die Stellung nichtmuslimischer Minderheiten umfassten. Im Zuge der osmanischen Reformpolitik im

18 Barber Johansen, Contingency in a Sacred Law. Legal and ethical norms in the Muslim Fiqh, Leiden 1999, S. 268.

19. Jahrhundert erfolgte dann eine Modernisierung und Rationalisierung des Rechtssystems, welche vielen der arabischen Nachfolgestaaten des Osmanischen Reiches als Vorbild diente. Dabei kam es nicht nur zur Kodifizierung islamischen Rechts, wie z. B. im osmanischen Zivilrecht von 1877, sondern auch zur Übernahme europäischer Gesetzgebung überall da, wo das islamische Recht defizitär war. Im Laufe dieser Legalisierung politischer Herrschaft wurde die Anwendung der Scharia immer stärker eingeschränkt und im Wesentlichen auf die Bereiche des Familien-, Ehe- und Erbrechts sowie religiöser Stiftungen zurückgedrängt.¹⁹

Hält man sich die relative Trennung von Politik und Religion während der formativen Phase des islamischen Rechts vor Augen, so erscheint es fast als eine Ironie der islamischen Geschichte, dass in der Ideologie islamistischer Gruppen heutzutage gerade die staatliche Verordnung schariatsrechtlicher Regelungen ein Mittel sein soll, die ideelle Einheit von Staat und Religion im Islam herzustellen. In dieser Hinsicht hat sich die meist instrumentelle staatliche Islamisierungspolitik als Bumerang erwiesen. Der Rückgriff auf religiöse Quellen politischer Legitimität schuf eine Möglichkeit, das politische Handeln autoritärer Regime an von ihnen selbst zum Maßstab erhobenen religiösen Normen zu messen und Diskrepanzen zwischen Verfassungstext und politischer Praxis anzuprangern.

Die prominente Rolle, welche die Scharia in der Debatte um ein islamisches System spielt, muss aber auch im Lichte globaler Tendenzen der Verrechtlichung des politischen Diskurses gesehen werden. Der normative Anspruch der Scharia steht hierbei in einem gewissen Widerspruch zur faktischen rechtssetzenden Gewalt des Staates. Die Integration von Staat und Gesellschaft über ein System objektiver Rechtsbeziehungen steht somit in einem latenten Konflikt mit der in Koran und Sunna enthaltenen Sozialethik. Es ist dieser Widerspruch, der sich historisch gesehen im islamischen Staatenbildungsprozess in verschiedenen Formen dualer Rechtssysteme bis heute manifestiert und wegen des chronischen Legitimationsdefizits moderner Staatlichkeit in der islamischen Welt weiterhin aktuell ist.

Die Rolle der Scharia als zentrale Ausdrucksform des Islam markiert insofern im Vergleich zur europäischen Geschichte einen wichtigen Unterschied im Verhältnis von Religion und Politik. Die notwendige Einheit beider Sphären in islamischen

¹⁹ Vgl. Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford 1965, S. 89 ff.

Gesellschaften lässt sich aber auch aus diesem Unterschied nicht ableiten, wie die Entstehung dualer Rechtssysteme unterstreicht. Wie ambivalent im Islam das Verhältnis von Politik und Religion ist, zeigt gerade auch die aktuelle Forderung, die Quellen des islamischen Rechts einer zeitgenössischen Deutung zu öffnen. Einerseits birgt diese Forderung die Gefahr, dass sich die autoritären Staatseliten oder deren politische Gegner selbst die Interpretationsmacht über die religiösen Quellen aneignen und dadurch die staatliche Kontrolle über ihre Gesellschaften noch verstärken. Insbesondere die Einführung und teilweise Anwendung der in der Scharia und im Koran verankerten Körperstrafen (*hadd*-Strafen) im Iran, in Pakistan oder im Sudan haben den Missbrauch des islamischen Rechts als Instrument sozialer Kontrolle dokumentiert.²⁰

Andererseits eröffnet die Reinterpretation islamischer Rechtsquellen eine Möglichkeit, die kanonisierte islamische Jurisprudenz, den *fiqh*, und ihre traditionellen, sich gegen den sozialen Wandel stemmenden Institutionen zu reformieren. Eine institutionelle Trennung von Religion und Recht, in der die Scharia – ähnlich dem europäischen Naturrecht – einer modernen Legislative als normative Letztbegründung dient, ist daher nicht grundsätzlich ausgeschlossen. Der Ruf nach der Scharia kann somit auch als Versuch gewertet werden, die rechtsbrechende Gewalt der autoritären Machtstaaten in der islamischen Welt zu begrenzen. Die Frage nach Demokratie und Menschenrechten im Islam kann daher nicht unabhängig von den tatsächlichen Machtverhältnissen beantwortet werden. Sie hängt im Wesentlichen davon ab, wer die Interpretationsmacht über die religiösen Quellen ausüben kann.²¹ Im politischen Zeitgeschehen lassen sich daher auch beide Tendenzen erkennen: der Missbrauch des islamischen Rechts im Namen der Staatsräson und der Gebrauch seiner normativen Autorität für zeitgemäße juristische Reformen.

VI. Schlussfolgerung

Das Axiom einer nahezu organischen Einheit von Politik und Religion im Islam lässt sich weder mit Rückgriff auf die medinensische Epoche noch

²⁰ Vgl. dazu den aufschlussreichen Artikel von Rudolph Peters, *The Islamization of Criminal Law: A Comparative Analysis*, in: *Die Welt des Islams*, 34 (1994).

²¹ Zum Problem Islam und Menschenrechte vgl. G. Krämer (Anm. 11) und Lorenz Müller, *Islam und Menschenrechte. Sunnitische Muslime zwischen Islamismus, Säkularismus und Modernismus*, Hamburg 1996.

mittels der Quellen der Offenbarung, aus der islamischen Geschichte oder mit Hilfe des islamischen Rechts eindeutig begründen. Wohl bildeten im Handeln des Propheten in Medina politische und religiöse Funktionen eine Einheit, diese zerbrach jedoch mit der notwendigen Veralltäglichen seines prophetischen Charismas. Weder die tribalen Sozialstrukturen der frühislamischen Gemeinde noch ihre ideelle Reflexion in Koran, Sunna und Scharia bieten eine Grundlage für die einheitliche Ausgestaltung eines modernen islamischen Staatswesens. In ihrer Religionspolitik oszillieren die Staaten der islamischen Welt zwischen säkular und religiös legitimierten Regimen. Die islamische Geschichte selbst ist ein Beleg dafür, dass die Frage nach dem Verhältnis von Religion und Politik sich jeweils epochenspezifisch wieder neu stellt.

Die Behauptung, dass im Islam eine Trennung von staatlicher Herrschaft und religiöser Ordnung nicht möglich sei, entbehrt jeder historischen Grundlage. Sie reduziert die kulturelle Vielfalt und historische Komplexität der islamischen Zivilisation auf die imaginäre Einheit „des Islam“. Dieses so populäre Axiom der aktuellen Debatte um Religion und Politik im Islam ist daher weniger ein Resultat historisch angeleiteter Analysen als ein Ausdruck des essenzialistisch reduktionistischen Denkens islamistischer Ideologen und westlicher „Islamologen“. Damit will der Autor keines-

wegs unterstellen, es gebe einen universalen, dem europäischen Säkularisierungsprozess folgenden Entwicklungspfad im Verhältnis von Staat und Religion. Wohl aber wird hier behauptet, dass die institutionelle und legale Trennung von staatlicher Herrschaft und religiöser Ordnung in der islamischen Welt nicht prinzipiell ausgeschlossen werden kann. Mehr noch, die Ausführungen haben gezeigt, dass eine Trennung von Religion und Politik sogar ein Teil der geschichtlichen Erfahrung islamischer Gesellschaften ist. Wie diese Trennung institutionell aussieht und ideologisch begründet wird, hängt dabei von dem jeweils historisch spezifischen Kontext ab, in dem sich moderne staatliche Herrschaft etabliert. Es ist nicht weiter verwunderlich, dass die Trennung von Staat und Kirche keine Parallele in Gesellschaften kennt, denen die Institutionalisierung der offiziellen Religion in einer Kirche unbekannt blieb. Im islamischen Raum scheint daher vor allem die Beziehung zwischen islamischem Recht und politischer Herrschaft Aufschluss über das Verhältnis von Religion und Politik zu geben.

Internetverweise des Autors:

für die hindu-nationalistische Seite:
www.hinduunity.org
www.shivsena.org

für die anti-kommunistische Seite:
www.mnet.fr/aiindex

Otto Kallscheuer

PD, Dr. phil., geb. 1950; Philosoph, Politikwissenschaftler und freier Autor.

Anschriften: Hektorstr. 8, 10711 Berlin; Via Muroli 13, I-07100 Sassari.

E-Mail: otto.kallscheuer@tiscalinet.it

Veröffentlichungen u. a.: Marxismus und Erkenntnistheorie in Westeuropa, Frankfurt/M.–New York 1986; Glaubensfragen, Frankfurt/M. 1991; Gottes Wort und Volkes Stimme, Frankfurt/M. 1994; Das Europa der Religionen, Frankfurt/M. 1996; Beiträge zu Fragen der Religionsgeschichte, -philosophie und -politik.

Michael Minkenberg

Dr. phil., geb. 1959; Professor für Politikwissenschaft an der Europa-Universität Viadrina Frankfurt (Oder).

Anschrift: Europa-Universität Viadrina, Kulturwissenschaftliche Fakultät, Große Scharrnstr. 59, 15230 Frankfurt (Oder).

E-Mail: mminken@eu-frankfurt-o.de

Veröffentlichungen u. a.: Neokonservatismus und Neue Rechte in den USA, Baden-Baden 1990; Civil Religion and German Unification, in: German Studies Review, 20 (1997) 1; (Hrsg. zus. mit Heinz-Dieter Meyer und Ilona Ostner) Religion und Politik. Zwischen Universalismus und Partikularismus, Opladen 2000; Religion and Public Policy, in: Comparative Political Studies, 35 (2002) 2.

Ulrich Willems

Dr. phil., geb. 1960; Politikwissenschaftler, Habilitand an der Universität Hamburg.

Anschrift: Institut für Politische Wissenschaft, Allende-Platz 1, 20146 Hamburg.

E-Mail: willems@sozialwiss.uni-hamburg.de

Veröffentlichungen u. a.: Entwicklung, Interesse und Moral. Die Entwicklungspolitik der Evangelischen Kirche in Deutschland, Opladen 1998; Religionspolitik in der Bundesrepublik Deutschland 1945–1999, in: Ulrich Willems (Hrsg.), Demokratie und Politik in der Bundesrepublik 1949–1999, Opladen 2001; Aktuelle Probleme der Demokratie, in: Ulrich Willems (Hrsg.), Demokratie auf dem Prüfstand, Opladen 2002; Religion als Privatsache?, in: Michael Minkenberg/Ulrich Willems (Hrsg.), Politik und Religion, Wiesbaden (i. E.).

Detlef Pollack

geb. 1955; Studium der Theologie, Religionswissenschaft und Soziologie; seit 1995 Professor für vergleichende Kultursoziologie an der Europa-Universität Viadrina Frankfurt (Oder).

Anschrift: Europa-Universität Viadrina Frankfurt (Oder), PF 1786, 15207 Frankfurt (Oder).

E-Mail: Pollack@eu-frankfurt-o.de

Veröffentlichungen u. a.: Kirche in der Organisationsgesellschaft: Zum Wandel der gesellschaftlichen Lage

der evangelischen Kirchen in der DDR, Stuttgart 1994; Politischer Protest: Politisch alternative Gruppen in der DDR, Opladen 2000.

Julia Eckert

Dr. phil., geb. 1967; Studium der Politikwissenschaft, der Soziologie und der Ethnologie in Freiburg und Berlin; zurzeit wissenschaftliche Mitarbeiterin der Projektgruppe Rechtspluralismus des Max-Planck-Instituts für ethnologische Forschung, Halle/Saale.

Anschrift: Max-Planck-Institut für ethnologische Forschung, Postfach 110351, 06107 Halle/ Saale.

E-Mail: eckert@eth.mpg.de

Veröffentlichungen u. a.: Landreform in Usbekistan, Eschborn 1995; Usbekistan auf dem Weg von Marx zu Timur, Münster 1996; Ethnizität, Konflikt und politische Ordnung, in: R. Eckert (Hrsg.), Die Wiederkehr des Volksgeistes?, Opladen 1998; Reconciling the Mohalla, in: T. Scheffler (Hrsg.), Religion between Violence and Reconciliation, Beirut–Stuttgart 2002.

Dietrich Jung

Dr. phil., geb. 1959; Senior Research Fellow am Copenhagen Peace Research Institute (COPRI) und External Associate Professor am Institut für Politische Wissenschaft der Universität Aarhus, Dänemark.

Anschrift: Dietrich Jung, c/o COPRI, Fredericiagade 18, DK-1310 Kopenhagen K. E-Mail: djung@copri.dk

Veröffentlichungen u. a.: (zus. mit W. Piccoli) Turkey at the Crossroads. Ottoman Legacies and a Greater Middle East, London 2001; (zus. mit K. Schlichte und J. Siegelberg) Kriege in der Weltgesellschaft. Strukturgeschichtliche Erklärung kriegerischer Gewalt, 1945–2000, Wiesbaden 2002; Shadow Globalization, Ethnic Conflicts and New Wars. A Political Economy of Intra-State War, London (i. E.).

Nächste Ausgabe

Oskar Negt

Gewalt und Gesellschaft

Christoph Liell

Gewalt zwischen Ausblendung und Dramatisierung

Joachim Kersten

Jugendgewalt und Gesellschaft

Götz Eisenberg

Kollateralschäden der Globalisierung

Über die Ursachen von Wut und Hass

Michael Kunczik/Astrid Zipfel

Gewalttätig durch Medien?

Wolfgang Melzer/Frank Ehninger

Veränderung der Schulkultur als Ansatz schulischer Gewaltprävention

Otto Kallscheuer Essay

Die Trennung von Politik und Religion und ihre „Globalisierung“ in der Moderne

Aus Politik und Zeitgeschichte, B 42–43/2002, S. 3–5

■ In diesem Essay wird die Trennung zwischen der politischen und der religiösen Macht beschrieben. Die Herausbildung dieser Trennung von Kirche und Staat ist ein Spezifikum der westlichen Christenheit. Über Jahrhunderte hinweg entwickelten sowohl Kaiser als auch Papst eine je eigene Legitimität. Dem Islam ist es dagegen noch nicht gelungen, einen Weg der Trennung von Religion und staatlicher Politik zu finden. Der Islam hat also ein ureigenes „Verfassungs“-Problem als Weltreligion. Ihm fehlt eine internationale Organisationsform, welche die religiös-ethische Rechtleitung vor politischer Instrumentalisierung und Radikalisierung schützen könnte.

Michael Minkenberg/Ulrich Willems

Neuere Entwicklungen im Verhältnis von Politik und Religion im Spiegel politikwissenschaftlicher Debatten

Aus Politik und Zeitgeschichte, B 42–43/2002, S. 6–14

■ Eine Vielzahl von Entwicklungen innerhalb und außerhalb Europas bezeugt die Beharrlichkeit der Religion auch in der Politik und eine veränderte Rolle ihr gegenüber. Diese veränderte Wirklichkeit hat sich auch in Differenzierungen des wissenschaftlichen Diskurses über das Verhältnis von Politik und Religion niedergeschlagen. Dazu zählen die Debatte um das Säkularisierungsparadigma, die Diskussion des Verhältnisses von Demokratie und Religion, die Problematisierung des Staat-Kirche-Verhältnisses und die Erforschung der Zusammenhänge von Globalisierungsprozessen und religiös-fundamentalistischen Bewegungen. Dabei wird deutlich, dass die immer noch weit verbreitete säkularisierungstheoretische Annahme vom Niedergang der Religion ebenso problematisch ist wie die Verengung des Blickwinkels auf den Fundamentalismus. Religion und darauf gegründete kulturelle Unterschiede gewinnen vielmehr eine neue Bedeutung für die Politik und das Funktionieren der jeweiligen Herrschaftsordnungen.

Detlef Pollack

Religion und Politik in den postkommunistischen Staaten Ostmittel- und Osteuropas

Aus Politik und Zeitgeschichte, B 42–43/2002, S. 15–22

■ Der Beitrag untersucht, von welchen Faktoren es abhängt, ob Religion und Kirche in Ost- und Osteuropa an gesellschaftlicher Relevanz verlieren oder gewinnen. In den Ländern Ostmittel- und Osteuropas war das Verhältnis von Staat und Kirche wechselhaften Einflüssen ausgesetzt. Es wird daher zunächst der Wandel der politischen Stellung der Kirchen und Religionsgemeinschaften in diesen Ländern seit den revolutionären Umbrüchen von 1989/90 dargestellt, um im Anschluss daran die Effekte des

Staat-Kirche-Verhältnisses auf die Vitalität von Religion und Kirche zu analysieren. Das Fazit lautet: Religiöse Gemeinschaften müssen offenbar umso stärkere Legitimationsverluste hinnehmen, je staatsnäher sie sind.

Julia Eckert

Der Hindu-Nationalismus und die Politik der Unverhandelbarkeit

Vom politischen Nutzen eines (vermeintlichen) Religionskonfliktes

Aus Politik und Zeitgeschichte, B 42–43/2002, S. 23–30

■ Religiös-nationalistische Bewegungen werden oft nur als eine defensive Reaktion auf rapiden sozialen Wandel, anomische Zustände oder Fremdheitserfahrungen gesehen. Folglich wurden die Ausbreitung des Hindu-Nationalismus und die kommunalistische Gewalt in Indien als eine Reaktion auf oder Abwehr von Modernisierungs- und Globalisierungsprozessen verstanden. Doch die gegenwärtige Gewalt zwischen Hindus und Muslimen in Indien ist nicht unabhängig vom hindu-nationalistischen Projekt zu verstehen. Dies ist kein defensives, sondern ein offensives Projekt, welches das republikanische Staatsverständnis durch ein religiöses ersetzen will. Die über religiöse Feindbilder organisierte Gewalt vermochte es, lokale soziale Konflikte zu kommunalisieren. Die Gewalt eröffnete zudem Handlungsräume, die parlamentarische Formen der Politik nicht bieten. Eine Lösung des Konfliktes wäre nachteilig für die Zwecke, die dieser erfüllt: als *Perpetuum mobile* einer Bewegung, als Vereinigungsmodus eines Gemeinwesens, als Hierarchisierung der Themen, über die diejenigen, die den Konflikt propagieren, auch zu den Wortführern der Gruppe werden, die dadurch abgegrenzt wird.

Dietrich Jung

Religion und Politik in der islamischen Welt

Aus Politik und Zeitgeschichte, B 42–43/2002, S. 31–38

■ „Der Islam ist Religion und Staat!“ Diese Behauptung, dass im Islam die religiösen und politischen Sphären eine inhärente Einheit bilden, wird mittlerweile von islamischen Aktivisten und zahlreichen westlichen Analysten gleichermaßen vorgetragen. Der Artikel analysiert das Verhältnis von Politik und Religion in der islamischen Welt unter vier Aspekten, mit deren Hilfe dieser Einheitsanspruch in der aktuellen Debatte häufig begründet wird: das Ideal der frühislamischen Gemeinde in Medina, das Verhältnis zwischen politischer Herrschaft und religiösen Quellen, die Geschichte islamischer Staatenbildung sowie der spezifische Zusammenhang von staatlicher Herrschaft und islamischem Recht. Diese vier Untersuchungsschritte führen zu der Schlussfolgerung, dass sich eine notwendige Einheit von Politik und Religion im Islam nicht begründen lässt. Im Gegenteil: Aus historischer Perspektive wird deutlich, dass auch die islamische Herrschaftsgeschichte Formen der institutionellen, personellen und legalen Trennung von Politik und Religion kennt.