

# APuZ

Aus Politik und Zeitgeschichte

6/2007 · 5. Februar 2007



## Religion in der Gesellschaft

*Mathias Hildebrandt*

Krieg der Religionen?

*Andreas Hasenclever · Alexander De Juan*

Religionen in Konflikten

*Rolf Schieder*

Die Zivilisierung der Religionen

*Manfred Brocker*

Die Christliche Rechte in den USA

*Rudolf Uertz*

Politische Ethik im Christentum

## Editorial

Über Jahrzehnte befand sich das Religiöse in der Defensive. Das öffentliche Reden über Gott war „out“. Spätestens seit Herbert Grönemeyers neuestem Song haben es alle gemerkt: Religion und Gott gehören wieder zum Mainstream der Gesellschaft. Vom Absterben der Religion spricht niemand mehr, obwohl sich religiöse Vorstellungen gesellschaftlich sehr unterschiedlich artikulieren. Große Unterschiede bestehen zum Beispiel zwischen den USA und Europa. Nordamerika gilt geradezu als „religiöser“ Kontinent; die Europäer erscheinen so gesehen als völlig säkularisiert. Aber auch in Europa kann – wenn auch zögerlich – eine genuine Renaissance der Religion beobachtet werden. Gleichwohl schwindet die Bindung der Menschen an religiöse Institutionen, insbesondere an die großen Kirchen.

Wie wichtig die Bindekraft der Religion für eine demokratisch verfasste Gesellschaft ist, hat der ehemalige Bundesverfassungsrichter Ernst-Wolfgang Böckenförde so formuliert: Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebe von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren könne. Gemeint sind damit u. a. vorinstitutionelle Bedingungen einer Gesellschaft, die den Charakter von Institutionen prägen. In diesem Sinne kann der ethisch-kulturelle Beitrag des Christentums für eine Humanisierung der Gesellschaft nicht hoch genug eingeschätzt werden.

Der Beitrag der Weltreligionen zum Frieden ist unbestritten. Aber es gibt kaum eine Religion, in deren Namen nicht auch Kriege geführt und Gewalt gerechtfertigt worden sind. In jüngster Zeit wird die Lehre des Islam durch Extremisten missbraucht, um Terroranschläge nicht nur gegen „den Westen“ zu legitimieren. Diesem Missbrauch einer Weltreligion muss widerstanden werden.

*Ludwig Watzal*

Mathias Hildebrandt

# Krieg der Religionen?

Während die westliche Welt jahrzehntelang durch das Säkularisierungsparadigma geprägt war, demzufolge der Einfluss der Religionen auf die Politik im Rahmen eines welthistorischen Prozesses in zunehmenden Maße an Bedeutung verlieren würde, lässt sich in den vergangenen Jahrzehnten eine Revitalisierung von Religionen und religiösen Akteuren in vielen nationalen Arenen und auf der weltpolitischen Bühne beobachten. Diese Entwicklung ist nicht zuletzt dem Umstand geschuldet, dass die erfolgten Säkularisierungsschübe in vielen Teilen der Welt ein Unbehagen an den sozialen, ökonomischen und politischen Entfremdungseffekten der Moderne und ihren säkularen Sinnssystemen ausgelöst haben, wodurch diese modernen Ordnungsvorstellungen viel von ihrer Überzeugungskraft eingebüßt haben.

## Mathias Hildebrandt

Dr. phil., PD, geb. 1962;  
Privatdozent an der Universität  
Erlangen, Institut für Politische  
Wissenschaft, Kochstr. 4,  
91054 Erlangen.  
mshildeb@phil.uni-erlangen.de  
<http://www.polwis.phil.uni-erlangen.de>

Der Rückgriff auf religiöse und kulturelle Traditionen und deren Neuinterpretation angesichts der erodierenden Sinn- und Identitätsangebote aus der westlichen Welt scheint in dieser Hinsicht eine verständliche Reaktion zu sein, deren Folgen sich weltweit bemerkbar machen und die religiöse Überzeugungen wieder zu bedeutenden Motiven politischen Handelns hat werden lassen.

Das Interesse an dieser Entwicklung scheint zum einen mit der Deprivatisierung der zwischenzeitlich *Unsichtbaren Religionen* und ihrem Wiederauftauchen als *Öffentliche Religionen* erwacht zu sein. Zum anderen irritiert das zunehmend gewalttätige Auftreten religiös motivierter Akteure. In der Tat wird diese *Wiederkehr der Götter als Rache Gottes* oder als *Kampf für Gott* gedeutet, insoweit mit ihr auch *Terror im Namen Gottes* verbunden ist, der sich aus einem *Heiligen Zorn* speise. Als Resultat dieser Entwicklungen

sprechen die einen von religiös motivierten *Kulturkonflikten*, während andere die Vision eines friedlichen *Zusammenlebens der Kulturen* beschwören.

Tatsächlich wäre es falsch, angesichts des Anstiegs religiös motivierter Gewalt einseitig das Konfliktpotenzial von Religionen zu betonen und deren Friedens- und Versöhnungspotenzial zu vernachlässigen. Die Problematik religiöser Überzeugungen und ihres Einflusses auf politisches Handeln zeichnet sich vielmehr durch die Komplexität der *Ambivalenz des Sakralen* aus, in deren Folge sich Religionen im Spannungsfeld zwischen Toleranz und Fanatismus und zwischen Gewalt und Versöhnung bewegen. Dieser Ambivalenz können keine eindeutigen politischen Konsequenzen zugeschrieben werden. Der Rückbezug auf das Heilige kann sowohl reaktionär und konservativ als auch reformerisch oder revolutionär wirken. Es kann die Gesellschaft und ihre politische Ordnung befrieden, stabilisieren und integrieren, sie aber auch destabilisieren, desintegrieren und in einem religiös motivierten und legitimierten Blutausch zerfallen lassen. Die Beantwortung der entscheidenden Frage, wann und wie die Ambivalenz des Sakralen in die eine oder andere Richtung umschlägt, muss sowohl die inneren Faktoren der vielfältigen Formen der Religionen und Politischen Theologien als auch die äußeren sozialen, ökonomischen und politischen Faktoren berücksichtigen.

## Das Gewaltpotenzial Politischer Theologien

Ganz zweifelsohne wohnt den Religionen ein nicht zu unterschätzendes Gewaltpotenzial inne, das ganz erhebliche destruktive Kräfte freisetzen kann. Dabei scheint keine der Weltreligionen von diesem Verdacht ausgenommen werden zu können: weder das Christentum noch der Islam, aber auch nicht das Judentum und auch nicht der Hinduismus.

*Bei diesem Beitrag handelt es sich um eine stark gekürzte Fassung meines Aufsatzes *Unfriedliche Religionen? Das politische Gewalt- und Konfliktpotenzial von Religionen*, in: Mathias Hildebrandt/Mansfred Brocker (Hrsg.), *Unfriedliche Religionen? Das politische Gewalt- und Konfliktpotenzial von Religionen*, Wiesbaden 2005, S. 9–35. Dort findet sich auch weiterführende Literatur, auf deren Nennung ich hier aus Platzgründen verzichtet habe.*

Selbst der insbesondere durch den Dalai Lama im Ruf besonderer Friedfertigkeit stehende Buddhismus kann nicht für sich reklamieren, keine Gewalt freizusetzen.

Worauf beruht also das Gewalt- und Konfliktpotenzial dieser Religionen? Eine erste Antwort wäre in den Strukturen religiöser Erfahrungen zu suchen. Obwohl wir mit einer Vielzahl unterschiedlicher Formen religiöser Symbolsysteme konfrontiert werden, kann dennoch jenseits der damit einhergehenden Differenzen ein Gemeinsames im existenziellen Bezug auf das Heilige gefunden werden: Der Erfahrung eines *mysterium tremendum et fascinans*, das aufgrund seiner unkontrollierbaren Präsenz sowohl grauenerregend und furchteinflößend (*tremendum*) als auch überwältigend und daher achtungsgebietend und faszinierend (*fascinans*) ist. Mit anderen Worten, religiöse Erfahrungen des Heiligen sind außerordentlich ambivalente Begegnungen mit einer die alltägliche Vorstellungskraft überschreitenden Macht.

Diese Ambivalenz des Sakralen lässt sich deutlicher fassen, wenn wir uns den Strukturen Politischer Theologien widmen. Von der Intention her weisen die meisten Politischen Theologien eine zentrale Gemeinsamkeit auf, welche die angesprochene Ambivalenz aufzulösen scheint. Diese wurzelt in der universellen anthropologischen Konstante der menschlichen Unvollkommenheit. Denn gerade aus der Spannung der Erfahrung der Unvollkommenheit des Menschen und der Ungerechtigkeit der menschlichen Welt einerseits und der spirituell erfahrenen göttlichen oder transzendenten Vollkommenheit und Gerechtigkeit andererseits entfaltet sich die motivierende Kraft der Religionen: der Wunsch nach Überwindung der menschlichen Unvollkommenheit und der Ungerechtigkeit der Ordnung der Welt. Religiöse Symbolsysteme streben die Eindämmung von Konflikten und Gewalt durch ethische Handlungsregeln und politische Ordnungsprinzipien an, die Gerechtigkeit zwischen den Menschen stiften sollen. Sie intendieren die Überwindung von Konflikten und Gewalt in einem Jenseits oder in einem irdischen Paradies. Mit anderen Worten, gemessen an dieser Botschaft sind Religionen eigentlich friedensliebend und friedensstiftend.

Aber diese Feststellung hebt die angesprochene Ambivalenz nur scheinbar auf. Denn

gerade diese Intention begründet gleichzeitig das Konflikt- und Gewaltpotenzial der Religionen, insoweit diese auf einer „göttlichen“ Definitionsmacht und Definitionsleistung beruhen, die zwischen Recht und Unrecht, Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit und letztendlich zwischen Gut und Böse unterscheidet. Diese Definitionen werden im Allgemeinen durch eine transzendente Sakralisierung legitimiert, die mit einer Sanktionsmacht kosmischen Ausmaßes einhergeht, welche die Möglichkeiten jeder irdischen Strafgewalt lächerlich erscheinen lässt. Die Verheißung von Frieden, Liebe, Gerechtigkeit und Erlösung wird flankiert von der Gewalt- und Strafandrohung bei Nichtbeachtung der göttlichen Gebote. Das Bild des liebenden und zornigen Gottes symbolisiert paradigmatisch die Ambivalenz des Sakralen.

So findet sich im Zentrum jeder (religiösen) Definitionsleistung immer ein binärer Dualismus, mit dem eine Komplexitätsreduktion der Wirklichkeitswahrnehmung bis hin zu einem manichäischen Weltbild einhergehen kann. Diese Gefahr wird durch Tendenzen zur Kanonisierung und Dogmatisierung verstärkt, in deren Zuge der Anspruch auf die Verkündung der einen Wahrheit zu Selbstgewissheit und Fundamentalismus mutieren kann. So kann die der religiösen Erfahrung eigentümliche Begeisterung in blinden Fanatismus umschlagen, der das jeweils Andere der Lüge und Unwahrheit bezichtigt und seine Existenzberechtigung negiert. Diese inhärenten und potenziellen Tendenzen zu Intoleranz und Ausschluss werden insbesondere dann radikalisiert, wenn Gewalt als Mittel zur Überwindung und Vernichtung des Bösen und zur Durchsetzung der eigenen Wahrheit legitimiert wird.

Der jeweils Andere ist das notwendige und unvermeidliche Nebenprodukt einer religiösen (oder säkularen) Identitätsbildung, weil die Bestimmung der eigenen Identität immer durch eine Abgrenzung zum Nichtidentischen vorgenommen werden muss. So führen Religionen auf der einen Seite zur Konstituierung, Institutionalisierung, Integration und Stabilisierung einer „in-group“ von Gläubigen, der zwangsläufig eine „out-group“ von Ungläubigen gegenübersteht, von der man sich, um die Geschlossenheit der eigenen Gruppe zu bewahren, über eine Abgrenzung nach außen distanzieren muss und mit der es

unter Umständen auch zum gewaltsamen Konflikt kommen kann. Aber diese Feststellungen dürfen nun nicht zu dem Fehlschluss verleiten, dass alle Religionen zwangsläufig ein simples manichäisches Weltbild vertreten und dass das in ihnen angelegte Gewaltpotenzial unvermeidlich zum Ausbruch kommt. Denn in der Realität wird die Ambivalenz des Sakralen durch die Ambivalenz der menschlichen Lebenswirklichkeit überlagert und dadurch in seiner Komplexität gesteigert. Die meisten Religionen tragen dieser Ambivalenz menschlicher Lebenswirklichkeit Rechnung. Die oftmals gleichnishaften und nicht immer widerspruchsfreien religiösen Vorschriften stecken einen weiten Auslegungs- und Anwendungsspielraum ab, der im Prinzip die Möglichkeit bietet, den vielfältigen Lebenssituationen gerecht zu werden. So legen z. B. die Auseinandersetzungen um die Konzepte des Heiligen und des Gerechten Krieges in der Geschichte des Christentums und des Islams ein beredtes Zeugnis von der Problematik der Legitimation von Gewalt ab, die keineswegs immer simplen manichäischen Dualismen folgten und darüber hinaus durch die Debatten um die Konzepte des *ius ad bellum* und des *ius in bello* weiter differenziert wurden.

Diese Beispiele deuten die Spannweite möglicher Interpretationen eines Korpus religiöser Traditionen an. Auf der einen Seite besteht durch die Verschließung gegenüber den Ambivalenzen menschlicher Lebenserfahrungen und der überlieferten Tradition die Möglichkeit der Degeneration zu einer dogmatischen religiösen Ideologie, die zur Erreichung ihrer Ziele keine Skrupel vor Gewaltanwendung kennt. Auf der anderen Seite kann durch eine Reinterpretation desselben Korpus die Offenheit für die Ambivalenz menschlicher Lebenserfahrungen wieder gewonnen und dadurch die ideologiekritischen Potenziale entfaltet werden, die es erlauben, ebenfalls im Namen einer sakralen Wahrheit, die realen gesellschaftlichen, politischen und religiösen Verhältnisse zu kritisieren. Zweifelsohne unterliegt dieses ideologiekritische Potenzial von Religionen auch der Gefahr, zur Ideologie zu verkommen.

Die verschiedenen Religionen treten uns nicht als monolithische Blöcke entgegen. Im Gegenteil zeichnen sie sich durch eine interne Pluralität verschiedener konkurrierender

Strömungen aus. Innerhalb jeder dieser Strömungen ist darüber hinaus mit verschiedenen Traditionsschichten zu rechnen, welche die Ambivalenz und Komplexität der jeweiligen Religionen weiter erhöhen. Aufgrund dieser Komplexität kann zwangsläufig keine Interpretation die Essenz einer Religion repräsentieren, sondern wir begegnen immer selektiven Interpretationen, die einen Aspekt der jeweiligen Tradition zugespitzt formulieren, indem sie ihn im jeweiligen Erfahrungshorizont interpretieren.

Trotz dieser vielfältigen Interpretationsmöglichkeiten zeichnet sich über den empirischen Vergleich gewaltlegitimierender Politischer Theologien und ihrer Bewegungen doch ein gewisses Grundmuster ab, das man aufgrund seiner dogmatischen Verschließung gegenüber der Ambivalenz der menschlichen Lebenserfahrung als religiöse Ideologie oder Fundamentalismus bezeichnen kann und das folgende Elemente enthält:

- Es wird der Anspruch erhoben, zu den ursprünglichen Quellen der eigenen Tradition zurückzukehren und sie von den Verfälschungen ihrer historischen Entwicklung zu befreien, die zumeist als ein Degenerationsprozess begriffen wird.
- Die durch diesen mythischen Regress freigelegten Gesetze und Gebote der Gründerfiguren der eigenen Tradition werden ihres historischen Kontextes entkleidet und transhistorisch und literalistisch auf die eigene Zeit übertragen. Dem Prozess der Enthistorisierung entspricht auf der anderen Seite eine Esenzialisierung der eigenen Tradition, die den Anspruch erhebt, das wahre Wesen der eigenen Religion freigelegt zu haben.
- Im Gegensatz zu diesem Anspruch, zur wahren Lehre zurückzukehren, entsteht jedoch in den meisten Fällen eine moderne religiöse Ideologie, mit der der Anspruch auf Regelung sämtlicher Lebenssphären verbunden wird. Trotz dieser antiliberalen und antimodernistischen Stoßrichtung rezipieren diese religiösen Ideologien das modernistische Paradigma der prinzipiellen Gestaltbarkeit der Gesellschaft durch politische Herrschaft.
- Ausgehend von einer Krisendiagnose der eigenen Zeit wird diese Ungerechtigkeits- erfahrung im Lichte eines welthistorischen

oder sogar metaphysischen Konfliktes zwischen Gut und Böse gedeutet.

– Eng mit diesem manichäischen Dualismus ist eine apokalyptisch-messianistische Geschichtsdeutung verbunden, welche die eigene Gegenwart am Ende der Zeiten wähnt. Der daraus abgeleitete Exzeptionalismus befreit die Gläubigen von den üblichen Fesseln, welche die Ambivalenz des Sakralen der Gewaltanwendung anlegt, und setzt damit eine ungeahnte Gewaltbereitschaft frei, die nicht vor der Opferung des fremden und des eigenen Lebens zurückschreckt.

– Der Opferung des eigenen Lebens, die aus dem Krieger einen Märtyrer macht, der für seinen Glauben Zeugnis ablegt, entspricht die Entmenschlichung des Feindes, wodurch auch die Unterscheidung zwischen Kombattanten und Nicht-Kombattanten aufgehoben wird. In einem kosmischen Krieg kann es keine Zivilisten geben.

– Der diese Radikalisierung stützende Wahrheits- und Unfehlbarkeitsanspruch schließt konsequenterweise die Möglichkeiten von friedlichen Lösungen und Kompromissen weitgehend aus. Der Kampf gegen das „Böse“ duldet keinerlei Zugeständnisse. Gemäßigte Personen und Parteien, die Schlichtungsvorschläge unterbreiten, laufen Gefahr, mit mindestens der gleichen Vehemenz bekämpft zu werden wie der Feind.

– Dieser religiöse Fanatismus kann dazu führen, dass selbst ein aussichtsloser Kampf, der keinerlei absehbaren Erfolg verspricht, fortgeführt wird in der Hoffnung, dass Gottes Wirken in der Weltgeschichte der eigenen Partei den Sieg schenken wird, auch wenn ihn erst die nächste oder übernächste Generation erleben wird.

– Das Ziel dieses kompromisslosen Kampfes bleibt ein zukünftiges Friedensreich, das Gewalt, Konflikte und Ungerechtigkeiten endgültig überwindet. In der Regel bleibt Gewalt das Mittel zu einem höheren Zweck und verdeutlicht auch in diesem Falle die eigentlich friedensstiftende Intention von Religion.

– Ein gerechter Frieden ist oftmals aber nur als eine Wiedererrichtung der Herrschaft Gottes und seiner Gesetze in Form einer Theokratie denkbar. Dies ist insbesondere bei

den so genannten jüdischen, christlichen und islamischen Fundamentalisten der Fall.

Es bleibt noch zu klären, unter welchen äußeren Umständen die ursprünglich friedensliebende Intention der Religionen in eine Radikalisierung der Politischen Theologien und des religiösen Denkens und Empfindens der Menschen umschlagen kann und zu einer gewaltsamen Eruption treibt.

## Die äußeren Ursachen politisch-religiöser Konflikte

Zunächst müssen wir davon ausgehen, dass die Radikalisierung und Fanatisierung von Religionsgemeinschaften durch existenzielle Krisen und Bedrohungen ausgelöst wird. Denn nur diese stellen den Leidensdruck zur Verfügung, die Gefahren und Risiken einer gewaltsamen Durchsetzung der eigenen Position in Kauf zu nehmen, die immer als geringer eingeschätzt werden müssen als diejenigen, die mit der Akzeptanz des *status quo* einhergehen. Aber mit dieser Feststellung ist die entscheidende Frage, welcher Art die Bedrohung ist und welche Motive die Menschen zur Gewalt treiben, noch nicht beantwortet.

Ist es denkbar, dass sich Menschen aus rein theologischen Motiven zur Gewalt hinreißen lassen? Sind z. B. die in der Geschichte des Christentums aufgetretenen gewaltsamen Konflikte um die Dreifaltigkeit, das Laienpriestertum, das Abendmahl, den Bildersturm usw. nur auf theologische Differenzen zurückzuführen? Ist also in diesem Zusammenhang religiös mit theologisch gleichzusetzen? Oder muss der Begriff der religiösen Motivation weiter gefasst werden, so dass er auch z. B. die Praktizierung des jeweiligen Religionskultes umfasst und die gewaltsame Verteidigung der eigenen Religionsfreiheit als religiös motiviert gilt? Werden Religionsfreiheiten nur eingeengt wegen theologischer Differenzen, wie z. B. die Bekämpfung der aztekischen Menschenopfer durch die Conquistadores und das Verbot der indischen Witwenverbrennung durch die Briten? Oder werden andere Religionen bekämpft, weil ein göttlicher Missionsauftrag dies fordert, wie z. B. bei der Ausbreitung des Islams oder der mongolischen Reichsbildung des hohen Mittelalters oder weil Häresien eine politische Bedrohung

darstellen, wie z. B. das Christentum im Römischen Reich, die mittelalterlichen Katharer und die protestantische Reformation? Warum greifen mittelalterliche Sekten zur Gewalt gegen die sie umgebende Gesellschaft? Sind es die sozio-ökonomischen Bedingungen, welche die Menschen in die Verzweiflung treiben, oder ist es das messianische Heilsversprechen eines Neuen Jerusalems? Die gleichen Fragen können für die Religionskriege der Frühen Neuzeit wie für die religiösen Konflikte der Gegenwart gestellt werden.

Angesichts dieses skizzenhaften Befundes ist es angebracht, im Falle religiös durchdrungener Konflikte von vielfältigen Ursachen auszugehen, die sowohl theologische, religiöse, politische, soziale, ökonomische, ethnische und nationale Motive umfassen können. Wenn wir uns den gegenwärtigen politisch-religiösen Konflikten zuwenden, dann finden wir in den meisten Fällen an den Wurzeln dieser Konflikte einen Ursachenmix, der sich einem monokausalen Erklärungsansatz entzieht. In jedem Fall aber steht am Beginn eines politisch-religiösen Konfliktes eine objektive und/oder subjektiv wahrgenommene Ungerechtigkeitserfahrung, das Gefühl, nicht nur unter Druck zu stehen, sondern existenziell bedroht zu sein. Diese relative Deprivation kann sich aus unterschiedlichen Quellen speisen, wie z. B. ungerechter politischer (Fremd-)Herrschaft, ökonomischer Deklassierung und sozialen Abstiegsängsten, ebenso wie durch Auflösungserscheinungen tradierter Lebenswelten, die durch Globalisierungsprozesse ausgelöst werden.

Wenn nun an der Wurzel eines politisch-religiösen Konfliktes nicht explizit religiöse Ursachen stehen, dann stellt sich die Frage, wie „die Religion“ in den Konflikt hineingerät? Ein möglicher Erklärungsansatz besteht darin, dass mit diesen Krisenerfahrungen zumeist auch geistige Entfremdungserfahrungen einhergehen. Die spirituelle Krisensituation wird oftmals durch die Erschöpfung alter Sinn- und Orientierungssysteme ausgelöst – wie z. B. Sozialismus, Panarabismus, Liberalismus, Säkularismus –, mit deren Hilfe die politischen Eliten nicht in der Lage oder nicht willens waren, die gesellschaftlichen Ordnungsprobleme zu lösen und berechtigten Forderungen nach Reformen entgegenzukommen. In dieses geistige Vakuum können dann die wiederbelebten Traditionen vorsto-

ßen, die religiöse Antworten auf Krisenphänomene der modernen Welt geben.

Eine Folge davon ist die Tendenz, die Diagnostik und Therapie der Krisenerfahrungen nicht in den Kategorien der Sozialwissenschaften zu formulieren, sondern unter Rückgriff auf tradierte religiöse und kulturelle Konzepte, die angesichts der Krisenerfahrung, moderne Elemente aufgreifend, reinterpretiert werden. Diese religiösen Antworten sind aber keine spirituelle Flucht in ein Jenseits, die einen politischen Quietismus diktieren, sondern fordern im Gegenteil innerweltliches Engagement durch sozialen und politischen Aktivismus. Deshalb verschmelzen die religiösen Motive mit einer Vielzahl weltlicher Motive, was es in jedem einzelnen Fall schwierig macht, die religiöse Komponente innerhalb eines Konfliktes zweifelsfrei zu isolieren, weil das „Religiöse“ im Selbstverständnis der Akteure gar nicht eindeutig von dem „Sozialen“ oder dem „Politischen“ getrennt ist.

Zwar ist es richtig, dass bei den gegenwärtigen politisch-religiösen Konflikten nicht religiös-theologische Differenzen die primären Ursachen dieser Konflikte sind, aber es ist auch irreführend, „die Religion“ als intervenierende Variable zu interpretieren, insoweit sie als solche aufgrund der Verschmelzung mit anderen Motiven gar nicht eindeutig identifiziert werden kann. Diese Schwierigkeit besteht nicht nur deshalb, weil sich „die Religion“ durch weltliche Motive kompromittieren lässt, sondern weil Religion auch weltliche Ordnungsvorstellungen beinhaltet. So lassen sich politische und religiöse Konfliktursachen nicht immer trennen, weil das Politische religiös konstituiert ist oder ethnische Konflikte zugleich religiös motiviert sind, weil religiöse Differenzen konstitutiv für ethnische Differenzen sind oder sozio-ökonomische und politische Missstände religiös interpretiert werden. Zwar können nicht-religiös motivierte Konflikte durch die Instrumentalisierung der Religion eskalieren und das Konfliktverhalten nachhaltig radikalieren. Aber es ist *a priori* nicht festzustellen, wann ein originär religiöses Konfliktmotiv vorliegt und wann die Religion aus säkularen Motiven heraus instrumentalisiert wird. Beide Varianten sind möglich.

Darüber hinaus kann sich die Motivlage im Rahmen eines Konfliktes auch verändern,

und ursprüngliche Motive können durch andere ersetzt werden. Außerdem müssen nicht alle beteiligten Akteure die gleichen Motive haben. Die einen handeln aus religiösen Motiven, die anderen aus ökonomischen und eine dritte Gruppe aus wieder anderen Gründen heraus. Es muss also die Pluralität der Motivlagen zwischen den Streitparteien, aber auch innerhalb der beteiligten Streitparteien berücksichtigt werden. Wie sich diese Ursachen- und Motivlagen im Einzelnen zusammensetzen, kann nur eine detaillierte empirische Analyse jedes Einzelfalles klären, um die verschiedenen Konfliktdimensionen differenziert zu erfassen.

Wie notwendig es ist, eine differenzierte Bestandsaufnahme der verschiedenen Motive, Diskursstrategien und Politiken vorzunehmen, zeigt z.B. die Analyse des islamischen Diskurses in Malaysia, wo sowohl konservative bis fundamentalistische Gruppierungen als auch progressive muslimische Stimmen neben einem rein instrumentellen Rekurs auf islamische Politische Theologien vernommen werden können, mit denen jeweils unterschiedliche politische, soziale und ökonomische Interessen formuliert werden. Während die malaysische Debatte bisher nur zu einer teilweisen rhetorischen Radikalisierung politisch-theologischer Positionen geführt hat, wurde in Indonesien mit der Erschöpfung der nationalen und überkonfessionellen Zivilreligion der Pancasila der islamische Diskurs nicht nur rhetorisch radikalisiert, sondern ist durch die Terroranschläge von Bali auch eskaliert. Aber auch in Indonesien zeigt sich, dass zwischen radikalen und gemäßigten muslimischen Kräften unterschieden werden muss, von denen die radikale Seite die Islamisierung Indonesiens anstrebt, während die gemäßigten Kräfte die Parlamentarisierung des Islams betreiben. Aber auch innerhalb des islamistischen Lagers, das die Errichtung eines Gottesstaates anstrebt, muss weiter differenziert werden zwischen solchen Kräften, die einen legalen Weg gehen wollen, und denjenigen, die entschlossen sind, den Gottesstaat auf revolutionärem Weg herbeizubomben. In diesem Fall stellen politische, soziale, ökonomische und kulturell-religiöse Marginalisierungserfahrungen einen günstigen Nährboden für die Radikalisierung zur Verfügung.

Was die Veränderung von Motivlagen über die Dauer eines langjährigen Konfliktes

anbetrifft, so ist z.B. der israelisch-palästinensische Konflikt instruktiv. Dieser war ursprünglich kaum ein religiöser Konflikt, wenn man von den religiösen Konnotationen des Zionismus absieht, sondern ein politischer Konflikt zweier Ethnien um Land, Macht und Herrschaft sowie soziale und ökonomische Chancen und Ressourcen. Dieser Konflikt steigerte sich aber mit der Zeit auch in einen religiösen Konflikt, insoweit fundamentalistische Gruppen auf beiden Seiten an Bedeutung gewannen, welche die Auseinandersetzung in religiösen Termini deuten, so dass dieser Konflikt, zumindest was die radikal-religiösen Akteure anbelangt, mittlerweile als ethno-religiöser zu bezeichnen ist.

Im Falle des indisch-pakistanischen Kaschmirkonfliktes müssen die innen- und außenpolitischen Dimensionen unterschieden werden. Während die außenpolitische Dimension von offizieller Seite kaum religiöse Aspekte aufweist, sondern territoriale Ansprüche im Vordergrund stehen, werden durch die teilweise Entstaatlichung des Konfliktes durch islamische Guerillakämpfer und durch den innenpolitischen Bedeutungsanstieg des Hindunationalismus in Indien und des Islamismus in Pakistan verstärkt religiöse Komponenten in den Konflikt hineingetragen.

Aufgrund dieser vielfältigen Motivlagen ist es deshalb angemessener, nicht pauschal von Religionskriegen, sondern von politisch-religiösen Konflikten zu sprechen. Je stärker allerdings die religiöse Komponente entwickelt ist, desto verbitterter wird der Konflikt ausgetragen. Obwohl die Religionen in diesen Fällen nicht als konfliktursächlich zu bezeichnen sind, so wirken sie dennoch konfliktstrukturierend, insoweit sie die Konfliktlinien festlegen, und konfliktverschärfend, insoweit sie den Konflikt radikalieren.

## Ethno-religiöse Konflikte

Die Brisanz der Vermischung religiöser und weltlicher Motive und die Schwierigkeiten, diese zu trennen, zeigen sich am deutlichsten an den ethno-religiösen Konflikten im Nahen Osten, in Nordirland, im ehemaligen Jugoslawien, in Sri Lanka und in vielen afrikanischen Bürgerkriegen. In diesen Fällen handelt es sich um gewaltsam ausgetragene Konflikte konkurrierender sozio-politischer Identitäten um

politische Hegemonie bzw. Autonomie und damit um politische Loyalitäten, soziale Chancen und ökonomische Ressourcen. Auf der einen Seite spielen bei diesen Konflikten die religiösen Differenzen im Sinne theologischer Differenzen bestenfalls eine untergeordnete Rolle. Aus dieser Perspektive betrachtet, kann man in diesen Fällen keinesfalls von Religionskonflikten sprechen. Auf der anderen Seite spielen die Religionen aber für die Konstituierung der ethnischen Identitäten eine entscheidende Rolle. Dies hängt u. a. damit zusammen, dass im Falle Nordirlands und des ehemaligen Jugoslawiens andere Unterscheidungskriterien, wie z. B. die Sprache, nicht zur Verfügung stehen oder nur schwach ausgeprägt sind. Im Falle Sri Lankas und vieler afrikanischer Konflikte spielen sprachliche Differenzen eine Rolle, sind aber in eine religiös konstituierte ethnische Identität eingebunden, welche die sprachliche Differenz in ihrem Stellenwert relativieren. In diesen Fällen kommt der Religion eine bedeutende Rolle bei der Konstituierung sozialer Identitäten und damit politisch relevanter Gruppen zu.

Die Gefahr des Ausbruchs ethno-religiöser Konflikte ist besonders hoch, wenn eine ethnisch-religiöse Minderheit majorisiert und damit in politischer, sozialer, ökonomischer und kultureller Hinsicht marginalisiert wird, weil die staatlichen Eliten entweder nicht die Fähigkeit oder nicht den Willen haben, eine gerechte Güterverteilung zwischen den Ethnien herzustellen. Entscheidend ist dabei weniger die objektive Lage der beteiligten Ethnien, sondern die subjektive Wahrnehmung ihrer Position in der Gesellschaft, die durchaus von den objektiven Rahmenbedingungen abweichen kann. So betrachten sich in Nordirland Katholiken und Protestanten als bedrohte Minderheiten, obwohl die demographische, soziale und ökonomische Entwicklung beider Gruppen diese Wahrnehmung nicht mehr stützt. Noch deutlicher wird das Gewicht der subjektiven Wahrnehmung im Falle der Singhalesen auf Sri Lanka, die eindeutig die überwältigende Mehrheit der Inselbewohner stellen, sich aber dennoch als eine von hinduistischen, muslimischen und christlichen Feinden umzingelte Minderheit betrachten. Damit soll nicht behauptet werden, dass diesen Wahrnehmungen keine realen Erfahrungen zugrunde liegen, aber oftmals geht die Verhältnismäßigkeit von Erfahrung und symbolischer Deutung verloren mit

der Konsequenz, dass insbesondere von interessierten Eliten exklusive ethnische Identitäten formuliert und propagiert werden. Diese bauen eine defensive, sektiererische Verteidigungshaltung auf, aus der heraus aggressiv gegen den Gegner agiert wird.

Die Herausbildung einer exklusiven ethnischen Identität wird durch die Instrumentalisierung ihrer religiösen Aspekte unterstützt, indem eine Sakralisierung der eigenen Ethnie betrieben wird. Das Resultat sind Politische Theologien, die in unterschiedlichem Grade die genannten fundamentalistischen Elemente aufweisen. Diese Politischen Theologien können, soweit sie neben ihrem Bezug auf einen transzendenten Seinsgrund (Gott) das Göttliche in der eigenen Ethnie finden, als innerweltliche Religionen bezeichnet werden. Diesen Ethno-Religionen kommt eine Doppelfunktion zu. Sie verfolgen auf der einen Seite als Politische Theologien das politisch-religiöse Interesse am Heil des Menschen, das in einer ethno-religiös homogenen, selbstbestimmten politischen Gemeinschaft gesucht wird. Auf der anderen Seite stützen diese Politischen Theologien aber auch eine theologische Politik, indem diese aus dem politisch motivierten Interesse an der Stabilisierung von Herrschaft einen instrumentellen Rückgriff auf die Politische Theologie zulassen. In diesem Sinne kann man von der Politisierung der Religion sprechen.

Die politischen Folgen dieses instrumentellen Rückgriffs einer theologischen Politik auf die Politische Theologie sind bekannt. Die Radikalisierung und Fanatisierung der zunächst auf kleinere Kulturmilieus beschränkten ethno-religiösen Krieger kann, wenn diese Position politisch dominant wird, zu ethnischen Säuberungen führen, deren wichtigstes Ziel neben der Herstellung einer homogenen Bevölkerung auch die Rückeroberung der eigenen *terra sancta* ist, wie z. B. in Jugoslawien, auf Sri Lanka, im israelisch-palästinensischen und im pakistanisch-indischen Konflikt. Die Überwindung dieser Radikalisierung, die mit entsprechender Kompromisslosigkeit und Gewaltbereitschaft einhergeht, stellt die große Herausforderung religiös-politischer Konflikte dar.

Andreas Hasenclever ·  
Alexander De Juan

# Religionen in Konflikten – eine Herausforderung für die Friedens- politik

Für viele Zeitgenossen besteht zwischen Glaube und Gewalt ein einfacher Zusammenhang. Demnach machen religiöse Unterschiede den Ausbruch

**Andreas Hasenclever**

Dr. rer. soc., geb. 1962; Professor für Friedensforschung und internationale Politik am Institut für Politikwissenschaft der Universität Tübingen, Melanchthonstr. 36, 72074 Tübingen.  
andreas.hasenclever@uni-tuebingen.de

**Alexander De Juan**

M.A., geb. 1979; Stipendiat des DFG-Graduiertenkollegs „Globale Herausforderungen – Transnationale und transkulturelle Lösungswege“ an der Universität Tübingen.  
alexander.de-juan@uni-tuebingen.de

von Kriegen wahrscheinlicher und erhöhen ihre Dauer. Ein kurzer Blick auf die einschlägigen Statistiken zeigt allerdings schnell, dass die Zusammenhänge komplexer sind. Während beispielsweise die Zahl der bewaffneten Konflikte seit Mitte der neunziger Jahre überall auf der Welt rückläufig ist, melden Soziologen seit Mitte der achtziger Jahre ein globales Erstarken religiöser Bewegungen. Entsprechend kann die offenkundige Renaissance der Religion nicht unmittelbar als Gefahr für den Frieden gelten, denn sonst müssten wir ja eine Zunahme und nicht eine Abnahme militärischer Konflikte beobachten können.

Allerdings darf diese abstrakte Beobachtung nicht darüber hinwegtäuschen, dass Glaube und Gewalt in vielen Konflikten nachweislich eine unheilvolle Allianz eingehen. Religiöse Differenzen tragen immer wieder dazu bei, dass Kriege ausbrechen und mit größter Härte geführt werden. Eine verbreitete

„primordialistische“ Erklärung für diese unheilvolle Allianz besagt, dass dogmatische Differenzen zwischen politischen Gruppen zwangsläufig zu sozialen Abgrenzungspunkten führen, die das Misstrauen zwischen den Gruppen maßlos steigern und die Bereitschaft der Gruppenmitglieder erhöhen, Gruppeninteressen mit militärischer Gewalt durchzusetzen.<sup>1</sup>

Die empirische Kriegsursachenforschung widerspricht aber auch der „primordialistischen“ Perspektive. Religiöse Überlieferungen sind in kriegerischen Auseinandersetzungen nur selten der primäre Konfliktgegenstand. Vielmehr werden Kriege in aller Regel aus politischen und ökonomischen Gründen geführt. Dabei kommt rational handelnden Eliten eine zentrale Bedeutung zu. Sie versuchen in den hochdynamischen Entscheidungskontexten von Gewaltkonflikten immer die Strategie zu wählen, mit der sie meinen, ihre Ziele mit möglichst geringem Mitteleinsatz erreichen zu können. Religiöse Traditionen dienen in diesem Zusammenhang als Mobilisierungsressource. Sie werden benutzt, um Gefolgschaft und Gewaltbereitschaft zu motivieren. Im Umkehrschluss gilt deshalb: Je besser eine religiöse Gemeinschaft vor einer solchen Vereinnahmung ihrer Traditionen durch gewaltbereite Eliten geschützt ist, desto geringer ist die Wahrscheinlichkeit, dass religiöse Differenzen konfliktverschärfend wirken. Entsprechend ist eine präventive Instrumentalisierungsprophylaxe als zentrale Herausforderung der Friedenspolitik zu verstehen. Ein erster Blick auf religiöse Friedensbewegungen legt dabei nahe, dass sich entsprechende Maßnahmen an vier Merkmalen gewaltresistenter Glaubensgemeinschaften orientieren können: Dem Grad religiöser Aufklärung, der Ausrichtung institutionalisierter religiöser Diskurse, dem Autonomiepotenzial und der Öffentlichkeitsstruktur einer Religionsgemeinschaft.

## Religiöse Differenzen sind keine Kriegsursache

Die bekannten Thesen von Samuel Huntington zum Verhältnis von Religion und Gewalt

<sup>1</sup> Vgl. Samuel P. Huntington, *Der Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*, München–Wien 1996.

im 21. Jahrhundert halten einer wissenschaftlichen Überprüfung nicht stand. Mit Blick auf die internationale Politik zeigt eine ganze Reihe von Studien, dass das Kriegsrisiko zwischen Staaten aus unterschiedlichen Religionskreisen nicht signifikant höher ist als das zwischen Staaten aus ein und demselben Religionskreis.<sup>12</sup> Deshalb lassen sich internationale Gewaltkonflikte nach wie vor plausibel als Macht- und Interessenrivalitäten interpretieren, die mit religiösen Differenzen einhergehen können, es aber nicht müssen.

Ein ähnliches Bild zeigt die Analyse von Bürgerkriegen.<sup>13</sup> Zwar gab und gibt es viele blutige Auseinandersetzungen, in denen sich Andersgläubige gegenüberstanden und -stehen. Denken wir nur an die Ausschreitungen in Thailand, Indonesien oder auf den Philippinen, an Nigeria, die Elfenbeinküste oder auch an den Kosovo und Tschetschenien. Aber es lassen sich weltweit etwa gleich viele Gewaltkonflikte ohne religiöse Konnotationen identifizieren. Die schiere Zahl von Bürgerkriegen zwischen Angehörigen ein und derselben Religion hat zur Folge, dass Glaubensunterschiede in quantitativen Untersuchungen bedeutungslos werden. Das Kriegsrisiko einer Gesellschaft wird offenkundig nicht wesentlich von ihrer religiösen Struktur beeinflusst.

Gleichzeitig unterstreichen statistische Analysen die große Bedeutung ökonomischer und politischer Faktoren für die Gewaltanfälligkeit von Ländern. So wächst das nationale Bürgerkriegsrisiko in direkter Abhängigkeit von Wirtschaftskrise und Staatsverfall. Anhaltende Knappheit führt regelmäßig zu massiven Verteilungskonflikten zwischen konkurrierenden Eliten. Dabei können Proteste von der herrschenden Elite so lange unterdrückt werden, wie ihre Repressionsapparate funktionieren. In dem Maße, in dem das na-

<sup>12</sup> Vgl. Giacomo Chiozza, *Is There a Clash of Civilizations? Evidence from Patterns of International Conflict Involvement, 1946–1997*, in: *Journal of Peace Research*, 39 (2002) 6, S. 711–734; Erik Gartzke/Kristian Skrede Gleditsch, *Identity and Conflict: Ties that Bind and Differences that Divide*, in: *European Journal of International Relations*, 12 (2006) 1, S. 53–87.

<sup>13</sup> James D. Fearon/David D. Laitin, *Ethnicity, Insurgency, and Civil War*, in: *American Political Science Review*, 97 (2003) 1, S. 75–90; Jonathan Fox, *Religion, Civilization, and Civil War. 1945 Through the New Millennium*, Lanham u. a. 2004.

tionale Einkommen aber abnimmt, schwindet die staatliche Kontrollfähigkeit. Die Anreize zur Bildung bewaffneter Oppositionsbewegungen durch Gegeneliten steigen. Dies wiederum hat eine deutliche Erhöhung der Bürgerkriegswahrscheinlichkeit zur Folge. Es ist deshalb kein Zufall, dass bewaffnete Feindseligkeiten vor allem in krisengeschüttelten Regionen des Südens zu beobachten sind, während sie in reichen Ländern außergewöhnlich selten bleiben.

## Instrumentalisierung religiöser Traditionen

Im Gegensatz zum ersten Eindruck sinnloser Gewalt und maßloser Brutalität in vielen Bürgerkriegsregionen lässt sich im Verhalten der Konfliktparteien ein erschreckend hohes Maß an instrumenteller Rationalität beobachten. Wie auch zwischenstaatliche Kriege, beginnen Bürgerkriege in aller Regel weder spontan, noch werden sie willkürlich geführt. Vielmehr stehen sie am Ende einer oftmals langen Planungs- und Entscheidungskette, in deren Verlauf sich politische Eliten in die Lage versetzen, anhaltende Kampfhandlungen zur Wahrung ihrer Interessen zu organisieren.<sup>14</sup> Sie rekrutieren Truppen, stellen deren Versorgung mit Nahrung, Waffen und Transportmitteln sicher und erschließen interne wie externe Finanzquellen für die notwendige Logistik. Im Zuge der Auseinandersetzungen müssen sie die verfügbaren Verbände strategisch einsetzen, gegnerische Bewegungen so weit wie möglich antizipieren und die interne Disziplin ihrer Truppen optimieren.

In diesem Zusammenhang lässt sich der Rückgriff auf religiöse Traditionen als Strategie interpretieren, Gefolgschaft zu mobilisieren und Gewalt gesellschaftlich zu legitimieren. Dabei zeigt eine Reihe von quantitativen Studien, dass religiöse Differenzen unter bestimmten Bedingungen mit einem erhöhten Eskalationsrisiko für Konflikte einhergehen – allerdings nur als intervenierende Variable. Ihre Wirksamkeit beruht immer auf vorhandenen Macht- und Interessenkonflikten. Wenn beispielsweise religiöse Diskriminie-

<sup>14</sup> Vgl. Georg Elwert, *Gewaltmärkte. Beobachtungen zur Zweckrationalität von Gewalt*, in: Trutz von Trotha (Hrsg.), *Soziologie der Gewalt* (KZfSS Sonderheft 37), Opladen 1995, S. 86–101.

rung oder religiöse Unzufriedenheit Macht- oder Wohlfahrtskonflikte begleiten, dann eskalieren diese ungewöhnlich oft.

Religiöse Unterschiede und religiöse Unzufriedenheit wirken mithin nicht als Brandursache, sondern als Brandbeschleuniger. Sie legen das Feuer nicht, an dessen Ausbreitung sie dann beteiligt sind. Damit ergänzen und bestätigen quantitativen Studien eine in der qualitativen Forschung gut dokumentierte Vermutung: Konflikte eskalieren schneller und heftiger, wenn politische Eliten sie mit religiöser Symbolik anreichern.<sup>15</sup> Einschlägige Beispiele für eine solche Instrumentalisierung religiöser Differenzen durch gewaltbereite Eliten sind der Rückgriff Slobodan Milosevics und Franjo Tudjmans auf christliche Symbolik im bosnischen Bürgerkrieg, die muslimische Rhetorik korrupter Eliten in Nordnigeria und der indische Hindu-Chauvinismus.

## Instrumentalisierungsresistente Glaubensgemeinschaften

Wenn die strategische Vereinnahmung religiöser Traditionen durch gewaltbereite Eliten zur Konflikteskalation beitragen kann, stellt sich die Frage nach Möglichkeiten effektiver Instrumentalisierungsprophylaxe. Wie lassen sich religiöse Traditionen vor politischer Instrumentalisierung schützen? Einen Ansatzpunkt zur Beantwortung dieser Frage bildet der Blick auf religiöse Friedensbewegungen, die in Krisensituationen entstanden sind und die sich mit den ihnen zur Verfügung stehenden Mitteln gegen Gewalt und für friedlichen Wandel eingesetzt haben. Dass diese Bemühungen durchaus effektiv sein können, zeigt beispielsweise das Engagement der katholischen Kirche auf den Philippinen. Sie war Mitte der achtziger Jahre maßgeblich an der „People’s Power Revolution“ gegen das Marcos-Regime beteiligt und sorgte dafür, dass der Diktator nach gefälschten Wahlen und gegen den Willen der amerikanischen Regierung das Land verlassen musste. Ein weiteres Beispiel ist Südafrika, in dem seit Ende der

<sup>15</sup> Vgl. R. Scott Appleby, *The Ambivalence of the Sacred. Religion, Violence, and Reconciliation*, Lanham u. a. 2000; Volkhard Krech, *Opfer und Heiliger Krieg: Gewalt aus religionswissenschaftlicher Sicht*, in: *Internationales Handbuch der Gewaltforschung*, Opladen 2002, S. 1254–1275.

siebziger Jahre der South African Council of Churches unter der Leitung von Desmond Tutu im gewaltfreien Protest gegen das Apartheidregime engagiert war. Es ist unstrittig, dass nicht zuletzt der Einsatz von Tutu und seiner Gemeinde das Land Ende der achtziger Jahre vor dem Abgleiten in einen blutigen Bürgerkrieg bewahrt hat. Schließlich zeigt sich die Effektivität des Engagements religiöser Akteure für den Frieden auch im Irak. Wenngleich auch die Grenzen des Einflusses des schiitischen Klerus mittlerweile erreicht oder sogar schon überschritten wurden, bleibt für viele Beobachter evident, dass Großayatollah Ali al-Sistani in der Vergangenheit einen ganz entscheidenden Beitrag dazu geleistet hat, den Ausbruch eines offenen Bürgerkriegs zu verhindern.<sup>16</sup>

Nach unserer Einschätzung lassen religiöse Friedensbewegungen bei allen Unterschieden im Detail eine gewisse Familienähnlichkeit im Wittgenstein’schen Sinne erkennen, die auf vier Merkmalen beruht: „Religiöse Aufklärung“, „strukturelle Toleranz“, „Autonomiepotenzial“ und „innerreligiöse Öffentlichkeit“. Dabei gehen wir davon aus, dass die gewaltbeschränkende Wirkung der beiden letzten Merkmale maßgeblich von den beiden ersten beeinflusst wird. Nach unserer Überzeugung weisen diese vier Merkmale auf einen viel versprechenden Ansatz für die Entwicklung einer erfolgreichen Instrumentalisierungsprophylaxe hin.

## Religiöse Aufklärung

Unter religiöser Aufklärung verstehen wir die Achtung vor der Komplexität religiöser Traditionen. Dabei macht es die Komplexität der Traditionen notwendig, sie vernünftig zu interpretieren – wohl wissend, dass diese Interpretation immer nur vorläufig sein kann. Arbeiten zum Verhältnis von Religion und Gewalt zeigen regelmäßig, dass Glaubensüberschreitungen vor allem dann eskalierend wirken, wenn sie selektiv und mit radikalem Absolutheitsanspruch interpretiert werden. Während diejenigen Traditionen von militanten Eliten betont werden, die Gewalt im end-

<sup>16</sup> Vgl. Guido Steinberg, *Die irakische Aufstandsbewegung: Akteure, Strategien, Strukturen*, SWP-Studie, Berlin 2006; Faleh A. Jabar, *The Worldly Roots of Religiosity in Post-Saddam Iraq*, in: *Middle East Report*, (Sommer 2003), S. 12–18.

zeitlichen Kampf mit aggressiven Frevlern als angemessen erscheinen lassen und möglicherweise sogar fordern, werden gegenläufige Überlieferungen, welche die fundamentale Würde aller Menschen hervorheben, unterdrückt.

Dieser Mechanismus lässt sich beispielsweise an der Taliban-Bewegung in Afghanistan studieren, deren Anhänger einen Steinzeitalam verkündeten und keinerlei Verständnis für die differenzierte Tradition zum Recht auf kollektive Selbstverteidigung in Notwehrsituationen zeigten. In ähnlicher Weise lässt sich bei der hindu-nationalen Bewegung in Indien ein äußerst selektiver Umgang mit den komplexen Überlieferungen des Subkontinents erkennen. Letztere werden vor allem in den Schulen des Rashtriya Swayamsevak Sangh (RSS) so aufbereitet, dass sie die gewaltsame Ausgrenzung von Christen und Muslimen fordern und rechtfertigen.

Studien zeigen darüber hinaus, dass Vereinfachungsstrategien umso erfolgreicher sind, je geringer die religiöse Bildung innerhalb der Konfliktgruppen ist. Scott Appleby macht beispielsweise den „religiöse Analphabetismus“ von Serben und Kroaten für ihre Toleranz gegenüber der Gewaltpolitik ihrer Regierungen im Bosnienkrieg verantwortlich.<sup>17</sup> Umgekehrt zeichnen sich religiöse Friedensbewegungen in der Regel durch ein hohes Verständnis für die Komplexität ihrer Traditionen aus, die jeder simplen Schwarz-Weiß-Malerei entgegensteht. So wurden beispielsweise innerhalb der christlichen Anti-Apartheid-Bewegung in Südafrika auf sehr hohem Niveau und durchaus kontrovers Fragen des gerechtfertigten Krieges diskutiert.

Schließlich zeigen entwicklungspsychologische und religionspädagogische Untersuchungen, dass die Anfälligkeit für selektive Interpretationen oder auch die Neigung, autoritär strukturierten religiösen Gruppen beizutreten, mit zunehmender religiöser Entwicklung und Aufklärung abnimmt. In diesem Zusammenhang nennt beispielsweise Heinz Streib die Überwindung buchstäblicher Interpretationen und die Förderung des Bewusstseins um die Mehrdeutigkeit sowohl der eigenen Überlieferungen als auch der Komplexität fremder Religionen als zentrale

Ziele der religiösen Bildung.<sup>18</sup> Sind die Gläubigen auf diese Weise in den Mythen, Ritualen und zentralen Aussagen ihrer Religion geschult und sich der Komplexität und Interpretationsbedürftigkeit ihrer Inhalte bewusst, sind sie in der Lage, selektive, radikale Auslegungen gewaltbereiter Eliten infrage zu stellen und mit Alternativen aufzuwarten.

## Strukturelle Toleranz

Die Inhalte religiöser Schriften und Botschaften sind meist nicht unmittelbar auf bestimmte Situationen anwendbar. Vielmehr müssen sie ausgelegt und konkretisiert werden. Entsprechend hängt die Wirkung religiöser Traditionen weniger von objektivierbaren Dogmen als von kontextbezogenen Interpretationen ab. Dabei entspricht es der grundsätzlichen Natur von Religionen, dass divergierende Deutungen weder bewiesen noch widerlegt werden können. Somit sind auch die Interpretationen anerkannter Autoritäten prinzipiell durch gegenläufige Deutungen angreifbar.<sup>19</sup> Die reine Vorherrschaft toleranter Interpretationen ist daher für sich genommen ebenso wenig ein Garant für die Instrumentalisierung *resistenz* religiöser Gemeinschaften wie exklusiv-fundamentalistische Grundausrichtungen für ihre Instrumentalisierungs*anfälligkeit*. Erst wenn spezifische Deutungen innerhalb religiöser Gemeinschaften auch institutionalisiert werden, können sie deren Instrumentalisierbarkeit beeinflussen. Eine solche Institutionalisierung geht mit der Herausbildung von Praxen und Strukturen einher, in denen sich die inhaltliche Ausrichtung spezifischer Interpretationen materialisiert. Im Falle religiöser Deutungen gehören hierzu etwa religiöse Rituale, die Aufnahmebedingungen religiöser Gemeinschaften, die Ausbildung zukünftiger Geistlicher oder Verhaltenskodizes. In dem Maße, in dem solche Infrastrukturen ausgebildet werden, verfestigt sich ein religiöser Diskurs. Die Flexibilität religiöser Inhalte wird reduziert – eine inhaltliche „Kehrtwende“ wird erschwert.

<sup>18</sup> Vgl. Heinz Streib, *Fundamentalism as a Challenge for Religious Education*, in: *Religious Education*, 96 (2001) 2, S. 227–244.

<sup>19</sup> Vgl. Thomas Scheffler, *Introduction. Religion between Violence and Reconciliation*, in: ders. (Hrsg.), *Religion between Violence and Reconciliation. Beiträger Texte und Studien*, Bd. 76, Würzburg 2002, S. 13.

<sup>17</sup> Vgl. S. Appleby (Anm. 5).

Im Kontext andauernder politischer oder sozialer Konflikte können oftmals radikale religiöse Botschaften institutionalisiert werden und damit die Instrumentalisierungsanfälligkeit religiöser Gemeinschaften erhöhen. In Nigeria beispielsweise wurden Eliten in ihren Verteilungskämpfen um die Gewinne der nigerianischen Ölwirtschaft jahrzehntelang von muslimischen und christlichen Geistlichen mit radikalen Interpretationen unterstützt.<sup>10</sup> Bestandteile einer institutionellen Verfestigung dieser polarisierenden Botschaften sind die Bildung radikaler religiöser Studentengruppen, die Gründung religiöser Dachorganisationen, die als Beschützer ihrer respektiven Glaubensgemeinschaften auftreten, oder die Verbreitung selektiv übersetzter und kommentierter heiliger Schriften. Die institutionelle Stabilität dieser Interpretationen behindert den Einfluss moderater Gegenstimmen und erleichtert die religiöse Mobilisierung durch lokale und nationale Eliten.

Andererseits kann die Institutionalisierung moderater bzw. toleranter religiöser Haltungen die Instrumentalisierungsresistenz religiöser Gemeinschaften erhöhen. Unter den führenden schiitischen Gelehrten Mushin al-Hakim und Abu al-Qasim al-Kho'i wurde die quietistische Tradition des Islam im Irak schrittweise institutionalisiert. Al-Hakim und al-Kho'i zählen zu den Vertretern eines moderaten, apolitischen Islam, der jede Form des schiitischen politischen Aktivismus verurteilt.<sup>11</sup> Beide gehörten zu den einflussreichsten schiitischen Gelehrten ihrer Zeit, publizierten zahlreiche Schriften und bauten weit reichende Netzwerke aus schiitischen Laien und Geistlichen auf. Unzählige junge 'Ulama (muslimische Religionsgelehrte) studierten unter ihrer religiösen Anleitung. Auf diese Weise konnte die quietistische Tradition über mehrere Generationen hinweg institutionalisiert werden und dem eskalierenden politischen Aktivismus von al-Sadr insbesondere

in der frühen Phase nach dem Sturz des Baath-Regimes entgegenwirken.<sup>12</sup>

## Autonomiepotenzial

Zudem zeigt sich immer wieder, dass Religionen umso leichter instrumentalisiert werden können, je größer die Abhängigkeit etablierter und mitgliederstarker Glaubensgemeinschaften von Staat oder Gesellschaft ist. Etablierte Religionsgemeinschaften mit einer großen Zahl von Gläubigen brauchen Ressourcen: Gotteshäuser, Geistliche und karitative Leistungen müssen finanziert werden; die Ausübung und Vermittlung des Glaubens erfordert entsprechende institutionelle und gesetzliche Rahmenbedingungen. Hierzu gehört beispielsweise die Möglichkeit, religiöse Feste öffentlich zu feiern oder Religionsunterricht anzubieten. Sind religiöse Gemeinschaften beim Zugriff auf diese Ressourcen von der Willkür und dem Wohlwollen staatlicher oder gesellschaftlicher Akteure abhängig, besteht die Gefahr, dass sich ihre Führer zur Legitimierung staatlicher Gewaltpolitik einspannen lassen, um das institutionelle Überleben ihrer Gemeinschaften zu sichern. Dieses Phänomen lässt sich beispielsweise an der Haltung der orthodoxen Kirche zur serbischen Kriegführung im Bosnienkonflikt oder auch an der Instrumentalisierung des katholischen Klerus durch lateinamerikanische Diktaturen studieren.

Umgekehrt ist es für gewaltresistente Glaubensgemeinschaften kennzeichnend, dass sie

<sup>12</sup> Eine solche apolitische Ausrichtung ist nur eine Form möglicher religiöser Haltungen, deren Institutionalisierung die Instrumentalisierungsresistenz religiöser Gemeinschaften fördern kann. Eine weiteres wäre etwa das „ökumenischen Bewusstsein“ religiöser Gemeinschaften. Der von Karl-Josef Kuschel (Streit um Abraham. Was Juden, Christen und Muslime trennt – und was sie eint, Düsseldorf 2001) geprägte Begriff bezeichnet die grundsätzliche Anerkennung der inneren Würde anderer Religionen. Mit einem ökumenischen Bewusstsein verbindet sich also ein grundlegender Respekt vor fremden Traditionen, der sich aus der Erkenntnis gemeinsamer Werte und Abhängigkeiten ableitet. In einer Analyse zweier islamischer Bewegungen in Besatzungssituationen kann Michael Hörter (Das Konfliktverhalten islamischer Bewegungen in Besatzungssituationen. Tübinger Arbeitspapier Nr. 49, 2006) zeigen, dass unter sonst durchaus vergleichbaren Bedingungen ökumenisches Bewusstsein mit gewaltfreiem Widerstand einhergeht, während ein exklusives Heilsverständnis gewaltsamen Widerstand nach sich zieht.

<sup>10</sup> Vgl. Jibrin Ibrahim, Religion and Political Turbulence in Nigeria, in: *The Journal of Modern African Studies*, 29 (1991) 1, S. 115–136.

<sup>11</sup> Vgl. Pierre-Jean Luizard, The Nature of Confrontation Between the State and Maja'ism. Grad Ayatollah Mushin al-Hakim and the Ba'th, in: Faleh A. Jabar (Ed.), *Ayatollahs, Sufis and Ideologues. State, Religion and Social Movements in Iraq*, London 2002, S. 90–100; Yousif Al-Kho'i, Grand Ayatollah Abu al-Qasim al-Kho'i: Political Thought and Positions, in: F. A. Jabar, ebd., S. 223–230.

gegenüber Staat und Gesellschaft autonom sind und dass sie über eigene Finanzquellen und Institutionen verfügen, um ihre Traditionen zu pflegen und eine zeitgemäße Auslegung von Glaubenswahrheit zu betreiben. So war für die konsequente Anti-Apartheid-Politik südafrikanischer Kirchen die Verfügbarkeit über eigenständige theologische Ausbildungsstätten wie das Christian Institute in Johannesburg von entscheidender Bedeutung. Und das Zweite Vatikanische Konzil führte nicht zuletzt deswegen die Institution nationaler Bischofskonferenzen ein, um die Unabhängigkeit der Landeskirchen von weltlichen Mächten zu stärken. Auch der schiitische Klerus verfügt traditionell über eine vergleichsweise große Eigenständigkeit gegenüber staatlichen Instanzen, weil die Gläubigen verpflichtet sind, ihre geistlichen Führer direkt zu unterstützen. Aufgrund seiner engen Kontakte zur al-Kho'i-Stiftung in London ist al-Sistani auch von irakischen gesellschaftlichen Akteuren weitestgehend unabhängig. Die al-Kho'i-Stiftung wurde von al-Sistanis Mentor Abu al-Qasim al-Kho'i ins Leben gerufen und erhält heute den größten Teil der weltweit geleisteten religiösen Spenden der Schiiten („Khums“).<sup>13</sup>

Für die Diagnose der jeweiligen Instrumentalisierungsresistenz bzw. -anfälligkeit religiöser Gemeinschaften ist schließlich zu beachten, dass weniger der tatsächliche Grad der institutionellen und finanziellen Abhängigkeit einer religiösen Gemeinschaft entscheidend ist als vielmehr ihre Fähigkeit, sich gegebenenfalls aus dieser zu lösen. Maßgeblich ist somit nicht die tatsächliche Autonomie, sondern das vorhandene Autonomiepotenzial. Diese Unterscheidung berücksichtigt, dass die beobachtbare Unabhängigkeit einer religiösen Gemeinschaft nicht zwangsläufig impliziert, dass sie tatsächlich autonom überlebensfähig und daher einer Vereinnahmung durch ressourcenstarke Eliten nicht zugänglich ist. Die serbisch-orthodoxe Kirche beispielsweise war vor der Machtübernahme Milosevics durchaus unabhängig von staatlichen Strukturen. Infolge einer jahrzehntelangen Marginalisierung durch das kommunistische Regime der jugoslawischen Föderation hatte sie jedoch ihr Autonomiepotenzial nahezu gänzlich eingebüßt und war daher der unseligen Koalition mit der serbischen Regierung

zugänglich. Ebenso bedeutet die aktuelle Abhängigkeit einer religiösen Gemeinschaft nicht, dass sie sich nicht aus dieser lösen könnte, um eine konstruktive Rolle einzunehmen. Der Zugriff auf externe Finanzquellen ermöglichte es beispielsweise der katholischen Kirche in Chile, sich aus dem engen Abhängigkeitsverhältnis zur Regierung zu befreien und eine kritische Position gegenüber dem Pinochet-Regime zu vertreten.

## Innerreligiöse Öffentlichkeit

Schließlich lässt sich beobachten, dass religiöse Gemeinschaften dann besonders instrumentalisierungsanfällig sind, wenn ihre Strukturen es einzelnen Autoritäten erleichtern, ihre Anhänger mit exklusiven Interpretationen zu versorgen und vor alternativen Deutungen abzuschirmen. Solange die Auslegungen einzelner Autoritäten konkurrenzlos bleiben, können die Gläubigen nur schwerlich beurteilen, ob es sich um die selektive Interpretation eines radikalen und isolierten Predigers oder den Konsens des religiösen Establishments handelt. In Nigeria beispielsweise verhindern zahlreiche Einzelkonflikte innerhalb und zwischen verschiedenen Sufi-Bruderschaften sowie selbsternannten Vertretern des orthodoxen Islam die Integration der islamischen Gemeinschaft und damit eben auch die Isolierung radikaler Prediger sowie die Infragestellung ihrer selektiven Interpretationen.

Umgekehrt zeichnen sich viele instrumentalisierungsresistente Gemeinschaften durch komplexe intrareligiöse Strukturen aus, welche die Etablierung von Deutungsmonopolen im oben genannten Sinne verhindern. Zwei Faktoren spielen in diesem Zusammenhang eine Rolle: innerreligiöse Koalitionsbildungen und transnationale Vernetzung. So können dezentrale Zusammenschlüsse von Geistlichen dazu beitragen, radikale Strömungen zu isolieren und gegenüber den Gläubigen zu delegitimieren. In solchen innerreligiösen „Deutungscoalitionen“ bündeln moderate Interpreten ihre Autorität und stellen die Rechtmäßigkeit selektiver Auslegungen in Frage. Im Irak beispielsweise haben sich die Großayatollahs in Najaf angesichts des wachsenden Einflusses des militanten Predigers Moqtada al-Sadr öffentlich koordiniert, um ihre Autorität durch gemeinsame religiöse

<sup>13</sup> Vgl. F. A. Jabar (Anm. 6), S. 17.

Anweisungen zu erhöhen. Auf gleiche Weise hat das buddhistische religiöse Establishment (Sangha) auf Sri Lanka in den neunziger Jahren gezielt darauf hingearbeitet, Entscheidungen zwischen verschiedenen religiösen Führern abzustimmen, um die Abspaltung einzelner Geistlicher zu verhindern und ein starkes interpretatives Gegengewicht gegenüber radikalen Mönchen zu bilden.

Schließlich kann die Verbreitung selektiver Interpretationen auf der Basis der gleichen Mechanismen auch durch die transnationale Vernetzung religiöser Gemeinschaften erschwert werden. So hat beispielsweise die Verurteilung der Apartheid und die korrespondierende Unterstützung gewaltfreier Protestbewegungen durch den *Ökumenischen Rat der Kirchen* (ÖRK) und die *World Alliance of Reformed Churches* (WARC) den Wandel der großen Mehrheit der südafrikanischen Kirchen von Befürwortern der Rassendiskriminierung zu ihren schärfsten Kritikern nachhaltig beeinflusst. Diese transnationale Einbindung ermöglichte den Gemeinden einen kritischen Blick auf die eigenen Überlieferungen und ihre politische Verantwortung, der schließlich dazu führte, dass dem Regime in Pretoria mehrheitlich die Unterstützung entzogen wurde und es sich für einen möglichst gewaltfreien Wandel einsetzt hat.

## Schlussbemerkungen

Kriege werden in aller Regel aus politischen oder ökonomischen Gründen geführt. Gleichwohl können Religionen einen nachhaltigen Einfluss auf den Konfliktverlauf nehmen. Sie können dazu beitragen, dass manche Konflikte eskalieren, die ohne Beimischung religiöser Symbolik nicht eskaliert wären, und sie können verhindern, dass manche Konflikte eskalieren, die ohne Engagement von Glaubensgemeinschaften sicherlich eskaliert wären.

Eine Betrachtung religiöser Friedensbewegungen deutet darauf hin, dass sich instrumentalierungsresistente Glaubensgemeinschaften insbesondere durch vier Merkmale auszeichnen: Respekt vor der Komplexität ihrer Überlieferungen, strukturelle Toleranz in Form von institutionalisierten moderaten Diskursen, ein hohes Autonomiepotenzial

gegenüber Staat und Gesellschaft sowie eine diversifizierte innerreligiöse Öffentlichkeit. Zweifellos existieren weitere Faktoren, welche von der zukünftigen Forschung zu identifizieren sind. Zudem sind die Wechselwirkungen zwischen den genannten Merkmalen bislang unzureichend erforscht. Schließlich ist unstrittig, dass jedes dieser Merkmale für sich genommen auch kontraproduktiv wirken kann und es auf die stimmige und selbstverstärkende Komposition von religiöser Aufklärung, struktureller Toleranz, institutioneller Autonomie und innerreligiöser Öffentlichkeit ankommt.

Erweisen sich die genannten Eigenschaften dennoch als Leitvariablen, ergeben sich hieraus unmittelbare friedenspolitische Handlungsempfehlungen. Es ginge dann darum, eine Religionsaußenpolitik ins Werk zu setzen, die darauf abzielt, religiöse Bildung zu stärken, die institutionelle Festigung moderater Interpretationen voranzutreiben, religiöse Autonomie zu fördern sowie die interne Koalitionsbildung und transnationale Vernetzung von Glaubensgemeinschaften zu unterstützen. Zwar würde dies erfordern, dass der weltanschaulich neutrale Staat über seinen „säkularen Schatten“ springt, doch verdeutlichen die derzeit im Irak beobachtbaren Entwicklungen die Notwendigkeit, die Instrumentalisierungsprophylaxe als Herausforderung der Friedenspolitik ernst zu nehmen.

---

### Richtigstellung

*In APuZ 1-2/2007 schreibt Matthias Biskupek auf S. 18, die Argumentation des Journalisten Hans-Joachim Föllner gegen Landolf Scherzers Buch „Der Grenz-Gänger“ gipfeln in dem Vorwurf, Scherzer habe ein „verzerrtes Weltbild“. Das Zitat ist falsch. Diesen Begriff hat Föllner in seinen Besprechungen des Buches nicht verwendet. Auf Seite 17 findet sich das korrekte Zitat aus Föllners Rezension im „Tagesspiegel“: „Scherzer (...) arbeitet mit verfälschten, irreführenden und erfundenen Zitaten und konstruiert ein Zerrbild von den wirklichen Verhältnissen.“*

*Die Landesbeauftragte des Freistaats Thüringen für die Unterlagen des Staatssicherheitsdienstes der ehemaligen Deutschen Demokratischen Republik, Hildigund Neubert, legt Wert auf die Feststellung, dass sie im Rahmen einer Ausstellung im Thüringer Landtag, aus der eine Werner-Tübke-Graphik entfernt worden ist, kein „verbindliches Weltbild“ gefordert habe, wie von Biskupek behauptet wird. Eine solche Forderung habe sie auch anderen Orts nicht erhoben.*

Die Redaktion

# Die Zivilisierung der Religionen als Ziel staatlicher Religionspolitik?

Im Rahmen der „Berliner Reden zur Religionspolitik“ plädierte Justizministerin Brigitte Zypries angesichts der zunehmenden religiösen Vielfalt dafür, das Recht auf Religionsfreiheit mehr als bisher zu beschränken.<sup>1</sup>

Die „ausufernde Auslegung“ von Artikel 4 GG durch das Bundesverfassungsgericht sei nicht mehr zeitgemäß.

## Rolf Schieder

Dr. theol., geb. 1953; Professor für Praktische Theologie und Religionspädagogik an der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin, Unter den Linden 6, 10099 Berlin.  
rolf.schieder@theologie.hu-berlin.de  
www.religionspaedagogik-berlin.de

Die Medien reagierten kritisch.<sup>2</sup> Die Rede der Ministerin verdient Anerkennung, weil sie eine aktive Religionspolitik anmahnt.

Gegen das viel zitierte Böckenförde-Diktum von der Unfähigkeit des Staates, die eigenen Voraussetzungen garantieren zu

können, stellt sie die These, dass „wir uns diese Passivität des Staates an diesem Punkte“<sup>3</sup> nicht mehr leisten können. In der alten Bundesrepublik war bereits der Begriff „Religionspolitik“ tabu, weil er vielen als ein Angriff der Politik auf die schieflich-friedliche Verteilung der Aufgaben zwischen Staat und Kirche erschien. Aber auch die so genannte „Trennung von Kirche und Staat“ ist eine aktive religionspolitische Entscheidung gewesen. Sie setzt zugleich den unlösbaren Zusammenhang von Religion und Politik voraus. Denn beide, Religion und Politik, sind an Macht interessiert. Religiöse Menschen wollen wissen, was ihr Leben letztlich bestimmt und wie sie sich zu dieser Macht verhalten sollen. Sie fragen, welche Mächte und Gewalten sie akzeptieren und welche sie ablehnen wollen. Der Staat hingegen beansprucht ein Gewaltmonopol und muss sich um des inne-

ren Friedens willen mit den Religionen und Weltanschauungen, die innerhalb seiner Grenzen existieren, arrangieren.

Die Länder, die durch die Aufklärung gegangen sind, haben dieses religionspolitische Problem ganz unterschiedlich gelöst. In den USA legt der Erste Verfassungszusatz fest, dass es dem Kongress untersagt ist, Gesetze zu erlassen, die auf ein staatliches „*establishment of religion*“ hinauslaufen. Der Verzicht des Staates auf Einmischung in die religiösen Aktivitäten seiner Bürger heißt aber keineswegs, dass die amerikanische Politik nicht ein intimes Verhältnis zur Religion unterhält. „*In God we trust*“ bekennt der amerikanische Staat mit jedem Dollar, den er druckt oder prägt, und beim täglichen Fahnenappell in den Schulen bekennen sich Kinder aller Konfessionen zur „*one nation under God*“. Im katholischen Frankreich hingegen führte die Einführung des staatlichen Prinzips der *laïcité* im Jahre 1905 zu einer konsequenten Verdrängung des Katholizismus aus dem öffentlichen Leben – übrigens unter dem Beifall der protestantischen und jüdischen Minderheiten in Frankreich. In der Bundesrepublik Deutschland wiederum gilt ein Neutralitätsprinzip, das dem Staat aber durchaus die partnerschaftliche Zusammenarbeit mit den Religionsgemeinschaften erlaubt. Auch ist es den Bundesländern nicht verwehrt, in ihren Verfassungen „die Ehrfurcht vor Gott“ zum allgemeinen Bildungsziel zu erklären.<sup>4</sup> Der jüngste Streit um die Schulweihnacht und um den Weihnachtsbaum in Schweizer Schulen zeigt, wie kompliziert es für den säkularen

<sup>1</sup> Die „Berliner Reden zur Religionspolitik“ werden vom „Forschungsbereich Religion und Politik“ an der Humboldt-Universität zu Berlin veranstaltet. Der Wortlaut der Rede vom 12. 12. 2006, das Presseecho sowie Informationen über den Forschungsbereich finden sich unter [www.religion-and-politics.de](http://www.religion-and-politics.de).

<sup>2</sup> Vgl. Christian Rath, Ein Symbol der Ausgrenzung, in: taz vom 14. 12. 2006, S. 11; Wolfgang Thielmann, Recht ist nicht alles, in: Rheinischer Merkur vom 21. 12. 2006, S. 4, sowie die Kritik Jochen Bittners unter [http://blog.zeit.de/Bittner/2006/12/15/die-religionsfreiheit-geht-zu-weit\\_87](http://blog.zeit.de/Bittner/2006/12/15/die-religionsfreiheit-geht-zu-weit_87) (27. 12. 2006).

<sup>3</sup> [http://www.bmj.de/enid/0,0/Ministerin/Reden\\_129.html?druck=1&pmc\\_id=3758](http://www.bmj.de/enid/0,0/Ministerin/Reden_129.html?druck=1&pmc_id=3758) (20. 12. 2006), 5.

<sup>4</sup> Dieses Bildungsziel findet sich in den Verfassungen von Nordrhein-Westfalen, Baden-Württemberg und Bayern; Rheinland-Pfalz spricht von „Gottesfurcht“, in Hessen ist die Rede von „Ehrfurcht und Nächstenliebe“, Sachsen spricht von der „Ehrfurcht vor allem Lebendigen“ und der „Nächstenliebe“.

Staat ist, die notwendige Äquidistanz zu den vorhandenen Religionskulturen zu halten.<sup>15</sup>

## Mindeststandards für eine sachgerechte Religionspolitik

Eine aktive staatliche Religionspolitik kann nur erfolgreich sein, wenn drei Bedingungen erfüllt sind: *Erstens* müssen die empirischen und historischen Daten über das religiöse Leben stimmen. Das gilt für die statistischen Daten, aber auch für die sachgemäße Beschreibung der Probleme. So macht beispielsweise die Behauptung in Politikerreden die Runde, Abmeldungen muslimischer Mädchen vom Turnunterricht aus religiösen Gründen seien ein gravierendes Problem an deutschen Schulen. Recherchen der Wochenzeitung „Die Zeit“ ergaben jedoch, dass in keinem Bundesland ein nennenswertes Problem vorliegt.<sup>16</sup>

*Zweitens* müssen sich diejenigen, die religionspolitisch aktiv werden wollen, Rechenschaft über ihren Religionsbegriff und ihr Religionsverständnis ablegen. Immer noch hängen viele dem Glauben an eine Säkularisierung an, die mit geschichtsphilosophischer Notwendigkeit zum Niedergang und zum Absterben der Religion in der Moderne führen werde. In den vergangenen Jahren ist freilich auch eine Überdehnung und unsachgemäße Ausweitung des Religionsbegriffs zu beobachten. Noch vor zehn Jahren bezeichneten wir die Migranten nach ihrem Herkunftsland: Türken, Bosnier, Iraner. Heute sprechen wir ganz selbstverständlich von 3,3 Millionen Muslimen in Deutschland, obwohl

<sup>15</sup> Am 11. 12. 2006 wurde der Präsident des Dachverbandes Schweizer Lehrerinnen und Lehrer, Beat W. Zemp, von der Boulevardzeitung „Blick“ mit der Aussage zitiert, Adventskränze und Weihnachtsbäume hätten in Klassenzimmern nichts zu suchen. Zemp dementierte, wies aber darauf hin, dass die Adventszeit für muslimische Schülerinnen und Schüler dann zum Problem werde, wenn bei Adventsfeiern in den Schulen christliche Lieder gesungen würden. In diesem Falle müsse ihnen erlaubt werden, vom Unterricht fernzubleiben. Islamische Organisationen riefen dazu auf, christliche und besonders weihnachtliche Traditionen nicht aus den Schulzimmern zu entfernen. Näheres unter <http://www.swissinfo.org/ger/swissinfo.html> (19. 12. 2006).

<sup>16</sup> Vgl. Martin Spiewak, *Ins Schwimmen geraten*, in: *Die Zeit* vom 7. 12. 2006. Der Text ist im Internet verfügbar unter <http://zeus.zeit.de/text/2006/50/B-Schulverweigerung> (15. 12. 2006).

wir über valide statistische Daten gar nicht verfügen. Anders als bei (Kirchensteuern zahlenden) Protestanten und Katholiken gibt es keine staatliche Registrierung und folglich auch keine verlässlichen Zahlen. Der Wechsel von einem ethnischen in ein religiöses Kategoriensystem hat nichts mit einer gewachsenen Frömmigkeit der türkischen Minderheit zu tun, sondern muss als eine Zuschreibungspraxis der Mehrheit gegenüber einer Minderheit interpretiert werden, die freilich ihrerseits aus identitätspolitischen Gründen diesen Paradigmenwechsel mehrheitlich mit vollzieht. Auch der Streit um das Kopftuch zeigt, wie notwendig ein selbstkritischer Umgang mit unseren Religionszuschreibungspraktiken ist.

*Drittens* muss eine sachgemäße Religionspolitik ihre Ziele offen legen. Wenn beispielsweise beim Streit um das Berliner Pflichtfach Ethik eine Berliner Lokalpolitikerin als Ziel dieses Unterrichts „die Relativierung der Herkunftsreligionen“ angibt, dann müssen sich Eltern ernsthaft fragen, ob der Staat sie bei ihrer Erziehungspflicht noch unterstützt, oder ob sich der Staat auf dem Weg über die Schule zu einem Weltanschauungsstaat entwickeln will.

Die Justizministerin machte bei ihrer Berliner Rede Annahmen, die zwar gängig sind, die aber der Überprüfung bedürfen. So behauptete sie, Religion sei Privatsache, Deutschland sei früher religiös-weltanschaulich homogener gewesen, die religiöse Vielfalt nehme zu und die Kirchenbindung ab, Rechtsstreitigkeiten beruhten auf Konflikten zwischen konkurrierenden religiösen Gruppen, der Staat vertrete allgemeine Werte, die Religionen partikulare Überzeugungen. Deshalb solle neben dem Religionsunterricht nach Artikel 7 (3) GG ein allgemeiner Religionskundeunterricht für alle eingerichtet werden.<sup>17</sup>

## Ist Religion zur Privatsache geworden?

Die Aussage „Religion ist Privatsache“ ist eine Kampfparole aus dem Erfurter Programm der SPD aus dem Jahre 1891. Sie beschrieb keinen realen Sachverhalt, sondern zielte darauf, den Einfluss der Kirchen auf Politik und Gesellschaft zurückzudrängen. Welche weltweit öffentliche Rolle die Religion auch heute noch spielt, lässt sich an der römisch-katholischen Kirche zeigen. Es gibt

<sup>17</sup> Vgl. Anm. 1.

weltweit etwa 1,1 Milliarden römisch-katholische Christen. Ihr Oberhaupt ist der Papst. Er hat das Petrusamt inne. Dieses Amt ist ein eigenständiges, unabhängiges Völkerrechtssubjekt. Es trägt im diplomatischen Sprachgebrauch den Titel „Heiliger Stuhl“. Der Heilige Stuhl ist ordentliches, auf eigenen Wunsch beobachtendes Mitglied der Vereinten Nationen. Er hat Rederecht bei den Vollversammlungen. 174 von den 192 in der UN vertretenen Staaten unterhalten diplomatische Beziehungen zum Heiligen Stuhl. Der apostolische Nuntius in der Bundesrepublik Deutschland ist zugleich Doyen des Diplomatischen Corps. Die Bundesrepublik Deutschland und ihre Länder haben eine Reihe von Konkordaten, also völkerrechtlich verbindlichen Staatsverträgen, mit dem Heiligen Stuhl geschlossen. Kann man da ernsthaft von „Religion als Privatsache“ sprechen?

Auch ein Blick auf die öffentlichen Räume zeigt, wie wenig plausibel die Aussage von der Privatheit der Religion ist. Kirchen bestimmen nach wie vor das Stadtbild, sie stehen an stadtplanerisch signifikanten Orten. Die Dresdener Frauenkirche zieht Millionen von Besuchern an. Sie ist Gottesdienstraum der sächsischen Protestanten ebenso wie ein öffentliches Symbol für die Versöhnungsbereitschaft und den Friedenswillen Deutschlands in Europa. Bei öffentlichen Katastrophen und Gedenktagen versammeln sich Politiker aller Glaubensrichtungen – Konfessionslose eingeschlossen – im Berliner Dom, der so etwas wie das zivilreligiöse Heiligtum der Republik geworden ist. Richtig an der Aussage „Religion ist Privatsache“ bleibt freilich, dass niemand zu einem öffentlichen Bekenntnis gedrängt werden darf. Mittlerweile behalten 192 von 614 Abgeordneten des Deutschen Bundestages ihre Konfessionszugehörigkeit für sich. Nur 28 bekennen sich zu ihrer Konfessionslosigkeit, einer ist erklärter Atheist. Darüber hinaus gibt es vier muslimische, 180 katholische und 209 protestantische Abgeordnete. Konfessionslose, Protestanten und Katholiken finden sich in allen Parteien.

## War Deutschland früher religiös-weltanschaulich homogener als heute?

Die Vorstellung von den „guten alten Zeiten“, in denen alle fromm waren, ist nur schwer auszurotten. Dabei hat Deutschland

im vergangenen Jahrhundert unter religiös-weltanschaulichen Konflikten weitaus mehr gelitten als heute. Bis 1989 war das Land religiös-weltanschaulich zerklüftet. Das protestantisch geprägte Preußen lieferte sich im ausgehenden 19. Jahrhundert einen Kulturkampf mit der katholischen Kirche, die SPD verstand sich als Weltanschauungspartei und verfolgte eine strikt antiklerikale Linie, die katholische Zentrumspartei war ihr weltanschaulicher Gegenspieler. Die Weimarer Republik zerbrach an ihren Weltanschauungskämpfen. Die politische Religion des Nationalsozialismus bekämpfte Sozialisten und Christen und wollte das Judentum ausröten. Mit der Gründung der Bundesrepublik Deutschland trat im Westen eine Befriedung der religiös-politischen Konflikte ein. Sowohl die ehemalige Zentrumspartei als auch die SPD wandelten sich von Weltanschauungsparteien zu Volksparteien. Der Staat der alten Bundesrepublik verzichtete bewusst auf eine religiös-weltanschauliche Selbstlegitimierung und vertraute – ganz im Sinne Böckenfördes – darauf, dass die zivilgesellschaftlichen Organisationen ihren je eigenen Beitrag zur Aufrechterhaltung von Rechtstreue und Gesetzesloyalität leisten. Im Osten sorgte aber das Weltanschauungsregime der SED bis 1989 dafür, dass die Religionsfreiheit eingeschränkt blieb und Christen diskriminiert wurden. Der Blick zurück macht deutlich, dass der religiöse Frieden immer dann gefährdet ist, wenn der Staat seine Kompetenzen auf dem religiös-weltanschaulichen Feld überzieht.

## Wie plural ist die religiöse Landschaft in Deutschland?

Der Marburger Religionswissenschaftliche Medien- und Informationsdienst e.V. (REMID) liefert in regelmäßigen Abständen die Mitgliederzahlen der religiösen Gemeinschaften in Deutschland. Für das Jahr 2006 verzeichnet REMID etwa 130 religiöse Gruppierungen in Deutschland. Die Liste reicht von der Römisch-Katholischen Kirche mit 25 986 384 Mitgliedern über die Landeskirchen der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) mit 25 630 000 Mitgliedern bis hin zur „Germanischen Glaubensgemeinschaft wesensgemäßer Lebensgestaltung“ mit 140 und dem „Dachverband für traditionelle Naturreligion“ mit 120 Mitgliedern. Sieht

man einmal von den Splittergruppen ab und zählt lediglich die religiösen Gemeinschaften, die mehr als 50 000 Mitglieder zählen, dann ist die religiöse Pluralität in Deutschland durchaus ausgeprägt. Im protestantischen Milieu gibt es die Neupostolische Kirche (374 635), die Baptistengemeinden (166 500), die Zeugen Jehovas (163 092), die Methodisten (64 100) und die Mennoniten (ca. 50 000). Die weltweit wachsenden Pfingstgemeinden kommen in Deutschland zurzeit nur auf eine Zahl von 39 000 Mitgliedern. Einer der orthodoxen Kirchen gehören etwa 1,4 Millionen Menschen in Deutschland an. In den jüdischen Gemeinden sind 110 000 Deutsche organisiert. Die Gesamtzahl der Muslime schätzt REMID auf 3,3 Millionen, davon etwa 14 352 deutschstämmige Muslime. Es gibt etwa 90 000 Hinduisten und etwa 240 000 Buddhisten in Deutschland. Die neueren religiösen Bewegungen fallen zahlenmäßig kaum ins Gewicht. Scientology hat nach REMID etwa 6 000 Mitglieder, die Transzendente Meditation etwa 1 000.

Die große Aufregung in den achtziger Jahren über Psychogruppen und Jugendreligionen erscheint rückblickend als übertrieben. Bei aller Vielfalt ist das religiöse Feld in Deutschland nämlich auffallend stabil. Von einer großen Dynamik ist nichts zu spüren. Religiöse Pluralität ist im Wesentlichen ein Migrationseffekt. Das Bedürfnis der Deutschen nach religiös-weltanschaulicher Stabilität lässt sich am besten am Verhalten der Menschen im Osten nach 1989 zeigen. Sowohl die Hoffnungen der großen christlichen Kirchen als auch die Hoffnungen von Missionaren aus den Freikirchen erfüllten sich nicht. Die Menschen blieben in ihrer großen Mehrheit das, was sie bis 1989 auch schon waren, nämlich konfessionslos. Wie sich die Stabilität der großen Volkskirchen im Westen vor allem darauf stützen kann, dass die Konfessionszugehörigkeit vererbt wird – und damit eine eigene religiöse Entscheidung gar nicht auf der Agenda der eigenen Lebensführung steht –, so findet sich auch im Osten diese konservative, sich an Familientraditionen orientierende Haltung. Besonders gut lässt sich dies an der Jugendweihe studieren. Obwohl das weltanschauliche Fundament der Jugendweihe, die Initiation in die sozialistische Gesellschaft, weggebrochen ist, erfreut sich die Jugendweihe als Familienfest nach wie vor großer Beliebtheit. Als ein junges Mädchen aus der DDR nach der „Wende“ gefragt

wurde, ob sie religiös sei, antwortete sie: „Nö, ich bin eigentlich ganz normal!“ An dieser Normalität der Konfessionslosigkeit wollen immer noch 73 Prozent der Bürgerinnen und Bürger im Osten festhalten.

So gehören in den östlichen Bundesländern also lediglich 27 Prozent der Bevölkerung einer christlichen Kirche an. Im Westen sind es 74 Prozent. Aus diesen Zahlen schloss die Justizministerin, dass es keine christlich begründeten Wertüberzeugungen mehr gebe, die auf allgemeine Zustimmung rechnen könnten. „Kein Wunder, dass sich die Verwaltungsgerichte immer häufiger mit religiös motivierten Konflikten befassen müssen“, so die Ministerin. Aber der Streit um das Fach LER in Brandenburg war gar kein Streit zwischen Konfessionslosen und Christen, sondern ein Konflikt zwischen den Christen, die das westliche System importieren wollten, und denen, die der ostdeutschen kirchlichen „Christenlehre“ keine Konkurrenz erwachsen lassen wollten und deshalb für einen religionskundlichen Unterricht für alle plädierten. Marianne Birthler, die die Einführung des Faches LER vehement verfocht, war ausgebildete Katechetin der Brandenburgischen Kirche. Beim Kruzifixurteil handelte es sich nicht um einen Konflikt zwischen einem Konfessionslosen und den Kirchen, sondern darum, dass sich das Land Bayern das Recht herausnahm, christliche Kreuze in Klassenzimmern aufzuhängen. Es gab auch eine ganze Reihe von Christen, die dem Staat dieses Recht ebenfalls nicht zubilligen wollten. Auch beim Kopftuchstreit geht es nicht um einen Streit zwischen den Konfessionen, sondern um einen Streit muslimischer Frauen mit dem Staat. Der Staat befindet sich also gar nicht in der Rolle des vermeintlichen Schiedsrichters, er ist selbst Teil des religionspolitischen Konfliktes.

## Nehmen die Bindung an die Kirchen und ihr Einfluss stetig ab?

Wenn auch die Zahl von 61 744 Kircheneintritten im Jahr 2004 in die evangelische Kirche nicht wenig ist, so steht dem doch eine Zahl von 141 567 Kirchenaustritten gegenüber.<sup>18</sup> Die Mitgliederzahlen der Kirchen schrumpfen – damit stehen sie freilich nicht

<sup>18</sup> Die Statistik der EKD findet sich unter <http://www.ekd.de/statistik>.

allein. Gewerkschaften, Sportvereine, vor allem aber politische Parteien haben Mitgliederluste zu beklagen. Vergleicht man die Zahl der Konfessionslosen mit der der Parteilos, dann ergibt sich folgendes Bild: In Deutschland gibt es knapp 30 Prozent Konfessionslose und 68 Prozent Mitglieder christlicher Kirchen. Dem stehen 97,82 Prozent Parteilos (bezogen auf die Parteieintrittsberechtigten) und nur 2,18 Prozent Parteimitglieder gegenüber.<sup>9</sup> Die Parteien halten das für keinen dramatischen, schon gar nicht öffentlich zu diskutierenden Sachverhalt, denn sie rechnen damit, dass die parteilos Bürgerinnen und Bürger bei Wahlen ihrer Neigung zu der einen oder anderen Partei schon alle paar Jahre Ausdruck verleihen werden. Und deshalb nennen sich die Parteien trotz ihres verschwindend geringen Mitgliederbestandes weiter munter „Volksparteien“.

Mit 27 Prozent Mitgliedschaft liegen die Kirchen im Osten der Republik weit vor den Parteimitgliedschaftszahlen. Bei den fast 70 Prozent Konfessionslosen kann die Kirche nicht nur auf Zustimmung bei Gelegenheit – z. B. an Weihnachten oder bei anlassbezogenen Gottesdiensten – rechnen, sondern auch auf die zunehmende Inanspruchnahme kirchlicher Kindergärten, Schulen und diakonischer Einrichtungen. Aktuelle statistische Daten aus der Berlin-Brandenburgischen Kirche zeigen, dass die Attraktivität von Kindertagesstätten in kirchlicher oder diakonischer Trägerschaft ungebrochen ist. Gab es im Jahr 2002 17 570 Plätze in 367 Einrichtungen, so stehen im Jahre 2006 20 864 Plätze in 411 Einrichtungen zur Verfügung, ein Zuwachs also um fast 20 Prozent. Bedenkt man ferner, dass mehr als 80 Prozent aller Kindergärten in Deutschland von den Kirchen und ihren diakonischen Einrichtungen betrieben werden und auch die Ausbildung der Erzieherinnen und Erzieher größtenteils an Fachschulen in kirchlicher Trägerschaft geschieht, kann von einem schwindenden Einfluss der Kirchen eher nicht gesprochen werden.

Der Einfluss der Kirchen auf die Erziehung wird von vielen Konfessionslosen gutgeheißen. Am Religionsunterricht in Thüringen

<sup>9</sup> Errechnet auf der Grundlage der Daten von Oskar Niedermayer, Parteimitglieder seit 1990: Version 2006, Arbeitshefte des Otto-Stammer-Zentrums Nr. 10, Berlin 2006.

und Sachsen nehmen bis zu einem Drittel Kinder konfessionsloser Eltern teil. Schulen in kirchlicher Trägerschaft sind auch für konfessionslose Eltern höchst attraktiv. Ihre Zahl steigt stetig. In Brandenburg, wo der Religionsunterricht kein ordentliches Lehrfach ist, sind Zuwachsraten zu verzeichnen. Obwohl sich die Schülerzahlen an öffentlichen Schulen im Land Brandenburg von 305 289 im Jahre 2001 um 68 920 auf 236 369 im Jahr 2005 verringert haben, ist die Zahl der Schülerinnen und Schüler, die am Religionsunterricht teilnehmen, von 19 412 im Jahre 2001 auf 24 608 im Jahr 2005 gestiegen. Zu diesem Befund passt die Feststellung Wilhelm Heitmeyers in seiner Studie „Deutsche Zustände 4“, dass sich 32 Prozent aller Konfessionslosen eine stärkere Berücksichtigung christlicher Werte in der Politik wünschen. Von den Protestanten tun dies 56 und von den Katholiken 63 Prozent.<sup>10</sup>

Der Begriff der „Konfessionslosen“ suggeriert die Existenz einer Gruppe von Menschen, die in Analogie zu den Protestanten und den Katholiken gemeinsame Überzeugungen teilen. Das ist aber keineswegs der Fall. Bereits die Art und Weise, wie man konfessionslos geworden ist, weist große Unterschiede auf: Es gibt Konfessionslose von Geburt an und es gibt Konfessionslose, die aus finanziellen Gründen die Kirche verlassen haben. Es gibt Konfessionslose, die eine atheistische Weltanschauung besitzen und solche, welche die Tradition des Christentums für wichtig halten.

Auf ein konfessionsstatistisch hoch interessantes Phänomen hat Axel Noack, der Bischof der Kirchenprovinz Sachsen, bei der EKD-Synode in Leipzig im Jahre 2003 hingewiesen: „In unserem Gebiet gießen wir so viel Glocken wie wir in hundert Jahren nicht gegossen haben. Das macht man sich gar nicht klar. Die Leute geben Geld für Glocken, Orgeln und Uhren, schon weniger für die Notsicherung und schon gar nicht für das Gehalt des Pastors (. . .). Jetzt kommen im Förderverein Menschen auf uns zu. Sie haben keine Erfahrungen damit und können auch nur ganz schwer sagen, warum sie mitmachen. Beim Kaffeetrinken frage ich immer: Warum macht ihr das mit der Kirche? Da

<sup>10</sup> Vgl. Wilhelm Heitmeier (Hrsg.), Deutsche Zustände. Folge 4, Frankfurt/M. 2006, S. 181.

sagen die nicht: romanische Rundbogen, gotische Spitzfenster, sondern sie sagen: Das ist unsere Kirche. Ich sage: Wieso eure Kirche? Ihr geht dort doch gar nicht hinein. Die Entgegnung: Hinein gehen wir nicht, aber meine Großmutter ist hier getauft.“ Allerdings weist der Bischof auch auf die Spannungen hin: „Da sagt zum Beispiel der Bürgermeister: Herr Bischof, jetzt haben wir uns im ganzen Dorf krumm gelegt, alle Einwohner haben Geld für die Glocken gegeben, jetzt müssen die Glocken aber auch läuten, wenn einer stirbt, der nicht in der Kirche ist.“<sup>11</sup>

In der Evangelischen Kirche von Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz gibt es mittlerweile 202 Kirchbaufördervereine,<sup>12</sup> in der Kirchenprovinz Sachsen 150<sup>13</sup> und in Mecklenburg-Vorpommern 35.<sup>14</sup> In Thüringen gibt es dank der Initiative von 67 Vereinen und Interessengruppen<sup>15</sup> praktisch keine vom Verfall bedrohte Kirche mehr. Obwohl die exakte konfessionelle Zusammensetzung der Vereine noch nicht erhoben ist, deutet alles darauf hin, dass die Konfessionslosen in den Vereinen in der Mehrheit sind.

Von einem rapiden Verfall religionskultureller Bestände in Deutschland kann also keine Rede sein. Die wachsende Präsenz der Kirchen im Bildungsbereich lässt auch für die Zukunft erwarten, dass die grundsätzlich positive Einstellung zu Kirche und Christentum nicht nachlässt. Gegen diese Diagnose wird gerne das Argument ins Feld geführt, dass der Gottesdienstbesuch extrem niedrig sei. Das ist richtig. Da aber beispielsweise 75 Prozent aller Protestanten der Meinung sind,

dass der Gottesdienstbesuch für den eigenen Glauben ohnehin unwichtig ist, 64 Prozent am Sonntag ausspannen wollen und 40 Prozent andere Verpflichtungen haben, sind die niedrigen Besucherzahlen nicht verwunderlich.<sup>16</sup> Vergleicht man freilich die Gottesdienstkultur in den USA mit der in Deutschland, dann erklärt sich der schwache Gottesdienstbesuch in Deutschland zwanglos daraus, dass zum einen das gottesdienstliche Angebot in Deutschland wenig besucherfreundlich ist und dass zum anderen in Deutschland kein ausgeprägtes Bewusstsein dafür herrscht, dass man für die Aufrechterhaltung des gemeindlichen Lebens selbst verantwortlich ist. Die Deutschen sind es auch auf dem religiösen Feld gewohnt, „versorgt“ zu werden. Und so unterhält man zur Kirche ein Verhältnis wie zur Feuerwehr oder zum Arzt: Man nimmt sie nur in Anspruch, wenn es unbedingt notwendig ist.

Diese traditionelle Haltung des „*believing without belonging*“, verbunden mit der Abneigung, die eigenen Glaubensüberzeugungen öffentlich zu machen, wird nun neuerdings mit der Tatsache konfrontiert, dass muslimische Gläubige auf die Sichtbarkeit ihrer Religion Wert legen. Wir werden Zeugen des Wandels von einer nur virtuellen zu einer realen Pluralität, und die Prognosen der Demographen lassen erwarten, dass das kein vorübergehendes Phänomen sein wird. Nicht nur die Fremdheit des Islam, sondern auch die ganz andere Art und Weise, ihn zu zeigen, irritiert und befördert die Bereitschaft, dem sichtbar Fremden mit einer Hermeneutik des Verdachtens zu begegnen. Deutsche Schüler geraten in die Defensive, wenn ihnen auf dem Schulhof die türkischen Schüler vorwerfen, sie hätten weder eine Religion noch ein ausgeprägtes National- und Ehrgefühl. Ausgewachsene deutsche Männer dagegen regen sich in privater Runde über junge, Kopftuch tragende muslimische Mädchen auf und vermuten, diese seien arrogant, eingebildet und hielten sich wahrscheinlich für etwas Besseres.

Selbst so verdienstvolle Studien wie die der Konrad-Adenauer-Stiftung über die Einstel-

<sup>11</sup> Die Äußerungen von Bischof Noack finden sich im Synodenprotokoll der 1. Tagung der 10. Synode der EKD, Leipzig, 22. – 25. 5. 2003.

<sup>12</sup> Diese Zahl teilt der Förderkreis Alte Kirchen mit. Die Vereine sind im Einzelnen auf der Homepage des Förderkreises verzeichnet: [www.alte-kirchen.de/Adressen.htm](http://www.alte-kirchen.de/Adressen.htm) (30. 12. 2006).

<sup>13</sup> Eine Karte der Kirchenprovinz Sachsen mit den Fördervereinen dieser Landeskirche findet sich auf der Homepage des „Forschungsprojektes Kirchenbaufördervereine“ an der Theologischen Fakultät der Universität Halle-Wittenberg. <http://www.theologie.uni-halle.de> (30. 12. 2006).

<sup>14</sup> Der Verein „Dorfkirchen in Not in Mecklenburg-Vorpommern e.V.“ nennt auf seiner Homepage <http://www.dorfkirchen.de> die Adressen der Vereine (30. 12. 2006).

<sup>15</sup> Stand Ende 2004, nach Angaben des Kirchenamts der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Thüringen.

<sup>16</sup> Vgl. Wolfgang Huber/Johannes Friedrich/Peter Steinacker (Hrsg.), Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge. Die 4. EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Gütersloh 2006, S. 455.

lungen von türkischen Kopftuchträgerinnen<sup>17</sup> sind vor schiefen Schlussfolgerungen nicht gefeit. Aus der Tatsache, dass zwar 77 Prozent der weniger gebildeten Kopftuchträgerinnen der Aussage zustimmen, dass „vor Gott alle Menschen gleich sind“, dem aber nur 64 Prozent der Gebildeten – folglich auch theologisch Gebildeten – zustimmen, schließen die Forscher auf das Propagieren einer Überlegenheitsideologie, möglicherweise sogar auf einen Widerspruch zu den allgemeinen Menschenrechten.<sup>18</sup> Eine solche Folgerung wäre stimmig, wenn man die Frauen gefragt hätte, ob alle Menschen vor dem Gesetz gleich seien, und sich dann ein Drittel verneinend geäußert hätte. Aber selbstverständlich sind auch nach biblischem Zeugnis nicht alle Menschen vor Gott gleich. Zwar sind alle Menschen Gottes Geschöpfe, und insofern gibt es durchaus Analogien zwischen der politischen Annahme der unveräußerlichen Menschenwürde und der biblischen Vorstellung von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen. Aber auch das Christentum hat eine Lehre vom Jüngsten Gericht, in dem durchaus Unterschiede gemacht werden. Dass also gerade die Gebildeten unter den Kopftuchträgerinnen dieser Aussage nicht zustimmen konnten, mag schlicht an der theologischen Unterkomplexität der Frage gelegen haben.

## Brauchen wir einen staatlichen Werte- und Religionskundeunterricht?

Dezidiert hat sich Ministerin Zypries dafür ausgesprochen, neben dem Religionsunterricht nach Art. 7(3) GG ein Pflichtfach einzurichten, das „allgemeine Kenntnisse über Religionen“ vermittelt. Nur wenn Schülerinnen und Schüler „auch die anderen Religionen kennen, können sie sie verstehen und ihnen mit Respekt begegnen. Deshalb sollten alle Schüler über alle Religionen etwas lernen, und zwar gemeinsam und nicht bekenntnisorientiert. Wir dürfen deshalb den bekenntnisgebundenen Unterricht nicht ausspielen gegen Fächer, die allgemeine Kenntnisse über Religionen vermitteln.“<sup>19</sup>

<sup>17</sup> Vgl. Frank Jessen/Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, *Das Kopftuch – Entschleierung eines Symbols?*, St. Augustin–Berlin 2006.

<sup>18</sup> Vgl. ebd., S. 45.

<sup>19</sup> Anm. 1.

Selbstverständlich hat ein religionspolitisch wacher und aktiver Staat das Recht, auf die religiöse Bildung der heranwachsenden Bürgerinnen und Bürger Einfluss zu nehmen. Mit der Einführung eines staatlichen Religionsunterrichts nach Art. 7(3) GG hat das die Bundesrepublik Deutschland aber bereits in vorbildlicher Weise getan. Das Konzept der „Zivilisierung der Religionen durch Bildung“ ist aufgegangen. Die Frage ist also, ob das erfolgreiche und bewährte Modell staatlicher Einflussnahme auf die religiöse Erziehung nach Art. 7(3) GG ergänzungsbedürftig ist. Bekanntlich regelt Art. 7(3) GG, dass der Religionsunterricht ein ordentliches Lehrfach ist. Wie für andere Fächer auch sorgt der Staat deshalb für die Ausbildung der Lehrkräfte an den Theologischen Fakultäten (deren Professoren ebenso wie die Lehrkräfte nicht im Kirchendienst stehen, sondern Staatsbeamte sind), für attraktive Lehrbücher, für eine angemessene Stundentafel, für einen ausgewogenen Lehrplan und auch dafür, dass die Religionsnote ordnungsgemäß zustande kommt. Der einzige Unterschied zu anderen Fächern besteht darin, dass der Staat mit den Religionsgemeinschaften eng kooperiert; der Religionsunterricht wird in „Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaften“ erteilt.

Ein Vergleich mit dem Deutschunterricht ist erhellend. So wenig man Sprache überhaupt lernen kann, sondern eben nur eine ganz bestimmte Sprache und von dieser ausgehend dann andere Sprachen, so wenig kann man Religion überhaupt lernen. Niemand würde den Deutschunterricht „bekennenden Deutschunterricht“ nennen und ihn durch einen allgemeinen Sprachunterricht ersetzen wollen. Und niemand würde von einer Deutschlehrerin erwarten, dass sie zugleich Französisch, Chinesisch und Hebräisch unterrichten kann. Wenn auch immer wieder behauptet wird, der Religionsunterricht nach Art. 7(3) GG sei „bekenntnender Unterricht“, so ist davon im Art. 7(3) GG nicht die Rede. Er ist zuerst ordentliches Lehrfach und ist insofern den Standards schulischen Lehrens und Lernens unterworfen. Die Lehrkräfte sind an einen staatlich genehmigten Lehrplan gebunden. Die Religionsunterrichtsnote ist versetzungsrelevant. Nicht Frömmigkeit, sondern kognitive Leistungen werden benotet. Die religionspolitische Leistung des Religionsunterrichts nach Art. 7(3) GG besteht

darin, dass sich der Staat in Bezug auf religiöse Inhalte einerseits für unzuständig erklärt, gleichwohl aber Wert darauf legt, dass dieser Unterricht der religiösen Bildung der künftigen Bürgerinnen und Bürger dient.

Angesichts der Notwendigkeit des Erwerbs interreligiöser Kompetenzen müssen die kooperierenden Religionsgemeinschaften ihren Unterricht für Schülerinnen und Schüler anderer Konfessionen und Religionen durchlässig machen. Denn nur so kann gewährleistet werden, dass einerseits in ihrer religiösen Tradition fundiert ausgebildete Lehrkräfte unterrichten, die Möglichkeit des gemeinsamen interreligiösen Lernens aber gewährleistet wird. Die Einrichtung eines Wahlpflichtbereichs „Religion/Ethik“, innerhalb dessen die Schülerinnen und Schüler frei wählen können, wäre eine zeitgemäße Reform des Religionsunterrichts nach Art. 7(3) GG.

Eine bundesweite Ausweitung des von der Ministerin bevorzugten Berliner Modells hingegen würde die kunstvoll austarierte Kooperation von Staat und Religionsgemeinschaften zerstören, den Religionsunterricht zu einer Sonderveranstaltung der Religionsgemeinschaften an der Schule degradieren und einen allgemeinen staatlichen Religionskundeunterricht installieren, dessen Bezugswissenschaft ebenso unklar wäre wie die Frage, wer denn angesichts der Säkularität – also der theologischen Blindheit – des Staates die Verantwortung für Bildungsinhalte an den Religionsgemeinschaften vorbei übernehmen soll. Eine Religionspolitik, die sich der Kooperation der Religionsgemeinschaften im Land nicht versichert, ist unklug. Je größer das Recht auf freie Religionsausübung und je gebildeter die Religion, umso größer sind die Chancen auf rechtstreue religiöse Bürgerinnen und Bürger. Der Religionsunterricht in Deutschland genießt den Schutz des Grundgesetzes. Dieses Buch, so die Justizministerin, gelte für uns alle. Insofern besteht wohl wenig Grund zu der Befürchtung, dass ausgerechnet sie ein Interesse daran hat, das Grundgesetz und seinen Artikel 7 mutwillig auszuhöhlen.

Manfred Brocker

## Die Christliche Rechte in den USA

Entgegen allen Erwartungen hinsichtlich eines Bedeutungsverlustes religiöser Konfliktlinien in modernen westlichen Gesellschaften entstand in den USA in den 1970er Jahren die Protestbewegung der so genannten „Christlichen Rechten“. Ihre Organisationen, darunter „Moral Majority“, „Religious Roundtable“ und „Christian Voice“, stritten lautstark für eine Rechristianisierung Amerikas. Die *politische* Mobilisierung des evangelikalen, insbesondere des fundamentalistischen Protestantismus stellte ein neuartiges Phänomen dar, das sogleich Besorgnisse vor einer bibelbasierten Revision zentraler liberaler Verfassungselemente auslöste. Nicht wenige Beobachter sahen deutliche Parallelen zum islamischen Fundamentalismus. Es handele sich, so glaubten sie, bei dieser Bewegung um Radikale, die das politische System verändern und eine Theokratie errichten wollten. „I am beginning to fear“, erklärte etwa US-Präsident Jimmy Carters Gesundheitsministerin Patricia Harris 1980, „that we could have an Ayatollah Khomeini in this country“.<sup>1</sup>

**Manfred Brocker**

Dr. phil., Dr. rer. pol., geb. 1959; Professor für Politikwissenschaft an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt, Lehrstuhl für Politische Theorie und Philosophie. Universitätsallee 1, 85072 Eichstätt. manfred.brocker@ku-eichstaett.de

Buchtitel wie „Holy Terror“, „God’s Bullies“ oder „The Anti-Americanism of the Religious Right“ spiegelten die kritische Bewertung des politisierten „Fundamentalismus“ in Amerika wider. Und während die einen seine weitere Radikalisierung fürchteten, sagten ihm andere angesichts seiner extrem konservativen Agenda nur eine kurze Lebensdauer voraus. Doch beide Prognosen erwiesen sich

<sup>1</sup> Zitiert in: Jeffrey K. Hadden/Charles E. Swann, Prime Time Preachers. The Rising Power of Televangelism, Reading, Mass. 1981, S. 149.

als falsch. Tatsächlich konnte sich die Christliche Rechte dauerhaft als politische Kraft in den USA etablieren. Nach aggressiven Anfängen durchlief sie einen Transformationsprozess, der durch organisatorische Reformen sowie eine programmatische und strategische Moderierung gekennzeichnet war. Diese Anpassung wurde durch jene Eigenschaften des amerikanischen politischen Systems veranlasst, die eine strukturelle Offenheit und Partizipationsorientiertheit gegenüber sozialen Gruppen und Bewegungen bedingen, deren Aktivitäten aber auch kanalisieren.<sup>12</sup>

Im Folgenden soll nun die Christliche Rechte und ihre Entwicklung skizziert werden: Wer sind ihre Mitglieder, wie sehen ihre Ziele aus und welche Erfolge hat sie heute, 30 Jahre nach ihrer Gründung, vorzuweisen?

## Der amerikanische „Evangelikalismus“

Die Anhänger der „Christlichen Rechten“ rekrutieren sich aus dem Kreis der „Evangelikalen“. Gemeint sind damit jene Gläubige, die die Verkündigung des Evangeliums als zentrale Aufgabe betrachten, an die Unfehlbarkeit der Bibel und an die Notwendigkeit einer persönlichen Hinwendung zu Jesus Christus als einzigem Weg der Erlösung glauben und diese meist als spirituelle „Wiedergeburt“ („born again“) bezeichnen. Trotz solcher Gemeinsamkeiten bestehen in wichtigen theologischen Fragen durchaus Auffassungsunterschiede zwischen den verschiedenen („neo-evangelikalen“, „fundamentalistischen“ und „pfingstlerisch-charismatischen“) Strömungen des Evangelikalismus, die lange ein erhebliches Konfliktpotenzial bargen,<sup>13</sup> inzwischen aber eher an Bedeutung verloren haben.<sup>14</sup>

<sup>12</sup> Vgl. hierzu im Einzelnen: Manfred Brocker, Protest – Anpassung – Etablierung. Die Christliche Rechte im politischen System der USA, Frankfurt/M.–New York 2004.

<sup>13</sup> Zum amerikanischen Evangelikalismus vgl. James D. Hunter, *American Evangelicalism. Conservative Religion and the Quandary of Modernity*, New Brunswick, N. J. 1983; Nancy T. Ammerman, *Bible Believers. Fundamentalists in the Modern World*, New Brunswick, N. J.–London 1987.

<sup>14</sup> Vgl. Manfred Brocker/Clyde Wilcox, Die Christliche Rechte und die Präsidentschaftswahl von 2004, in: Torsten Oppelland/Werner Kremp (Hrsg.), *Die USA im Wahljahr 2005*, Trier 2005, S. 164 ff.

Angaben über den Anteil der weißen Evangelikalen an der amerikanischen Bevölkerung schwanken zwischen 23 und 26 Prozent,<sup>15</sup> etwa ein Drittel davon sind protestantische Fundamentalisten und zirka ein Fünftel Pfingstler und Charismatiker. Umfragedaten zeigen, dass Evangelikale etwas schlechter ausgebildet und weniger vermögend sind als andere Weiße; sie wohnen vornehmlich im ländlichen Süden und Mittleren Westen der USA, sind aber auch in westlichen Bundesstaaten wie Washington und Oregon in größerer Zahl anzutreffen. Viele von ihnen haben sehr konservative Einstellungen in politischen wie soziomoralischen Fragen.

## Die Christliche Rechte

Bis in die 1970er Jahre hinein war der amerikanische Evangelikalismus weitgehend unpolitisch. Erst danach kam es – in Reaktion auf die Protestaktivitäten linksliberaler sozialer Bewegungen wie der Studenten-, Friedens-, Frauen- und Homosexuellenbewegung, auf die Entstehung einer studentisch geprägten „Gegenkultur“ mit ihrer Ablehnung von protestantischer Leistungsethik und bürgerlicher Sexualmoral und vor allem aufgrund verschiedener Urteile des Obersten Bundesgerichts, die das Morgengebet und die Bibellektüre an öffentlichen Schulen verboten und die Abtreibung legalisierten – zu einer (partiellen) politischen Mobilisierung.<sup>16</sup>

Fundamentalistische Radio- und Fernsehprediger wie Jerry Falwell, James Robison und Timothy LaHaye riefen jetzt eigene Organisationen ins Leben und warben unter ihren Zuschauern und in ihren Gemeinden Mitglieder und Aktivisten an. Seit Ende der 1980er Jahre betätigten sich zudem Geistliche und Laien anderer evangelikaler Strömungen als politische Unternehmer und gründeten Organisationen wie „Christian Coalition“, „Family Research Council“ und „American Family Association“. Neben „Fundamentalisten“ wurden so nun zunehmend auch „Neo-Evangelikale“, „Pfingstler“ und „Charismatiker“ in größerer Zahl politisch aktiv.

<sup>15</sup> Vgl. Clyde Wilcox, *Onward Christian Soldiers? The Religious Right in American Politics*, Boulder, Col. 2000<sup>2</sup>, S. 45 ff.; John Cochran, *New Heaven, New Earth*, in: *Congressional Quarterly* vom 17. 10. 2005, S. 2773.

<sup>16</sup> Vgl. M. Brocker (Anm. 2), S. 35 ff.

Besonders effektiv agierte in den 1990er Jahren die „Christian Coalition“, die der Fernsehprediger Pat Robertson nach seiner gescheiterten Präsidentschaftskandidatur 1988 ins Leben gerufen hatte. Ihren enormen Erfolg verdankte sie ihrem lokalen, dezentralisierten Aufbau. Während ältere Organisationen wie die kurzlebige „Moral Majority“ allein auf der nationalen Bühne politisch tätig geworden waren und langfristig kaum Mitglieder an sich hatten binden können, gründeten Robertson und sein Generalsekretär Ralph Reed gezielt lokale und regionale Untergliederungen, für deren Leitungsgremien sie keine Geistlichen, sondern Geschäftsleute, Hausfrauen, Lehrer und Pensionäre rekrutierten.

Bis 1998 wuchs die „Christian Coalition“ stetig: Die Zahl ihrer Mitglieder stieg von 25 000 im Jahr 1990 auf 2,1 Millionen im Jahr 1998. Danach allerdings verlor sie deutlich an Zuspruch. Innerorganisatorische Querelen und personalpolitische Fehlentscheidungen des Gründers verursachten den Niedergang der in den 1990er Jahren öffentlichkeitswirksamsten Gruppierung. Im Ganzen veränderte sich dadurch die Zahl der Anhänger der Christlichen Rechten allerdings kaum: Ähnlich einem System kommunizierender Röhren konnten die Verluste dort durch steigende Mitgliederzahlen bei anderen Gruppierungen aufgefangen werden. Insgesamt dürften heute etwa sechs Millionen Bürgerinnen und Bürger als Mitglieder und 100 000 bis 150 000 als Aktivisten zur Christlichen Rechten zu zählen sein; mehr als 15 Prozent aller Wähler bekunden in Umfragen Sympathien für die Organisationen.<sup>17</sup>

Von Beginn an versuchte die Christliche Rechte auf die Grundstrukturen der soziokulturellen Normierung Einfluss zu nehmen. Doch während in den achtziger Jahren der Kampf für die moralische Erneuerung der Gesellschaft als Feldzug gegen den Liberalismus, Humanismus, Feminismus und Säkularismus verstanden worden war, dominieren seit den neunziger Jahren konkretere politische Forderungen die Programme. Innenpolitisches Ziel der Christlichen Rechten ist es, durch ein Verbot der „Homo-Ehe“,<sup>18</sup> der

Internet-Pornographie und des (Internet-) Glücksspiels, ein Verbot der Abtreibung,<sup>19</sup> der Euthanasie, der Stammzellforschung und des Klonens, die Wiedereinführung des Schulgebets, die Berücksichtigung der biblischen Schöpfungsgeschichte (statt der Darwin'schen Evolutionstheorie) im Biologieunterricht, die staatliche Förderung religiöser (evangelikaler) Privatschulen u. a. die christlich-protestantisch geprägte „Leitkultur“ der USA in ihrem Sinne wieder herzustellen und den seit den 1960er Jahren beschleunigten Prozess der soziokulturellen Modernisierung und Liberalisierung aufzuhalten bzw. umzukehren. Sie betrachten Amerika als erwählte Nation, deren christliche Grundlagen erhalten werden müssten, um Gottes Schutz und Gnade nicht zu verlieren.

Außenpolitisch vertrat die Christliche Rechte lange Zeit eher eine isolationistische denn eine aktiv-interventionistische Position: Amerika wurde als „exemplar nation“ gesehen, als Vorbild für die Welt, nicht als „crusader state“. Der 11. September 2001 und der Beginn des Irakkrieges bewirkten jedoch – parallel zum allgemeinen Trend in der Bevölkerung – eine Änderung ihrer Haltung und führten zu einer Allianz mit den Neo-Konservativen, die eine unilaterale Politik der Interventionen befürworteten.<sup>10</sup> Diese Verbindung ist erstaunlich, da beide Gruppen in ideologischer Hinsicht und bei der Beurteilung anderer politischer Fragen durchaus unterschiedliche Meinungen vertreten.<sup>11</sup>

Prozent sprechen sich auch gegen „eingetragene Lebenspartnerschaften“ für Homosexuelle aus. Der Unterschied zum Bevölkerungsdurchschnitt ist in dieser Frage allerdings nicht besonders groß: Nur 25 Prozent unterstützen die „Homo-Ehe“, 35 Prozent die eingetragene Lebenspartnerschaft („civil union“); vgl. David Brooks, The Values-Vote Myth, in: New York Times on the Web, 6. 11. 2004 (14. 11. 2005).

<sup>19</sup> Evangelikale lehnen mehrheitlich das in den USA bestehende (sehr liberale) Abtreibungsrecht ab, doch für ein ausnahmsloses Verbot plädiert nur eine Minderheit; vgl. C. Wilcox (Anm. 5), S. 49 ff.

<sup>10</sup> In der Außenpolitik räumen jetzt 40 Prozent der Evangelikalen dem Aufbau militärischer Stärke die oberste Priorität ein und 30 Prozent dem Kampf gegen den Terrorismus; vgl. Poll: America's Evangelicals More and More Mainstream But Insecure, in: Religion & Ethics News Weekly vom 16. 4. 2004; <http://www.pbs.org/wnet/religionandethics/week733/p-release.html> (16. 11. 2006).

<sup>11</sup> Vgl. Tarek Mitri, In Gottes Namen? Politik und Religion in den USA, Frankfurt/M. 2005, S. 131 ff.; Stefan Halper/Jonathan Clark, America Alone. The

<sup>17</sup> Vgl. Clyde Wilcox, Whither the Christian Right? The Elections and Beyond, in: ders./Stephen J. Wayne (Eds.), The Election of the Century, Armonk, N. Y.–London 2002, S. 116 f.

<sup>18</sup> 84 Prozent der weißen Evangelikalen missbilligen die Zulassung von gleichgeschlechtlichen Ehen, 73

Eher typisch für die Christliche Rechte ist die Ablehnung Internationaler Organisationen (wie der UNO, UNESCO etc.), die in ihren Augen die Souveränität der USA bedrohen und durch Konferenzen und das Lancieren internationaler Konventionen eine „säkular-liberale“, „antichristliche“ Politik betreiben. Genannt werden etwa die UN-Konferenz über die Rechte der Frauen und über Bevölkerungspolitik, die UN-Konvention über die Rechte der Kinder oder das UN-Biosphären-Programm.

Starke Unterstützung findet bei der Christlichen Rechten der Staat Israel. Die Forderung nach einer israelfreundlichen Politik der US-Regierung wird dabei eschatologisch begründet: Danach gilt die Gründung des Staates Israel als Zeichen für die bevorstehende Wiederkehr Christi, die ohne die Existenz eines jüdischen Staates in seinen biblischen Grenzen nicht erfolgen könne. Insofern spricht man sich u. a. gegen die Rückgabe besetzten Landes und gegen die Gründung eines eigenen Palästinenserstaates aus.

Weiterhin setzt sich die Christliche Rechte für die Religionsfreiheit „in Übersee“ ein und protestiert gegen „Christenverfolgungen“ in China und in muslimischen Ländern wie dem Sudan, gegen die nach ihrer Auffassung Handelsanktionen verhängt werden sollten. Insbesondere der Islam ist seit den Anschlägen des 11. September 2001 zu einem neuen Feindbild avanciert. Führer der Christlichen Rechten sehen in ihm eine „böse, unmenschliche Religion“, die einen „Heiligen Krieg“ gegen den („christlichen“) Westen führe.<sup>12</sup> Diese Herausforderung müsse man annehmen und sich mit allen zur Verfügung stehenden Mitteln zur Wehr setzen.

## Politische Strategien

Um ihre Forderungen durchzusetzen, bedienen sich die Organisationen der Christlichen Rechten anfänglich durchaus aggressiver – wenn auch nicht militanter – Mittel. Kon-

Neo-Conservatives and the Global Order, Cambridge 2004, S. 18 ff.

<sup>12</sup> Martin Kilian, Eine böse, verdorbene Religion, in: Die Weltwoche, (2003) 7; <http://www.weltwoche.ch>; Verbal Attacks on Muslims by Conservative Christians, in: [http://www.religioustolerance.org/reacter\\_18.htm](http://www.religioustolerance.org/reacter_18.htm) (15. 11. 2006).

frontative Aktionen wie die Blockade von Abtreibungskliniken, Massendemonstrationen vor dem Gebäude des Kongresses und des Obersten Bundesgerichts prägten ihr öffentliches Erscheinungsbild in den frühen 1980er Jahren. Als sich jedoch im Laufe der Zeit die Erfolglosigkeit ihres Vorgehens zeigte und ihr „bullying“ selbst nahe stehende Abgeordnete und Präsident Reagan abschreckte, adaptierten sie sukzessive die Methoden anderer bereits etablierter politischer Interessengruppen. Seither operieren die Organisationen eher wie die amerikanische „United Auto Workers“-Gewerkschaft denn als religiös-fundamentalistische Protestbewegungen in anderen Teilen der Welt. So gehört zu ihrem neuen Strategien-Repertoire das (Insider-)Lobbying in Kongress, Weißem Haus und vor den Gerichten (letzteres durch das Führen von Musterprozessen oder das Einreichen eigener Rechtsgutachten in wichtigen Verfahren), die Initiierung oder Unterstützung von Referenden auf lokaler und einzelstaatlicher Ebene (etwa gegen die „Homo-Ehe“),<sup>13</sup> die Beeinflussung des „Meinungsklimas“ durch Anzeigenkampagnen in den Medien sowie die Publikation von Büchern und Broschüren. Darüber hinaus aber hat die Christliche Rechte in den letzten 20 Jahren vor allem zwei Wege der politischen Einflussnahme beschritten: die „Infiltration“ der Führungsgremien der Republikanischen Partei (G.O.P.) und die Wählermobilisierung für konservative Kandidaten auf lokaler, einzelstaatlicher und nationaler Ebene.

### Infiltration der Republikanischen Partei

Spätestens mit der Präsidentschaftskandidatur des Fernsehpredigers Pat Robertson 1987/1988 begann die Christliche Rechte, die Führungsgremien der G.O.P. gezielt zu „unterwandern“, um Einfluss auf deren Kandidaten- bzw. Delegiertenauswahl (für die Partei-

<sup>13</sup> Initiativen und Referenden verliefen für die Christliche Rechte überwiegend erfolgreich: In einer Zufallsstichprobe wurden für die Zeit zwischen 1994 und 2000 150 „ballot initiatives“ auf kommunaler und einzelstaatlicher Ebene ausgewählt. In 42 Fällen (= 28 Prozent) waren Organisationen der Christlichen Rechten aktiv, und in 24 davon entsprach der Ausgang des Referendums ihrer Position (= 57 Prozent); vgl. M. Brocker (Anm. 2), S. 249 ff. Verhindert wurden auf diese Weise etwa die Zulassung der aktiven Sterbehilfe, die Legalisierung von Marihuana und die Einführung der „Homo-Ehe“. Vor allem letzteres wurde zu einem zentralen Thema der Christlichen Rechten.

tage) und das Parteiprogramm zu nehmen.<sup>14</sup> Untersuchungen belegen den Erfolg dieser Strategie.<sup>15</sup> Kimberly Conger und John Green konnten zeigen, dass die Christliche Rechte im Jahr 2000 in 18 Bundesstaaten über einen „starken Einfluss“ auf die Partei (vor allem im Süden, Mittleren Westen und Westen der USA) verfügte, d. h. mehr als 50 Prozent der jeweiligen Parteivorstände stellte. In 26 Staaten hatte sie einen „moderaten Einfluss“ – ihre Mitglieder hatten dort zwischen 25 und 50 Prozent der Vorstandssitze inne. Nur in sechs Staaten war ihre Bedeutung „gering“ (Nordosten).<sup>16</sup>

Die starke Position, die die Christliche Rechte in der Bundespartei und zahlreichen Landesverbänden der G.O.P. aufbauen konnte, versetzte sie in die Lage, bei der Auswahl von Kandidaten ein gewichtiges Wort mitzusprechen. Dabei verzichtete sie jedoch weitgehend darauf, eigene Leute auf dem Ticket der Partei zu platzieren, die in den Augen der Wähler als zu „ideologisch“ betrachtet worden wären. Als aussichtsreicher erwies es sich, konservative Kandidaten aus der G.O.P. selbst zu unterstützen, die der Bewegung zwar nicht angehörten, ihrem Forderungskatalog aber aufgeschlossen gegenüberstanden. Dieses Vorgehen hatte in nicht wenigen Fällen Erfolg. Es trug mit dazu bei, dass die Reihen der G.O.P. in beiden Häusern des Kongresses mit einer Vielzahl äußerst konservativer Abgeordneter besetzt werden konnten.

Auch der Blick auf die Programmatik der G.O.P. macht den wachsenden Einfluss der Christlichen Rechten vor allem in soziomoralischen Fragen sichtbar: Die Bundeswahlprogramme, die allerdings kaum Verbindlichkeit für erfolgreiche Kandidaten besitzen, sind – ebenso wie die „platforms“ zahlreicher „state parties“ – deutlich konservativer geworden. So fordern sie seit einiger Zeit ein verfassungsrechtlich verankertes striktes Abtreibungsverbot und ein Verbot der Sterbehilfe. Homosexuelle sollen nach Auffassung der Partei nicht mehr im Militär dienen und

keine gleichgeschlechtlichen Ehen eingehen dürfen. Der Konfessionsschulbesuch sollte durch Bildungsgutscheine oder steuerliche Maßnahmen gefördert, das Recht zum „homeschooling“ von allen Bundesstaaten anerkannt werden. Das Schulgebet sollte an die öffentlichen Schulen zurückkehren, der Sexualkundeunterricht dagegen abgeschafft oder durch ein „Abstinence Only“-Programm ersetzt werden, das die sexuelle Enthaltensamkeit vor der Ehe als moralisches Leitbild vermittelt.<sup>17</sup>

## Wählermobilisierung

Gerade durch ihre programmatische Neu-Positionierung gelang es umgekehrt der G.O.P., Evangelikale als Stammwähler zu gewinnen.<sup>18</sup> Mobilisiert wurden sie dabei von den Organisationen der Christlichen Rechten, die Evangelikale vor den Wahlen gezielt ansprechen und zur Stimmabgabe für Republikanische Kandidaten motivierten. Umfragen dokumentieren den Erfolg dieser Strategie: Allein zwischen 1994 und 1998 stieg der Anteil aller „traditionalistischen“, d. h. besonders strenggläubigen Evangelikalen (das sind etwa 13 Prozent der Bevölkerung), die für einen Republikanischen Abgeordneten oder Senator votiert hatten, von 71 auf 79 Prozent. Schließt man die „nicht-traditionalistischen“ Evangelikalen mit ein, stellten evangelikale Protestanten Ende der 1990er Jahre mehr als ein Drittel aller Republikanischen Wähler.<sup>19</sup>

Sofern sie nicht politisch gänzlich Abstinenz geübt hatten, waren Evangelikale in den 1950er und 1960er Jahren noch ein fester Bestandteil der demokratischen „New Deal“-Wählerkoalition. Seither hatte sich offenbar ein religiöses „realignment“ vollzogen. Evangelikale kehrten – wie auch konservative Katholiken – der Demokratischen Partei zuneh-

<sup>14</sup> Vgl. M. Brocker (Anm. 2), S. 191 ff.

<sup>15</sup> Vgl. etwa John F. Persinos, Has the Christian Right Taken Over the Republican Party?, in: Campaigns and Elections, 15 (September 1994), S. 20–24.

<sup>16</sup> Kimberly H. Conger/John C. Green, Spreading Out and Digging In. Christian Conservatives and State Republican Parties, in: Campaigns and Elections, 23 (Februar 2002), S. 58–65.

<sup>17</sup> Für Einzelnachweise aus den Programmen der 1990er Jahre vgl. M. Brocker (Anm. 2), S. 208 ff. Für die „Republican Party Platform“ 2004, die die meisten der genannten Forderungen wiederholte, vgl. <http://www.gop.com/media/2004platform.pdf>. (25. 7. 2005).

<sup>18</sup> Vgl. C. Wilcox (Anm. 7), S. 116 f.; Scott Keeter, Evangelicals and the GOP. Pew Research Center, 18. 10. 2006, in: <http://pewresearch.org/obdeck/?ObDeckID=78> (16. 12. 2006).

<sup>19</sup> Angaben nach: John C. Green, Religion and Politics in the 1990s. Confrontations and Coalitions, in: Mark Silk (Ed.), Religion and American Politics. The 2000 Election in Context, Hartford, Ct. 2000, S. 20 ff.; S. Keeter, ebd.

mend den Rücken. Nicht zuletzt deshalb trug George W. Bush in der Präsidentschaftswahl 2004 den Sieg über John F. Kerry davon: 82 Prozent der weißen evangelikalischen Wähler, die mindestens einmal pro Woche zur Kirche gingen, hatten für Bush votiert, während nur 46 Prozent der übrigen Stimmen an ihn gegangen waren. Fast ein Viertel dieser weißen Evangelikalischen sagte, mit Blick auf die persönlichen Eigenschaften der Kandidaten habe vor allem deren Glaube ihre Wahlentscheidung beeinflusst; nur fünf Prozent der übrigen Wähler erklärten sich ebenso.<sup>120</sup>

Die Kongresswahlen 2006 bedeuteten jedoch eine Zäsur in der Erfolgsgeschichte der Republikanisch-evangelikalischen Wählerallianz. Erstmals seit 1995 übernahm die Demokratische Partei in beiden Häusern des Kongresses die Mehrheit. Hieraus auf ein Ende der nationalen Bedeutung dieser Allianz zu schließen, wäre allerdings verfrüht: Denn es waren kurzfristig wirksame Faktoren, insbesondere der Verlauf des Irakkrieges und eine Reihe von Sex- und Korruptionsskandalen, die die Stimmverluste der Republikaner bei allen Wählergruppen – auch bei den Evangelikalischen, von denen diesmal nur etwa 70 Prozent für die Partei votierten – verursachten.<sup>121</sup> Zahlreiche der aktivsten Förderer der Christlichen Rechten im Kongress wie der Senator Rick Santorum (Pennsylvania) und die Abgeordneten Jim Ryun (Kansas) sowie John Hostettler (Indiana) verloren ihre Mandate.

## Die Christliche Rechte und George W. Bush

Anders als es in Europa vor allem zu Beginn des Irakkrieges wiederholt geschah, darf George W. Bush nicht als Exponent oder gar „Marionette“ des politisierten „Fundamentalismus“ in den USA betrachtet werden.<sup>122</sup> Der gegenwärtige US-Präsident hat ein primär

<sup>120</sup> Vgl. M. Brocker/C. Wilcox (Anm. 4), S. 180 f.

<sup>121</sup> Vgl. WHIOTV.com, Sex, Corruption Peeved Evangelical Voters; 9. 11. 2006, in: [www.whiotv.com/print/10282754/detail.html](http://www.whiotv.com/print/10282754/detail.html) (16. 11. 2006); Jane Little, US elections: Which side was God on?, in: BBC News vom 14. 11. 2006, in: <http://news.vote.bbc.co.uk> (16. 11. 2006).

<sup>122</sup> Vgl. Manfred Brocker, Europäische Missverständnisse über die öffentliche Präsenz von Religion in den USA, in: Gerhard Besier/Hermann Lübke (Hrsg.), Politische Religion und Religionspolitik, Göttingen 2005, S. 145 – 166.

wahlstrategisch bestimmtes Verhältnis zur Christlichen Rechten. Von Anfang an war er sich der Tatsache bewusst, dass er ohne das evangelikale Wählersegment keine Wahl- bzw. Wiederwahlchance hatte. Zugleich war ihm klar, dass er ebenso dringend – vielleicht dringlicher noch – die Unterstützung der anderen republikanischen Stammwählergruppen brauchte – etwa der Wirtschaftsliberalen, die in soziomoralischen und religionspolitischen Fragen eher moderat eingestellt sind. Entsprechend beließ es Bush gegenüber der Christlichen Rechten bei symbolischen Gesten<sup>123</sup> und rhetorischen Avancen, die diese Klientel zufrieden stellen sollte, ohne andere Wählergruppen zu verprellen.

So unternahm er keine konkreten Schritte, um die Abtreibung zu verbieten oder das Schulgebet wieder einzuführen. Im Gegenteil: Mit Blick auf moderate Wählergruppen distanzierte er sich schon in seinem ersten Wahlkampf 1999/2000 von der Forderung nach einem strikten Verbot aller Abtreibungen (auch bei Inzest, Vergewaltigung und Lebensgefahr für die Schwangere) der Republikanischen Wahlkampfplattform. Zwar setzte er sich nach seinem Amtsantritt vor allem vor den Kongress- bzw. Präsidentschaftswahlen 2002, 2004 und 2006 immer wieder demonstrativ für Themen ein, die der Christlichen Rechten am Herzen lagen: das verfassungsrechtliche Verbot von „Homo-Ehen“ etwa oder das Verbot von Spätabtreibungen oder die Beschränkung der embryonalen Stammzellforschung.<sup>124</sup> Kostbares politisches Kapital investierte er jedoch nicht, um diese – in der Bevölkerung umstrittenen – Forderungen durchzusetzen. Der Verfassungszusatz zum Verbot der „Homo-Ehe“ scheiterte so bereits im Kongress, ohne dass der Präsident besonders intensiv um Unterstützung für die Vorla-

<sup>123</sup> Nach seiner Nominierung für die Präsidentschaftswahl 2000 deklarierte Bush etwa kurzerhand den 10. Juni zum „Jesus Tag“ in Texas.

<sup>124</sup> Vgl. Matthias Rüb, Streit um den „Heiligen Bund“. Ehe und gleichgeschlechtliche Partnerschaften als Thema im amerikanischen Wahlkampf, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung (FAZ) vom 13. 2. 2004; Robin Toner, A Call to Arms by Abortion Rights Groups, in: New York Times on the Web vom 22. 4. 2004; Sheryl G. Stolberg, Limits on Stem-Cell Research Re-emerge as a Political Issue, in: New York Times on the Web vom 6. 5. 2004; Peter Baker, Bush Re-Enters Gay Marriage Fight, in: Washington Post vom 3. 6. 2006, S. A4; Bush verhindert Embryo-Forschung, in: FAZ vom 21. Juli 2006, S. 6.

ge erworben hätte. Das verabschiedete und von Bush unterzeichnete gesetzliche Verbot von Spätabtreibungen erklärten Bundesgerichte später – wie zu erwarten war – für verfassungswidrig. Dies hätte nur durch eine Verfassungsänderung verhindert werden können, die der Präsident jedoch nicht anregte. Und die von ihm gefundene Regelung zur Stammzellforschung bedeutete einen Kompromiss, der erkennbar die Interessen von Wirtschaft und Wissenschaft berücksichtigte und die Rechtschristen entsprechend wenig zufrieden stellte.

Dass Bushs Umgang mit der Christlichen Rechten wahlstrategisch motiviert war, zeigt schließlich der Blick auf seine *Außenpolitik*. Hier machte er der Bewegung nicht einmal rhetorisch Zugeständnisse. Während die Christliche Rechte früh „den Islam“ als neuen „Satan“ und „Inbegriff des Bösen“ angeprangert hatte, den die USA bekämpfen müsse, bemühte sich Bush immer wieder – insbesondere während des Afghanistan- und Irak-Feldzugs –, den Eindruck eines „clash of civilizations“, eines *religiös* motivierten „Kreuzzuges“ gegen den Islam zu vermeiden. Verantwortlich für die Anschläge des 11. September 2001 sei nicht „der Islam“, betonte Bush wiederholt, sondern „Terroristen“, die den Namen dieser Religion missbrauchten. Während führende Vertreter der Christlichen Rechten verkündeten, der Islam sei antisemitisch, ja „abgrundtief böse“,<sup>25</sup> distanzierte sich Bush mehrfach mit deutlichen Worten von diesen pauschalen Verurteilungen – und nahm dafür die scharfe Kritik der Christlichen Rechten in Kauf.<sup>26</sup>

Bushs Außenpolitik ist durch *realpolitisch* orientierte „standard-konservative“ Berater beeinflusst, für die weniger christlich-evangelikale Glaubensinhalte als vielmehr amerikanische Wirtschafts- und Sicherheitsinteressen im Vordergrund stehen – wie im Übrigen in der Innenpolitik vor allem die Wirtschaftslobby (und nicht die Christliche Rechte) mit

der Bilanz der Bush-Administration zufrieden sein kann.<sup>27</sup>

## Erfolgsbilanz

Überblickt man die 30 Jahre ihrer Existenz, so hat die Christliche Rechte einen Lern- und Anpassungsprozess durchlaufen, der ihre organisatorische Struktur gestärkt und ihr Strategienrepertoire erweitert hat. Sehr viel besser als in den Anfangsjahren gelingt es ihr heute, Mitglieder langfristig an sich zu binden, stabile Finanzierungsquellen aufzutun und sich als seriöser „Mitspieler“ im politischen Prozess in Szene zu setzen.<sup>28</sup>

Doch trotz der erfolgreichen Anpassung an die Funktionsimperative des politischen Systems und der positiven innerorganisatorischen Entwicklung blieben größere Erfolge bei der Durchsetzung der Agenda aus. Zwar zeigten ihre Lobbyaktivitäten bisweilen durchaus Wirkung: So wurden gesetzgeberische Maßnahmen zum Schutz von Homosexuellen vor Diskriminierung im Kongress wiederholt blockiert; „Abstinence only“-Programme“ (statt des früheren Sexualkundeunterrichts) werden inzwischen an vielen öffentlichen Schulen durchgeführt und vom Kongress finanziell unterstützt. Das milliardenschwere Programm zur Bekämpfung von AIDS in Afrika und der Karibik wurde im Kongress so formuliert, dass vor- und außer-eheliche Enthaltensamkeit als Leitbild vermittelt werden muss. Zudem reaktivierte Bush die „Mexico City Policy“, wonach keine staatlichen Gelder an Organisationen fließen dürfen, die in ihren Familienplanungsprogrammen Abtreibung nicht ausschließen. Aus eben diesem Grund wurde dem „UN Fund for Population Activities“ die Zuweisung von bereits bewilligten Mitteln durch den Präsidenten verweigert. Weiterhin erhebt der „International Religious Freedom Act“ von 1998 die Verteidigung der Religionsfreiheit zu einem wesentlichen Ziel der amerikanischen Außenpolitik.

Ihre zentralen Anliegen aber konnte die Christliche Rechte letztlich nicht durchsetzen.

<sup>25</sup> Susan Sachs, Baptist Pastor Attacks Islam, Inciting Cries of Intolerance, in: New York Times on the Web vom 15. 6. 2002.

<sup>26</sup> Vgl. Dana Milbank, Hawks Chide Bush over Islam, in: Washington Post vom 2. 12. 2002; Bush Steps Away From Christian Fundamentalists' Comments on Islam, in: Ethics Daily.com vom 15. 11. 2002; www.ethicsdaily.com/article\_detail.cfm?AID=1812 (16. 11. 2005).

<sup>27</sup> Vgl. hierzu auch die Ergebnisse einer Gallup-Umfrage vom April 2005: The Brookings Institution, American Politics and the Religious Divide, Washington, D.C., 26. 9. 2006, S. 32.

<sup>28</sup> Vgl. M. Brocker (Anm. 2), S. 283 ff.

zen: So bleibt das Schulgebet an den öffentlichen Schulen verboten, und auch die Abtreibungsentscheidung des Obersten Bundesgerichts von 1973 (*Roe v. Wade*) erfuhr keine Revision. Weder wurde die Pornographie vollständig illegalisiert noch der Zugang zu ihr via Internet oder Kabelfernsehen effektiv eingeschränkt. Darwins Evolutionstheorie wird weiterhin an den öffentlichen Schulen unterrichtet, die zudem nach wie vor „säkular humanistische“ Lehrbücher verwenden und ihre Curricula multikulturell ausrichten.

Zwar gelang es der Christlichen Rechten, die öffentliche Diskussion über die Bedeutung von Werten und die Grundlagen der Moral wiederzubeleben und zu intensivieren. Tatsächlich ist die „religiöse Rede“ („God Talk“) in der Öffentlichkeit längst wieder hoffähig geworden, und selbst viele demokratische Bewerber präsentierten sich in ihren Wahlkämpfen 2006 häufig als „people of faith“. Doch Auswirkungen auf den sozialen und politischen Wandel in den USA hatte all dies nicht. Vielmehr zeigen Umfragen, dass die Einstellung der amerikanischen Bevölkerung zur Stellung der Frau in der Gesellschaft, zur Homosexualität, zur Pornographie und zu anderen soziomoralischen Fragen (mit Ausnahme der Abtreibung) nach der Jahrtausendwende *liberaler* ist als 30 Jahre zuvor, als die Christliche Rechte ihre Anhänger politisch zu mobilisieren begann.<sup>19</sup> Das selbst gesteckte Ziel, die in der „jüdisch-christlichen Tradition“ der USA begründete Werteordnung gegen das Vordringen „individualistisch-hedonistischer“ Auffassungen und Lebensformen zu verteidigen oder diesen Trend gar umzukehren, hat sie damit eindeutig verfehlt. Im Hinblick auf ihren gesamtgesellschaftlichen Einfluss, so lässt sich abschließend sagen, fällt die Christliche Rechte deutlich hinter andere soziale Bewegungen des 20. Jahrhunderts wie beispielsweise die Bürgerrechts- oder die Frauenbewegung zurück.

<sup>19</sup> Dies gilt vor allem für die jüngeren Alterskohorten; vgl. C. Wilcox (Anm. 5), S. 147–153; Brookings Institution (Anm. 27), S. 56 ff.; Carolyn Lochhead, Bush rallies the right on same-sex marriage, in: San Francisco Chronicle vom 6. 6. 2006, S. A1.

Rudolf Uertz

## Politische Ethik im Christentum

Anders als die Soziologie, die mit der Religionssoziologie eine eigene Teildisziplin hervorgebracht hat, hat die Politikwissenschaft bisher noch kein klar konturiertes Fachgebiet, das sich mit den ideengeschichtlichen, politiktheoretischen und rechtlich-institutionellen Problemen des Verhältnisses von Politik, Gesellschaft und Religion befasst. Dennoch haben Politikwissenschaftler in den vergangenen Jahren die aktuellen politischen, kulturellen und religiösen Herausforderungen im nationalen und internationalen Bereich aufgegriffen und zu einer deutlichen Belebung von Forschungsprojekten und Publikationen zu interdisziplinären Fragen von Politik und Religion beigetragen.<sup>1</sup> In Anlehnung an das etablierte Fach Religionssoziologie wurde hierfür verschiedentlich die Bezeichnung *Religionspolitikologie* vorgeschlagen. Die folgende Darstellung bietet einen Überblick über die Grundzüge der politischen Ethik des Christentums und ihrer konfessionellen Ausprägungen im Katholizismus,<sup>2</sup> Protestantismus<sup>3</sup> und in der Orthodoxie.<sup>4</sup>

### Rudolf Uertz

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

<sup>1</sup> Vgl. Manfred Brocker/Tine Stein (Hrsg.), Christentum und Demokratie, Darmstadt 2006; aus religionswissenschaftlicher und sozialetischer Sicht Karl-Heinz Ohlig/Martin Honecker, Christlicher Glaube, Religion und moderne Gesellschaft, Alfter-Oedekoven 1988.

<sup>2</sup> Vgl. Rudolf Uertz, Vom Gottesrecht zum Menschenrecht. Das katholische Staatsdenken von der Französischen Revolution bis zum II. Vatikanischen Konzil (1789–1965), Paderborn 2005; Bernhard Sutor, Politische Ethik, Paderborn 1992<sup>2</sup>.

<sup>3</sup> Vgl. Friedrich Wilhelm Graf, Der Protestantismus, München 2006; Martin Honecker, Grundriss der Sozialethik, Berlin 1995; Manfred Jacobs (Hrsg.), Die evangelische Staatslehre, Göttingen 1971.

<sup>4</sup> Zur Sozialethik des Katholizismus, Protestantismus und der Orthodoxie: Ingeborg Gabriel/Alexandros K.

## Katholizismus

Vor dem Hintergrund des Zerfalls der konfessionellen Einheit infolge der Reformation, der Abspaltung der Anglikanischen Kirche, der Entdeckung Amerikas und der Bedeutung neuer Handelsbeziehungen hatten spanische Theologen und Philosophen des 16. und 17. Jahrhunderts (Franz Vitoria, Franz Suarez u. a.) grundlegende Normen des Völkerrechts und der Staatslehre entwickelt. Ihre politische Theorie basiert auf der Naturrechtslehre des Thomas von Aquin, der seinerseits Anleihen bei Aristoteles macht. Die Ideen der frühneuzeitlichen spanischen Denker kulminieren in der Lehre vom Volke als dem ursprünglichen Träger der politischen Gewalt. Diese so genannte *scholastische Volkssouveränitätsthese* modifiziert die Gewaltlehre des paulinischen Römerbriefs, die den Grundstock des Legitimus und der *christlichen Monarchien* darstellte (in Deutschland bis 1918). Das zentrale biblisch-theologische Argument war, dass die (rechtmäßig) bestehende Gewalt von Gott komme. Diese These interpretieren Vitoria und Suarez schöpfungstheologisch. Das bedeutet: Die Staatsgewalt ist ihrem Wesen nach eine naturnotwendige Bedingung des Erhalts des Gemeinwesens; sie entspringt dem göttlichen Willen. Die konkrete Bestellung und Ausübung der Herrschaft beruht jedoch auf historisch-kontingenten Gegebenheiten. Notwendigerweise ist daher das Volk, für dessen Wohl die Herrschaftsgewalt ja besteht, der ursprüngliche Träger der Gewalt. Das Volk überträgt diese gemäß den jeweiligen Gepflogenheiten auf einen oder mehrere Gewaltinhaber, deren Herrschaftsbefugnisse auch zeitlich befristet sein können. Bei der Mitwirkung des Volkes dachte man an vertragliche, jedoch nicht näher modifizierte Formen der Zustimmung.

Zweifellos steckt in der scholastischen Volkssouveränitätsthese, auch wenn man in

Papaderos/Ulrich H. J. Körtner, Perspektiven ökumenischer Sozialethik, Mainz 2006<sup>2</sup>; speziell zur Orthodoxie: Vasilios N. Makrides, Orthodoxes Christentum, Pluralismus, Zivilgesellschaft, in: Andreas Gotzmann/V. N. Makrides u. a., Pluralismus in der europäischen Religionsgeschichte, Marburg 2001; Josef Thesing/Rudolf Uertz (Hrsg.), Die Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche. Deutsche Übersetzung mit Einführung und Kommentar, Sankt Augustin 2001; Konstantin Kostjuk, Der Begriff des Politischen in der russisch-orthodoxen Tradition, Paderborn 2005.

der virtuellen Gewaltinhabung des Volkes keine praktizierte Gewohnheit, sondern nur eine Möglichkeit sieht, politischer Sprengstoff. Potenziell ist sie demokratisch. So sah man in dieser These eine Vorwegnahme der modernen Volkssouveränität und der Ideen Rousseaus (z. B. Leopold von Ranke und Otto von Guericke). Die spanischen Spätscholastiker verstehen die politische Ordnung als historisch-kulturelles Produkt, an dem das Volk „irgendwie“ beteiligt ist. Das heißt: Die konkrete Ordnung ist kein vom Himmel gefallenes Produkt, sie besteht auch nicht einfach „von Natur aus“, sondern ist vielmehr menschlichen Ursprungs; sie ist also – insofern sind die Vorstellungen der spanischen Naturrechtstheoretiker zukunftsweisend – ein artifizielles Gebilde. Doch bleiben die spanischen Denker auf halbem Wege stehen, wenn sie – trotz voluntaristischer Ansätze – an der traditionellen Vorstellung festhalten, dass der Mensch in eine *vorgegebene Ordnung* eingebunden sei. Die Theologen begnügten sich also mit der theoretischen Annahme der prinzipiellen Beteiligung des Volkes (oder von Repräsentativorganen) durch Verträge oder nicht näher modifizierte gewohnheitsrechtliche Formen der Zustimmung.

Aufgrund der Ambivalenz voluntaristischer und traditionalistischer Rechtsideen war die Naturrechtstheorie der spanischen Denker für Papst Leo XIII. (1878–1903) von besonderem Nutzen. Er entwickelte auf spätscholastischer Basis eine christliche Staats- und Soziallehre (Enzyklika *Diuturnum illud*, 1881, u. a.). Diese konnte dort, wo sich die demokratische Ordnung durchgesetzt hatte, ebenso als Rechtfertigungsgrund dienen wie in den bestehenden konstitutionellen und absolutistischen Monarchien. Die Legitimation der jeweiligen Ordnung erfolgte theologisch mit *Römer 13* und durch Verweis auf das *Gemeinwohl* als oberster staatsethischer Norm. Leo XIII. fordert 1892 die Katholiken Frankreichs auf: „Acceptez la République.“ Zweifellos war die Aussöhnung der französischen und belgischen Katholiken mit der Republik (seit 1830/31) von großer Bedeutung für ein positives Verhältnis der Katholiken zur demokratischen Ordnung.

Aber andererseits war die scholastische Staatstheorie aufgrund verschiedener Kautelen nur bedingt mit der liberalen Staatsrechtstheorie vereinbar. Naturrechtlich betrachtet, konnten gemäß aristotelisch-thomistischer

Staatsformenlehre Monarchie, Aristokratie und Demokratie legitime Ordnungen sein, sofern sie den Prinzipien des Gemeinwohls und der Gerechtigkeit folgten. Die katholische Doktrin hielt sich also in der Frage der Staatsform neutral (Staatsneutralitätsthese). Andererseits wurde vom traditionellen Kooperationsmodell von Kirche und Staat, dessen Ideal der katholische Glaubensstaat war, der weltanschaulich neutrale Staat noch als „Abfall vom Glauben“ bewertet. Zudem war das naturrechtlich-organische Ordnungsmodell, das die Einheit von Moral und Recht postulierte und Persönlichkeitsrechte nur im Staatsganzen definieren konnte, individuell-vorstaatlichen Rechtsideen abträglich.

Mit seinen sozialen Rundschreiben gab Leo XIII. der Entwicklung christlicher Parteien und Verbände Auftrieb. In der Sozialenzyklika *Rerum novarum: Über die Arbeiterfrage* (1891) fordert Leo Lohngerechtigkeit und stärkere staatliche Aktivitäten im Wirtschaftsprozess, ferner das Koalitionsrecht der Arbeiterschaft sowie zeitgemäße Arbeitnehmerorganisationen. Diese Forderungen sind Elemente eines umfangreichen Sozialprogramms, das mittelbar auch demokratische Tendenzen enthielt. Das Rundschreiben gab in mehreren europäischen Ländern den Anstoß zur Bildung sozialpolitischer katholischer Verbände sowie christlicher Parteien und Bewegungen. Aus der Sicht der römischen Kurie drohten diese Gruppierungen jedoch einen autonomen Status anzunehmen und sich kirchlich-politischen Interessen zu entziehen. Zu diesen Befürchtungen gaben u. a. die interkonfessionellen christlichen Parteien und Gewerkschaften in Deutschland Anlass. Leo XIII. hat daher im Rundschreiben *Graves de communi* (1901) dekretiert, dass sich die politischen Aktivitäten der Katholiken lediglich auf sozial-karitative Aktionen zu beschränken hätten. Der *christliche Demokratiedanke* dürfe nur auf die *Volkswohlfahrt*, nicht aber auf politische und Verfassungsfragen gerichtet sein. Die Katholiken sollten nach dem Willen des Papstes die gegebene staatliche Ordnung – ob monarchisch oder demokratisch – stützen, selbst aber nichts unternehmen, um eine demokratische Ordnung herbeizuführen.

Eine wichtige Leistung der naturrechtlichen Staatslehre – in Deutschland u. a. von der Zentrumspartei vertreten – war die Kritik an be-

tont rechtspositivistischen, voluntaristischen und szientistischen Staats- und Gesellschaftstheorien. Auch war die Naturrechtstheorie ein gewisses Bollwerk gegen totalitäre Politik von links und rechts. Aber in einem wesentlichen Punkt war sie in einer Verlegenheit: Vom ganzheitlich-organischen Ansatz her, wonach Einzelrechte im Gemeinschaftsganzen aufgehoben sind und der legale Gewaltinhaber über die Gemeinwohlordnung zu disponieren berechtigt ist, konnten individuelle, vorstaatliche Grundrechte nicht geltend gemacht werden. Entsprechend konnte 1933 die Diktatur Hitlers vom christlichen Sozialdenken her verfassungstheoretisch nicht konsistent delegitimiert werden. Angesichts der Verbrechen des nationalsozialistischen Staates und der diktatorischen Rechtsauffassung des *Großdeutschen Reichsrechts* setzte innerhalb des deutschen Katholizismus eine politikethische Neubesinnung ein, die – u. a. durch den Franzosen Jacques Maritain (*Humanisme intégral*, 1936) angeregt – von der christlichen Persönlichkeitsauffassung her die Menschenrechte als Fundamente einer humanen, rechts- und verfassungsstaatlich geschützten demokratischen Ordnung postulierte.

Die politische Ethik des Christentums enthält Prinzipien und sachgerechte Normen zur Gestaltung einer freiheitlichen und gerechten Ordnung von Staat und Gesellschaft. Hierzu gehören insbesondere die Sozialprinzipien der *Subsidiarität*, der *Gerechtigkeit* und der *Solidarität*, freilich in einer personaethisch modifizierten Sichtweise. Insofern versteht sich das Naturrecht eigentlich als ein Vernunftrecht. Nach 1945 wurde die politische Ethik in staats-theoretischer Absicht aus den Engführungen der Schultheologie herausgelöst. Solche Modifizierungen ergaben sich nicht zuletzt aus dem Umstand, dass die interkonfessionellen Unionsparteien in Deutschland konfessionsspezifische Interpretationen im Sinne der katholischen Sozialdoktrin nicht mehr zuließen (vgl. *Verantwortungsethik* im Protestantismus; die christliche Sozialethik wurde auch in anderen Parteien rezipiert<sup>5</sup>). Die wichtigsten Motive aber für die konsequente Hinwendung zur Konzeption des christlichen Personalismus waren die unterschiedlichen Abgrenzungen von katholisch-

<sup>5</sup> Vgl. Rudolf Uertz, Annäherungen: Christliche Sozialethik und SPD, in: Historisch-Politische Mitteilungen, 13 (2006), S. 93 ff.

konservativen, traditionalistischen und organologischen Positionen, wie sie noch im Katholizismus der Weimarer Zeit anzutreffen waren (z. B. „organische Demokratie“ als Ausfüllung der „Formdemokratie“). Das christliche Menschenbild beinhaltet einen anthropologisch-sittlichen Grundkanon von Prinzipien und Leitideen. Näherhin sind dies: die Würde, Freiheit und Verantwortungsfähigkeit der Einzelperson, ihre Endlichkeit und Schuldfähigkeit (Gebrochenheit), ferner die Gleichheit der Menschen (vor Gott) und die Idee der Gerechtigkeit. Diese Leitideen einer freiheitlichen, demokratischen und sozialen Ordnung und die Sozialprinzipien sind notwendigerweise entwurfs- und gestaltungsoffen: Ihre Anwendung erfolgt entsprechend im Kontext konkreter politischer, wirtschaftlicher, finanzpolitischer und kultureller Umstände und Herausforderungen.

## Protestantismus

Während die politische Ethik des Katholizismus aufgrund der spezifischen Verfasstheit der katholischen Kirche bis einschließlich zur Neuorientierung des II. Vatikanischen Konzils (1962–1965)<sup>16</sup> eine relative Geschlossenheit aufweist, ist die protestantische Ethik grundsätzlich äußerst vielfältig. Denn zum Protestantismus zählen alle neuzeitlichen Kirchen und Glaubensgemeinschaften (Lutheraner, die Reformierten wie Calvinisten und Zwingliane, die Unierten, die Anglikaner, aber auch die vorreformatorischen Bekenntnisse der Waldenser und Hussiten), d. h. all diejenigen Gemeinschaften, die „neben der römisch-katholischen ‚Weltkirche‘ und den östlichen, orthodoxen Kirchen ein religiös-theologisch und ethisch eigenständiges Christentum repräsentieren“ (Friedrich Wilhelm Graf).

Was markiert im Gegensatz zu den etablierten Kirchen die eigenständige protestantische Bekenntnis- und Gemeinschaftsform? Es ist – verkürzt gesagt – die gegen die tradierte Kirchlichkeit gerichtete *subjektorientierte Form des Glaubens und der theologischen Rechtfertigung des Einzelnen*, des Sünders vor Gott: In der Reformation und in den protestantischen Kirchen vollzieht sich

<sup>16</sup> Vgl. die Dokumente *Gaudium et spes* und *Dignitatis humanae: Über die Religionsfreiheit*, in: Karl Rahner/Herbert Vorgrimler (Hrsg.), *Kleines Konzilskompendium*, Freiburg i. Br. 2002<sup>29</sup>.

also eine radikal vom Einzelnen ausgehende Glaubensform, die zugleich die herkömmlichen Formen des geistlichen Amtes und der institutionellen (sakramentalen) Vermittlung beseitigt und mit der Hervorhebung des allgemeinen Priestertums, demgemäß der Gemeindeleiter nur noch ein *primus inter pares* ist, zugleich auch eine kulturell einflussreiche Kirchlichkeit und Sozialform schafft.<sup>17</sup>

Wohl gab es schon im Mittelalter Vorstufen der Bewegung subjektiver Denk- und Glaubenshandlung (Mystik, Armutsbewegungen, Nominalismus in Philosophie und Theologie u. a.), aber erst in den reformatorischen Kirchen wird diese Bewegung radikalisiert. Mit der Neuorientierung im kirchlichen und theologisch-biblischen Bereich entwickelt sich zugleich auch eine eigene protestantische Ethik mit spezifischen Beziehungs- und Handlungsmustern für das Verhältnis des Christen zum Staat und zur weltlichen Kultur. Die Säkularisierung von Gesellschaft und Kultur, d. h. die „Ablösung der politischen Ordnung als solcher von ihrer geistlich-religiösen Bestimmung und Durchformung“ ist Folge der Pluralität und Konkurrenz der verschiedenen christlichen Bekenntnisse in der Neuzeit. Angesichts von konkurrierenden Wahrheitsansprüchen fällt dem modernen Staat zwangsläufig die Funktion der Befriedung von Gesellschaft und Gemeinwesen zu mit der Folge, dass das christliche Bekenntnis primär in den privaten Bereich verwiesen wird und der Staat weltanschaulich neutral ist. Das bedeutet, dass er einerseits die Religionen und die Religionsfreiheit seiner Bürger schützt, andererseits aber keine Konfession bevorzugt.<sup>18</sup>

Die Säkularität der Gesellschaft hat Ernst Troeltsch (*Politische Ethik und Christentum*, 1904) im Blick, wenn er die christliche Ethik im pluralistischen Gemeinwesen betrachtet. Er erkennt im Christentum eine *starke gesellschaftliche Macht*, verneint aber „eine unmittelbar und wesentlich aus den christlichen Ideen abgeleitete politische Ethik“. Christli-

<sup>17</sup> Vgl. Karl-Heinz Ohlig, *Christentum – Individuum – Kirche*, in: Richard van Dülmen (Hrsg.), *Entdeckung des Ich. Die Geschichte der Individualisierung vom Mittelalter bis zur Gegenwart*, Köln 2001, S. 11 ff.

<sup>18</sup> Vgl. Ernst-Wolfgang Böckenförde, *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation*, in: Ders., *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*, Frankfurt/M. 1992, S. 92 ff.

che Sozialethik könne immer nur „zum Teil christliche Ethik“ sein, da sie kulturell vermittelt ist, mithin theologische, philosophische und soziale Faktoren zusammenwirken. Eine rein aus theologischen Normen abgeleitete Ethik verneint Troeltsch; die Sozialethik des Katholizismus, die ein „politisches Programm“ enthalte, basiere primär auf naturrechtlichen Ideen.

Der Zugang des Christen zu Staat, Politik und Recht ist ein kompliziertes Phänomen. In den verschiedensten Spielarten *politischer Theologie* gab es im Protestantismus wie auch im Katholizismus immer wieder Versuche, unmittelbar von theologischen und biblischen Normen her Handlungsoptionen für das säkulare Gemeinwesen zu gewinnen. Versuche dieser Art standen und stehen aber stets in der Gefahr ideologischer Verengungen. Zwar wird der Christ aus theologisch-biblischen Ideen Orientierungen und Motive für sein Handeln schöpfen, doch ist die Entscheidung für diese oder jene politische Option im säkularen Bereich, in dem der Handelnde mit konkreten sachlichen Gegebenheiten konfrontiert ist, nur auf Grund *ethischer Bewertung* zu treffen. So kann der Christ im Falle sozialer Ungerechtigkeit durchaus für einschneidende oder gar revolutionäre Maßnahmen plädieren. Aber die Frage, ob dieser Fall vorliegt, ist eine sozialetische. Hier ist der Glaube überfragt. Im Übrigen trifft der Christ im politischen Abwägungs- und Entscheidungsprozess ja auch nicht auf einen ethikfreien Raum. Vielmehr basieren auch die politischen Ideenkreise des Liberalismus, Sozialismus, des Konservatismus und andere politische Theorien sehr wohl auf sozialetischen Normen. Schließlich sind die *Menschenrechte*, deren demokratisches und rechtliches Ethos hohe Affinitäten zum christlichen Glauben aufweist, allgemein sittlicher Natur (Menschenrecht als Vernunftrecht).

Der Protestantismus hat mit der *Verantwortungsethik*, der idealtypisch die *Gesinnungsethik* gegenübergestellt wird und die die Verantwortbarkeit der Folgen von Handlungen und Entscheidungen intendiert, eine bedeutende ethische Theorie entwickelt, die weit über den protestantischen und christlichen Bereich hinaus Verbreitung findet.<sup>19</sup> Die Wurzeln der Verantwortungsethik reichen

zurück in die antike Vorstellung des Bürgers im Gemeinwesen. Das Christentum hat den Gedanken der Verantwortung vor Gott und dem Gewissen hinzugefügt; die Neuzeit gab der Idee vom *verantwortlichen Regieren* in den Verfassungen ein rechtliches Gefüge. Diese drei Traditionslinien ergänzen und korrigieren sich gegenseitig.

Die Verantwortungsethik, die in ähnlicher Weise in der Gewissenslehre und dem Moralsystem des Katholizismus anzutreffen ist (Probabilismus), ermöglicht den Christen einen angemessenen Umgang mit den Problemen moderner Rechts- und Ordnungsgestaltung im pluralistischen Gemeinwesen (so etwa im so genannten Kulturprotestantismus und politischen Protestantismus, ferner im politischen und sozialen Katholizismus).

Die Verantwortungsethik wird in der protestantischen Ethik jedoch durch weitere Interpretationsmodelle theologischer Weltdeutung modifiziert und teilweise überlagert. Die wichtigsten Interpretationsmodelle, zu denen auch verschiedene Spielarten der politischen Theologie gehören, sind die *Zwei-Reiche-Lehre*, die *Lehre von den Schöpfungsordnungen* (diese eher geschichtstheologische Theorie grenzt sich von der Naturrechtslehre ab: Staat als „Erhaltungsordnung“ oder „Notverordnung“) und die *Lehre von der Königsherrschaft Christi*. Während die vor allem im Luthertum verbreitete Zwei-Reiche-Lehre, die keine ausgearbeitete Theorie darstellt, unter Berufung auf die Unterscheidung von weltlicher Ordnung und Reich Gottes die Eigenständigkeit der weltlichen Ordnung betont (u. a. Walter Künneth, Helmut Thielicke), heben demgegenüber der reformierte Theologe Karl Barth und seine Anhänger den umfassenden Anspruch Gottes auf die Welt hervor, womit Theologie und Kirche ein prophetisches Amt beanspruchen. Im Kirchenkampf des Jahres 1934, in dem die Mitglieder der Bekennenden Kirche gegenüber dem nationalsozialistischen Totalitarismus und den „Deutschen Christen“ den unbedingten Anspruch Gottes auf das ganze Leben des Christen zum Ausdruck brachten, war die Lehre von der Königsherrschaft Gottes sicherlich die theologisch überzeugendste Form, den Missbrauch der Zwei-Reiche-Lehre, d. h. die Rechtfertigung von Gewaltpolitik im nationalsozialistischen Gewaltstaat, zu bekunden. Zu diesem Missbrauch trug nicht zuletzt die

<sup>19</sup> Vgl. Max Weber, *Politik als Beruf*, Tübingen 1919.

im Protestantismus lange übliche Interpretation des Römerbriefs bei, wonach die jeweils bestehende politische Herrschaft (bis 1918 das evangelische Landesfürstentum) religiös legitimiert wurde, dagegen sozialetisch-rechtliche Legitimationsfiguren kaum Bedeutung hatten. So war die von Karl Barth und Hans Asmussen formulierte *Barmer Theologische Erklärung* (1934) auch gegen falsche und einseitige Ansprüche und Interpretationen der protestantischen Theologie gerichtet. Nach 1945 sollte die Barmer Erklärung zu einer wichtigen Quellen politik- und sozialetischer Neuorientierung des Protestantismus und seiner positiven Einstellung zum demokratischen Rechtsstaat werden.

So bedeutsam das christliche Bekenntnis in existenzieller Situation – auch als prinzipielles Unterscheidungsmerkmal zwischen göttlichem und weltlichem Anspruch – ist, so wenig ist die Lehre von der Königsherrschaft Christi in der Lage, materialetische Normen für das Gemeinwesen zu formulieren. Denn ein Bekenntnis, so sehr es sittliche und religiöse Motive und Impulse freizusetzen vermag, enthält keine sozialetischen Normen. Es bedarf zu einer verantwortlichen Gestaltung des Gemeinwesens vielmehr der Vermittlung von Interpretationsmodellen, wie sie die Zwei-Reiche-Lehre und die Lehre von den Ordnungen grundsätzlich intendieren. Doch verlangen theologische Interpretationsmodelle sozialetische Modifizierungen. Entsprechend gilt es, auf der Basis genauer Sachkenntnis eine Politik- und Gesellschaftsanalyse mit ethischer Bewertung und theologischer Weltdeutung zu verbinden.

## Orthodoxie

Bis zum Beginn der Perestroika 1985 waren die orthodoxen autokephalen Kirchen Mittel- und Osteuropas fast durchweg in den Untergrund gedrängt. Teils wurden sie toleriert, teils versuchte man – mitunter in Zusammenarbeit mit staatlichen Stellen –, einen Modus vivendi mit dem „System“ zu finden. Nach dem Zusammenbruch des Kommunismus haben Religion und kirchliches Leben eine Renaissance erfahren. Zugleich stehen die orthodoxen Kirchen vor einer Fülle von Aufgaben, die den sozialen, kulturellen und politischen Bereich betreffen. Der Systemwechsel, die Transformation der Wirtschaft, der

Aufbau zivilgesellschaftlicher Strukturen, der Ausbau rechtsstaatlicher Institutionen sowie der Beitritt orthodox geprägter Länder wie Bulgarien und Rumänien zur Europäischen Union verlangen Antworten von der orthodoxen Kirche, für die diese sozialetisch nur unzureichend vorbereitet ist.

Als Gründe sozialetischer Zurückhaltung werden vor allem die Unterdrückung durch feindliche und antichristliche Regierungen, die konservative Einstellung der orthodoxen Kirche in früheren Epochen, ihr Festhalten am traditionalistischen Bibelverständnis und an den Interpretationen der frühchristlichen Lehre genannt. Hinzu kommt ein gravierendes gesamtorthodoxes Problem: Die Orthodoxie könnte eine sozialetische Erneuerung nur auf einer panorthodoxen Synode beschließen, wobei alle Teilkirchen zustimmen müssten; ein solches Konzil ist derzeit nicht in Sicht.

Der distanzierten Haltung der Ostkirche zu sozialpolitischen und juristischen Formen steht auf der anderen Seite die *Betonung des Liebesgebots* und der *Bruderliebe* sowie die Verschiebung des Gleichgewichts zwischen Verkündigung, Sakrament und sozialer Verwirklichung der Kirche zugunsten des Sakraments und der „Verselbständigung der Liturgie“ gegenüber. In dieser Charaktereigenschaft liegen zugleich Größe und Schwäche der Orthodoxie begründet. Ihre Größe besteht darin, „dass sie die Fülle der altkirchlichen Katholizität getreulich bewahrt hat. Dies gilt für alle Lebensbereiche. Vor allem in ihrer Liturgie leben das altkirchliche Verständnis und die altkirchliche Praxis des Gottesdienstes unmittelbar weiter.“<sup>10</sup>

Aus der Einheit von „irdischer“ und „oberer Kirche“, von irdischer Gemeinde und Gegenwart Gottes in Liturgie und Sakrament schöpft die orthodoxe Christenheit ihre Kraft und Zuversicht. Die Essenz dieser Ideen spiegelt sich wider im Prinzip der *Katholizität*, dem wichtigsten sozialetischen Baustein. Es beruht auf der „Verbindung eines echten Personalismus, einer Hochschätzung der Einzigartigkeit und Einmaligkeit der menschlichen Einzelpersonlichkeit mit dem urchristlichen Gemeinschaftsbewußtsein“. Die Synthese

<sup>10</sup> Ernst Benz, *Geist und Leben der Ostkirche*, Hamburg 1947.

von religiös-sittlichen Grundideen und den kulturellen Entwicklungen der Völker hat der orthodoxen Kirche in den Phasen geschichtlicher Katastrophen und Verfolgungen verschiedener Art, nicht zuletzt gegenüber islamischen und anderen Bedrohungen, große Stärke verliehen. Man würde daher der Orthodoxie Unrecht tun, würde man ihr überkommenes Erbe, wie oft behauptet, als „historisches museales Requisit“ ohne Entwicklungsfähigkeit betrachten. Die Orthodoxie hat das Verdienst, die kulturelle und ethnische Identität der Völker ihres Bereichs gestützt und bewahrt zu haben.

Das Katholizitätsprinzip (russisch *Sobornost*), das die Einheit, Ganzheit (Allgemeinheit) und Vollkommenheit im Hinblick auf das jeweilige Volk und – in ganzer Fülle – auf die Kirche intendiert, führt konsequent zur *Idee der Volkskirche als einer nationalen Kirche*. Was oben als besondere Leistung gekennzeichnet wurde, d. h. der Umstand, dass die orthodoxe Kirche durch ihre Verbindung mit der ethnischen und nationalen Kultur positiven Einfluss auf die Kulturen und Völker nehmen konnte und diese gegenüber Angriffen von außen und Zersetzungen von innen zu stärken vermochte, birgt als Kehrseite die Gefahr, dass die orthodoxe Idee zu eng mit der Nationalkultur verschmilzt. Das Gleichgewicht zwischen Staat und Kirche ist zugunsten des Staates verschoben.

Anders als in der lateinischen Kirche, in der sich seit dem Investiturstreit (11. Jahrhundert) ein äußerst produktiver Prozess der Differenzierung zwischen Kirche und Staat vollzog, der schließlich auch die Idee der christlichen Existenz im säkularen, weltanschaulich neutralen Gemeinwesen beförderte (Religionsfreiheit, Menschenrechte u. a.), hat in der Ostkirche eine solche Entwicklung nicht stattgefunden. Im Gegenteil hat das *Symphonieprinzip* zu einer starken Harmonie zwischen Staat und Kirche geführt, zeitweise zugunsten eines beträchtlichen Übergewichts des Staates über die Kirche und verbunden mit der Gefahr, dass die Kirche ganz oder teilweise ihre innere Freiheit gegenüber dem Staat einbüßte. Das Symphonieprinzip intendiert eine spezifische Form orthodoxen Staatskirchentums, indem es den Staat als Schützer der *Orthodoxie*, d. h. des kirchlich und national im christlichen Glauben geeinten *Volkes* sieht. Anders als im

Westen mit seinen vielfältigen und differenzierten religionspolitischen Formen (Kooperation von Kirche und Staat auf bestimmten Feldern bei grundsätzlicher [freundlicher] Trennung bis hin zu radikaler Trennung) orientiert sich das Symphonieprinzip traditionell am Bild idealer kirchlich-staatlicher Zusammenarbeit und homogener Religiosität – ein Bild, das dem Pluralismus des modernen Gemeinwesens nicht mehr entspricht. Schließlich will der moderne Staat die Heimstatt der Bürger verschiedenster Bekenntnisse und Ethnien sein.

Politiktheoretisch gesehen bleibt die orthodoxe Sozialethik weitgehend dem traditionellen organologischen Gesellschaftsdenken verhaftet. In den *Grundlinien Christlicher Ethik* des griechisch-orthodoxen Theologen Georgios Mantzaridis (1998) heißt es: „Die moralische Herausforderung der kommenden Welt interessiert vor allem die orthodoxe Ethik, deren Zentrum des Interesses die Person des Menschen ist. Die gegenwärtige Zivilisation mit ihrer egozentrischen und eudämonistischen Ausrichtung kommt in direkten Gegensatz zu der orthodoxen christlichen Tradition mit ihrem asketischen Geist. Aber auf der anderen Seite kann die gegenwärtige Zivilisation auch nicht ohne die christliche Tradition gedeutet werden, wie sie in der westlichen christlichen Welt entwickelt und weitergegeben wurde.“

Nach orthodox-kirchlicher Auffassung lässt die theonome Betrachtung nicht die Anerkennung von Menschenrechten zu. Zwar hätten Freiheit, Gleichheit und Menschenwürde sowie die Anerkennung ihrer unveräußerlichen Rechte ihren Ursprung in der uralten christlichen Tradition. Doch sieht die Orthodoxie in der Menschenrechtsidee, wie sie die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* der Vereinten Nationen von 1948 zur Grundlage des modernen staatlichen und internationalen Lebens erhoben hat, den Humanismus der Aufklärung am Werk, der den theologischen Humanismus des Christentums untergrabe, d. h. den Menschen von Gott wegführe.

Letztlich vermag damit die Orthodoxie keine positive Würdigung des pluralistischen säkularen Gemeinwesens vorzunehmen, wengleich vereinzelt orthodoxe Theologen vom Katholizitäts- und Synodalprinzip her

die Annäherung an das liberale Menschenrechtsdenken und die demokratisch-rechtsstaatliche Ordnungsidee für möglich halten. Für die Orthodoxie als Ganze aber verbietet sich dieser Schritt.

Auch die Russisch-Orthodoxe Kirche (ROK), die als erste orthodoxe Teilkirche im August 2000 eine umfangreiche *Sozialdoktrin* vorgelegt hat, verwirft die Menschenrechte ebenso wie das Recht auf Religionsfreiheit. Die traditionelle theologisch-kirchliche und kulturelle Verwiesenheit auf das „Volk“ und seine religiöse und kulturelle Identität im Sinne russisch-orthodoxen Glaubens ist stärker als das Bedürfnis liberaler Freiheiten des Einzelnen in religiösen, politischen, gesellschaftlichen und kulturellen Belangen.

Allerdings entfaltet die ROK in ihrer Sozialdoktrin 2000 eine Synthese traditioneller Theologie und Ethik und sozialetischer Leitlinien, die in praktisch-sozialetischer Perspektive auch allgemeine Grundsätze einer säkularen Staatsbürgerkunde und Soziallehre enthalten. Die Sozialdoktrin der ROK will so zu einer befriedenden Situation Russlands und der russischen Orthodoxie beitragen; zugleich vermag das Dokument den interkulturellen und interreligiösen Dialog zu bereichern.

## Schlussbemerkungen

Resümierend und ergänzend kann festgestellt werden: Die politische Ethik des Christentums, die sich konfessionsspezifisch in den typologisch vorgestellten Richtungen des Katholizismus, des Protestantismus und der Orthodoxie entfaltet hat, korrespondiert mit den klassischen politischen Ideenkreisen (Liberalismus, Konservatismus, Sozialismus), unterscheidet sich aber von ihnen durch ihre religiöse Eigenart. Überraschend sind diese Befunde nicht, insofern das Christentum als historische Religion mit den verschiedensten Kulturen konfrontiert war, sie mitprägte und sich entsprechend mit verschiedenen Sozialformen zu arrangieren wusste. Was das Christentum hierzu besonders befähigt, ist der Umstand, dass die Verkündigung des

Evangeliums ungeachtet seiner historischen Manifestationen und seiner notwendigen institutionellen Vermittlungsformen ein zutiefst individuell-personales Ereignis darstellt (Transzendenzbezug). Der überzeitliche und übergeschichtliche Zurechnungspunkt des christlichen Glaubens (1 Kor 7,31) relativiert jegliche weltliche Ordnung und beinhaltet eine Institutionenkritik, die die Unterscheidung zwischen geistlicher und weltlicher Herrschaft ebenso einschließt wie die institutionelle und kirchliche Selbstkritik.

Diese Elemente kennzeichnen insbesondere den Protestantismus, aber auch den jüngeren Katholizismus. Von daher vermochten die westlichen Kirchen und ihre Theologien mit der modernen Philosophie sowie den Sozial- und Naturwissenschaften in einen Dialog zu treten und zu einer politischen Ethik zu finden, die prinzipiell dem pluralistischen, weltanschaulich neutralen Gemeinwesen gegenüber aufgeschlossen ist. Die Ethik des Christentums leistet einen außerordentlichen Beitrag zur Differenzierung zwischen religiösen Wahrheitsansprüchen und demokratisch-rechtsstaatlicher Ordnung, wie sie u. a. in den verfassungsrechtlich definierten Zuständigkeiten von Religion und Politik zum Ausdruck kommt. Beachtlich sind auch die Annäherungen, welche die katholische und evangelische Sozialethik zueinander gemacht haben.<sup>11</sup> Zu einer solch weitgehenden Annäherung an die liberalen Ordnungs- und Lebensformen vermag die Orthodoxe Kirche aufgrund historischer, kultureller Hintergründe und theologisch-systematischer Prinzipien bisher nicht zu gelangen. Aber die orthodoxe Ethik befruchtet mit ihrem eigenen Ansatz den interreligiösen und -kulturellen Dialog, wobei sie die Westkirchen mahnt, ihre Sozialethik nicht in säkularer Beliebigkeit aufgehen zu lassen.

<sup>11</sup> Vgl. Im Zentrum: Menschenwürde. Politisches Handeln aus christlicher Verantwortung – Christliche Ethik als Orientierungshilfe, hrsg. von Bernhard Vogel, Berlin 2006.

# APuZ

Nächste Ausgabe

7/2007 · 12. Februar 2007

## Familiengründung und Beruf

*Christian Schmitt*

Familiengründung und Erwerbstätigkeit im Lebenslauf

*Manfred Spieker*

Mehr Kinder oder mehr Erwerbstätige?

*Kathrin Walther · Barbara Schaeffer-Hegel*

Karriere mit Kindern?!

*Angelika Koch*

Teilzeitregelung in Führungspositionen für Beschäftigte mit Kindern

*Peter Döge*

Männer – auf dem Weg zu aktiver Vaterschaft?

*Hildegard Matthies*

Männerkultur bremst weibliche Karrieren

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



### Redaktion

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

### Internet

[www.bpb.de/apuz](http://www.bpb.de/apuz)  
[apuz@bpb.de](mailto:apuz@bpb.de)

### Druck

Frankfurter Societäts-  
Druckerei GmbH,  
60268 Frankfurt am Main.

### Vertrieb und Leserservice

- Nachbestellungen der Zeitschrift  
*Aus Politik und Zeitgeschichte*
- Abonnementsbestellungen der  
Wochenzeitung einschließlich  
*APuZ* zum Preis von Euro 19,15  
halbjährlich, Jahresvorzugspreis  
Euro 34,90 einschließlich  
Mehrwertsteuer; Kündigung  
drei Wochen vor Ablauf  
des Berechnungszeitraumes

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

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

Für Unterrichtszwecke dürfen  
Kopien in Klassensatzstärke herge-  
stellt werden.

ISSN 0479-611 X

# Religion in der Gesellschaft *APuZ* 6/2007

*Mathias Hildebrandt*

## 3-9 **Krieg der Religionen?**

Bei der Analyse politisch-religiöser Konflikte müssen sowohl die inneren Strukturen Politischer Theologien als auch die äußeren sozialen, ökonomischen und politischen Ursachen berücksichtigt werden. Prinzipiell zeichnen sich Religionen durch eine Ambivalenz des Sakralen aus, die unter gravierenden äußeren Bedrohungssituationen das Gewalt- und Konfliktpotenzial der Religionen freisetzen kann.

*Andreas Hasenclever · Alexander De Juan*

## 10-16 **Religionen in Konflikten – Herausforderung für die Friedenspolitik**

Glaube und Gewalt gehen in vielen kriegesischen Konflikten eine unheilvolle Allianz ein. Dies hängt auch damit zusammen, dass religiöse Traditionen von politischen Eliten zur Legitimation von Gewaltstrategien instrumentalisiert werden. Deshalb ist es eine zentrale Herausforderung der Friedensforschung, wirksame Mittel der Instrumentalisierungsprophylaxe zu entwickeln.

*Rolf Schieder*

## 17-24 **Die Zivilisierung der Religionen**

Die religiös-weltanschauliche Pluralität in Deutschland hat sowohl durch die Wiedervereinigung als auch durch Migration zugenommen. So stehen auf der einen Seite der Religion fast vollständig entfremdete Menschen einer wachsenden Zahl von Muslimen gegenüber, die ihrer Religion öffentlichen Ausdruck verleihen. Der Staat steht vor der Notwendigkeit einer aktiven, den religiösen Frieden und die Religionsfreiheit sichernden Religionspolitik.

*Manfred Brocker*

## 24-31 **Die Christliche Rechte in den USA**

Seit 30 Jahren nimmt die „Christliche Rechte“ Einfluss auf die amerikanische Politik. Nach aggressiven Anfängen hat sie inzwischen einen Prozess der Modernisierung und Professionalisierung durchlaufen. Doch ihre Erfolgsbilanz bleibt bescheiden.

*Rudolf Uertz*

## 31-38 **Politische Ethik im Christentum**

Der Beitrag bietet eine Übersicht über die politische Ethik des Christentums und ihrer konfessionellen Ausprägungen im Katholizismus, Protestantismus und in der Orthodoxie. Die politische Ethik korrespondiert mit den klassischen politischen Ideenkreisen, unterscheidet sich aber von ihnen durch ihre religiöse Eigenart.