

HOCHSCHULE DÜSSELDORF
- FACHBEREICH SOZIAL- UND KULTURWISSENSCHAFTEN -

Master-Thesis zum Thema

Die Rolle von religiösen Akteuren in der zivilgesellschaftlichen Mobilisierung

–

Vergleichende Einblicke aus Brasilien, Indien und der Demokratischen Republik Kongo

Erstprüferin:

Dr. Talia Vela-Eiden

Zweitprüfer:

Prof. Dr. Fabian Virchow

VORGELEGT VON:

JUDITH LANGENSIEPEN

MATRIKELNUMMER: XXXXXXXXXX

M.A. EMPOWERMENT STUDIES

SOSE 2021

DÜSSELDORF, 23.06.2021

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung	1
2. Religiöse Akteure und der Globale Süden	5
2.1 Die Rolle von Religion im Globalen Süden.....	5
2.2 Das Zusammentreffen von Religion und Entwicklungszusammenarbeit.....	8
2.3 Zur Definition von religiösen Akteuren.....	11
3. Eingrenzung von Zivilgesellschaft zwischen ethnozentrischen Theorien und regionalen Realitäten	13
3.1 Das Konzept der Zivilgesellschaft	13
3.1.1 Die Zivilgesellschaft bei Alexis de Toqueville	13
3.1.2 Die Zivilgesellschaft bei Robert Putnam.....	16
3.1.3 Die Zivilgesellschaft in der Dritten-Sektor-Forschung	20
3.1.4 Die Zivilgesellschaft bei Jürgen Habermas	24
3.1.5 Die Zivilgesellschaft im Globalen Süden	27
3.2 Zum Verhältnis von Zivilgesellschaft und Entwicklungszusammenarbeit.....	36
3.3 Zur Auffassung einer <i>bad civil society</i>	38
4. Zum Verhältnis von religiösen Akteuren und Zivilgesellschaft	41
4.1 Sind religiöse Akteure auch zivilgesellschaftliche Akteure?.....	41
4.2 Das zivilgesellschaftliche Wirken religiöser Akteure	43
4.2.1 Das förderliche Mobilisierungspotential.....	43
4.2.2 Das schädliche Mobilisierungspotential	47
4.3 Die zwiespältige Rolle zwischen Möglichkeiten und Risiken	52
5. Vergleichende Einblicke aus Indien, Brasilien und der Demokratischen Republik Kongo	53
5.1 Hindu-nationalistische Organisationen in Indien.....	53
5.1.1 Politischer und gesellschaftlicher Kontext	54
5.1.2 Religiöser Kontext	55
5.1.3 Zivilgesellschaftliche Aktivitäten	57
5.2 Evangelikale Pfingstkirchen in Brasilien	60
5.2.1 Politischer und gesellschaftlicher Kontext.....	60

5.2.2 Religiöser Kontext	61
5.2.3 Zivilgesellschaftliche Aktivitäten	62
5.3 Die Katholische Kirche in der Demokratischen Republik Kongo.....	66
5.3.1 Politischer und gesellschaftlicher Kontext	66
5.3.2 Religiöser Kontext	67
5.3.3 Zivilgesellschaftliche Aktivitäten	69
5.4 Gemeinsamkeiten in der zivilgesellschaftlichen Mobilisierung.....	74
6. Auswirkungen auf das Verständnis religiöser Zivilgesellschaft als Themenfeld der Entwicklungszusammenarbeit	77
7. Fazit.....	81
Literaturverzeichnis	86

THESIS AM
FACHBEREICH SOZIAL- UND
KULTURWISSENSCHAFTEN
DER HOCHSCHULE DÜSSELDORF

1. Einleitung

2016 veröffentlichte das Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung die Broschüre „Religionen als Partner in der Entwicklungszusammenarbeit“, in der dafür plädiert wird, den gesellschaftlichen Beitrag von Religionen ernst zu nehmen und ihnen als Entwicklungsbeteiligte stärkere Aufmerksamkeit zu widmen. Deutschland ist nicht das einzige Land, in dem ein solcher Trend zu erkennen ist. Über einen langen Zeitraum wurden religiöse Aspekte basierend auf der Säkularisierungstheorie aus dem Sichtfeld der Politik ausgeblendet. Mittlerweile haben jedoch immer mehr Entwicklungsakteure die Relevanz von Religionen für sich erkannt. Denn Religionen nehmen in vielen Teilen der Welt immer noch einen enormen Stellenwert ein. Nicht nur gibt ein Großteil der Weltbevölkerung an, religiös zu sein, auch sind religiöse Organisationen fortwährend zentrale Akteure in den Lebenswelten der Menschen (Clarke, 2007, S.69). Sie erreichen Individuen, integrieren sie in Gemeinschaften und beherbergen somit enorme Einflussmöglichkeiten. Deshalb besteht auch die Vermutung, dass religiöse Netzwerke durch ihre Verankerung an der Basis der Gesellschaft zu einer zivilgesellschaftlichen Stärkung beitragen (Thomas, 2007, S. 57). Doch Religionen sind nicht unumstritten. Auf der einen Seite führen sie Entwicklungsprojekte durch, übernehmen wirkungsvolle Lobbyarbeit, erreichen unzählige Menschen und gewährleisten moralische Orientierungshilfe. So nehmen Religionen in der Zivilgesellschaft eine besondere Stellung ein. Zugleich lassen sich im selben Atemzug negative Zustände und Entwicklungen nennen, zu denen Religionen beigetragen haben – Kriege, archaische Normen und Praktiken oder aber auch Klüngeleien. Wenn man religiösen Akteure eine zentrale Rolle in der Mobilisierung der Zivilgesellschaft attestiert und sie verstärkt in die Entwicklungszusammenarbeit integrieren möchte, dann muss man sie allumfassend beleuchten. Zu der Thematisierung von „positiven“ Ressourcen, Einflussmöglichkeiten und Dynamiken, die von religiösen Akteuren auf die Zivilgesellschaft ausgehen, muss sich auch die Verdeutlichung von „negativen“ Ressourcen, Einflussmöglichkeiten und Dynamiken, die auf die Gesellschaft als solches wirken, gesellen.

Die Zivilgesellschaft ist ein Konzept, welches vorwiegend von Entwicklungen und Überzeugungen des Globalen Nordens geprägt wurde und bis heute beinahe eins zu eins auf andere Regionen übertragen wird. Der Fokus dieser Arbeit liegt auf der religiösen Zivilgesellschaft im Globalen Süden, genauer gesagt in Indien, Brasilien und der Demokratischen Republik Kongo. Deshalb ist es unabdinglich, zu untersuchen, welche weiteren Überlegungen und Perspektiven es zu Zivilgesellschaft in diesen Regionen gibt. Da die Thematik auf der Erkenntnis aufbaut, dass Entwicklungsorganisationen die Zivilgesellschaft sowie die religiöse Dimension als ein Themenfeld erkannt haben, werden die geläufigen

Zivilgesellschaftstheorien als ein Analyseinstrument verwendet, um Aufschluss über die Realität des zivilgesellschaftlichen Wirkens religiöser Akteure zu geben. Teil der Betrachtung ist, was von der zivilgesellschaftlichen Sphäre für die Gesamtgesellschaft erwartet wird und welche abweichenden Tendenzen sich außerdem in ihr erkennen lassen. Es wird ferner untersucht, welche Vor- und Nachteile religiöse Akteure mit sich bringen, welche zivilgesellschaftlichen Tätigkeiten sie im Allgemeinen übernehmen und warum sie für die Mobilisierung der Bevölkerung relevant sind. Aufbauend auf diesem Untersuchungsgegenstand steht im Mittelpunkt dieser Masterthesis die Frage: Wie gestaltet sich die zwiespältige Rolle religiöser Akteure in der zivilgesellschaftlichen Mobilisierung und welche Deutungsmöglichkeiten ergeben sich daraus für das Verständnis von religiöser Zivilgesellschaft als Themenfeld der Entwicklungszusammenarbeit?

Nachdem religiöse Akteure lange aus den Diskussionen auf dem Feld der Entwicklungspolitik ferngehalten wurden, erlangen sie in den letzten Jahren – wie sich auch am Titel der BMZ-Broschüre erkennen lässt – vermehrt an Relevanz. Es ist bemerkenswert, wie viel themenbezogene Literatur um die Jahrtausendwende herum veröffentlicht wurde. Größtenteils wird ihr Beitrag zu einer nachhaltigen Entwicklung behandelt. Dabei stehen hauptsächlich die Potentiale und die positiven Einflüsse von Religionsgemeinschaften auf Politik und Gesellschaft im Mittelpunkt. Sie werden ausführlich als soziale Dienstleistende thematisiert, ihr weiteres Wirken in der zivilgesellschaftlichen Sphäre wird lediglich angeschnitten. Zudem liegt der Fokus auf den christlichen Mainstream-Kirchen. In der Literatur wird ein recht normatives und optimistisches Bild gezeichnet, welches die unterschiedlichen Dynamiken in und um religiöse Akteure nur partiell aufarbeitet. Optimismus ist grundsätzlich nichts Schlechtes, aber es besteht die Frage, ob man durch eine unfundierte Fokussierung auf Potentiale und die Ausblendung von Risiken nicht fahrlässig einen größeren Schaden anrichtet. Des Weiteren werden in der Literatur die vorherrschenden Zivilgesellschaftstheorien zumeist als universell angesehen, kaum kritisch hinterfragt und andersartige Konzepte und Meinungen werden außer Acht gelassen. Dabei gibt es zahlreiche Beiträge des Globalen Südens, die interessante und relevante Ergänzungen leisten (z.B. Kaviraj & Khilnani, 2001; Monga, 2009; Wickramasinghe, 2005). Diese Masterthesis ist daher von Relevanz, weil sie von den vorherrschenden Zivilgesellschaftstheorien abrückt und weitere Perspektiven mitberücksichtigt und diese erweiterte Linse verwendet, um die zivilgesellschaftlichen Potentiale von religiösen Organisationen, aber auch die Problematisierung der Zivilgesellschaft, die damit einhergeht, abzuwägen. Denn schließlich folgern daraus Erkenntnisse darüber, mit welchen Auswirkungen die Entwicklungszusammenarbeit rechnen muss, wenn sie ihre Kooperation mit der religiösen Zivilgesellschaft ausbaut.

Bei der vorliegenden Masterthesis handelt sich um eine Literatuarbeit. Grundsätzlich lassen sich aber einige Basisannahmen herausarbeiten. Es wird davon ausgegangen, dass die Zivilgesellschaft sich im Globalen Süden anders als in vorherrschenden eurozentrischen und amerikanisierten Theorien beschreibt. Religiöse Organisationen weisen zivilgesellschaftliches Mobilisierungspotential auf und nehmen zugleich einen positiven sowie einen negativen Einfluss auf die Entwicklung der Gesellschaft und Politik ein. Daher wird vermutet, dass Konsequenzen für das Verständnis von religiöser Zivilgesellschaft gezogen werden müssen und reflektiert werden muss, inwieweit eine intensiviertere Kooperation mit religiösen Akteuren als Impulsgebende für gesellschaftliche Veränderungen mit der eigenen Weltanschauung vereinbar ist.

Als Grundlage erfolgt zunächst eine kurze Bestimmung von religiösen Akteuren. Es wird beleuchtet, welche Rolle Religion im Globalen Süden einnimmt und wie ausgehend davon das „Wiederentdecken“ der Religion im Diskurs der internationalen Entwicklungszusammenarbeit eingesetzt hat. Außerdem gilt es zu klären, was man unter religiösen Akteuren versteht und wie sie sich institutionell gestalten. In einem nächsten Schritt soll daraufhin der Begriff „Zivilgesellschaft“ grob eingekreist werden. Auf vier Zivilgesellschaftstheorien, die den Diskurs geprägt und ebenso Anknüpfungspunkte zur religiösen Dimension aufweisen, wird intensiver eingegangen. Dazu gehören die Theorien von Alexis de Tocqueville, Robert Putnam, der Dritten-Sektor-Forschung und Jürgen Habermas. Ferner sollen diese Konzepte nach westlichem Kanon durch Perspektiven des Globalen Südens ergänzt werden. Dabei ist maßgeblich herauszuarbeiten, inwieweit sich das Verständnis von Zivilgesellschaft in Lateinamerika, Afrika und auf dem Indischen Subkontinent vom vorherrschenden Diskurs unterscheidet. Außerdem wird thematisiert, wie sich das Konzept der Zivilgesellschaft als ein zentrales Themenfeld der Entwicklungszusammenarbeit entwickelt hat. Doch wie gut ist Zivilgesellschaft wirklich? Können in ihr nicht auch negative Tendenzen mobilisiert werden? Gibt es eine „böse“ Zivilgesellschaft? Diese Fragen werden ebenso beantwortet. Darauf aufbauend erfolgt nun eine Einordnung von religiösen Akteuren als Teil der Zivilgesellschaft. Bevor das Wirken der religiösen Zivilgesellschaft beleuchtet wird, erfolgt eine kurze Erarbeitung, ob sich die religiöse Dimension überhaupt der Zivilgesellschaft zuordnen lässt. Die Erkenntnisse dienen als ein Einstieg dafür, die unterschiedlichen zivilgesellschaftlichen Aktivitäten, Einflüsse und Dynamiken von religiösen Organisationen zu thematisieren. Welches förderliche und welches schädliche Mobilisierungspotential geht von ihnen aus? Eine beidseitige Betrachtung gibt Aufschluss darüber, wie zwiespältig ihr Wirken auf Gesellschaft und Politik ist. Anknüpfend an der theoretischen Skizzierung soll im Weiteren das zivilgesellschaftliche Mobilisierungspotential von religiösen Akteuren anhand von drei Beispielen beleuchtet werden. Die praktischen Einblicke werden aus drei Ländern von

drei verschiedenen Kontinenten und aus drei unterschiedlichen Glaubensrichtungen zusammengetragen. Das umfasst hindu-nationalistische Strömungen in Indien, evangelikale Pfingstkirchen in Brasilien und die Katholische Kirche in der Demokratischen Republik Kongo. Es wird jeweils der politische und gesellschaftliche Kontext, die religiöse Situation und die zivilgesellschaftlichen Aktivitäten behandelt. Die drei Beispiele sollen die Ambivalenz der religiösen Zivilgesellschaft bildlich veranschaulichen: Wie prägen sie die Zivilgesellschaft durch ihre organisatorischen Strukturen und Eigenschaften? Welcher zivilgesellschaftliche Mehrwert geht von ihnen aus? Aber auch: Welche antidemokratischen und illiberalen Tendenzen gehen von ihnen aus? Wie missbrauchen sie ihre besondere Stellung in der Gesellschaft? Die Erkenntnisse der Einblicke aus Indien, Brasilien und der Demokratischen Republik Kongo werden anschließend miteinander verglichen. Es werden Gemeinsamkeiten und Gegensätze erarbeitet. Die theoretische Aufarbeitung und die Beleuchtung der religiösen Zivilgesellschaft in den drei Beispielländern soll auf das Konzept ein allumfassendes Licht werfen. Darauf baut schließlich das letzte Kapitel auf, in dem es darum geht, was sich aus all dem für das Verständnis religiöser Zivilgesellschaftsakteure als Themenfeld der Entwicklungszusammenarbeit ableitet und welche Aspekte in einer Förderung der Kooperation berücksichtigt werden müssen.

Die vorliegende Arbeit behandelt und vergleicht die zivilgesellschaftliche Mobilisierung durch religiöse Akteure, sie tut dies jedoch nur auf theoretische Art und Weise und schafft mit der Ergänzung einzelner Beispiele einen groben Überblick. Für die Forschung und Praxis wäre es ferner interessant, sich einige religiöse Organisationen und religiöse Führer*innen intensiver anzuschauen und ihr zwiespältiges Auftreten in der Zivilgesellschaft detailliert zu analysieren. Diese Arbeit musste sich in ihrem Vorhaben beschränken und legt den Fokus auf hindu-nationalistische, evangelikale und katholische Gemeinschaften. Es sollte dagegen nicht vergessen werden, dass die religiöse Dimension vielfältig und komplex ist. Neben den großen Weltreligionen existieren zahlreiche weitere traditionelle religiöse Strömungen, die in der Öffentlichkeit und Forschung kaum Aufmerksamkeit erhalten, von denen aber nichtsdestotrotz zivilgesellschaftliche Dynamiken auszugehen vermögen. Des Weiteren werden zwar mitunter historische Schlüsse in der Entwicklung der religiösen Zivilgesellschaft gezogen. Im Folgenden ist es aber nicht möglich, tiefer darauf einzugehen, dass im Zuge der Kolonialisierung des Globalen Südens Menschen und Gesellschaften religiöse Überzeugungen aufgezwungen wurden, dass religiöse Akteure an der Zerstörung traditioneller Gesellschaftsformen mitgewirkt haben und dass die Existenz verschiedener Religionen in vielen Ländern auf Unrecht und Heteronomie fußt.

2. Religiöse Akteure und der Globale Süden

Über einen langen Zeitraum wurden religiöse Aspekte aufgrund der Säkularisierung aus dem Sichtfeld der Entwicklungszusammenarbeit ausgeblendet. Zahlreiche Entwicklungsakteure haben insbesondere aufgrund von Eindrücken aus dem Globalen Süden eine Trendwende vollzogen: Religion ist eine menschliche Ressource und deshalb für gesellschaftliche Prozesse relevant (Odén, 2016, S. 9). Die Hoffnung liegt nun auf religiösen Akteuren, Gemeinschaften weltweit zu erreichen und zu nachhaltiger Entwicklung beizutragen. Sie haben einen Platz auf dem Spielfeld der Entwicklungszusammenarbeit eingenommen (Nordstokke, 2016, S. 75).

2.1 Die Rolle von Religion im Globalen Süden

Die religiöse Dimension umschließt nicht nur die geläufigen fünf Weltreligionen. Es gibt unzählige weitere spirituelle Strömungen und Entwicklungslinien. Folgt man der Definition von John Abbink (2014, S. 85) dann ist Religion:

„a belief in the existence and workings of spiritual beings or divine forces, and the recognition of an invisible order or reality that affects humans and their behaviour. This order always has a transcendental, supra-individual dimension and refers to perceived ancestor spirits, creator beings or forces 'beyond' [Herv. i. O.]“¹

Religion umfasst somit Symbole, Glaubensvorstellungen, Werte und Praktiken, die übernatürliche Antworten ins Zentrum ihres Seins stellen (Crawford, 2010, S. 1307). Dieses institutionalisierte System beeinflusst auf der einen Seite Individuen in ihrem Denken, Handeln und Weltverständnis und durchdringt auf der anderen Seite Kultur, Politik und Gesellschaften. Schließlich sind Religionen schon seit Menschengedenken ein allgegenwärtiger Teil des individuellen und gesellschaftlichen Lebens und haben somit eine Natürlichkeit angenommen. Ihre Überzeugungen und Werte gewähren moralische Orientierungshilfe zu allen möglichen gesellschaftlichen und privaten Themen, von Umwelt- über Gerechtigkeits- bis zu Geschlechterfragen. (Odén, 2016, 9 f.)

Die Weltbevölkerung verteilt sich offiziell auf acht verschiedene Religionszugehörigkeiten: Christentum, Islam, Hinduismus, Buddhismus, Volksreligionen, Judentum, sonstige Religionen und religiöse Nichtzugehörigkeit (Pew Research Center, 2020, o. S.). Die enorme Vielfaltigkeit des Globalen Südens geht ebenso mit einer Vielfaltigkeit im religiösen Profil einher. Basierend auf den Daten des Pew Research Centers (2020) lässt sich berechnen,

¹ [Deutsche Übersetzung]: „der Glaube an die Existenz und das Wirken spiritueller Wesen oder göttlicher Kräfte und die Anerkennung einer unsichtbaren Ordnung oder Realität, die den Menschen und sein Verhalten beeinflusst. Diese Ordnung hat immer eine transzendente, über-individuelle Dimension und bezieht sich auf wahrgenommene Ahnengeister, Schöpferwesen oder Kräfte des Jenseits“ [Übers. d. A.]

dass sich die Bevölkerung im Globalen Süden² zu 28,3% dem Islam, 24% dem Christentum, 17,7% dem Hinduismus, 7,7% dem Buddhismus und 7% den Volksreligionen zugehörig fühlt. 14,9% lassen sich keiner bestimmten Religion zuordnen. Der Rest verteilt sich auf das Judentum (0,1%) und auf sonstige Religionen (0,9%). Je nach Region ändert sich das religiöse Verhältnis. Während in Lateinamerika und der Karibik eine Mehrheit dem Christentum angehört, fühlen sich im Nahen Osten und Nordafrika dafür ein Großteil dem Islam zugehörig. Im asiatisch-pazifischen Raum ist die religiöse Vielfalt wiederum auf Hinduismus, Islam und Buddhismus zugleich verteilt (Pew Research Center, 2020, o. S.).

Doch die Religionszugehörigkeit sagt noch lange nichts über die tatsächliche Religiosität in der Bevölkerung aus. In Deutschland gehören viele Menschen formell einer Kirche an, deren Werte sie jedoch nicht mehr vertreten und an deren religiösen Aktivitäten sie nicht mehr teilnehmen. Ein Blick auf die Religiosität offenbart deshalb eine viel genauere Bestandsaufnahme von Religionen im Globalen Süden. Weltweit geben 6 von 10 Menschen von sich selbst an, religiös zu sein (WIN-Gallup International, 2012, S. 16). Die Religiosität bei den Ländern des Globalen Südens liegt dabei deutlich über dem weltweiten Durchschnitt. Dort geben ungefähr 8 von 10 der Befragten an, eine religiöse Person zu sein (ebd.). Das zeigt auch, dass Religion – anders als von westlichen Theoretikern*innen eingeschätzt – in weiten Teilen der Welt weiterhin als ein unverzichtbarer Bestandteil des Lebens und als entscheidender sozialer Faktor anzuerkennen ist. Stets war angenommen worden, Säkularisierung, Modernisierung und steigender Wohlstand würden zu einem Relevanzverlust der Religion führen. Im Grunde genommen lässt sich jedoch erkennen, dass sich dieser Trend hauptsächlich auf den westeuropäischen Raum beschränkt und somit eine Ausnahme darstellt (Goldewijk, 2007, S. 326). Während die europäischen Staaten den Rückzug der Religion in die private Sphäre propagieren, ist sie im Globalen Süden ein festes Element der Öffentlichkeit. Vielmehr wird sogar deutlich, dass Religionen und ihre politischen Pendanten verstärkt in die öffentliche Sphäre rücken. Ihre Relevanz wird also nicht nur durch die Anzahl von Glaubensanhänger*innen deutlich, sondern lässt sich ebenso anhand der zunehmenden und weitreichenden Verknüpfung zwischen Religion, Politik und Öffentlichkeit feststellen (Abbink, 2014, 83 f.). Bereits seit Ende des Kalten Krieges lässt sich eine Politisierung von Religion erkennen. Die zuvor bestehenden ideologischen Konflikte – vereinfacht gesagt zwischen Kapitalismus und Kommunismus – nehmen seitdem häufig einen ethnischen oder religiösen Charakter an und machen Religion zu einem Faktor geo- und nationalpolitischer Geschehnisse (Jakobsson, 2016, S. 21). Die Politisierung von Religion ist in einigen Ländern des Globalen Südens deshalb ausgeprägter, weil ein engeres Verhältnis

² Der Globale Süden umfasst hier konkret Lateinamerika und die Karibik, Nahost-Nordafrika, Subsahara-Afrika und die Asien-Pazifik-Region.

zwischen Religion, Politik und Ethnie besteht. Crawford (2010, S. 1311) hebt hervor, dass wenn Grenzen der Religionszugehörigkeit zumindest stellenweise mit den Grenzen einer politischen oder ethnischen Zugehörigkeit übereinstimmen, die Religion ihren politischen Handlungsraum ausweitet. Doch warum ist das so? Zunächst scheint ein grundlegender Faktor zu sein, dass religiöse Organisationen das Rückgrat der sozialen Dienstleistungen im Globalen Süden sind. Die Weltgesundheitsorganisation notierte 2009, dass auf dem afrikanischen Kontinent allein 30 – 70% der Gesundheitsversorgung durch religiöse Strukturen gestellt wird (Widmer, Betran, Merialdi, Requejo & Karpf, 2011, S. 219). Dies erörtert die enorme Präsenz, die Religion in der Gesellschaft einnimmt. Außerdem zeichnet sich die Kraft der Religion im Globalen Süden insbesondere dadurch aus, dass die Gemeinschaftlichkeit eine große Rolle spielt. Gerade in Ländern, in denen der Staat nicht in der Lage ist, die wirtschaftliche Sicherheit seiner Bürger*innen zu gewährleisten, beruht das Überleben eines Einzelnen auf dem kommunalen Unterstützungssystem (Vähäkangas & Vähäkangas, 2016, S. 166). Gemeinschaften sichern sich gegenseitig ab und bieten einander wirtschaftliche und psychosoziale Hilfe. Religion agiert genau auf diesem Spielfeld. Ab-bink (2014, S. 85) beschreibt sie als ein Instrument für die Gemeinschaftsbildung. Die daraus entstehende kollektive Identität füllt religiöse Strukturen mit Bedeutung und trägt dazu bei, dass Religionsgemeinschaften und ihre Überzeugungen in den Ländern des Globalen Südens und in den Lebenswelten der Menschen tief verankert sind. Sie sind als Ort und als Institution ein natürlich verwurzelter Teil der lokalen Landschaft und sind mittlerweile intensiv in weitere gesellschaftliche Strukturen, z.B. der ethnischen Zugehörigkeit, eingebunden. (Alava, 2016, S. 178) Die stetige Präsenz in Privatsphäre und Öffentlichkeit sowie ihre Basisnähe sind zwei Gründe dafür, warum religiöse Organisation und ihre Führungspersonlichkeiten im Globalen Süden von der Bevölkerung als vertrauenswürdig und glaubwürdig bewertet werden (Clarke, 2013, S. 14). Gleichzeitig macht es auch deutlich, welche umfangreichen Einflussmöglichkeiten sie besitzen. Diese Kompetenz kann für positive Trends, wie soziale Gerechtigkeit, Frieden oder Menschenrechte, aber auch für negative Trends, wie Feindschaft, Gewalt und Intoleranz, eingesetzt werden. Beide Tendenzen lassen sich im Globalen Süden erkennen. (Jakobsson, 2016, S. 19) Die im Norden Nigerias angesiedelte islamistische terroristische Gruppierung Boko Haram ist ein schlüssiges und bekanntes Negativbeispiel. Indessen sind Ordensleute in Myanmar ein wesentlicher Teil der Protestaktionen gegen die Militärjunta, die sich 2020 an die Macht geputscht hat und die Demokratiebewegung im Lande niederschlagen will. Die buddhistischen Ordensleute sind in Myanmar sehr geachtet und setzen diese Autorität gezielt ein (Klein, 2021, o. S.). Sie sprechen sich für ein Ende der Gewalt aus, verweigern Spenden von Militärs anzunehmen und treten für Protestler teilweise als Schutzschild auf (ebd.).

2.2 Das Zusammentreffen von Religion und Entwicklungszusammenarbeit

Bis in die 1990er Jahre wurde das Thema Religion in der Entwicklungszusammenarbeit weitestgehend ausgeblendet. Die geldgebenden Institutionen des Globalen Nordens waren dabei maßgeblich von der Säkularisierungstheorie geprägt, die davon ausgeht, dass Religion einschließlich ihrer Institutionen, ihres Handelns und ihres Bewusstseins an gesellschaftlicher Bedeutung verlieren würden, sobald Gesellschaften sich modernisieren (Clarke, 2008, S. 17). So wie liberale Demokratien eine Trennung von Kirche und Staat beworben, vollzog sich auch in der Entwicklungszusammenarbeit eine strikte Trennung zwischen Spirituellem und Materiellem (Clarke & Jennings, 2008, S. 1). Denn neben der Annahme, dass Religion an Stellenwert verlieren würde, wurden ihre Diskurse im Übrigen als kontraproduktiv für die Entwicklung angesehen. Durch ihre historisch aufgeladene Ratio seien sie eher konservativ, traditionell, inflexibel und suppressiv. Im Angesicht von sozialem und politischem Wandel seien sie starr und anstatt die Förderung des Allgemeinwohls aller Menschen anzustreben, seien sie auf die Regulierung von individuellem Verhalten beschränkt (ebd.). Andererseits ist ebenso zu berücksichtigen, dass die Glaubensführer³ und Organisationen der verschiedenen Weltreligionen kein ausdrückliches Interesse daran hatten, aktive Akteure auf der öffentlichen Bühne der Politik zu sein (Clarke, 2008, S. 17 f.). Das Selbstverständnis ihres Engagements lag vornehmlich auf einer wohlthätigen Verpflichtung gegenüber Gläubigen und weniger auf dem Streben nach einem sozialen und politischen Wandel, von dem alle Bürger*innen profitieren (Clarke & Jennings, 2008, S. 1). Dies sollte sich erst im späten 20. Jahrhundert mit dem religiösen Diskurs zu einer Entprivatisierung von Religion ändern (Clarke, 2008, S. 17).

Das Verhältnis zwischen den beiden inkompatiblen Sphären – einer vernunft- und einer glaubensbasierten – resultierte darin, dass sie aneinander „vorbeigierten“. So übersahen die institutionellen Entwicklungsakteure den Stellenwert, den Religion, Glaube und Spiritualität im Leben vieler weniger begünstigten Menschen innehat. Insbesondere im Globalen Süden, dessen Länder aufgrund gesellschaftlicher, politischer und wirtschaftlicher Benachteiligung Zentrum entwicklungspolitischer Interventionen sind, erleben, analysieren und rationalisieren die Menschen ihre eigene Lebenswelt durch einen Blickwinkel, der vom Glaube geprägt ist (ebd.) Das kann sich beispielsweise darin ausdrücken, dass eine Naturkatastrophe als Gottes Strafe gesehen wird oder aber auch, dass der Einsatz für Mitmenschen dadurch begründet wird, dass er Auswirkungen auf das Leben im Jenseits hat. Doch der religiöse Blickwinkel spielte in der Vorstellung der geldgebenden Institutionen keine

³ An einigen Stellen wird bei Personenbezeichnungen und personenbezogenen Hauptwörtern die männliche Form verwendet. Dies bezieht sich auf jene, die historisch oder strukturell vorwiegend männlich dominiert sind. Die Tatsache ist für die Thematik von Bedeutung und soll durch das Nicht-Gendern betont werden.

Rolle. Thomas (2007, S. 68) betont, dass sie mit ihrem Ansatz von multi-ethnischen Projekten, die sich der Säkularität, Demokratie, Geschlechtergleichstellung und Menschenrechten verpflichten, die lokale Bevölkerung nicht so sehr wie erhofft erreichen konnten. Dies liegt gerade daran, dass es bei der Vorstellung an Basisnähe und Berücksichtigung der Lebenswelten mangelte. (ebd.)

Die Erkenntnis dessen lieferte schließlich auch den Ausgangspunkt für eine Wende in der Entwicklungshilfe. Es wurde prognostiziert, dass sich eine Entwicklungszusammenarbeit, die die Relevanz von Religion im Leben der Menschen nicht anerkennt, von der Zielgruppe entfernt und riskiert, eine ganze Gruppe in ihrer Tätigkeit auszuschließen (Jakobsson, 2016, S. 20). Die Säkularisierung wurde nicht mehr als notwendiger Schritt, sondern als Projekt angesehen, das nicht der Realität entspricht (Nordstokke, 2016, S. 77). Religion, Glaube, Spiritualität spiegeln ein Wertesystem wider, das sich weiterentwickeln und somit den Anforderungen der Weltwirtschaft und globalisierten Gesellschaft gerecht werden kann (Clarke & Jennings, 2008, S. 14 f.). Die unterschiedlichen Kulturen, religiösen Gegebenheiten und Weltbilder der lokalen Bevölkerung sollten fortan mehr berücksichtigt werden. Darüber hinaus wurden Gemeinsamkeiten entdeckt. Die Weltreligionen sprechen Themenfelder an, die auch im Blickfeld der staatlichen Entwicklungszusammenarbeit liegen, und haben Netzwerke und Strukturen, die Unterstützung und Hilfe anbieten. Beispielfähig lassen sich hierfür die humanitäre Hilfe oder der Umweltschutz nennen. (Karam, 2016, S. 63)

Religionsgemeinschaften wurden fortan ein entwicklungsförderndes Potential attestiert. Ihre umfangreichen sozialen Strukturen können nachhaltige Entwicklungsprozesse auf individueller und gesellschaftlicher Ebene initiieren (Jakobsson, 2016, S. 24). Ihr Einflussgebiet erreicht auch Orte und gesellschaftliche Strukturen, in denen der Staat gar nicht mehr sichtbar ist (Jochemsen, 2014, S. 14). Ihre Langzeit-Perspektive, die auf den Glauben an eine größere Macht fundiert, kann ihre Anhänger*innen zum Handeln motivieren. Das bedeutet eine Kontinuität, die viele andere Entwicklungsakteure, wie z.B. NGOs, Politiker*innen und Wirtschaftspläne, nicht liefern können. (Jakobsson, 2016, S. 25)

Ein erster Trend zu einer Kooperation zwischen Religion und Staat wurde in den USA gesetzt. Um die Stärkung und Verbreitung von christlichen Hilfsorganisationen voranzutreiben, setzte US-Präsident Ronald Reagan in den 1980er-Jahren durch, dass sie Zugang zu öffentlichen Mitteln erhielten. Dieser Schritt wurde als „Neubelebung“ einer öffentlichen Religion in den USA angesehen und führte zu einem stärkeren Auftreten von christlichen Organisationen in Öffentlichkeit und Regierungskreisen. (Nordstokke, 2016, S. 77) Die national schwindende Distanz zwischen Kirche und Staat in den USA schien auch Einfluss auf den weltweiten Kontext zu nehmen. Die Rückkehr der Religion in die internationale öffentliche Arena erfolgte schließlich formell im Februar 1998 als sich der damalige Präsident der

Weltbank, James Wolfensohn, der damalige Erzbischof von Canterbury, Dr. George Carey, und verschiedene Führer der Weltreligionen zum *World Faith Development Dialogue* zusammentrafen. Das Treffen sollte dazu dienen, die Beziehung zwischen den Akteuren der internationalen Entwicklungszusammenarbeit und den religiösen Führern neu zu justieren sowie zu erarbeiten, welchen Beitrag glaubensbasierte Organisationen in der Entwicklungshilfe leisten können (ebd., S. 76). Im Jahre 2000 belegte die Weltbank-Studie *Voices of the Poor* dann, dass arme Menschen in Entwicklungsländern größeres Vertrauen in glaubensbasierte Institutionen und religiöse Führer als in staatliche Institutionen und politische Führungskräfte – die ja die eigentlichen Erwählten einer Kooperation waren – legen (zitiert nach Clarke, 2013, S. 14). Nur ein Jahr später wurde schließlich eine neue Einheit in der World Bank gegründet. Die Einheit, die später *Development Dialogue on Values and Ethics* benannt wurde, will erfolgreiche Entwicklung möglich machen, indem der angestrebte soziale und wirtschaftliche Wandel mit der moralischen Basis der Gesellschaft vereint wird (Nordstokke, 2016, S. 76). Jakobsson (2016, S. 19) wirft einen kritischeren Blick auf die intensiviertere Kooperation mit Religionsführern und religiösen Organisationen und führt aus, dass es darum geht, Einstellungen von Menschen zu beeinflussen und letztendlich eine gewünschte Agenda umzusetzen.

Obwohl das Thema Religion in der Entwicklungszusammenarbeit immer mehr auf die Agenda rückt, ist sie als ein Faktor für Entwicklung noch kaum erforscht worden (Odén, 2016, S. 9). Trotz all der entwicklungsfördernden Potentiale können sie auch entwicklungshemmende Wirkungen aufweisen. So können Religionsgemeinschaften Strukturen der Unterdrückung in der Gemeinschaft aufrechterhalten oder sich Erneuerungen widersetzen, die das Wohl der Gemeinschaft verbessern würden, aber vielleicht im Gegensatz zu ihren Werten und Traditionen stehen. Das zeigt sich bereits darin, dass die Haltung zu einigen entwicklungspolitischen Themenfeldern eher ablehnend oder gar destruktiv ist und diesen zum Teil gezielt entgegengewirkt wird. (Karam, 2016, S. 63) Darunter fällt z.B. die Gleichstellung der Geschlechter oder aber auch LGBTIQ-Rechte. Darin kann eine Verbindung von Religion zu mehreren Entwicklungsproblemen ausfindig gemacht werden und es wird deutlich, dass die einzigartige historische, soziale und religiöse Einbettung von Glaubensgemeinschaften in die lokalen Gesellschaften nicht unweigerlich positive Effekte erzielen müssen. Genauso könnten die Religionsgemeinschaften durch ihren Einfluss Entwicklung in einer Art umsetzen, die kontraproduktiv ist oder die Werte verkörpern, die letztendlich nicht mehr denen der Geberorganisation entsprechen (Alava, 2016, S. 177).

Vähäkangas & Vähäkangas (2016, S. 165) schlussfolgern daher, dass religiöse Verbindungen eine zwiespältige Rolle in der Entwicklung einnehmen: So wie sie Entwicklung unterstützen können, können sie diese auch verhindern.

2.3 Zur Definition von religiösen Akteuren

Religiöse Organisationen umfassen ein breites Spektrum an verschiedensten Organisationsformen und Handlungsfeldern. Infolgedessen ist es schwer, eine universelle Definition oder einen Konsens darüber zu erlangen, was religiöse Organisationen ausmacht (De Vita, 2010, S. 651). Deshalb definieren sie sich häufig auch in Abgrenzung zu säkularen Organisationen. Demnach besteht der entscheidende Unterschied zu säkularen Organisationen darin, dass sie über eine Mission und Identität verfügen, die sich bewusst aus den Lehren einer oder mehrerer religiöser oder spiritueller Traditionen ableitet (Mylek & Nel, 2010, S. 83). Ihre Ziele und ihr Wirken sind meistens davon geformt, dass sie ihre Motivation nicht nur aus diesem Leben, sondern auch aus einem Leben nach dem Tod und der Existenz und Bedeutsamkeit etwas Übernatürlichem schöpfen (Crawford, 2010, S. 1307). So entsteht auch die Annahme, dass religiöse Organisationen im Vergleich zu ähnlichen Pendants zusätzliche Werte und Fähigkeiten repräsentieren und ein holistischeres Konzept einbringen. Sie machen Religion im Grunde genommen „dingfest“, indem sie Symbole, Überzeugungen und Werte, die vom Übernatürlichen ausgehen, institutionalisieren und diese wiederum in Verhaltensweisen übersetzen. (Norstokke, 2016, S. 75)

Um ein besseres Verständnis davon zu bekommen, wie religiöse Organisationen sich strukturieren und funktionieren, kann man sie nach Crawford (2010, S. 1308) am ehesten in verschiedene Kategorien einteilen: Lokale Gemeinden, Religionstraditionen, parakirchliche Organisationen, Vereinigungen sowie politische Parteien und soziale Bewegungen. Die wohl bekannteste Kategorie sind die *lokalen Gemeinden*. Lokale Gemeinden sind Verbindungen von Gläubigen, die sich regelmäßig zu Gottesdiensten treffen und religiöse Ideen, Erlebnisse und Gebräuche miteinander teilen. Es handelt sich dabei sowohl um religiöse Einrichtungen – wie z.B. Kirchen, Tempel oder Moscheen – als auch ihrer dazugehörigen sozialen Netzwerke. Diese heimischen Gemeinden fühlen sich meistens einer größeren religiösen Organisation zugehörig. Sie haben eine gewisse formelle Struktur und ein religiöses Brauchtum, durch die sich verschiedene Gemeinden miteinander verbinden und eine Abgrenzung zu anderen religiösen Gruppen desselben breiteren Glaubens schaffen. (ebd.) Beispielhaft lassen sich die verschiedenen Konfessionen des Christentums nennen. Gleich ob römisch-katholische, lutherische, baptistische, anglikanische oder orthodoxe Kirche, sie alle stellen einen Verband von religiösen Gemeinden dar, die sich in ihren Lehren voneinander abgrenzen. Man kann diese zweite Kategorie demnach als *Glaubensrichtung* oder aber auch als *Religionstradition* bezeichnen (ebd.). Die Form der Organisationsstruktur einer Glaubensrichtung kann dabei erheblich variieren: Sie können sich hierarchisch, föderiert oder autonom strukturieren und national, regional oder transnational auftreten. Die Religionstraditionen beschränken sich jedoch nicht nur auf eine strukturelle Aufteilung nach

religiösen Lehren und Organisationsformen. Zu ihrem Wesen gehört ebenso, dass sie einen sozialen und gesellschaftlichen Wirkungsbereich haben. Diesem lassen sich unter anderem die Lobbyarbeit und die sogenannten *faith-based organisations* (FBOs) zuordnen. (ebd.) Der Aufgabenbereich dieser lokal verwurzelten, konfessionellen Organisationen fällt in die Erbringung von Dienstleistungen, Mobilisierung von Ressourcen und politischer Präsenz (Karam, 2016, S. 62 f.). Das Handlungsfeld der Dienstleistungs- und Interessensvertretungsorganisationen reicht von Schulen, über Gesundheitseinrichtungen bis hin zu Hilfsorganisationen. Die gleichen Handlungsfelder werden ebenso von *parakirchlichen Organisationen* bespielt, die aber keine Einbindung in eine allgemeingültige Struktur vorzuweisen haben (Crawford, 2010, S. 1309). Sie sind von konfessionellen Strukturen gelöst und agieren viel selbstständiger. Die vierte Kategorie umfasst Verbindungen zwischen Kongregationen, die zwar miteinander auf verschiedenste Weise kooperieren und zusammenarbeiten, sich allerdings nicht auf ein gemeinsames Verständnis ihrer Glaubenslehre berufen. Anders als bei den Glaubenstraditionen zeichnen sich diese *Vereinigungen* durch eine lockerere Zusammengehörigkeit aus. Als letzte Kategorie werden *politische Parteien und soziale Bewegungen* genannt. Religionspolitische Parteien versuchen Wahlen oder Regierungspositionen mit einer Strategie zu gewinnen, die auf religiösen Überzeugungen basieren. (ebd.) Bis zu ihrem Verbot und der Einstufung als Terrororganisation im Jahre 2013 konnte man die Muslimbruderschaft in Ägypten beispielsweise einer solchen Organisationsform zuordnen. Andererseits können religiöse Überzeugungen jedoch auch als Grundlage dafür dienen, auf eine Regierungsmacht einzuwirken, um ein religiöses Ziel zu erreichen, ohne jedoch nach der Errichtung einer religiösen Macht zu streben. Dann ist die Rede von einer sozialen Bewegung (ebd.).

Neben den unterschiedlichen Organisationsformen verweist Crawford (2010, S. 1309) auf die außergewöhnliche Bedeutung, die Geistliche in diesen Strukturen innehaben. Sie übernehmen in religiösen Organisationen eine Führungsrolle, prägen die Gläubigen und treten als Bindeglied zwischen den unterschiedlichen Organisationsstrukturen auf. Sie leiten nicht nur Ortsgemeinden, sondern beteiligen sich auch führend in der Organisation von sozialen Dienstleistungen oder sind bei der konfessionellen Interessensvertretung aktiv. Es ist essenziell anzuführen, dass die Geistlichkeit der Weltreligionen von Männern dominiert ist und diese Vormachtstellung auf alle Ebenen der religiösen Strukturen wirkt (ebd.).

Diese Arbeit versteht religiöse Akteure somit als eine Gruppe von Gläubigen und ihren Führungspersonlichkeiten, die sich aufgrund religiöser Überzeugungen zusammentun und sich für gemeinsame spirituelle und politische Ziele einsetzen.

3. Eingrenzung von Zivilgesellschaft zwischen ethnozentrischen Theorien und regionalen Realitäten

In Entwicklungsdiskursen zeichnet sich nun schon seit Jahrzehnten eine Bedeutungszunahme der Zivilgesellschaft als zentraler Akteur der Entwicklungszusammenarbeit ab (Howell & Pearce, 2001, S. 1). Doch was genau versteht man unter dem Konzept der Zivilgesellschaft? Der Diskurs ist im Allgemeinen vom Gedankengut des Globalen Nordens beherrscht und geht häufig von einem universellen Anspruch seiner Theorien aus (ebd., S. 177). Es wird außer Acht gelassen, dass in Ländern des Globalen Südens ein anderer kultureller, politischer und wirtschaftlicher Kontext gegeben ist, welcher wiederum auch Auswirkungen auf die Definition, das Verständnis und die Funktion von Zivilgesellschaft hat. (ebd.) Um also eine allumfassende Vorstellung zu erhalten, muss die Perspektive des vorherrschenden Diskurses der Zivilgesellschaft erweitert werden. Unser Konzept von Zivilgesellschaft muss – vor allem wenn sie im Mittelpunkt der Betrachtung stehen – durch Anschauungen des Globalen Südens ergänzt werden, von seinem normativen Ideal abrücken und sich der Realität anpassen.

3.1 Das Konzept der Zivilgesellschaft

Beschäftigt man sich intensiver mit dem Konzept der Zivilgesellschaft, gibt es kein Vorbeikommen an den Ausführungen von Alexis de Tocqueville, Robert D. Putnam, der Dritten-Sektor-Forschung des John Hopkins Center for Civil Society Studies und Jürgen Habermas. Es handelt sich dabei um vier bedeutende Einflüsse auf die Zivilgesellschaftsdebatte, die sich jedoch alle als ethnozentrische Unternehmungen bewerten lassen, da ihre Konzepte von Zivilgesellschaft auf den gegebenen Bedingungen im Heimatland aufbauen und Unterschiede in anderen Kulturen vernachlässigen. Sie stehen hierbei beispielhaft für den Fakt, dass die vorherrschenden Theorien ihren Ursprung entweder im amerikanischen oder europäischen Raum haben (Howell & Pearce, 2001, S. 37 f.).

3.1.1 Die Zivilgesellschaft bei Alexis de Toqueville

Alexis de Tocqueville war ein französischer Adliger, der in seinem Werk *Über die Demokratie in Amerika* von den Erfahrungen seiner Reise durch das Amerika des frühen 19. Jahrhunderts berichtet und die Demokratie sowie die Rolle freiwilliger Zusammenschlüsse erörtert (Adloff, 2005, S. 37). Vor dem Hintergrund der sich auflösenden Ständegesellschaft in Frankreich versuchte er zu verstehen, wie sich die politische Ordnung in den USA gestaltet und welche Schlüsse man daraus für die politische Zukunft in Europa ziehen könne

(Howell & Pearce, 2001, S. 43). Es handelt sich dabei um ein liberales Konzept von Zivilgesellschaft. Sein Gedankengut gilt als der erste große Einfluss einer „Amerikanisierung“ der Debatte und als Grundlage für spätere Diskurse. (Neubert, 2011, S. 213)

Als einer der ersten Punkte vermerkt Tocqueville (1985 [1835/40]), dass die zentralen Aspekte der Demokratie in Amerika darin bestehen, dass die gesellschaftlichen Bedingungen gleich sind und diese Chancengleichheit sowohl die Politik als auch die bürgerliche Gesellschaft durchdringt (zitiert nach Adloff, 2005, S. 37). Die demokratische Ordnung weist dadurch auch nachteilige Wirkungen auf. Aus der vorhandenen Gleichheit entsteht ein erhebliches Maß an Individualismus, was dazu beiträgt, dass Bürger*innen eher egoistischen als öffentlichen Interessen nachgehen. Diese verfallen in eine politische Apathie und begünstigen folglich das Hervortreten eines übermächtigen Staates. Hierin erkennt Tocqueville die Gefahr der modernen Demokratie: Sie drohe stets in Despotismus umzuschlagen und eine „Tyrannei der Mehrheit“ – quasi ein Massenkonsens, der über die Bürger*innen, die die Minderheit bilden, hinwegsieht – zu ermöglichen. (ebd., S. 37 f.)

Im Rahmen dessen stellt er die Bedeutung freiwilliger Zusammenschlüsse als Ausgleich gegen die Nachteile der Gleichheit fest. Er ist der Meinung, dass „in keinem Lande [die Gruppenbildungen nötiger sind] als da, wo die Gesellschaftsordnung demokratisch ist, wenn man die Tyrannei der Parteien oder die Willkürherrschaft [...] verhindern will“ (Tocqueville, 1959, S. 220). Assoziationen und Vereine zählen hingegen als das Kernstück einer florierenden Demokratie. Die Stärke der amerikanischen Gesellschaft liege darin, dass verschiedenste Menschen sich zu verschiedenstem Zwecke in verschiedensten Gruppierungen zusammenschließen und dadurch die Schwäche, die man als einzelnes Individuum innehat, überwindet (ebd., S. 124). In diesen freiwilligen Zusammenschlüssen tritt die Kompetenz der Menschen zur Selbstorganisation zutage. Die Bürger*innen erkennen ein Anliegen, dessen sie sich annehmen, indem sie entweder selbst zur Problemlösung tätig werden oder indem sie versuchen, gemeinschaftlich auf die Politik einzuwirken und die „moralische Herrschaft der Mehrheit [bzw. des Staates] zu schwächen“ (ebd., S. 222). Dabei gelten nicht nur politische Zusammenschlüsse als demokratieförderlich, auch lediglich gesellige Vereine tragen zur Belebung der Demokratie bei. Denn Tocqueville erkennt in allen Assoziationen eine „Schule der Demokratie“: Bürger*innen kommen zusammen, partizipieren, diskutieren und engagieren sich, lernen durch die alltäglichen Interaktionen „gegenseitiges Vertrauen, Toleranz, Kompromissbereitschaft und demokratisches Verhalten“ (Betz, 2005, S. 12). So kann der Individualismus der Menschen abgeschwächt, die Bürger-tugend und der Gemeinsinn aber genährt werden.

Die Vielzahl von Vereinigungen nehmen eine intermediäre Ebene ein. Sie stehen zwischen dem Staat und den Individuen. Diese Ebene bildet die Zivilgesellschaft und ist Fundament der Demokratie. (Adloff, 2005, S. 40) Auf der einen Seite befähigen sie Menschen zur politischen Handlungsfähigkeit, auf der anderen Seite kontrollieren und versichern sie sich gegen freiheitsbedrohende Vorstöße des Staates (Liedhegener, & Werkner, 2011, S. 12). Die Zivilgesellschaft nimmt bei Tocqueville also die Rolle einer assoziativen Kraft ein, die die Freiheit der Bürger*innen erhält und eine demokratische Kultur herbeiführt, vielfältig gestaltet und überwacht. Die Vereinigungsfreiheit in Amerika sorgt außerdem für Stabilität. Obwohl die Bürger*innen in der idealen Demokratie politisch aktiver sind, verhindert gerade die Möglichkeit zur Selbstorganisation, Vereinsbildung und friedlichen Streitkultur das Aufkommen revolutionärer Aktivitäten. (Howell & Pearce, 2001, S. 44) Man könnte sagen, dass das öffentliche Leben kompensierend wirkt.

Für Tocqueville verkörpert die Religion das Rückgrat bei der Erhaltung einer modernen Demokratie (Liedhegener & Werkner, 2011, S. 11). Der Glaube macht das Innere der Menschen aus, er stiftet Vorstellungen dazu, wie Mitmenschen miteinander umzugehen haben, wie Gott zufriedengestellt werden kann und formt somit den Lebensstil und das menschliche Wirken auf Erden (Hidalgo, 2011, S. 44). Man kann also sagen, dass die Religion dem egoistischen Eigeninteresse der Menschen entgegenwirkt. Weil sie die Egozentrik der Menschen drosselt und zugleich die Perspektive auf die Mitmenschen erweitert, fungiert Religion als eine Stütze des Gemeinwesens (ebd.). Oliver Hidalgo (2011, S. 49) identifiziert in Tocquevilles Werk drei zentrale Funktionen der Religion im zivilgesellschaftlichen Kontext. Zum einen festigt sie den sozialen Zusammenhalt, zum anderen gestaltet sie die bürgerliche Moral aus und zuletzt mäßigt sie die gefährlichen demokratischen Instinkte. Doch Tocqueville mahnt, dass die Religion eine strikte Trennlinie zum Staat ziehen muss. Ihre Einflussnahme auf die Politik erfolgt vielmehr durch ihr vorpolitisches Wirken, durch die Ausformung der menschlichen Sitten und Verhaltensweisen (ebd.).

Tocquevilles Erörterungen müssen jedoch auf vielerlei Weise kritisch betrachtet werden. Monga (2009, Abstract) erläutert, dass es sich zunächst um anekdotische Beobachtungen handelt, die sich lediglich auf den amerikanischen Staat und dessen Gesellschaft beziehen, diese als einzigartig beschreiben und daraus ein Ideal formen. Das Konzept weist also einen normativen Charakter auf. Die Entwicklung der Zivilgesellschaft wird eng mit der Freiheit verbunden und mündet ausschließlich in positiven Schlussfolgerungen. Jede Art an freiwilliger Assoziation sei gut für die Demokratie, gegensätzliche Funktionen und undemokratische Grundtendenzen werden in Tocquevilles Konzept nicht miteinbezogen (ebd., S. 17). Dabei kann man aus heutiger Sicht auf den US-amerikanischen Raum schauen und

das Bestehen von Zusammenschlüssen wie den *Proud Boys*⁴ feststellen, die einen hinterfragen lassen, ob Zivilgesellschaft, Freiheit und Demokratie tatsächlich so logisch miteinander verbunden sind. Des Weiteren idealisiert Tocqueville die gesellschaftlichen und demokratischen Gegebenheiten der USA zu einer Zeit, in der im selben Land nach wie vor Millionen Menschen versklavt und ohne jegliche Rechte waren (ebd., S. 24). Zusätzlich gestaltete sich die Position der Frau in Gesellschaft und Politik im 19. Jahrhundert in einer Art, die in Bezug auf den Mann keine Gleichheit widerspiegelte. Tocquevilles Konzept ist deshalb fragwürdig, weil er Amerika zwar eine solche Gleichheit der gesellschaftlichen Bedingungen – auf der schließlich seine gesamte Theorie basiert – attestiert und die Freiheit der Menschen als höchstes Ziel kennzeichnet, diese Beschreibung aber letztendlich nur für eine ausgewählte Gruppe an privilegierten Menschen gilt.

In Bezug auf die Religion als soziales Band einer Gesellschaft ist zu berücksichtigen, dass er von einer rein christlich geprägten Gesellschaft ausgeht. In seiner Theorie findet sich kein Platz für anderweitige Glaubensgemeinschaften oder multikulturelle Gesellschaften. In seinem zweiten Band führt Tocqueville (1987) gar aus, dass es „keine Gesellschaft ohne gleiche Glaubenslehre“ gibt (zitiert nach Hidalgo, 2011, S. 44).

3.1.2 Die Zivilgesellschaft bei Robert Putnam

Eines der einflussreichsten Konzepte zum Thema Zivilgesellschaft geht auf die Sozialkapitaltheorie Robert Putnams zurück. In den 1990er-Jahren veröffentlichte er eine Studie, in der er die Generierung von Sozialkapital in Italien erforscht und Zusammenhänge zu politischen und wirtschaftlichen Bedingungen zieht (Putnam, 1994, S. 3). Er führt an, dass der politische und wirtschaftliche Erfolg Norditaliens im Vergleich zum Süden auf ein kräftigeres Sozialkapital zurückgeht (ebd., S. 181 f.). Ausgehend von dieser Erkenntnis setzt Putnam sich in seinem Buch *Bowling Alone* (2000) intensiver mit dem Sozialkapital auseinander. Er erörtert, dass neben dem materiellen Kapital, welches physische Güter wie z.B. Werkzeuge umschließt, und dem menschlichen Kapital, welches sich auf die Bildung, das Wissen und die Fähigkeiten eines Individuums bezieht, eine weitere Form existiert: das soziale Kapital. Dieses soziale Kapital setzt sich zusammen aus Verbindungen zwischen Individuen und den daraus entstehenden sozialen Netzwerken und Normen. Putnams Kernthese ist, dass Menschen in gemeinschaftlichen Zusammenschlüssen eine gegenseitige Verpflichtung eingehen und versuchen sich untereinander Gutes zu tun, ohne eine direkte Gegenleistung zu erwarten. Er spricht dabei von Normen der Reziprozität, die wiederum dazu beitragen, dass

⁴ Die *Proud Boys* sind eine amerikanische, rechtsextreme Organisation, die in den letzten Jahren durch gewalttätige Auseinandersetzungen, unter anderem bei den rechtsextremen Demonstrationen in Charlottesville oder beim Sturm auf das Kapitol, an Bekanntheit gewonnen. Die Organisation vertritt eine chauvinistische, faschistoide und frauenfeindliche Haltung (2018, o. S.).

Vertrauen geschaffen und die Grundlage für Kooperation und Handlungsverantwortung gelegt wird. (Putnam, 2000, 16 ff.)

Bei Putnam (2000, S. 17) ist Sozialkapital auf der einen Seite ein privates Gut, weil es eine individuelle Komponente aufweist. Menschen bringen sich nun einmal aus einem eigenen, unmittelbaren Interesse in gemeinschaftlichen Verbindungen ein. Sie investieren in die Verbindung und profitieren letztendlich persönlich davon. Auf der anderen Seite ist Sozialkapital ebenso ein öffentliches Gut, weil es über eine kollektive Komponente verfügt. Putnam argumentiert, dass die Interaktion in Gruppen externe Effekte auf die weitere Gemeinschaft hat. (ebd.) Eine kirchliche Jugendgruppe, die in den Sommerferien eine kostenlose Kinderbetreuung anbietet, profitiert zum einen selbst davon, indem Freundschaften entstehen und persönliche Fähigkeiten im Bereich Organisation, Kommunikation oder Teamarbeit gestärkt werden. Gleichzeitig wirkt das Engagement aber auch auf die betroffenen Kinder und deren Eltern, z.B. durch die Bereitstellung einer sicheren und unterhaltsamen Umgebung oder die Bewahrung zeitlicher Kapazitäten. Entsprechend nimmt er an, dass alle Dimensionen der individuellen und gesellschaftlichen Lebenswelt – das Gedeihen von Bildung, Nachbarschaft, Wirtschaft, Demokratie, Gesundheit und Freude – von einem entsprechenden Bestand an Sozialkapital abhängt (ebd., S. 26). Doch davon auszugehen, dass jegliche Generierung von Sozialkapital prinzipiell eine positive Wirkung hat, ist realitätsfern. Putnam (2000, S. 20) unterscheidet deshalb zwischen zwei Formen von Sozialkapital. Die erste Form, die eher ein gesellschaftliches Konfliktpotential birgt, ist das *Bonding*. Diese Form des Sozialkapitals ist exklusiv, weil es sehr nach innen auf die Mitglieder der Verbindung gerichtet ist, sich von anderen abgrenzt und demzufolge die Homogenisierung stärkt. Diese Form fördere also eher die Reziprozität und Solidarität einer spezifischen Subgruppe. Das *Bridging* hat indes ein gesellschaftliches Integrationspotential vorzuweisen, weil es inklusiv agiert: es verbindet Menschen ungleicher sozialer Dimensionen, erzeugt eine generalisierte Reziprozität und fördert die Heterogenisierung der Gesellschaft. Putnam analysiert, dass beide Formen positive Effekte haben und in unterschiedlichem Maße förderlich für die demokratische Gesellschaft sind. Außerdem behauptet er, dass man keinerlei gemeinschaftliche Verbindung entweder *Bonding* oder *Bridging* zuordnen kann. Stattdessen werden in jeder Gruppe beide Formen des Sozialkapitals geschaffen. (ebd., S. 20 f.) Eine Nachbarschafts-Frauengruppe grenzt sich vielleicht entlang des Geschlechts von anderen ab, schließt allerdings auch Frauen mit verschiedener Herkunft, Religion oder beruflicher Anstellung ein.

So wie der Bestand an Sozialkapital zum Erfolg einer Gesellschaft verleitet, so kann das Fehlen dessen in gegensätzlichen Trends resultieren. In *Bowling Alone* (2000) analysiert Putnam die gesellschaftliche Situation in den USA und beklagt den Verlust des

Sozialkapitals. Er registriert eine abnehmende politische und wirtschaftliche Stabilität in modernen Gesellschaften, die er auf die Ausweitung der Individualisierung zurückführt. Die Amerikaner ziehen sich aus dem organisierten Gemeindeleben zurück und mit dem Rückgang dieser „dichten Netzwerke“ nimmt gleichermaßen die Möglichkeit, Vertrauen und Zusammenhalt zu entwickeln, ab. (Putnam, 2000, S. 197) Aus dieser pessimistischen Erkenntnis folgert er, dass das Sozialkapital, also der Bestand an Vertrauen, Gegenseitigkeit und Netzwerken, nicht nur durch bürgerschaftliches Engagement produziert wird, sondern auch die Basis einer lebendigen Zivilgesellschaft ist. Putnam ist überzeugt, dass all das, was durch bürgerschaftliches Engagement zwischen Menschen entsteht, langfristig auch Einfluss auf die Gesellschaft nimmt und zur Demokratisierung beisteuert. (Pickel & Gladkich, 2011, S. 81) Putnam (1994, S. 182) schließt seinen Ansatz an das Verständnis der Zivilgesellschaft bei Tocqueville an und verknüpft eine lebendige Zivilgesellschaft, die durch die Entstehung von Sozialkapital entwickelt wird, geradlinig mit einer starken Demokratie. Sein Ansatz dringt hingegen tiefer in die Erforschung von Assoziationen als Stütze der demokratischen Ordnung ein. Putnam beschäftigt sich nicht nur mit formellen Organisationen, sondern hat besonderes Interesse an den informellen Institutionen und wie das dort generierte Sozialkapital die Zivilgesellschaft kräftigt und die Demokratisierung fördert. Er betrachtet in erster Linie das Individuum und dessen Beziehungen zu anderen Menschen, stellt also die zwischenmenschlichen Verhaltens- und Vertrauensmuster ins Zentrum. (Howell & Pearce, 2001, S. 47) Deshalb kann man seinen Zivilgesellschafts-Ansatz auf der Mikroebene verorten.

Ausgehend von der amerikanischen Gesellschaft charakterisiert Putnam Glaubensgemeinschaften als zentrale Produzenten von Sozialkapital. Es handele sich bei diesen nämlich um einen Ort, an dem Beziehungen der Mitglieder zueinander entstehen (Putnam, 2000, S. 67). Ihr Wirken beschränkt sich nicht nur auf gemeinsame Gottesdienste, ergo auf die religiöse Ebene, sondern greift auch auf die soziale und politische Ebene über. Durch die regelmäßige Interaktion, Kommunikation und Diskussion gelten sie als *Schulen der Demokratie*, in der demokratische Werte, Kenntnisse und Fähigkeiten vermittelt werden. Außerdem knüpfen sie an zahlreiche weitere soziale Aktivitäten an, durch die bestehende Netzwerke noch vertieft oder erweitert werden können. (ebd., S. 68) Er nennt zum Beispiel als Beleg, dass Anhänger*innen einer Glaubensgemeinschaft mit höherer Wahrscheinlichkeit in weiteren, säkularen Organisationen aktiv sind (Putnam, 2000, S. 68). Gleichzeitig weist er darauf hin, dass sich das von Glaubensgemeinschaften ausgehende Potential in der modernen Gesellschaft in Gefahr befinde. Die Privatisierung der Religion trage dazu bei, dass Menschen die Bindung an eine Gemeinschaft von Gläubigen verlieren und als Folge die Generierung von Sozialkapital abnimmt. (ebd., S. 76)

Die Sozialkapitaltheorie von Putnam beinhaltet einige kritische Aspekte. Der Ansatz impliziert eine normative Vordefinition, die annimmt, dass sämtliche Verbindungen und Vereinigungen freiwilliger Natur sind und auf irgendeine Weise eine positive Wirkung erzielen (Brauer, 2010, S. 1390). Er legt größeren Wert auf die Dichte der sozialen Netzwerke als auf die Qualität solcher Beziehungen. Howell & Pearce (2001, S. 49) betonen, dass bürgerschaftliches Handeln politisch unglaublich effektiv sein kann und dennoch in seiner Beschaffenheit, Ideen und Ziele antidemokratische Vorhaben vertreten kann. Eine Schwäche Putnams Ansatz liegt demnach darin, dass er nicht zwischen den demokratischen und antidemokratischen Tendenzen in den verschiedenen Netzwerken unterscheidet und das Gemeinwesen idealisiert (ebd.). Die Verknüpfung von Sozialkapital mit Demokratie ist deshalb nicht so selbstverständlich und ausschlaggebend, wie Putnam es beschreibt. Mit jeder Bildung einer Gruppe werden zwangsläufig manche Menschen einbezogen und andere ausgeschlossen. Von dem generierten Sozialkapital können die *Insider* profitieren, während die *Outsider* benachteiligt werden (Brauer, 2010, S. 1392). Die Wirkung, die davon auf die Gesellschaft ausgeht, kann unbeabsichtigte Folgen haben und muss hinterfragt werden. Sie kann durchaus auch bestehende Ungleichheiten und soziale Spaltungen vertiefen. Die entstehenden Machtverhältnisse werden in dem Ansatz ignoriert. Des Weiteren besitzt nicht jeder Zusammenschluss instinktiv demokratische Kenntnisse und Fähigkeiten und ist an solchen Prozessen interessiert. Insbesondere traditionelle und konservative Netzwerke lassen teilweise einen ausgrenzenden Charakter erkennen und agieren gegen das Gemeinwohl, was dann auch wiederum zu einer Hemmung der Demokratisierung und wirtschaftlichen Entwicklung beitragen kann. (ebd.) Howell und Pearce (2001, S. 49) sehen an dieser Stelle die Wirkungskraft des Sozialkapitals auf die Demokratie als überschätzt an, vielmehr müssen auch andere relevante Faktoren, wie z.B. politische Rahmenbedingungen, die Sozialstruktur und der historische Sachverhalt einer Gesellschaft, bei der Analyse beachtet werden. Putnams Verständnis von Demokratie ist darüber hinaus konservativ. Genau wie bei Tocqueville geht es ihm letztlich nicht um eine Vertiefung und Erweiterung von partizipativen, demokratischen Entscheidungsprozessen, sondern darum die politische Leistungsfähigkeit eines Staates durch Konsens und Stabilität sicherzustellen. Man kann sagen, dass die Vereinigungen in seinem Ansatz dazu dienen, die staatlichen Institutionen zu stützen, nicht aber durch Auseinandersetzungen herauszufordern, sodass ein problemlos Funktionieren der Demokratie gewährleistet werden kann (ebd., S. 48 f.)

Den Rückgang des Sozialkapitals in den USA führt er u.a. entscheidend auf die zunehmende Erwerbstätigkeit von Frauen, die erhöhte Mobilität und die Verbreitung von Technologie zurück (Putnam, 2000, S. 201 f.). Anstatt die Potentiale solcher gesellschaftlichen Veränderungen zu erforschen, bedauert er die Entwicklungen und verordnet sie als negativ. Zum einen haben andere empirische Studien seine Vermutungen mittlerweile klar widerlegt,

zum anderen offenbart sich darin erneut seine konservative und antimoderne Sichtweise auf die Gesellschaft (Brauer, 2010, S. 1390). Als bestes Beispiel eignet sich dafür seine Vorstellung von der Rolle der Frau. Hausfrauen seien für die Generierung von Sozialkapital sehr wertvoll, während er erwerbstätige Frauen eher kritisch betrachtet, da ihnen die zeitlichen Ressourcen für soziales Engagement fehle (Putnam, 2000, S. 202). Eine solche Beschreibung verortet die gesellschaftliche Funktion von Frauen in den Bereich des sozialen Engagements und problematisiert ihre Teilhabe in der Erwerbsbevölkerung. Hierin drückt sich im Übrigen aus, dass er generell die Generation der Amerikaner*innen, die zwischen 1910 und 1940 geboren wurden, idealisiert und als normativen Maßstab festlegt, weil sie sich auffallend zivilgesellschaftlich betätigten (Adloff, 2005, S. 74). Adloff beleuchtet, dass Putnam ausblendet, dass die hohe Partizipation jener Generation durch beispiellose externe Einflüsse, insbesondere die Auswirkungen zweier Weltkriege, stimuliert wurde und stattdessen „die Ausnahme zur Norm [macht]“ (ebd.). Eine solche Idealisierung kann in der Diskussion um den Rückgang des Sozialkapitals eine irreführende Grundlage bieten.

3.1.3 Die Zivilgesellschaft in der Dritten-Sektor-Forschung

Seit Anfang der 1990er-Jahre wird die Theorie von Zivilgesellschaft vermehrt im Zusammenhang mit der Dritten-Sektor-Forschung des *John Hopkins Center for Civil Society Studies* thematisiert. Unter der Leitung von Lester M. Salamon und Helmut K. Anheier hebt das Institut den Dritten Sektor als eine gesellschaftliche Sphäre mit eigenen charakteristischen Merkmalen neben der des Staates und des Markts hervor und versucht seine Ursprünge zu ergründen sowie seinen Beitrag zur wirtschaftlichen und politischen Entwicklung zu bewerten. (Howell & Pearce, 2001, S. 50) Die Sphäre des Dritten Sektors umfasst dabei soziale Institutionen in jeglicher Gesellschaft, die fünf Merkmale aufweisen: Sie haben eine formelle Präsenz und Struktur, sind privat organisiert und unabhängig vom Staat, sind nicht gewinnorientiert, sind eigenständig verwaltet und sind freiwillig (Anheier, 1999, S. 198). Diese weitreichende Beschreibung des Sektors führt dazu, dass er Organisationen einbezieht, die verschiedenste Funktionen, Einnahmequellen, Themenbereichen und Traditionen vorzuweisen haben (Gidron, 2010, S. 1551). Allein in Deutschland ist uns eine reichhaltige Landschaft an Organisationen, Vereinen, Stiftungen oder Wohlfahrtsverbänden bekannt, die beispielweise in Bereichen der Gesundheit, Bildung, Kultur, Jugend oder auch Interessenvertretung aktiv sind.

Der Diskurs um den Dritten Sektor steht in einer Linie mit demokratiethoretischen Überlegungen, wie u.a. bei Tocqueville oder Putnam. So beschäftigt sich der Dritte Sektor maßgeblich mit der Fähigkeit einer Gesellschaft zur Selbstorganisation und stellt das bürgergesellschaftliche Engagement in den Vordergrund (Adloff, 2005, S. 116). Außerdem trägt das

Miteinander-Handeln von Menschen auf der intermediären Ebene des Sektors dazu bei, dass Sozialkapital geschaffen, das demokratische Gemeinwesen gekräftigt und wirtschaftliche und politische Entwicklung gefördert werden (Howell & Pearce, 2001, S. 50). Dem Dritten Sektor als sozialer Sphäre zwischen Staat und Markt werden Potentiale zugemessen, auf die ein demokratisches Gemeinwesen nachhaltig angewiesen ist. Auch wenn die beiden Konzepte der Zivilgesellschaft und des Dritten Sektors nicht vollständig kongruent sind, kann man den Dritten Sektor als fundamentales Element einer zivilgesellschaftlichen Infrastruktur beschreiben. (Adloff, 2005, S. 116) Er setzt sich grundsätzlich aus Organisationen zusammen, die im öffentlichen Interesse Güter und Leistungen erbringen und durch diese Aktivität zur Vitalität der Zivilgesellschaft beiträgt. Gleichzeitig weist er eine auffallende Nähe zum Staat und zum Markt auf. Zum einen ist eine Verwischung der Grenze zwischen Staat und Dritten Sektor zu erkennen, die durch die zunehmende Kooperation und Interaktion von staatlichen Akteuren und Nonprofit-Organisationen herbeigeführt wurde. (Gidron, 2010, S. 1552) Häufig drückt sich das Verhältnis zwischen den beiden Sphären dadurch aus, dass die eine Seite – der Staat – Sozialmaßnahmen (mit-)finanziert und die andere Seite – die Organisationen – die Maßnahme praktisch umsetzen. Die beiden Sektoren haben sich insofern in ein Abhängigkeitsverhältnis begeben (Adloff, 2005, S. 110). Zum anderen ist gleichermaßen eine Verwischung der Grenze zwischen Markt und Dritten Sektor festzustellen, die durch die Kommerzialisierung von Non-Profit-Organisationen in Folge des Wettbewerbs um Finanzierung und der dazugehörigen Zunahme des Konkurrenzdrucks verursacht wurde (Gidron, 2010, S. 1552). Die vorausgesetzte Unabhängigkeit von Organisationen des Dritten Sektors als Zivilgesellschaftsakteure ist folglich in der Realität mithin nicht gegeben.

Adloff (2005, S. 109) betont, dass der Vorstoß des *John Hopkins Center for Civil Society Studies* den Dritten Sektor zu erforschen und auf die sozialwissenschaftliche Agenda zu setzen, zunächst dazu verleitet hat, ihn als ein ausschließlich amerikanisches Phänomen wahrzunehmen. Doch im weiteren Verlauf wurde deutlich, dass ein solcher Sektor in allen Gesellschaften, aber „in verschiedenen Ausprägungen und Umfängen“ existent ist und lediglich durch den Fokus auf die staatliche und die wirtschaftliche Sphäre vernachlässigt wurde (ebd.). Anheier (1999, S. 206) benennt in seiner Forschung einen engen Bezug zwischen Drittem Sektor und Wohlfahrtsstaat. Das jeweilige Wohlfahrtsstaatsmodell eines Landes nimmt danach Auswirkungen auf den Umfang, die Struktur und die Aktivitäten des Dritten Sektors. Die Dritte-Sektor-Forschung unterscheidet hier vier wohlfahrtsstaatliche Modelle. Zum einen gibt es das *liberale Modell*, welches u.a. in den USA aufzufinden ist, in dem es sehr wenig staatlich organisierte Wohlfahrt gibt und sehr viel über Marktkalküle abläuft. Dadurch verfügt der Dritte Sektor unter diesem Ordnungsmodell sowohl über eine

wirtschaftliche als auch eine zivilgesellschaftliche Prägung. Das zweite ist das *sozialdemokratische Modell*, als Beispiel wird Schweden genannt, wo fast alle wohlfahrtsstaatlichen Dienstleistungen über den Staat erbracht werden. Der geringe Bedarf an sozialen Dienstleistungen durch Dritte-Sektor-Organisationen führt dazu, dass der Sektor sich auf seine zivilgesellschaftliche, politische Rolle beschränken kann. Drittens gibt es das *korporatistische Modell*, welches wir hier in Deutschland haben, in dem die zivilgesellschaftlichen Organisationen zwar relevant bei der Erbringung sozialer Dienstleistungen sind, aber gleichzeitig eine finanzielle Unterstützung durch den Staat erfahren und eine verlässliche Kooperationsbeziehung mit diesem eingehen. Demzufolge ist die zivilgesellschaftliche Komponente des Dritten Sektors weniger ausgeprägt als seine Dienstleistungsfunktion. Zuletzt gibt es das *etatistische Modell*, wofür Japan als Beispielland dient, in dem der Staat kaum soziale Dienstleistungen erbringt und wo letztendlich die Unternehmen für das soziale Wohl ihrer jeweiligen Arbeitnehmer*innen in der Verantwortung stehen. Unter diesem Ordnungsmodell mangelt es dem Dritten Sektor sowohl an Dienstleistungsfunktion als auch an zivilgesellschaftlicher Orientierung (ebd., S. 209 f.)

Während die „Krise des Staates“ im Globalen Norden dazu beitrug, dass die Aufmerksamkeit auf die Organisationen des Dritten oder Nonprofit-Sektors wanderte, trug die Enttäuschung über den ausbleibenden, nachhaltigen Fortschritt der staatlich gelenkten Entwicklung dazu bei, dass das Interesse an der Untersuchung eines solchen Sektors auch im Globalen Süden wuchs (Salamon & Anheier, 1997, S. 1). Abweichend von anderen zivilgesellschaftlichen Theorien nehmen Salamon und Anheier den Globalen Süden in ihre Forschung auf. Sie erkennen an, dass auch in den Ländern Asiens, Afrikas und Lateinamerikas zahlreiche und vielfältige gemeinnützige Tätigkeiten außerhalb des Staates und Markts florieren, ein Dritter Sektor dort aber andere Eigenschaften aufweist als die, die von ethnozentrischen Theorien als gegeben angenommen werden (ebd., S. 1 f.). Es ist also eine Justierung der Erscheinungsform eines Dritten oder Nonprofit-Sektors gemäß der politischen und gesellschaftlichen Bedingungen zu konstatieren.

Auch in diesem Konzept der Zivilgesellschaft nehmen religiöse Organisationen eine entscheidende Rolle ein, was darauf zurückzuführen ist, dass Religion im amerikanischen Kontext grundsätzlich als Teil der Zivilgesellschaft akzeptiert wird. Betz (2005, S. 15) verweist außerdem darauf, dass bis dato religiöse Organisationen und Religionsgemeinschaften weltweit zu den größten Sozialdienstleistenden gehören und insofern einen erheblichen Teil des Dritten Sektors einnehmen. Für Salamon und Anheier (1997, S. 5) ist zwischen Religion und gemeinnütziger Tätigkeit ein Zusammenhang zu erkennen und gleichzeitig weisen sie darauf hin, dass sich diese Verknüpfung zumeist bloß auf jüdisch-christliche Traditionen und Erkenntnisse aus Ländern des Globalen Nordens stützt. Sie haben schließlich vier

verschiedene Aspekte erarbeitet, die Aufschluss darüber geben können, inwieweit unterschiedliche religiöse Traditionen zur Entwicklung des Nonprofit-Sektors beitragen. Im Einzelnen handelt es sich dabei um die grundlegenden Glaubensvorschriften, die Haltung gegenüber Individualismus und Eigeninitiative, die Bedeutung der Institutionalisierung und schließlich das Maß der Autonomie vom Staat. Je nach Beantwortung der Dimensionen sind sie entweder mehr oder weniger förderlich für die Entfaltung des Dritten Sektors (ebd., S. 6) Es ist nichtsdestotrotz festzuhalten, dass religiöse Traditionen und Organisationen – unabhängig vom Umfang – den Dritten Sektor mitausfüllen und demgemäß auch eine Stütze der Zivilgesellschaft einnehmen.

Die klare und prägnante Eingrenzung des Dritten Sektors ist, wie zuvor beschrieben, schwierig, da die drei Sphären über Schnittstellen verfügen und in einem Abhängigkeitsverhältnis zueinanderstehen. Nicht nur verwischt die Abgrenzung des Dritten Sektors zu Staat und Markt, auch nimmt er ein so umfangreiches und heterogenes Ausmaß an, dass die Frage auftritt, ob die Klassifizierung eines einzigen Sektors tatsächlich Sinn macht und auch wirklich der Realität entspricht (Gidron, 2010, S. 1552). Denn durch die Konzentration aller formellen, privaten, gemeinnützigen, freiwilligen Organisationen sowie der Vernachlässigung der unterschiedlichen Funktionen, Ziele und Prinzipien wird die Findung einer einheitlichen Definition beeinträchtigt. Das Konzept bleibt nicht greifbar. Stattdessen könnte die Unterscheidung in spezifische Themenbereiche oder in Subsektoren – z.B. die Aufteilung in einen religiösen, einen philanthropischen, einen kommunalen und einen informellen Teilsektor – ein klareres und homogeneres Bild schaffen. (ebd.)

Im Gegensatz zu anderen Denkschulen fällt der normative Anspruch dieser soziologischen Herangehensweise weniger normativ, sondern eher empirisch aus. Dennoch ist eine neo-tocquevillianische Tendenz zu identifizieren, die Demokratie als einen unstrittigen Endzustand behandelt und außer Acht lässt, wie Macht, soziale Ungleichheit oder die politischen Ziele der Organisationen auf den Dritten Sektor und somit auf die Zivilgesellschaft wirken (Howell & Pearce, 2001, S. 50). Der Zusammenhang zwischen der sozialen Sphäre der Nonprofit-Organisationen und der Demokratie gilt als selbstverständlich und wird nicht genügend hinterfragt. Außerdem vermerken Salamon und Anheier (1997, S. 25) selbst, dass die Dritte-Sektor-Forschung dazu veranlasst, sich übermäßig auf die Untersuchung von NGOs zu konzentrieren. Sie sind zwar Teil des Dritten Sektors und machen einen erheblichen Teil dessen Aktivitäten aus, aber die beträchtliche Präsenz weiterer freiwilliger, wenn auch eher informeller Organisationen kann durch eine Fokussierung auf NGOs verdeckt oder ganz ausgelassen werden (ebd.).

3.1.4 Die Zivilgesellschaft bei Jürgen Habermas

Der deutsche Philosoph Jürgen Habermas erforschte in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts die öffentliche Sphäre und bringt dadurch eine andere Skizzierung von Zivilgesellschaft hervor. Mittelpunkt seiner Betrachtung ist zunächst die historische Entstehung einer bürgerlichen Öffentlichkeit im Europa des 17. und 18. Jahrhunderts (Habermas, 1992, S. 443). Diese setzte sich aus der rationalen Kommunikation von Individuen zusammen und siedelte sich zwischen dem Privatleben und der staatlichen Autorität an (ebd.). Habermas schildert, dass die Menschen zwar offensichtlich nicht Teil des politischen Systems waren, sich durch das Zusammenkommen mit anderen und der gemeinsamen, öffentlichen Diskussion über gesellschaftliche und politische Anliegen aber befähigten, auf den Staat und auf die Gesellschaft einzuwirken (Howell & Pearce, 2001, S. 56). Der Status eines Bürgers⁵ spielte in dieser Sphäre keine Rolle mehr und ermöglichte diesen, öffentliche Angelegenheiten auf gleicher Augenhöhe zu diskutieren (ebd.). Habermas (1992, S. 443) hebt hervor, dass dieses Phänomen einer idealen bürgerlichen Öffentlichkeit sich über die Jahre gewandelt hat, aber dennoch Anknüpfungspunkte für die heutige Konstellation gewährt.

Eine besondere Bedeutung nimmt bei Habermas (1992, S. 436) die Kommunikation ein. Persönliche Beziehungen von Menschen ergänzen sich durch das *kommunikative Handeln*, was bedeutet, dass private Interessen und Meinungen von Privatleuten diskutiert und zwischenmenschlich anerkannt werden. Durch diesen Prozess bildet und erneuert sich die *Lebenswelt* (Habermas, 1990, S. 48). Die Lebenswelt ist im Grunde genommen ein privates System. Die Gegenseite übernimmt das *politische System*. Mit der Moderne und der Ausbreitung des Kapitalismus im 20. Jahrhundert breitete sich die politische und wirtschaftliche Logik immer mehr auch in die Lebenswelt aus. Habermas kritisiert diese Entwicklung und spricht von einer Kolonisierung der Lebenswelt, in der Geld und Macht die Überhand über den sprachlich-argumentativen Diskurs gewinnen. (Adloff, 2005, S. 80) Diesen Entwicklungen soll entgegengewirkt werden, „um die Rückeroberung von kommunikativ strukturierten Handlungsbereichen und die Eindämmung des Übergriffs der Systeme von Wirtschaft und Politik auf diese“ zu bewirken (ebd., S. 81). Alternativ sollen also die lebensweltlichen individuellen und kollektiven Interessen der Bürger*innen mitbestimmen, wie sich Politik und Gesellschaft gestalten. Habermas (1990, S. 39) führt hier die *deliberative Demokratie* an, in der alle relevanten Themen öffentlich kommuniziert und diskutiert, politische Entscheidungsprozesse gesellschaftlich beeinflusst und Übergriffe von Staat und Markt auf die

⁵ Die bürgerliche Gesellschaft war im 17. und 18. Jahrhundert eine elitäre und maskuline Sphäre. Sie schloss Frauen als Bürgerinnen aus.

Lebenswelt demokratisch eingedämmt werden. Doch wie geschieht das? Das kommunikative Handeln der Privatleute greift nicht einfach so auf die politische Ebene über, sondern bedarf der Sphäre der Öffentlichkeit, die von der Zivilgesellschaft bespielt wird. Laut Habermas setzt sich „die Zivilgesellschaft [...] aus jenen mehr oder weniger spontan entstandenen Vereinigungen, Organisationen und Bewegungen zusammen, welche die Resonanz, die die gesellschaftlichen Problemlagen in den privaten Lebensbereichen finden, aufnehmen, kondensieren und lautverstärkend an die politische Öffentlichkeit weiterleiten“ (1992, S. 443). Des Weiteren hat diese Zivilgesellschaft eine institutionelle Komponente, welche sich aus einem nicht-staatlichen und nicht-ökonomischen Assoziationswesen zusammensetzt und „problemlösende Diskurse zu Fragen allgemeinen Interesses im Rahmen veranstalteter Öffentlichkeit institutionalisiert“ (ebd.). Öffentlichkeit und die in ihr agierende Zivilgesellschaft nehmen eine intermediäre Instanz ein, da sie sich an der Schnittstelle zwischen politischem System und Lebenswelt aufstellen und zwischen den beiden Systemen vermitteln (ebd., S. 451). Lebensweltliche Anliegen werden durch zivilgesellschaftliche Akteure in die Öffentlichkeit befördert, wo durch Diskurse eine öffentliche Meinungs- und Willensbildung stattfindet. Dort entsteht kommunikative Macht, die über das Parlament bewilligt wird und dann schließlich als politische Macht die staatliche Autorität erreicht. (Adloff, 2005, S. 82 f.) Die Partizipation der Bürger*innen, das Aushandeln von Kompromissen und die Erarbeitung einer öffentlichen Meinung wird mit einer langfristigen Zivilisierung von Politik und Gesellschaft gleichgesetzt (Goody, 2001, S. 150).

Habermas weist auf einige Merkmale hin, die für sein Verständnis von Zivilgesellschaft essenziell sind. Die Zivilgesellschaft muss sich durch Pluralität kennzeichnen, das heißt, sie muss alle verschiedenen Sichtweisen der betroffenen Bürger*innen in ihren Diskursen integrieren (Habermas, 1990, S. 41). Er spricht von einer „Gleichberechtigung der Parteien, Zwanglosigkeit der Interaktion, Offenheit für Themen und Beiträge, Revidierbarkeit der Ergebnisse“ und schließt demnach generell auch unkonstruktive Bestrebungen im Sinne der Meinungsvielfalt in seine Überlegungen mit ein (ebd.). Sein Konzept von Zivilgesellschaft klammert wie üblich staatliche Zusammenschlüsse aus, nimmt ferner aber auch wirtschaftliche Assoziationen, wie z.B. Gewerkschaften, nicht mit auf (Habermas, 1992, S. 443). Die Zivilgesellschaft schützt nun vor den Risiken eines übermächtigen Staates wie auch eines ausgeprägten Marktes. Weitere Funktionen bestehen darin die Verantwortung und Rechenschaftspflicht staatlicher Institutionen sicherzustellen, zu der Aneignung demokratischer Werte, Kenntnisse und Fähigkeiten der Bürger*innen beizutragen, gesellschaftliche und marginalisierte Interessen zusammenzutragen und zu artikulieren und soziale Solidarität und Zivilität zu generieren (Betz, 2005, S. 13).

Habermas (1990, S. 51) führt selbst auf, dass die Entwicklung der Zivilgesellschaft, die ihren Ursprung ja in der bürgerlichen Gesellschaft im europäischen bürgerlichen politischen Leben nimmt, ein spezifisches Phänomen ist und sich nicht auf andere gesellschaftliche Situation übertragen lässt. Sodann unterscheidet sich der europäische Diskurs zur Zivilgesellschaft wesentlich vom amerikanischen Diskurs. Im Zentrum steht eine pluralistische und rational-kritische Debatte über öffentliche Themen und das daraus folgende Zusammenspiel mit dem politischen System (Howell & Pearce, 2001, S. 60). Die öffentliche Meinung stellt bei Habermas keine Bedrohung dar, sie zwingt die Menschen nicht dazu, sich der Mehrheitsmeinung anzupassen. Stattdessen formt die öffentliche Meinung sich durch ausgehandelte Kompromisse aus öffentlichen Auseinandersetzungen und ist deshalb eine kritische Kraft. Demokratisierung ist bei Habermas ein Prozess, in dem die Öffentlichkeit wächst und es den Bürger*innen ermöglicht wird, bei der Formulierung, Festlegung und Verabschiedung von politischen Entscheidungen mitzureden. (ebd., S. 56-59)

Der Zivilgesellschaftsansatz von Habermas siedelt sich zwischen verschiedenen Denkschulen an. Sein Ansatz lässt sich weder einem liberalen noch einem kommunitaristischen oder republikanischen Modell zuordnen (Adloff, 2005, S. 79). Die liberale Position bekräftigt zwar eine pluralistische Zivilgesellschaft, stellt aber den Staat ins Zentrum seiner Betrachtungen. Die republikanische oder kommunitaristische Position ist der Pluralität der Zivilgesellschaft gegenüber geringschätzig eingestellt, legt dafür einen größeren Fokus auf die Selbstbestimmung der Bürger*innen und reduziert die Rolle des Staates. (Howell & Pearce, 2001, S. 57) Habermas Modell knüpft allerdings an beide Denkschulen an. Die inklusive und selbstbestimmte Zivilgesellschaft kann über Debatten die politische Öffentlichkeit und so wiederum die politischen Entscheidungsprozesse beeinflussen, die staatlichen Institutionen bleiben für die gesellschaftliche Steuerung aber zentral (ebd., S. 57 f.). Folglich ist das Modell von Habermas normativ aufgeladen, diese Konnotation fällt aber schwächer als bei anderen Modellen aus (Adloff, 2005, S. 79).

Im Grunde genommen nimmt Habermas (1990, S. 46) Kirchen – ergo religiöse Organisationen – in den institutionellen Kern von Zivilgesellschaft auf. Gleichzeitig galt er als Befürworter einer säkularisierten Gesellschaft, in der Religion in die Privatsphäre der Menschen gerückt ist. Mit Beginn des 21. Jahrhunderts wandelte sich sein Verständnis und er integrierte Religion zunehmend in seinen Überlegungen. Er verlautete, dass die säkulare Gesellschaft als abgeschlossen anzusehen und das Einsetzen einer postsäkularen Gesellschaft festzustellen sei. (Borutta, 2005, S. 10) Denn in der Moderne mit ihrer praktisch-orientierten Vernunft kann das moralische Potential von Religionen Halt geben und individuellen und gesellschaftlichen Problemlagen entgegentreten. So plädiert er dafür, dass Religion mit ihrer Moral und ihren Argumentationen verstärkt in die Öffentlichkeit rücken soll.

Damit sie aber Handlungsfähigkeiten und Wirkungen für die ganze Gesellschaft liefern kann, muss die religiöse Sprache in eine säkulare Sprache umgewandelt werden. Nur so kann sie für alle verständlich sein und Teil des inklusiven rational-kritischen Diskurses werden. (Barbato, 2011, 58 f.) Das bedeutet, dass Religion bei ihm die Rolle eines korrigierenden Elements gegenüber der Moderne einnimmt und ihre moralische Beschaffenheit und Substanz in die säkulare öffentliche Debatte über politische Entscheidungen eingebracht werden sollen.

Das Zivilgesellschaftskonzept bei Habermas wird von feministischer Seite kritisiert. Grund dafür ist, dass er in seinen Überlegungen auf das Ideal der bürgerlichen Öffentlichkeit im Zeitalter der Aufklärung zurückgreift und es unterlässt herauszuarbeiten, dass es sich dabei um eine bürgerliche, männliche und elitäre Plattform handelte. Davon ausgehend wird eingewendet, ob historisch ausgeschlossene Bürger*innen vielleicht auch strukturell aus der Öffentlichkeit ausgeschlossen sind, gerade weil Unterschiede in der bürgerlichen Gesellschaft keine Rolle spielen sollten. Wenn grundlegende Unterschiede in einer öffentlichen Sphäre prinzipiell ignoriert werden, hat dies auch Auswirkungen auf das kommunikative Handeln, die Partizipation aller Anliegen und die Fähigkeit zur Selbstreflexion der Debatte. Zudem gibt es Einwände, die das Bestehen einer einzigen verbindlichen und gestaltenden Öffentlichkeit hinterfragen. Als Entgegnung beziehen sie sich auf eine Vielzahl von Öffentlichkeiten, die ebenbürtig nebeneinander bestehen. (Howell & Pearce, 2001, S. 58).

3.1.5 Die Zivilgesellschaft im Globalen Süden

Das vorherrschende Konzept von Zivilgesellschaft ist eine Idee, die ihren Ursprung in historischen Entwicklungen im Westen hat und der deshalb auch spezifische, exklusive Bedingungen und Werte zugrundeliegen (Obadare, 2004, S. 5). Annahmen zur Natur des Staates, seinem Verhältnis zur Bevölkerung und zum zivilgesellschaftlichen Wirken im Bereich der Demokratisierungs- und Wirtschaftsprozesse sind Teil eines solchen Verständnisses. Im Zentrum steht insbesondere das Individuum, das sich durch Autonomie, Rationalität und Nutzenmaximierung charakterisiert. (Howell & Pearce, 2001, S. 177 f.) Das Gemeinwesen, in dem solche Bürger*innen agieren, basiert demnach ebenso auf Prinzipien der Autonomie, Rationalität und Nutzenmaximierung, ferner der Gleichheit, Deliberation und Freiheit (Wickramasinghe, 2005, S. 463). Der Globale Norden geht dabei davon aus, dass ein solches Konzept von Zivilgesellschaft universell ist und auch auf andere kulturelle, politische und wirtschaftliche Kontexte übertragen werden kann (Howell & Pearce, 2001, S. 177). Der Globale Süden gestaltet sich aufgrund unterschiedlicher historischer Erfahrungen, kultureller Bedingungen, kolonialer Altlasten, staatlicher Strukturen und wirtschaftlichem Potential

anders (ebd., S. 224). Ein unreflektierter Export eines Konzepts ist auf vielerlei Weise kritisch zu sehen.

Obadare (2004, S. 6) stellt fest, dass das Konzept mit der normativen Anschauung in Verbindung steht, dass Zivilgesellschaft der ideale Gesellschaftstyp sei und vom Westen aus in andere Länder weitergegeben werden müsse. Die vielfältigen, anders strukturierten gesellschaftlichen Formen, Praktiken und Lebensverständnisse des Globalen Südens werden dadurch missachtet, wenn nicht abgewertet. Eine „gute“ moderne Gesellschaft wird gegen eine „schlechte“ traditionelle Gesellschaft ausgespielt (ebd.). Der historische Ausgangspunkt dieser Eingriffe geht auf die Ankunft des Kolonialismus und die Auferlegung des modernen Staates im 18. und 19. Jahrhundert zurück. Kaviraj (2001, S. 308) schildert wie die Kolonialstaaten nach europäischen Muster geformt werden sollten und wie sodann europäische Konzepte und Praktiken auf alle gesellschaftlichen Gebiete übertragen werden. Unter diesen Bedingungen entstand eine öffentliche Sphäre, die nur begrenzt offen war und erst einmal nur von den privilegierten Eliten bespielt wurde, die sich der europäischen Kontrolle – inklusive ihrer Werte und modernen Regelungen – angepasst hatten. So entwickelte sich eine Gesellschaftsform, in der liberal-demokratische Tendenzen auf der einen Seite und traditionell soziale Normen auf der anderen Seite nebeneinander existierten. (ebd., S. 310 f.) Diese Koexistenz, die bis heute besteht, verdeutlicht, dass die Übertragung politischer Vorstellungen kritisch zu bewerten ist. Sudipta Kaviraj (2001, S. 312) resümiert daraus:

„Societies of the Third World⁶ have had experience of modern institutions sitting thinly over their traditional structures for close to two centuries, [...] but do not show signs of either a firm conceptual grasp of these ideas, or of a natural preference for these over more traditional ones”.⁷

Der Förderung von Zivilgesellschaft im Globalen Süden liegt der westliche Kanon zugrunde, dass eine vitale Zivilgesellschaft externe Effekte hat. So kann man sie mittlerweile eher als ein Mittel zum Zweck ansehen. Es geht letztendlich nicht darum, sich mit der Zivilgesellschaft vor Ort auseinanderzusetzen und zu einer Verstärkung und Vervielfältigung dieser beizutragen. Das Ziel ist es, sich der Zivilgesellschaft zu bedienen, um Demokratisierung, Wirtschaftswachstum und nachhaltige Entwicklung zu erwirken. (Wickramasinghe, 2005, S. 476) Viele Kritiker*innen erkennen in der Förderung der Zivilgesellschaft deshalb einen erneuten Versuch des Globalen Nordens, den Globalen Süden nach neoliberaler Vorstellung umzustrukturieren (ebd., S. 468). Der Export von zivilgesellschaftlichen Vorstellungen

⁶ Die Bezeichnung „Third World“ („Dritte Welt“) wurde von dem Autor verwendet. Aus postkolonialer Sicht würde man heute vom Globalen Süden sprechen.

⁷ [Deutsche Übersetzung]: „Die Gesellschaften der Dritten Welt haben seit fast zwei Jahrhunderten Erfahrung mit modernen Institutionen, die sich über ihre traditionellen Strukturen legen, [...] zeigen aber weder Anzeichen für ein klares konzeptionelles Verständnis dieser Ideen noch für eine natürliche Präferenz dieser gegenüber traditionelleren.“ [Übers. d. A.]

nimmt sich nicht der gegebenen Umstände im Land an, sondern überträgt sein Konzept eins zu eins auf die Gesellschaft, wodurch eine eigene Zivilgesellschaft fabriziert wird (ebd., S. 459). Howell und Pearce (2001, S. 224) verweisen darauf, dass die Künstlichkeit sich in der massenhaften Förderung und expliziten Gründung von Institutionen und Assoziationen zeigt, die sich dem vorherrschenden Zivilgesellschaftsdiskurs anpassen. Dazu gehören insbesondere NGOs, die im Bereich der sozialen Dienst- und Entwicklungsleistungen tätig sind. Diese haben häufig kaum Rückhalt in der Gesellschaft, weil sie in ihren Themen und ihrer Struktur von der Lebenswelt der „normalen“ Bürger*innen abweichen. So erklärt sich auch, warum sie beinahe ausschließlich von finanziellen Mitteln aus dem Ausland abhängig sind und sich infolgedessen den Anforderungen der geldgebenden Institutionen anpassen müssen. Der Einfluss des Globalen Nordens schränkt die Organisationen folglich in ihrer lokalen Eigenverantwortung und Autonomie, was im westlichen Verständnis von Zivilgesellschaft eigentlich erwartet wird, ein. (Howell und Pearce, 2001, S. 224) Ganz außen vorge lassen werden Vereinigungen ethnischer oder verwandtschaftlicher Art, weil sie nicht mit dem Konzept von Zivilgesellschaft harmonieren, in dem das autonome Individuum sich von solchen bindenden, geburtsbedingten Verhältnissen gelöst hat (ebd., S. 19). Vor allem diese sind in Gesellschaften des Globalen Südens aber historisch verankert und stark verwurzelt. Howell und Pearce (2001, S. 225) merken an, dass der Ausschluss dieser traditionellen Formen der Selbstorganisation zur Folge hat, dass gerade die sozialen Beziehungen, die erwiesen haben, dass sie Institutionen bilden und zum sozialen Wandel beitragen können, übersehen werden. Auch wird gedankenlos angenommen, dass zwischen dem hegemonialen Staat und einer gegenhegemonialen Zivilgesellschaft eine Trennlinie verläuft. Dabei schildert Patrick Chabal (1999), dass der hegemonische Staat im Globalen Süden nicht bewiesen ist und dass zwischen Zivilgesellschaft und Staat eine enge und teilweise übergreifende Verbindung besteht (zitiert nach Wickramasinghe, 2005, S. 467).

Zum Thema Zivilgesellschaft im Globalen Süden haben sich zwei Meinungsrichtungen herausgearbeitet. Die erste Perspektive schätzt das Konzept grundsätzlich als ungeeignet ein, weil es nicht den Realitäten in den Ländern entspricht (Obadare, 2004, S. 5). Die Erkenntnisse über Zivilgesellschaft im Globalen Süden seien erdacht. In der Verbreitung von NGOs nach westlichem Kanon identifizieren sie kein Aufleben der Zivilgesellschaft, sondern eine erfolgreiche Anpassung an die Anforderungen der geldgebenden Institutionen (Wickramasinghe, 2005, S. 467). Diese Sichtweise umschließt die erwähnten Argumente, dass die Gesellschaften weiterhin eine kommunale Logik aufweisen, Blut- und Verwandtschaftsbünde nicht überwunden wurden und eine klare Trennlinie zwischen Staat und Zivilgesellschaft nicht instinktiv gegeben ist. Das bedeutet auch, dass sich der Begriff der Zivilgesellschaft nur auf die Institutionen der eurozentrischen Moderne bezieht. (ebd., S. 465) Die

zweite Perspektive stimmt dem zwar in gewisser Weise zu, will jedoch auf die Idee von Zivilgesellschaft als ein Instrument der Analyse zurückgreifen (Obadare, 2004, S. 5). Sie nehmen in ihrer Argumentation auf, dass Zivilgesellschaften bereits vor und während der Kolonialisierung eine Rolle spielten und Anschauungen des Globalen Nordens die öffentliche Sphäre zu eng definieren. Diese Sichtweise schlägt demnach eine Erweiterung des Begriffs vor, um tatsächlich alle Formen der Selbstorganisation einzuschließen. (Wickramasinghe, 2005, S. 465) Die Existenz einer Zivilgesellschaft im Globalen Süden ist dementsprechend umstritten.

Zivilgesellschaft in Afrika

Die Betrachtung der Zivilgesellschaft kann man am besten in vier Stadien einteilen: in die Zeit vor, während und nach der Kolonisierung sowie in die zweite politische Befreiung der Staaten. Im Gegensatz zu historischen Individualisierungsprozessen im europäischen Raum, fühlen sich Menschen auf dem afrikanischen Kontinent einer kommunalen Identität zugehörig. Es werden zwar wie im Liberalismus kollektive Rechte vertreten, diese werden dagegen von kommunalen Solidaritätsbeziehungen vertreten, die auf der Grundlage von Verwandtschaft und Herkunft fußen. (Fowler, 2012, S. 18) Die lokalen, ursprünglichen Formen der Selbstorganisation und die alternativen Gesellschaftstypen wurden mit Eintreffen der Kolonialmächte umstrukturiert. Die Kolonialmächte versuchten ihre politischen und gesellschaftlichen Vorstellungen – inklusive ihrer Vorstellungen von Staat und Zivilgesellschaft – auf die diversen afrikanischen Kolonien zu übertragen und nahmen dabei keine Rücksicht auf bestehende kulturelle und soziale Strukturen. Die Grenzziehung erfolgte beliebig und hinterließ heterogene Gesellschaften. Je nach Umsetzung der Staatenbildung, ob dezentralisierter oder zentralisierter Art, wurde das Fundament für Einflüsse gelegt, die die späteren afrikanischen Nationalstaaten und Gesellschaften auch künftig prägen sollten. Nichtsdestotrotz entstand eine zivilgesellschaftliche Sphäre, die hauptsächlich den kolonisierenden Personen bespielt wurde und die heimische Bevölkerung ausschloss. Die rassistischen und exkludierenden Strukturen erlaubten kollektives Zusammenkommen und Wirken ausschließlich in Kirchengemeinden, kolonialen Gesellschaften und ethnischen Verbindungen. (Howell & Pearce, 2001, S. 179 f.) Ausschlaggebend für zivilgesellschaftliche Organisationen, die nicht von askriptiven Loyalitäten ausgingen, sondern gesellschaftsübergreifend agierten, waren die Repressionen und harten Arbeitssysteme in den Kolonien. Es formte sich ein nationalistisches und panafrikanisches Zivilleben, welches zum Ziel hatte, sich der Kolonialmacht entgegenzustellen, die Bedingungen für die heimische Bevölkerung zu verbessern und afrikanische Traditionen zu vertreten. (Fowler, 2012, S. 18) Die Stimmen von lokalen, traditionellen Zusammenschlüssen und modernen Formen, wie z.B. von Gewerkschaften, vereinten sich und stellten das Ende der Fremdherrschaft als ihr Ziel

auf. Das Entstehen antikolonialer Bestrebungen stellt eine Ähnlichkeit zur Entwicklung der Zivilgesellschaft in Europa dar: waren es in Europa Kapitalismus und Industrialisierung, die die Bürger*innen in einen eigenständigen Sektor mobilisierten, war es in Afrika der Kolonialismus, der ein zivilgesellschaftliches Wirken aufrüttelte. (Howell & Pearce, 2001, S. 180)

Fowler (2012, S. 18) beschreibt, dass die Machtübergabe der Kolonialherrschaften an autonome, afrikanische Nationalstaaten kein leichtes Unterfangen war. Die Erfahrungen mit der jahrhundertelangen Fremdherrschaft und der Übertragung europäischer Ideologien und Werte beeinflusste die Staatenbildung auf dem Kontinent. Die politische Ordnung und der jeweilige Staatsapparat wurden von den neuen Machthabern beinahe eins zu eins übernommen. Udemokratische Strukturen, wie z.B. autoritäre Staatssysteme und fehlende Opposition, blieben folglich bestehen. Die lebendige Zivilgesellschaft des antikolonialen Befreiungskampfes kam zu einem abrupten Ende, weil die führenden städtischen und gebildeten Eliten, die zuvor in zivilgesellschaftlichen Bewegungen tätig waren, in die Politik wechselten und sich einer Sprecherrolle für die gesamte Gesellschaft einverleibten. (Fowler, 2012, S. 18) Das Wegbrechen der führenden Vertretenden der Zivilgesellschaft sowie die politischen Repressionen trugen dazu bei, dass die Sphäre kaum Ressourcen hatte, um sich zu entwickeln und in Passivität verfiel. Die Bevölkerung näherte sich wieder ihren lokalen, traditionellen Verbindungen zu, die aufgrund ihrer historischen Verankerung nicht von den Repressionen betroffen waren. Das gemeinschaftliche Vereinsleben gewann an Stärke und interagierte teilweise intensiv mit den afrikanischen Machthabern, was zur Folge hatte, dass politische und wirtschaftliche Erträge durch identitätsbezogene Gruppierungen dominiert wurden und sich Spaltungen und Ungleichheiten in der Gesellschaft vertieften. (Kaviraj, 2001, S. 316)

Nach jahrelanger Verkümmern modernistischer Vereinigungen auf dem afrikanischen Kontinent rüttelten zwei Einflüsse die übergreifende Zivilgesellschaft wach. Zum einen nahm die Unzufriedenheit der Bevölkerung zu, die Patrimonialismus, Korruption und Klientelismus in ihren Staaten kritisierten, weil sie die wirtschaftliche und politische Entwicklung hemmten (ebd.). Zum anderen hatten die Strukturanpassungsprogramme der achtziger Jahre die Notwendigkeit eines reichhaltigen informellen Sektors auf die politische Agenda gesetzt, wodurch sich ein unabhängiger öffentlicher Raum auftat, in dem Assoziationen, agieren konnten. Die daraus entstehenden Proteste, Regimewechsel und Demokratisierung der politischen Ordnung bedeutete für die Länder des Globalen Nordens nach der antikolonialen Mobilisierung ein zweites Aufleben der afrikanischen Zivilgesellschaft. Abgesehen davon, dass die politische Liberalisierung in vielen Ländern nur kurzweilig anhielt und sie wieder in den Autoritarismus abrutschten, rückte der Stellenwert zivilgesellschaftlicher Organisationen auf die internationale Agenda. Erneut wurde in die Gesellschaft eingegriffen

und ein ethnozentrisches Verständnis von Zivilgesellschaft auf den afrikanischen Kontinent übertragen, dieses Mal durch die explizite Förderung von formellen und modernistischen Organisationen. (Howell & Pearce, 2001, S. 184)

Heute gestaltet sich die Zivilgesellschaft in Afrika ambivalent. Auf der einen Seite hat sich ein Vereinswesen nach westlichem Muster entwickelt, das sich aber nicht durch Natürlichkeit, Unabhängigkeit und Einbettung in die Lebenswelten der Bevölkerung auszeichnet. In diese Kategorie kann man die zahlreichen Nichtregierungsorganisationen einordnen, die vornehmlich die Rolle der sozialen Dienstleistung übernehmen. Neubert (2011, S. 210) merkt kritisch an, dass die Zivilgesellschaft Afrikas hauptsächlich mit internationalen NGOs gleichgesetzt wird und durch diese Einschränkung an der Realität vorbeigeht. Die Nachhaltigkeit eines solchen Sektors kann aufgrund der externen Einführung und Nähe zu internationalen Akteuren hinterfragt werden. Auf der anderen Seite gibt es lokale Konzepte gesellschaftlicher Organisation und Ordnung, die sich anhand familiärer, verwandtschaftlicher oder kommunaler Traditionen binden, auf den politischen Sektor übergreifen und häufig als kontraproduktiv für ein gesellschaftliches Gemeinwesen angesehen werden (Kew & Oshikoya, 2014, S. 8–10). Typisch für den Kontinent ist also, dass kollektives Handeln und transformative Prozesse auf Staat und Gesellschaft zwar lebhaft sind, aber zumeist außerhalb formeller Strukturen stattfinden, was dem vorherrschenden Zivilgesellschaftsbegriff schwierig zuzuordnen ist (Wickramasinghe, 2005, S. 464). Die Beschaffenheit der afrikanischen Zivilgesellschaft ergibt sich laut Howell und Pearce (2001, S. 179) aus „the historical trajectory of state formation, the ambiguous relationships of the state to society [...] and the communal and ethnic features of associational life“⁸, wodurch das klassische Konzept der Zivilgesellschaft auf dem Kontinent schwer fassbar ist und in seiner Universalität herausgefordert wird. Dennoch kann man nicht verneinen, dass in Afrika eine Mobilisierung um geteilte Interessen stattfindet.

Zivilgesellschaft in Lateinamerika

Die antikolonialen Bestrebungen in Lateinamerika im 19. Jahrhundert setzten sich aus verschiedenen Netzwerken zusammen und erzeugten bürgerschaftliche Bewegungen auf dem Kontinent. Ein starker Einfluss ging während der Kolonialzeit stets von kirchlichen und karitativen Organisationen aus, die sich im speziellen im Sozialwesen und im Gesundheitsbereich betätigten. (Milani Filho & Viana, 2010, S. 218) Mit der Gründung unabhängiger Nationalstaaten zeichnete sich der Aufbau zentralisierter Exekutivmächte ab, die sich mehr durch gewaltsame Auseinandersetzungen als durch politisches Konkurrieren durchsetzten.

⁸ [Deutsche Übersetzung]: „der historische Verlauf der Staatsbildung, die unklaren Beziehungen des Staates zur Gesellschaft [...] und die kommunalen und ethnischen Merkmale des Vereinslebens“ [Übers. d. A.]

Libérale Einstellungen erreichten gleichzeitig ausschließlich die städtische Bildungselite, was darin resultierte, dass sich die Gesellschaft auf dem Kontinent entzwei teilte. Dies drückte sich in den Unterschieden zwischen Stadt und Land sowie in klassen-, ethnischen- und geschlechtsspezifischen Spaltungen aus, die allesamt eine gesellschaftliche Ungleichheit zur Folge hatten. (Howell & Pearce, 2001, S. 206) Zu Beginn des 20. Jahrhunderts und durch die voranschreitende Industrialisierung und Urbanisierung wurden schließlich kritische Stimmen gegen den autoritären Staat lauter. Es handelte sich dabei um soziale Bewegungen, vorangetrieben von Arbeitskräften, die sich anarchistischen und sozialistischen Theorien verbunden fühlten, und der städtischen Mittelklasse, die den Demokratisierungsprozess kritisierten. (Milani Filho & Viana, 2010, S. 218) Die unterschiedlichen und vielfachen Ideologien der lateinamerikanischen Gesellschaft greifen bis heute. Auf diese Unzufriedenheit reagierten die lateinamerikanischen Staaten mit Populismus und Korporatismus. Der populistische Staat versuchte sich mit den Arbeitern und der städtischen Mittelklasse zu verbünden und diese durch Bemühungen der Fürsorge und der Einschränkung von sozialen Organisationen zu besänftigen. Der korporatistische Staat gestaltete die Beziehungen zwischen sich und der Gesellschaft durch klientelistische Interessensgruppen und beeinflusste dadurch die politische Integration und Steuerung. In den folgenden Jahrzehnten kam es allorts zu Auseinandersetzungen zwischen den bewaffneten linkradikalen Bewegungen, die sich den politischen Phänomenen des Populismus und Korporatismus entgegenstellten, und dem Staat, der diese Bewegungen wiederum niederschlug. Aus diesen Prozessen heraus entstanden in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts in der ganzen Region bürokratische Militärregierungen. (Howell & Pearce, 2001, S. 207) Hierin wird dann auch ein ausschlaggebender Einfluss auf das Vereinswesen deutlich. Die Staaten schränkten den zivilgesellschaftlichen Raum, besonders die zunehmende Ausbreitung linker Bewegungen und kritischer Organisationen, ungemein ein und unterstützten nur diejenigen, die sich den Interessen der Militärregierungen anpassten (Milani Filho & Viana, 2010, S. 218).

Im späteren Verlauf griffen die internationalen geldgebenden Institutionen gezielt in die Ausrichtung und Gestaltung der Zivilgesellschaft in Lateinamerika ein. Mit den Strukturanpassungsmaßnahmen der achtziger Jahre und der Erkenntnis der neunziger Jahre, dass soziale Ungleichheiten in der Region aufgrund mangelhafter Demokratisierungsprozesse weiterhin bestand hatten, rückte der Fokus verstärkt auf NGOs (Howell & Pearce, 2001, S. 210 f.). Die internationale Gesellschaft förderte diese zunächst, um soziale Programme zur Verbesserung der wirtschaftlichen Situation der armen Bevölkerung umzusetzen. Später wollten sie NGOs jedoch vermehrt als Interessensvertretung der Bürger*innen gegen den Staat instrumentalisieren. (ebd.) Es waren schließlich sowohl NGOs als auch die breite politisierte

Zivilgesellschaft, die zu Reformen in der Politik und zur Demokratisierung in Lateinamerika beitrugen. Laut Anheier (1999) charakterisiert sich das lateinamerikanische Vereinswesen durch eine Zweiteilung. Auf der einen Seite gibt es die traditionellen, wohltätigen Organisationen, die vorwiegend soziale Projekte vertreten und von elitären Gruppen organisiert werden. Auf der anderen Seite stehen die neueren, politisierten Assoziationsformen von Basisorganisationen und NGOs. (zitiert nach Howell & Pearce, 2001, S. 215)

Es ist zu berücksichtigen, dass die Ungleichheit in der Gesellschaft Lateinamerikas weiterhin Bestand hat. Bevölkerungsgruppen, die aufgrund ihrer Rasse, ihrer Ethnie oder ihres Geschlechts marginalisiert wurden, haben es trotz demokratischer Entwicklungen nicht geschafft, eine laute Stimme in der Zivilgesellschaft einzunehmen und ihre politischen Interessen genügend zu vertreten (Howell & Pearce, 2001 S. 213). Die große Zahl unorganisierter und ungehörter Menschen sowie die Zerstückelung in unterschiedliche Interessen trägt zu einer Identitätskrise bei und polarisiert die Zivilgesellschaft. Die Eingriffe von geldgebenden Institutionen aus dem Globalen Norden in Politik und Gesellschaft werden hauptsächlich ablehnend betrachtet. Weiterhin gibt es starke Strömungen, die sich von neoliberalen Bestrebungen und Umstrukturierungen abwenden. (ebd., S. 222) Letztendlich kann man resümieren, dass soziale Ungleichheiten, die Auswirkungen eines zentralisierten Staats und langjähriger Militärregime sowie unterschiedliche politische Strömungen und Schwerpunkte im lateinamerikanischen Gemeinwesen auf das zivilgesellschaftliche Wirken Einfluss nehmen.

Zivilgesellschaft auf dem Indischen Subkontinent

Vor der Kolonialisierung war Indiens Gesellschaft traditionell-religiös geprägt. Die politische Macht spielte keine entscheidende Rolle, weil übergeordnete religiöse Verhaltensregeln und das Kastensystem das Zusammenleben gestalteten (Kaviraj, 2001, S. 308). Während der Kolonialisierung waren es eben religiöse Bewegungen auf der einen Seite und nationalistische Bestrebungen auf der anderen Seite, die die Mobilisierung von Bürger*innen in der Zivilgesellschaft dominiert. Der indische Nationalismus entwickelte sich dabei im institutionellen Sinne ähnlich wie sich das Gemeinwesen in Europa entwickelt hatte, z.B. respektierten sie die Einhaltung von Regeln und verfolgten ihre politischen Ziele friedlich und demokratisch. Der Austausch zwischen den indischen Unabhängigkeitsbestrebungen und den britischen Kolonialbehörden war dadurch im Vergleich zu anderen Ländern von einer gewissen politischen Zivilität bestimmt, die auch eine geordnete Machtübergabe gewährleistete. (ebd., S. 310) Diese liberal-individualistischen Tendenzen wurden von der privilegierten Elite auch nach der Unabhängigkeit aufrechterhalten, doch trotzdem stellt Kaviraj (2001, S. 310 f.) fest, dass die breite Masse der Bevölkerung nicht davon erreicht wurde und

hingegen an ihren identitätsbezogenen, askriptiven Loyalitäten festhielten. Das Vereinswesen spaltete sich in zwei Gruppierungen auf: in eine gesellschaftsorientierte und eine gemeinschaftsorientierte Gruppierung (ebd.). Die beiden Gruppierungen harmonieren nicht immer miteinander. In der demokratischen politischen Arena stehen sich die beiden häufig gegenüber. Die gesellschaftsorientierte Gruppierung hält sich an liberal-demokratische Bedingungen und sieht sich durch ihre rechtlich-konstitutionelle Struktur als legitim an. Die gemeinschaftsorientierte Gruppierung schöpft ihre Legitimität daraus, dass sie einen Großteil der Wählerschaft vertritt. (Kaviraj, 2001, S. 310 f.) Solche Entwicklungen haben Auswirkungen auf demokratische Prozesse und dennoch schreibt Kaviraj dem indischen Staat eine relative Stabilität zu. Die neuen Nationalstaaten im Globalen Süden scheiterten oftmals daran, dass sie sich entweder ungewöhnlich umfangreiche Verantwortlichkeiten aufbürdeten oder nicht in der Lage waren, eine minimale politische Ordnung bereitzustellen. Auch in Indien treten beide Strömungen auf. Gleichwohl ist das Land an seinen Bestrebungen nicht zusammengebrochen und kann in den meisten Teilen für eine zivile Ordnung sorgen. (ebd., S. 315 f.).

Blomkvist und Uba (2010, 292 f.) erarbeiten, dass in Indien heute drei unterschiedliche Formen der gesellschaftlichen Selbstorganisation vorzufinden sind. Die erste Form umschließt identitätsbezogene Gruppen – basierend auf Verwandtschaft-, Kasten- oder Religionsgemeinschaften –. Diese sind auch deshalb so stark, weil sie über einen langen Zeitraum aus dem politischen und sozialen Leben exkludiert wurden und sich nun einen Platz in der öffentlichen Sphäre erkämpft haben. Die zweite Form greift politisch orientierte Organisationen auf, die aus den nationalistischen Bestrebungen entstanden sind und weiterhin unzählige politische Themen vertreten. Als letzte Form sind professionalisierte NGOs anzusehen, die durch ihre internationale Abhängigkeit gesellschaftlich am wenigsten legitimiert sind. Diese Einteilung wird nicht widerspruchlos akzeptiert. (ebd.) Ausgehend von den Erfahrungen mit der indischen Zivilgesellschaft beschreibt Chatterjee (2001, S. 165–178), dass eine Unterscheidung zwischen der Zivilgesellschaft und einer politischen Gesellschaft angebracht ist. Zu der Zivilgesellschaft würden dann nur die Institutionen gehören, die sich den Prinzipien eines modernen Gemeinwesens mit all seinen Rechten und Pflichten zuordnen lassen. Die politische Gesellschaft soll alle anderen sozialen Institutionen umfassen, die zwar dem Staat gegenüber kollektive Anliegen vertreten, die aber eher auf traditionell und religiöse Bindungen zurückgehen und somit nicht der westlichen Unterscheidung folgen. (ebd.) Daraus folgernd kann man sagen, dass zivilgesellschaftliche Strukturen in Indien gering ausgeprägt sind und kaum Mitglieder mobilisieren können, während die politische Gesellschaft dynamisch und lebendig ist

3.2 Zum Verhältnis von Zivilgesellschaft und Entwicklungszusammenarbeit

Die Zivilgesellschaft hat sich in den letzten Jahrzehnten im Bereich der Entwicklungspolitik zu einem bedeutenden Konzept etabliert. Dies liegt insbesondere daran, dass ihr ein gewichtiges Potential zur sozialwirtschaftlichen Entwicklung und politischen Mobilisierung nachgesagt wird (Howell & Pearce, 2001, S. 1). Die bestehenden Entwicklungsprobleme gehen auf eine Kombination von sozialen, politischen und ökonomischen Faktoren zurück. Diese müssen einheitlich adressiert werden, um gesellschaftliche Problemlagen zu lösen. Entsprechend wird davon ausgegangen, dass Staat, Zivilgesellschaft und Privatsektor im Einklang sein müssen, damit eine nachhaltige Wirtschaftsgemeinschaft mit politischen und existenzsichernden Entwicklungsmaßnahmen gemeinsam auftreten können. (Forje, 2013, 172 f.) Der Zivilgesellschaft wird hierbei eine Hauptrolle zuteil. Zivilgesellschaftliche Aktivitäten gelten als entscheidend „für nachhaltige politische und soziale Reformen, eine verbesserte, weil öffentlich diskutierte Regierungsführung, lebendige und sich gegenseitig im positiven Sinne stützende Beziehungen zwischen Staat, [Gesellschaft und Wirtschaft] sowie als Garantie gegen den Rückfall in autoritäre oder demokratisch defekte Zustände“ (Betz, 2005, S. 7). Die Zivilgesellschaft wird insofern beinahe als ein „Nonplusultra“ in der Unterstützung von Entwicklung betrachtet.

Um die Konzentration auf die Zivilgesellschaft in der Entwicklungszusammenarbeit zu verstehen, muss man zunächst einen Blick auf den historischen und politischen Kontext werfen. Die Signifikanz der Zivilgesellschaft bildete sich vereinfacht gesagt aus all den Agenden in der Entwicklungspolitik, die nicht funktioniert haben oder den Erwartungen hinterherhinkten. Howell und Pearce (2001, S. 14) unterstreichen, dass das Entwicklungsdenken nach dem Zweiten Weltkrieg und der späteren Dekolonisation der Länder des Globalen Südens von einem Paradigma der Modernisierung beeinflusst war. Der Globale Norden kam zu dem Entschluss, dass ein starker Staat, den Übergang zu Entwicklung und Demokratie in den neugegründeten Nationalstaaten gewährleisten könne. Der Staat wurde zum Hauptakteur in der wirtschaftlichen Umverteilung und Entwicklung. (ebd.) Diese dominierende Rolle wurde allmählich mit Ernüchterung betrachtet. Entscheidend dafür waren die internationale Rezession und die Schuldenkrise, die Probleme des Entwicklungsstaates enthüllten: Korruption, verschwenderische Ausgaben, Autoritarismus und die Kreierung staatlicher Großmonopole sind nur exemplarische Kritikpunkte (Betz, 2005, S. 20). Mit der Erkenntnis, dass der Staat im Entwicklungsprozess nicht nur Teil der Lösung, sondern auch Teil des Problems sein kann, setzte in den 1980er-Jahren der Aufstieg des Neoliberalismus ein. Ein Rückgang der Verantwortung des Staates wurde schließlich auch mit Ende des Kalten Krieges vorangetrieben. Denn der endende Konflikt wurde als ein Sieg der Marktlogik und der liberalen Demokratie verstanden und befestigte somit ein neues neoliberales

Entwicklungsmodell. (Howell & Pearce, 2001, S. 14 f.) Ein federführender Einfluss ging ebenso davon aus, dass der Wohlfahrtsstaat kostentechnisch an seine Grenzen geriet. Aufgrund steigender Kosten oder enormen Defiziten in der staatlichen Sozialversorgung bedurfte es einer Verschlankung des staatlichen Sektors und einer Förderung des neoliberalen Gesellschaftsverständnisses (Betz, 2005, S. 8). Zur Entlastung wurden staatliche Tätigkeiten sowohl im nationalen als auch im internationalen Raum in den Dritten Sektor verlagert und fielen ins Aufgabengebiet der Zivilgesellschaft, welche gut mit den neoliberalen Reformen harmonierte (Betz, 2005, S. 8).

Obendrein demonstrierten die Unabhängigkeits- und Demokratiebestrebungen der 1990er-Jahre, dass die Zivilgesellschaft den Staat entscheidend kritisieren und herausfordern konnte. Zivilgesellschaft konnte eine konzeptionelle Waffe für Freiheit, Ausgleich zu Marktwirtschaft und Staat sowie Verteidigung der Demokratie sein (ebd.). Während Außen- und Entwicklungspolitik zuvor von den Imperativen des Kalten Krieges bestimmt waren, wurden nun Fragen der Regierungsführung Diskussionspunkt (Howell & Pearce, 2001, S. 15). Der politischen Sphäre – inklusive Menschenrechte, Demokratie und Rechenschaftspflicht – wurde ein höherer Stellenwert beigemessen. Die Zivilgesellschaft wurde daraufhin aufgrund der Positivbeispiele zu jener Zeit als Schlüsselfaktor für das Erreichen einer transparenten, effektiven und rechenschaftspflichtigen Regierungsführung bewertet. (ebd., S. 4) Ihr Wirken trage zu einer *Entwicklung von unten* bei: horizontale Strukturen in der Gesellschaft werden gestärkt und Menschen werden befähigt, sich für eine Verbesserung ihrer Lebensumstände einzusetzen. Eine lebendige Zivilgesellschaft fördere demnach nicht nur die Demokratisierung, sondern reduziere auch die Notwendigkeit von extern initiierten Entwicklungsprojekten. (Nordstokke, 2016, S. 79) Das Verhältnis zwischen Demokratie und Entwicklung wurde nun anders verstanden: Demokratie wurde als Voraussetzung für Entwicklung verstanden (Howell & Pearce, 2001, S. 15).

Die Popularität der Zivilgesellschaft steigerte sich im internationalen Kontext erneut als die Erkenntnis eintrat, dass auch die Umsetzung und Wirkung des neoliberalen Entwicklungsmodells problembehaftet ist. Genau wie beim Entwicklungsstaat in den 1970er-Jahren erfolgte nur ein Jahrzehnt später die Ernüchterung, dass eine Konzentration auf die Marktlogik und Strukturanpassungen in den Ländern des Globalen Südens vielmehr dazu beigetragen haben, dass sich die Länder in einer schlechteren wirtschaftlichen Verfassung befanden, Wachstumsraten noch niedriger ausfielen und sich gesellschaftsspaltende und potenziell destabilisierend Wirkungen eröffneten. Erneut fiel das Augenmerk auf die Zivilgesellschaft, die diesen Tendenzen durch Umsetzung wohlfahrtsstaatlicher Programme entgegenwirken sollte. (ebd., S. 16)

Die historischen Entwicklungen verdeutlichen, so Betz (2005, S. 7), dass Zivilgesellschaft mit ihrer Basisnähe, Legitimität und Partizipationsmöglichkeiten als Mittel für politische, wirtschaftliche und soziale Stabilität dient. Sie hat sich zu einem relevanten Bestandteil der Entwicklungszusammenarbeit manifestiert.

3.3 Zur Auffassung einer *bad civil society*

Der Überblick über verschiedene Zivilgesellschaftstheorien hat offenbart, dass sie auf normativen Vorstellungen vom assoziativen Leben beruhen. Die Zivilgesellschaft wird in ihrem Charakter und ihrer Funktion als von Natur aus gut und effizient glorifiziert (Roth, 2003, S. 59). Zivilgesellschaftliche Akteure vertreten generell positive Ziele und das „bürger-schaftlich hervorgebrachte soziale Kapital soll im Ideal dreierlei gleichzeitig leisten: soziale Integration [...], ökonomische Entwicklung [...] und demokratische Potentiale [...]“ (ebd.). Ihr Wirken scheint also Lösungen für verschiedene gesellschaftliche Probleme zu haben. Für die liberale Demokratie wird ein leistungsstarkes, vielfältiges und lebendiges Gemeinwesen als zentrale Stütze bewertet. Ihr Erodieren wird dagegen mit dem Verfall des liberaldemokratischen Staates in Verbindung gebracht. (Chambers & Kopstein, 2001, S. 838) Wenn Zivilgesellschaft grundsätzlich positiv zu beurteilen ist, dann lässt das Konzept keine andere Wahl als eine zweiteilige Unterscheidung von Formen der Selbstorganisation vorzunehmen. Die Zivilgesellschaft setzt sich demnach nur aus freiwilligen und offenen Assoziationen zusammen, die mit den normativen Vorstellungen übereinstimmen. Alle anderen Formen von Selbstorganisation werden als schlecht klassifiziert und begrifflich aus der zivilgesellschaftlichen Sphäre ausgeschlossen, so Neubert (2011, S. 221).

Im Zusammenhang mit der Zivilgesellschaft wurden zwei Gefahren für die liberale Demokratie ausgemacht. Die erstere besteht in der Individualisierung der Menschen, die eine politische Apathie und ein Verlust an demokratischen Tugenden zur Folge hat. Die zweite weist auf einen totalitären Staat, der Bürger*innen aus der öffentlichen Sphäre verschreckt. (Chambers & Kopstein, 2001, S. 838) Doch was ist, wenn die reale Zivilgesellschaft sich nicht nur aus positiven bürgerschaftlichem Engagement zusammensetzt, sondern auch negative Tendenzen für Demokratie und Gesellschaft einschließt? Was ist, wenn eine weitere Gefahr für die liberale Demokratie von Zivilgesellschaft selbst ausgeht? Diesen Überlegungen wurde bisher weniger Aufmerksamkeit geschenkt. Dabei ist eine eindimensionale Betrachtung von bürgerschaftlicher Selbstorganisation nicht in der Lage gesellschaftliche Dynamiken umfassend zu realisieren und entfernt sich von der Realität (Neubert, 2011, S. 221).

Den enthusiastischen Konzepten von Zivilgesellschaft stellen sich realistischere Überlegungen zu einer *bad civil society* entgegen. Wurde zuvor immer noch zwischen dem assoziativen Leben und dem nicht-assoziativen Leben, also der zivilgesellschaftlichen Apathie, unterschieden, wird hier vermutet, dass es neben der Abwesenheit von assoziativen Strukturen auf der einen Seite Zusammenschlüsse gibt, die das liberal-demokratische System festigen, und auf der anderen Seite Zusammenschlüsse existieren, die auch schädliche Tendenzen bergen. (Chambers & Kopstein, 2001, S. 854) Im Zentrum steht deshalb die Frage danach, welche bürgerschaftliche Selbstorganisation innerhalb der zivilgesellschaftlichen Sphäre eher förderlich oder eher schädlich für die liberal-demokratische Ordnung ist (Chambers & Kopstein, 2001, S. 838). Es ist unbestreitbar, dass die Zivilgesellschaft ein Ort ist, an dem Konflikte ausgetragen werden: in ihr werden Debatten und Konkurrenzkämpfe geführt, um Anforderungen an Staat, Markt und Gesellschaft stellen zu können. Laut Chambers und Kopstein (2001, S. 839) unterscheidet sich die *bad civil society* von der simplen Herausforderung des Staates und der Debattenführung darin, dass ihr Wesen, ihre Überzeugungen und Intentionen nicht-zivil, illiberal und antidemokratisch sind. Und obwohl sie radikal andere Normen und Werte verfolgen, liberale Demokratie und ausgewählte Gesellschaftsgruppen angreifen, können sie nicht aus der Realität der Zivilgesellschaft ausgeschlossen werden. Allerdings wird vielfach darüber diskutiert, ob sie ebenso eine wichtige Funktion in der liberal-demokratischen Gesellschaft einnehmen, indem sie zum Beispiel zu einer Gegen-Mobilisierung modernistischer Organisationen beitragen oder antizivile Meinungen durch die formelle Organisation kalkulierbar machen. (ebd., S. 848-851)

Um das Einsetzen illiberaler und anti-demokratischer Tendenzen zu verstehen, kommt man nicht umhin, soziale, wirtschaftliche und politische Ungleichheiten als Grundlage zu berücksichtigen. Sozioökonomische Problemlagen treiben Bürger*innen oftmals in Gruppen, die sich substantiell gegen etwas verbünden, eine exklusive und homogene Identität aufbauen, den liberal-demokratischen Versprechungen nicht mehr vertrauen und sich deshalb von modernistischen Einstellungen abwenden. (ebd., S. 856 f.) Hierin wird deutlich, dass die Verbindung zwischen Zivilgesellschaft und sozialen, wirtschaftlichen und politischen Strukturen keine Einbahnstraße ist, in der ersteres das zweite beeinflusst. Allerdings wirken Markt, Staat und Gesellschaft ebenso auf die zivilgesellschaftliche Sphäre – sowohl unterstützend als auch destruktiv (Roth, 2003, S. 70).

Durch die Erfassung einer *bad civil society* wird der Diskurs zu Zivilgesellschaft durch einige Aspekte ergänzt. Die rationale Betrachtungsweise der Zivilgesellschaft muss um externe Einflüsse, die auf die Zivilgesellschaft wirken, erweitert werden:

„The preceding discussion also provides the justification for shifting and broadening the focus of civil society studies back to issues of socioeconomic justice, equality, and

the social prerequisites of civic development. [It] suggests that society does not remain very civil and democracies do not do very well under conditions of deep and persistent material and status inequalities" (Chambers & Kopstein, 2001, S. 860).⁹

Außerdem steht nunmehr die Qualität des bürgerschaftlichen Engagements im Vordergrund. Im Zusammenhang mit Putnams Sozialkapital-Theorie kann man erarbeiten, dass nicht die reine Produktion von Sozialkapital ausschlaggebend für die Zivilität ist, hingegen sind es die Vermittlung von ideologischen Inhalten unter den Gruppenmitglieder, die ausmachen, welche Wirkung das erzeugte Sozialkapital auf Gesellschaft und Politik nimmt (Chambers & Kopstein, 2001, S. 840). So kann eine Gruppe untereinander positives Sozialkapital bilden und durch den Inhalt ihres assoziativen Austauschs negatives Sozialkapital für die Gesamtgesellschaft erzeugen. Chambers und Kopstein (2001, S. 841) beschreiben diesen Sachverhalt als eine partikulare Zivilität – also das Gegenteil einer demokratischen Zivilität –, weil sich die erlernten Güter nicht über die Gruppenzugehörigkeit hinaus erstrecken. Das bedeutet auch, dass Organisationen, die zu einer partikularen Zivilität beitragen, „möglicherweise Vertrauen, Geborgenheit und wechselseitige Unterstützung [...] schaffen. Zentrale demokratische Tugenden wie Zivilität im Sinne von Toleranz, Anerkennung, Respekt und Gewaltfreiheit vermitteln sie jedoch nicht“ (Roth, 2003, S. 62). Solche Entwicklungslinien sind nicht abwegig, denn Menschen sind keine idealen politischen Akteure. Wir alle sind in komplexe gesellschaftliche Netzwerke eingebettet, die vielfältig Einfluss auf unsere Überzeugungen und Werte nehmen. Deshalb sind unsere politischen Interessen und Entscheidungen nicht immer von Rationalität geprägt (Monga, 2009, S. 13). Umso mehr muss davon ausgegangen werden, dass „dysfunktionale und nicht-intendierte Effekte“ von der zivilgesellschaftlichen Sphäre ausgehen (Roth, 2003, S. 62).

Es zeigt sich, dass die reale Zivilgesellschaft viel komplexer und variabler ist als es die Theorie glauben lässt. Zivilgesellschaft und Demokratie lassen sich zwar verbinden, es handelt sich dabei aber keineswegs um einen linearen, massiven oder einseitigen Brückenschlag. Die Zivilgesellschaft muss als ein Hort begriffen werden, an dem vielfältige politische Vorstellungen – inklusive illiberaler und antidemokratischer Ideale – hausen (Chambers & Kopstein, 2001, S. 854).

⁹ [Deutsche Übersetzung]: „Die vorangegangene Diskussion liefert auch die Begründung dafür, den Fokus der Studien zur Zivilgesellschaft wieder auf Fragen der sozioökonomischen Gerechtigkeit, der Gleichheit und der sozialen Voraussetzungen der zivilen Entwicklung zu verlagern und zu erweitern. Sie legt nahe, dass die Gesellschaft unter Bedingungen tiefer und anhaltender materieller und statusbezogener Ungleichheiten nicht sehr zivil bleibt und Demokratien nicht sehr gut funktionieren“ [Übers. d. A.]

4. Zum Verhältnis von religiösen Akteuren und Zivilgesellschaft

Wie wir im vorherigen Kapitel gelernt haben, kann Zivilgesellschaft verschiedene Erscheinungsformen annehmen. Sie ist Ankerpunkt für die Demokratie, in ihr werden soziale Normen und Netzwerke erzeugt, sie übernimmt in Form von sozialen Institutionen Aufgaben für den Dritten Sektor und sie ist ein Ort der rationalen Debatten. Diese vier Formen können nicht strikt voneinander getrennt werden, sie ergänzen sich und beziehen sich aufeinander. Ausgehend davon gilt es zu beleuchten, welche Rolle religiöse Akteure im zivilgesellschaftlichen Konstrukt einnehmen.

4.1 Sind religiöse Akteure auch zivilgesellschaftliche Akteure?

Religiöse Akteure nehmen sich weltweit verschiedenster Formen von gegenseitiger Unterstützung und gemeinschaftlicher Aktivitäten an, sie gelten als die ältesten sozialen Dienstleistungsunternehmen und zeichnen sich durch umfangreiche soziale Netzwerke aus. Dennoch kann man nicht einfach annehmen, dass sich religiöse Akteure problemlos der Zivilgesellschaft zuordnen lassen (Shankar, 2014, S. 25). Obwohl sie einerseits in den meisten Ländern ohne Zweifel einen Kernbestandteil der Zivilgesellschaft darstellen, gibt es andererseits auch diejenigen, die hinterfragen, ob sich religiöse Akteure tatsächlich dem zivilgesellschaftlichen Modell zuordnen lassen (Juergensmeyer, 2010, S. 209). Darin wird die ambivalente Rolle zwischen den beiden Systemen deutlich. Ein genauerer Blick auf die beiden Standpunkte räumt dabei verschiedenste Gründe ein.

Zum einen gibt es Kritiker*innen einer Einbeziehung von religiösen Akteuren in das Konzept der Zivilgesellschaft. Die Entwicklung einer religiösen Identität hängt von generations-, geschlechts-, und klassenbedingten Einflüssen ab und schränkt somit auch den Zugang zu religiösen Institutionen ein (Shankar, 2014, S. 31). Ihre moralischen Hierarchien minimieren die Entscheidungsmöglichkeiten der Mitglieder. Dadurch werden Fragen bezüglich der Freiwilligkeit religiöser Vereinigungen aufgeworfen. (ebd.) Diese Bedingung übernimmt bei den vorherrschenden zivilgesellschaftlichen Diskursen jedoch eine besondere Rolle (Juergensmeyer, 2010, S. 209). Demnach war Religion nie Teil der zivilgesellschaftlichen Sphäre. Das säkularisierte Verständnis von Zivilgesellschaft erkennt in religiösen Ideen und Institutionen weiterhin ein Relikt der Vormoderne, welches Privatsache der Menschen ist und von der politischen Sphäre getrennt gehört (Borutta, 2005, S. 8). Die Aufnahme religiöser Akteure in zivilgesellschaftliche Konzepte würde die „Prinzipien der Säkularität und weltanschaulichen Neutralität von demokratischen Gesellschaften [verletzen]“ (Liedhegener & Werkner; 2011, S. 12). Neben den konzeptionellen Gegebenheiten wird außerdem häufig kritisiert, dass von den Werten und Aktivitäten religiöser Akteure Wirkungen für die

Zivilgesellschaft ausgehen, die als schädlich angesehen werden. Anstatt das Gemeinwohl zu verteidigen, untergraben religiöse Akteure es manchmal, indem sie Ungleichheit und Diskriminierung verschärfen. Wenn sie sich strikt gegen die modern organisierte Gesellschaft richten, treten sie eher als ein spaltendes Element innerhalb der Gesellschaft auf. In einigen Fällen stehen sie der Zivilgesellschaft gar feindselig gegenüber und lehnen das Konzept ab. Diese feindseligen Haltungen können in einigen Fällen auch in gewaltsamen Methoden münden. (Juergensmeyer, 2010, S. 209 f.)

Von Seite der Theologen*innen wird die zivilgesellschaftliche Rolle von Religionsgemeinschaften und religiösen Organisationen ebenso – aber auf andere Weise – hinterfragt. Sie argumentieren hierbei, dass die eigentliche und wichtigste Aufgabe von religiösen Akteuren darin besteht, zu predigen und zu evangelisieren. Die Übernahme einer sozialen und politischen Rolle zur Minimierung sozialer Probleme und Verbesserung des sozialen Umfelds stellt für sie einen sekundären Aufgabenbereich dar. Sie sehen in einer solchen Rolle die Gefahr, dass religiöse Akteure den Fokus verlieren und sich auf „weniger wichtige“ Aktivitäten konzentrieren. (Malda-Douma, 2013, S. 145)

Zum anderen gibt es den Standpunkt der stattdessen die Eignung eines zivilgesellschaftlichen Konzepts, das religiöse Gruppen ausschließt, anzweifelt. Einen Diskurs darüber zu führen, was Zivilgesellschaft ist, wie sie funktioniert und wie sie unterstützt werden kann, und dabei gezielt religiöse Akteure unberücksichtigt zu lassen, gehe an der Lebenswelt der Menschen vorbei, so Thomas, 2007, S. 69. Denn anders als angenommen, habe sich das zivilgesellschaftliche Verständnis religiöser Ideen und Institutionen gewandelt und ihre Beteiligung innerhalb der Zivilgesellschaft werde immer wieder belegt (Borutta, 2005, S. 8). Nicht nur gehören glaubensbasierte Akteure zu den lautesten Kritikern von Ungerechtigkeiten im politischen und sozialen System, auch waren sie relevante Beteiligte im Kampf gegen militärische, autoritäre und totalitäre Regimes sowie Befürwortende der Demokratisierung. Darin verdeutlicht sich, dass religiöse Akteure zivilgesellschaftliche Bestrebungen mitgestalten können und über zivilgesellschaftliche Funktionen verfügen. Genau wie einige religiöse Ideen zu Ungleichheit und Diskriminierung beitragen, liefern andere wiederum die Grundlage für ein gemeinsames Gerüst an Grundwerten, durch welches auf das politische, soziale und kulturelle Miteinander eingewirkt wird. (Juergensmeyer, 2010, S. 209 f.)

Religiöse Akteure von vornherein und grundsätzlich aus dem Konzept der Zivilgesellschaft auszuschließen, sieht über zwei zentrale Aspekte hinweg. Zum einen zeigt sich sowohl historisch als auch gegenwärtig, dass es eine „enge Verflechtung und positive Beziehung von Religion und Zivilgesellschaft“ gibt (Borutta, 2005, S. 2). Zum anderen bedeutet das Ausgrenzen von religiösen Akteuren eine Abweichung von „Werten wie Pluralismus und

Toleranz, mit denen das Projekt der Zivilgesellschaft oft identifiziert und begründet wird“ (ebd.). Anstatt das Konzept der Zivilgesellschaft starr anzuwenden und folglich glaubensbasierte zivilgesellschaftliche Einflüsse auszuklammern, kann man stattdessen einen Fokus auf die Überschneidungen legen. Wenn man Religion weit definiert – also als ein System bestehend aus Spiritualität und gemeinsamer moralischer Verantwortung –, lässt sie sich mit einer weiten Definition von Zivilgesellschaft – als Ort der Selbstorganisation – harmonisieren. (ebd., S. 210 ff.) Religiöse Akteure sind folglich auf vielerlei Weise zivilgesellschaftliche Akteure. Man muss jedoch gleichzeitig herleiten, dass ihre Rolle häufig widersprüchlich ist

4.2 Das zivilgesellschaftliche Wirken religiöser Akteure

Wenn religiöse Akteure Teil der Zivilgesellschaft sind und wenn Zivilgesellschaft auch schlechte Tendenzen aufweisen kann, dann sollte man das zivilgesellschaftliche Wirken von religiösen Akteuren beidseitig beleuchten: Welche Aktivitäten kann man als positiv, welche kann man als negativ beschreiben? Als Teil der Zivilgesellschaft sind sie Insider der Gemeinschaften, in denen sie agieren, verfügen über besondere Zugangspunkte und haben eine hohe Glaubwürdigkeit (Svensson, 2013, S. 105). Diese Ausgangsbedingungen signalisieren nicht immer nur Möglichkeiten, sondern erwecken auch Risiken.

4.2.1 Das förderliche Mobilisierungspotential

Wie Tocqueville beschreibt, sei der Aufbau sozialer Strukturen erst einmal eine positive Kraft, auch weil sie ein Schutzsystem gegen den Staat darstellen. Wenn man den weit verbreiteten Begriff der „Schule der Demokratie“ auf religiöse Akteure bezieht, dann kann man davon ausgehen, dass in ihrem Wirkungskreis Kenntnisse und Fähigkeiten erlernt werden, die für die Demokratisierung von Staaten und Institutionen nötig sein könnten, so Liedhegener (2010, S. 135). Demnach erlernen die Gläubigen demokratisch miteinander umzugehen. Es liegt bei ihnen, Veranstaltungen, Aktionen oder Treffen zu organisieren und selbstständig zu leiten, Meinungen kundzutun und zusammenzutragen sowie Strukturen aufzubauen, um Kompromisse zu finden und Entscheidungen zu treffen (ebd.). Zumindest im Kleinen und innerhalb der Gruppe werden demokratische Grundfertigkeiten aufgebaut. Historisch gesehen gab es immer wieder religiöse Führungspersonlichkeiten, die als Vertreter eines Glaubensnetzwerks politische Verhältnisse kritisierten und durch ihre Reichweite Teil von Demokratiebewegungen waren. Ein Rückblick ins Südafrika der 1980er- und 1990er-Jahre dokumentiert einen der bekanntesten religiös motivierten Widersacher eines antidemokratischen Staates: Desmond Tutu. Der damalige anglikanische Erzbischof von Kapstadt und spätere Friedensnobelpreisträger leistete mit Unterstützung des

Südafrikanischen Kirchenrats gewaltfreien Widerstand gegen das Apartheidsregime und stellte sich auch später gegen Unterdrückung und Ungerechtigkeit auf der ganzen Welt (National Democratic Institute, 2021, o. S.). Als mobilisierendes Bindeglied zwischen der nationalen Bevölkerung und internationalen Kirchengemeinden und Organisationen konnte er einen Beitrag für den Einsatz für Freiheit, Gerechtigkeit und Demokratie im Namen aller Südafrikaner*innen leisten (ebd.). Darin zeigt sich der Vorteil von religiösen Institutionen: Sie können zum einen als Brutstätte für soziale Bewegungen dienen und zum anderen auf bestehende, formale Strukturen zurückgreifen. Außerdem ist es ihre moralische und geistige Autorität, die es ihnen erleichtert, Ungerechtigkeiten anzusprechen und somit gesellschaftliche Veränderungsprozesse zu beeinflussen (Mylek & Nel, 2010, 84 f.).

Religiöse Akteure sind erfahrungsgemäß sehr aktiv auf der Mikroebene. Religiöse Organisationen – ob lokale Gemeinden, Gebetsgruppen oder konfessionelle Sozialdienstleistungen – bieten ein breit gefächertes Netzwerk. Es gibt wohl kaum einen Ort auf der Welt, an der kein Tempel, keine Kirche, keine Moschee, keine Synagoge oder andere Gebetsstätte zu finden ist. So sind sie in der Lage als etablierte Gemeindeorganisationen Orte zu erreichen, an denen die Regierungsstruktur oder andere Zivilgesellschaftsakteure kaum vertreten sind oder keinen Fuß gefasst haben (Karam, 2016, S. 63). Sie sind historisch in die Gesellschaft eingebettet und bilden ein Subsystem der Gemeinschaft, in der sie agieren. Sie vermitteln das Gefühl, dass sie immer schon da waren und auch keinen Ausstiegplan – wie z.B. NGOs – umzusetzen haben, weshalb das soziale Netzwerk von religiösen Organisationen als natürlich wahrgenommen wird und keine Probleme mit Eigentümerschaft oder Autonomie besteht. (Alava, 2016, S. 177 f.)¹⁰ Zu den Mitgliedern in einer Gemeinde oder religiösen Organisation gehören nicht nur die eigene Familie und engste Nachbarschaft, sondern auch Menschen unterschiedlichen Alters, Geschlechts und Bildungsniveaus sowie unterschiedlicher Wirtschaftssituation, Gesellschaftsklasse, Bevölkerungsgruppe oder Nationalität, so Auli und Mika Vähäkangas (2016, S. 167). Deshalb können sie in ihr soziales Netzwerk eine Masse an Fähigkeiten, Ideen und Ressourcen einbringen, die im Austausch miteinander geteilt werden und dazu beitragen können, dass sich gegenseitig geholfen wird und somit die wirtschaftliche und soziale Situation einiger Mitglieder verbessert (ebd., S. 169). Die Gemeinschaft der Gläubigen wird zu einem Unterstützungssystem und Auffangnetz in krisenhaften Situationen und Problemlagen.

Im Zentrum der Generierung von Sozialkapital in religiösen Organisationen steht die Sozialisation von Normen und Werten. In ihren Reihen und aufgrund der regelmäßigen

¹⁰ Insbesondere das Christentum gehört dem Erbe des Kolonialismus an und wurde Bevölkerungen weltweit gewaltsam aufgezwungen. Dieser Teil der Geschichte und dass kolonisierende und ausbeuterische Strukturen aufrechterhalten wurden, darf nicht ausgeblendet werden. Ein Eingehen auf dieses Thema würde den Rahmen dieser Masterthesis jedoch sprengen.

Interaktion werden diese entwickelt und gestärkt. Dazu gehört das „Standard-Sozialkapital“, wie das Zurückstellen der eigenen Interessen und die Hervorhebung des Gemeinschaftsdenkens, Vertrauen, Zugehörigkeitsgefühl, gegenseitige Verpflichtung und Kooperation, aber auch spezielle Grundsätze, wie Nächstenliebe, Barmherzigkeit, Ehrlichkeit, Gerechtigkeit, Aufopferung, Respektierung und Umsetzung von Tugenden sowie das Streben nach dem höchsten Lebenssinn. (Crawford, 2010, S. 1308) Es ist vorwiegend dieses generierte Sozialkapital, dass die Gemeindemitglieder zum Handeln bewegt. Der Anteil an ehrenamtlicher Arbeit und das Spendenaufkommen ist in religiösen Organisationen besonders hoch, insbesondere weil in den meisten religiösen Strömungen verlangt wird, sich für Bedürftige – beispielsweise Kranke oder Waisenkinder – einzusetzen und ihnen Gutes zu tun (Mylek & Nel, 2010, S. 84). Im Islam gibt es dazu die *Zakat*, eine Praxis, die zu den fünf Säulen des Islams gehört und bei der Muslim*innen 2,5 Prozent des Vermögens für wohltätige Zwecke abgeben müssen (Islamic Relief Worldwide, 2021, o. S.).

Genauso dienen die sozialen Netzwerke und Normen laut Crawford (2010, S. 1308) der Mobilisierung zu anderen gesamtgesellschaftlichen Anliegen und als Grundlage für soziale Bewegungen. Als Beispiel kann man einen Blick auf die Katholische Kirche in Kenia werfen. Jedes Jahr zur Fastenzeit veröffentlicht die *Kenya Conference of Catholic Bishops* eine Broschüre, in der ein spezieller gesellschaftlicher Themenkomplex beleuchtet wird. Diese Broschüren werden in allen katholischen Gemeinden des Landes kostenlos verteilt, durch Programmaktivitäten und Spendenaktionen ergänzt und motivieren alle Katholiken*innen, die Themen als ihre Pflicht und Verantwortung anzunehmen und zur Umsetzung beizutragen. Die Kampagne des Jahres 2020 lief unter dem Motto „Stewardship for a Transformed Nation ... My Obligation“ und machte fünf Aspekte zum Thema: verantwortungsvolle und nachhaltige Landwirtschaft, Jugend und Entwicklung, Umgang mit natürlichen Ressourcen, Führungsqualitäten und Rechenschaftspflicht sowie die Unantastbarkeit des Lebens und der Menschenwürde (KCCB-Catholic Justice and Peace Commission, 2020, S. 3). Darin erkennt man, wie auf die sozialen Netzwerke, das Personal und die materiellen Ressourcen religiöser Organisationen zurückgegriffen wird, um die Basis zivilgesellschaftlich zu motivieren und mobilisieren.

Die Bedeutung von religiösen Akteuren in der Bereitstellung von sozialen Dienstleistungen ist enorm. Das BMZ gibt an, dass im Globalen Süden um die Hälfte aller sozialer Dienstleistungen von religiösen oder religiös geprägten Organisationen gestellt werden und dass „in vielen Ländern [...] eine Gesundheitsversorgung oder ein Bildungssystem ohne den Beitrag von Religionsgemeinschaften undenkbar [wäre]“ (Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung, 2016, S. 11). Diese Tatsache verdeutlicht, wie viele Menschen unabhängig von der Glaubenszugehörigkeit in den Ländern des

Globalen Südens durch das Engagement religiöser Akteure im sozialen Bereich erreicht werden können. Neben Bildung und Gesundheit sind religiöse Organisationen zunehmend auch Teil von sozialen Sicherungssystemen, Interessensvertretungen und internationalen Hilfsaktionen (Crawford, 2010, S. 1308). Nachdem die Minderheit der Rohingya aufgrund von Repressionen und Verfolgungen in Myanmar das Land verlassen mussten und Fluchtbewegungen einsetzen, wurde der Bezirk Cox's Bazar in Bangladesch zu einem Flüchtlingscamp mit zahlreichen humanitären Problemen. Weil für viele Rohingya der Islam ein integraler Bestandteil ihrer Lebenswelt ist, übernahmen muslimische religiöse Organisationen und Führungspersönlichkeiten Aufgaben der humanitären Hilfeleistung und sollten zur Motivierung und Mobilisierung der Gemeinschaft beitragen. (UNICEF, 2020, 1 ff.) Es wird beispielsweise berichtet, dass religiöse Akteure Sensibilisierung und Beratungstreffen zu verschiedenen Themen – ob die Unterweisung von elementaren Hygienepraktiken, die Vorbereitung auf Notfallsituationen oder die Thematisierung sensibler Probleme, wie z.B. geschlechtsbezogene Gewalt – ausführen. Die moralische Autorität der Akteure ist eine starke Grundlage zur Kontaktaufnahme und der Einsatz wurde von den Camp-Bewohner*innen vorwiegend positiv bewertet (UNICEF, 2020, S. 8). Durch ihr zivilgesellschaftliches Wirken in sozialen Organisationen haben sich religiöse Organisationen in die Sphäre des Dritten Sektors begeben. Sie stellen im öffentlichen Interesse Güter und Leistungen zur Verfügung und entlasten dadurch den Staat. Außerdem werden durch ihre Aktivitäten soziale Netzwerke und organisatorische Bindungen vertieft: sowohl innerhalb der eigenen Glaubensrichtung als auch gemeinsam mit anderen Dienstleistungsorganisationen und lokalen Kooperationspartner*innen. Wie beschrieben, geht von religiösen Akteuren ein starkes Ehrenamts- und Spendenaufkommen aus, wodurch die zugehörigen Dienstleistungsangebote von der Basis unterstützt, mitfinanziert und umgesetzt werden. (Crawford, 2010, S. 1309)

Religiöse Akteure nehmen wie beim Zivilgesellschaftskonzept nach Habermas eine intermediäre Funktion ein und sorgen demnach für einen Austausch zwischen der Lebenswelt auf der einen und dem politischen System auf der anderen Seite. Es sind religiöse Organisationen, die Überzeugungen, Werte, Praktiken und Normen eines zugehörigen Glaubens, institutionalisieren (Crawford, 2010, S. 1307). In diesem Prozess wird sodann eine öffentliche Meinung zu gesellschaftlichen Themen gebildet. Man kann also sagen, dass religiöse Identitäten in Engagement für sozialen Wandel übersetzt werden (ebd.). Dadurch, dass religiöse Organisationen bis in die abgelegensten Gegenden verteilt sind, sind sie in der Lage, marginalisierten und ignorierten Teilen der Bevölkerung eine Stimme zu geben und ihre Interessen in die öffentliche Sphäre zu übertragen (Karam, 2016, S. 63). Erneut sind die Glaubenslehren, die von religiösen Akteuren vertreten werden, förderlich, weil sie Anliegen in ihr Zentrum stellen, die für die gesellschaftliche Entwicklung relevant sind. Dazu gehört

das zuvor genannte religiöse Sozialkapital, aber auch Vorstellungen von Menschenwürde, Gerechtigkeit und Humanität (Mylek & Nel, 2010, S. 85). Durch die religiöse Interessensvertretung auf nationaler oder internationaler Ebene wandern Anliegen aus der Lebenswelt auf die politische Tagesordnung. Dabei sind religiöse Akteure besonders effektiv, weil sie eine religiös-kulturelle Kraft besitzen, so Mylek und Nel (2010., S. 85 f.). Ihre Werte, Ideologien und Strukturen werden von einem weitläufigen Publikum begrüßt und ihre Funktion als moralische Orientierungshilfe wird gutgeheißen. Dadurch können sie in vielen Ländern in politischen Entscheidungsprozessen einen gewichtigen Faktor einnehmen (ebd.). Außerdem werden Bündnisse mit anderen Zivilgesellschaftsakteuren zu geteilten Interessen geschlossen (Crawford, 2010, S. 1309). Laut Jakobsson (2016, S. 25) liegen die entwicklungspolitischen Initiativen, die regelmäßig auch von religiösen Netzwerken vertreten und unterstützt werden, im Bereich Anti-Globalisierung, Abrüstung und Frieden sowie Klima und Umwelt. Dadurch nehmen religiöse Führungspersönlichkeiten und Organisationen immer wieder an öffentlichen Debatten teil. Zum Beispiel hat der Dalai Lama, das geistige Oberhaupt des tibetischen Buddhismus, im Jahre 2020 das Buch „Our Only Home: A Climate Appeal To The World“ veröffentlicht, in dem er sich für die Förderung des Umweltbewusstseins und den Schutz der Umwelt einsetzt (Dunne, 2020, o. S.). Dabei schildert er, wie sehr die Lebenswelten der Menschen von den Konsequenzen des Klimawandels betroffen sein werden, nimmt Bezug auf religiöse Anknüpfungspunkte zum Thema und weist explizit darauf hin, dass sich alle Menschen an Initiativen und Kooperationen über Glaubens- und Ländergrenzen hinweg beteiligen müssen (ebd.). Mit seinem Buch und weiteren öffentlichen Beiträgen greift der Dalai Lama also ein relevantes Thema der Lebenswelt auf und versucht die öffentliche Kommunikation und Debatte zu intensivieren und die Einflussmöglichkeiten auf die weltweite Politik zu verstärken.

Im Ganzen gesehen, bringen religiöse Akteure „positive“ Ressourcen, Einflussmöglichkeiten und Dynamiken mit, die auf die Zivilgesellschaft einwirken. Zu den Vorteilen bei der zivilgesellschaftlichen Mobilisierung zählt, dass sie für die zivilgesellschaftliche Mobilisierung auf solide Basisstrukturen, weitreichende Netzwerke an Glaubensmitglieder, religiöses Sozialkapital, gesellschaftskritische religiöse Inhalte und die religiös-kulturelle Bedeutsamkeit zurückgreifen können.

4.2.2 Das schädliche Mobilisierungspotential

Bekannterweise handelt es sich bei einem Großteil religiöser Institutionen um „Männerwelten“. Die traditionellen religiösen Praktiken und Normen haben patriarchalische Strukturen hervorgebracht, die deutliche Geschlechterungleichheiten zur Folge haben (Jakobsson, 2016, S. 26). Das Pew Research Center (2016, S. 5) dokumentiert, dass Frauen sich im

Vergleich zu Männern eher einer Religion anschließen, dem Glauben mehr Bedeutung zu messen und häufiger an Gottesdiensten und religiösen Treffen teilnehmen. In der aufsteigenden Hierarchie versinken sie hingegen in die Bedeutungslosigkeit. In vielen Religionsgemeinschaften – u.a. in islamischen, katholischen und jüdischen – ist es Frauen nicht erlaubt, eine Gemeinde zu leiten. (ebd.) Des Weiteren vertreten religiöse Akteure patriarchalische Werte, die sich auf alle Aspekte des Lebens von Frauen beziehen: von der Fügsamkeit gegenüber Männern, zum tugendhaften Verhalten, zur ordnungsmäßigen Kleidung und zum Absprechen individueller Rechte. Über all diese Dinge werden Entscheidungen getroffen, die die Rolle von Frauen in der Gesellschaft ausformen. (Tomalin, 2016, S. 150) Religiöse Akteure haben also das Potential Frauen zu unterdrücken, ihre Entfaltungsmöglichkeiten einzuschränken und ihnen eine Rolle als öffentliche Akteure abzusprechen (Shankar, 2014, S. 34). Diese autoritären Machtstrukturen sind im Verhältnis der Geschlechter zwar am prägnantesten, doch sie ziehen sich auch grundsätzlich durch die hierarchischen Strukturen religiöser Akteure. Die Gemeindemitglieder unterliegen der sozialen Kontrolle von männlichen Führungspersonlichkeiten, die über die ultimative Entscheidungsgewalt verfügen, so Vähäkangas und Vähäkangas (2016, S. 171). Sie legen fest, was „richtig“ und was „falsch“ ist, was geahndet und was vergeben wird sowie was für Tendenzen und Themen in der zivilgesellschaftlichen Entfaltung aufgenommen werden. Doch laut Eriksson (2016, S. 126) darf dabei nicht außer Acht gelassen werden, dass auch religiöse Institutionen – inklusive ihrer Führungspersonlichkeiten – nicht frei von Machtstrukturen sind und unterschiedliche Einflüsse ausbalancieren müssen. Zum einen sind religiöse Überzeugungen, Lehren, Werte, Praktiken und Normen in sich selbst ein übergeordnetes Machtgefüge, welches auf die Institutionen wirkt. Zum anderen sind religiöse Institutionen Teil einer konfessionellen oder glaubensbezogenen hierarchischen Ordnung, an deren System sie sich zu halten haben. Zuletzt sind sie gleichwohl auch von dem Wohlwollen und der Akzeptanz der Gläubigen, das Fundament aller religiösen Institutionen, abhängig. (ebd.)

Die hierarchischen, patriarchalischen und teils autoritären Organisationsstrukturen werfen die Frage auf, ob religiöse Akteure tatsächlich zur Stärkung der Demokratie und zum Schutz gegen einen übermächtigen Staat beisteuern können oder ob sie sich nicht gar an einer Unterwanderung beteiligen. Kruij (2007, S. 14) verweist darauf, dass teilweise demokratische Werte im Handeln und in der Kommunikation vernachlässigt werden – innerhalb religiöser Institutionen ebenso wie in ihrer zivilgesellschaftlichen Betätigung. Ungleiche, diskriminierende und repressive Tendenzen religiöser Akteure lassen sich kaum mit einer Demokratisierung in Einklang bringen. Eine Studie aus den Philippinen von den Autoren Cornelio und Medina (2018, o. S.) beleuchtet, dass verschiedene, primär evangelikale, christliche Gruppen den *War on Drugs* des philippinischen Präsidenten Rodrigo Duterte, in

dessen Rahmen Drogenkonsumierende und andere Kriminelle außergerichtlich hingerichtet werden, befürworten und unterstützen. Religiöse Akteure sehen diese als Sünder an, die sich von Gott abgekapselt haben und deren Schicksal deshalb gerechtfertigt sei. Die Autoren analysieren, dass die religiöse Unterstützung ein Grund dafür ist, dass 88 Prozent der philippinischen Bevölkerung den Kurs des Präsidenten billigen. (ebd.) Anstatt also vor Übergriffe des Staates zu schützen, schließen sich religiöse Akteure in diesem Fall antidemokratischen und illiberalen Tendenzen an.

Religiöse Organisationen und ihre Führungskräfte scheinen eine Neigung zu haben, sich von anderen abzugrenzen und bevorzugt unter sich zu bleiben. Obwohl in ihren Reihen ein erhebliches Maß an Sozialkapital generiert wird, kann dieses vorrangig der Form des *Bonding* zugeordnet werden. O'Halloran (2010, S. 112) betont, dass religiöse Akteure sich durch einen mitgliederbezogenen Charakter auszeichnen und die erworbenen Normen, wie z.B. Vertrauen, Zugehörigkeitsgefühl, Reziprozität und Kooperation, exklusiv für ihre Anhänger*innen vermittelt werden. Dadurch profitieren Menschen, die nicht dem Glauben oder der speziellen Gruppe angehören, nicht von dem religiösen Sozialkapital, wodurch auch die gesamtgesellschaftliche Wirkung eingeschränkt ist (O'Halloran, 2010, S. 112). Durch die strikte Abgrenzung religiöser Akteure verankern und erhalten sie archaische Praktiken und Normen in der Gesellschaft, stellen ihre Interessen in den Mittelpunkt ihres Handelns und verfügen über ein erhebliches Konfliktpotential. In vielen Fällen ist es die religiöse Dimension mit ihren entgegengesetzten Glaubensunterschieden, die den Kontext von gesellschaftlichen Konflikten anfachen und prägen (Jakobsson, 2016, S. 26). Diese Spannungen können zwischen verschiedenen Glaubensrichtungen, zwischen religiösen und säkularen Institutionen, zwischen religiös-geprägten Ethnien und auch zwischen Organisationen der gleichen Religionszugehörigkeit auftreten (ebd.). Der bereits erwähnte ethno-religiöse Konflikt in Myanmar kann vereinfacht dargestellt als Beispiel dienen. Kreibich, Goetz und Murage (2017, o. S.) beschreiben auf der einen Seite, dass die buddhistische Mehrheit des Landes den Verlust ihrer Kultur durch den demografischen Wandel befürchtet, die Rohingya nicht als legale Landesbürger*innen anerkennt und knappe wirtschaftliche Ressourcen für sich beansprucht. Auf der anderen Seite verweisen die Rohingya darauf, dass sie seit Jahrhunderten in der betroffenen Region angesiedelt sind, sie fordern Bürgerrechte ein und werden durch verschiedene ethnische Gruppierungen in Autonomiebestrebungen vertreten. Die Fronten zwischen der buddhistischen Mehrheit und der muslimischen Minderheit haben sich über die Jahrzehnte verhärtet, wurden zu einem Konflikt um die ethnische, religiöse und kulturelle Identität des Staates und führten letztendlich zur Diskriminierung und gewaltsamen Vertreibung der Rohingya. Hierin wird das negative Sozialkapital frei nach dem Motto „Wir gegen die Anderen“ deutlich, welches explizit auch von buddhistischen

Nonnen und Mönchen sowie gewöhnlichen Glaubensanhänger*innen, befördert wird und schließlich insbesondere von myanmarischer Seite zu Gewalt, Hassreden und nationalistischen Narrativen beiträgt. (ebd.)

Die Grenzziehung zu anderen Glaubenstraditionen und säkularen Alternativen hat Auswirkungen auf die Tätigkeiten innerhalb des Dritten Sektors. Vähäkangas und Vähäkangas (2016, S. 172) betonen, dass die sozialen Dienstleistungen von religiösen Organisationen nie neutral sind. Zwei Tendenzen werden deutlich: Zum einen erfolgt häufig eine Bevorzugung der eigenen Gemeindemitglieder auf Kosten anderer Glaubensanhänger*innen (Shankar, 2014, S. 38). Hierin offenbart sich statt der Festigung einer demokratischen, pluralistischen Zivilgesellschaft erneut die Rückbesinnung auf Partikularinteressen. Zum anderen überschneidet sich das zivilgesellschaftliche Handeln von religiösen Akteuren teilweise mit Bekehrungsversuchen und das Aufzwingen eigener Überzeugungen (Forje, 2013, S. 175). Die Strukturen des Dritten Sektors werden demnach für die Verbreitung ihrer Glaubenslehren und die Intensivierung der Bekehrung mitverwendet.

Des Weiteren erfasst O'Halloran (2010, S. 112), dass die Wohltätigkeit, die den zivilgesellschaftlichen Aktivitäten religiöser Akteure zugrunde liegt, die Ursachen gesellschaftlicher Probleme nicht thematisiert und stattdessen zu einer Aufrechterhaltung ungerechter Zustände beiträgt. Religiöse Akteure treten strukturellen Problemen oft nicht entgegen, sondern verweisen auf ihre Glaubenslehren: Sie verlagern ihre Perspektive auf das Leben nach dem Tod und verstehen Problematiken als Ausdruck einer labilen Beziehung zwischen Individuum und Gott (Jakobsson, 2016, S. 27). Dadurch wird offensichtlich, dass religiöse Akteure die Neigung haben, gesellschaftlichen Wandel zu verzögern und den Status quo aufrechtzuerhalten. In humanitären Katastrophen leisten religiöse Organisationen oftmals immense Hilfe und nutzen diese Situation gleichfalls für ihre eigene Profilierung aus. Nach dem Tsunami im Indischen Ozean im Jahre 2004 berichtete Casey (2005, o. S.), dass verschiedene christliche Organisationen Bibeln zu Hilfspaketen hinzufügten und versuchten „Schützlinge“ zum Christentum zu bekehren. Ein Beteiligter erörterte, dass eine Trennung von Hilfsaktivitäten und der Verbreitung der Glaubenslehren nicht möglich ist und wurde mit den Worten zitiert: „These people need food but they also need Jesus. God is trying to awaken people and help them realize that salvation is in Christ“ (ebd.).¹¹ Das Zitat beleuchtet, dass religiöse Akteure – in diesem Fall christliche Organisationen – den Grund von gesellschaftlichen Problemlagen und Naturkatastrophen häufig in einer falschen Glaubenszugehörigkeit suchen und sich selbst eine Verpflichtung auferlegen, den Betroffenen durch

¹¹ [Deutsche Übersetzung]: „Diese Menschen brauchen Nahrungsmittel, aber sie brauchen auch Jesus. Gott versucht, die Menschen aufzuwecken und sie erkennen zu lassen, dass die Erlösung in Christus ist.“ [Übers. d. A.]

die Bekehrung zum scheinbar „richtigen“ Glauben eine lebenswichtige Lösungsstrategie zu präsentieren. Das veranschaulicht wiederum die Abhängigkeitsverhältnisse, die im Rahmen religiöser Dienstleistungen geschaffen werden können.

Die genannte Inflexibilität und Antipathie in Bezug auf gesellschaftlichen Wandel gehen laut Jakobsson (2016, S. 26) auf die Verankerung archaischer Praktiken und Normen zurück, die wiederum Einfluss auf ihre Meinungsfindung zu unterschiedlichen Themen nimmt. Nilsson und Moksnes (2013, S. 3) erwähnen die zahlreichen umstrittenen Angelegenheiten, zu deren öffentlichen Diskussion religiöse Akteure beitragen, die aber nicht auf Werte wie Gleichheit, Liberalität und Menschenrechte beruhen. Dazu zählen u.a. Fragen zu Geschlechtergleichheit, sexuellen und reproduktiven Gesundheitsrechten, LGBTIQ-Rechten, Krankheiten wie z.B. HIV/AIDS oder auch zur Aufnahme von Geflüchteten (ebd.). Religiöse Akteure bringen ihre traditionellen Überzeugungen und Werte in die öffentliche Sphäre ein und tragen potenziell zu einer Meinungs- und politischen Entscheidungsfindung bei, die Menschen diskriminiert, Konflikte fördert und die Festigung einer pluralistischen Zivilgesellschaft behindert (O'Halloran, 2010, S. 112). Es ist deshalb notwendig zu hinterfragen, inwieweit religiöse Akteure als institutionalisierter Kern der Zivilgesellschaft dazu beisteuern, dass Hierarchiemuster reproduziert und verstärkt werden, so Svensson (2013, S. 107). Beispielsweise spielen religiöse Akteure in den öffentlichen Debatten über LGBTIQ-Rechte weltweit eine entscheidende Rolle. In Uganda haben u.a. Kirchenführende antihomosexuelle Einstellungen in der Bevölkerung bekräftigt und proaktiv auf die repressive Gesetzgebung gegenüber LGBTIQ-Rechten eingewirkt (Ohayon, 2018, 6 f.). Den Höhepunkt erreichte das Thema bei der Debatte über den *Anti Homosexuality Act*, der ein Verbot von sexuellen Beziehungen zwischen Personen desselben Geschlechts beinhaltete und in seiner ursprünglichen Version das Todesurteil als härteste Strafe festlegte. Die Initiative wurde von der Gesellschaft mehrheitlich unterstützt. Trotz Abmilderungen scheiterte die Gesetzesinitiative bisher immer wieder aufgrund von internationalem Druck und Gerichtsentscheidungen. (ebd.) Dennoch zeigt das Beispiel, wie die Stärke religiöser Überzeugungen und die aktive Debattengestaltung religiöser Führungspersonlichkeiten den Weg für die Verbreitung illiberaler und antisozialer Einstellungen in Gesellschaft und Politik ebnen kann.

Zusammenfassend zeigt sich, dass von religiösen Akteuren in der zivilgesellschaftlichen Mobilisierung „negative“ Einflussmöglichkeiten und Dynamiken ausgehen. Die Vertretung archaischer Praktiken und Normen, hierarchischer und diskriminierende Organisationsstrukturen und die Erzeugung von *Bonding*-Sozialkapital sind hinderliche Aspekte für eine liberale, demokratische und pluralistische Zivilgesellschaft.

4.3 Die zwiespältige Rolle zwischen Möglichkeiten und Risiken

Die beiden unterschiedlichen Mobilisierungspotentiale – ein förderliches und ein schädliches – verdeutlichen, dass die hoffnungsvolle Auffassung, wie bei Liedhegener und Werkner (2011, S. 10) beschrieben, dass „Religionsgemeinschaften [...] einen entscheidenden Beitrag zu Entstehung, Erhalt und Fortentwicklung vitaler und funktionstüchtiger Zivil- bzw. Bürgergesellschaften und Demokratien leisten“, nur bedingt und vor allen Dingen nicht garantiert bestätigt werden kann. Stattdessen manifestiert sich ein anderes Verständnis vom Verhältnis zwischen Zivilgesellschaft und religiösen Akteuren. Religionen sind ein zweiseitiges Schwert, weil sie sowohl eine konstruktive als auch eine destruktive Rolle in der Gesellschaft spielen können. Deshalb werden sie auch mit „Ambivalenz des Sakralen“ beschrieben (Appleby, 2000, zitiert nach Thomas, 2007, S. 65). Wie es bei einem zweiseitigen Schwert üblich ist, muss dieses mit Vorsicht behandelt und immer mit Vor- und Nachteilen zugleich gerechnet werden. Für religiöse Organisationen und Führungspersonlichkeiten als Zivilgesellschaftsakteure bedeutet das, dass ihr Handeln und Kommunizieren in der Öffentlichkeit zur selben Zeit an einer Förderung, aber auch an einer Zerstörung der Zivilgesellschaft und Demokratie teilhaben kann (Borutta, 2005, S. 9). Auf der einen Seite haben es religiöse Akteure geschafft, sich den „modernen“ Strukturen anzupassen, ihre Symbole und Diskurse in die liberal-demokratische Debatte einzubetten, staatliche Interventionen als *Watch Dog* zu beobachten, für kulturelle Integration zu sorgen und sozialen Wandel einzuleiten. Auf der anderen Seite können religiöse Akteure Intoleranz, Paternalismus und Konflikte schüren, eine konservative Gesellschaftsordnung befürworten, Diskussionsfreiheit eindämmen und demokratische Partizipation hemmen. (Borutta, 2005, S. 8 f.)

Die Rolle, die religiöse Akteure in der Zivilgesellschaft einnehmen, ist dabei von Kontext zu Kontext, von Glaubenslehre zu Glaubenslehre und von Akteur zu Akteur unterschiedlich. Der religiöse Inhalt ist ausschlaggebend für das Verhältnis zur Zivilgesellschaft. Clarke (2008, S. 24) konstatiert, dass innerhalb der Glaubensstraditionen unterschiedliche Strömungen auftreten, die für zivilgesellschaftliche Strukturen eher produktiv oder eher kontraproduktiv sein können: die Befreiungstheologie im Vergleich zum traditionellen Katholizismus, der Engagierte Buddhismus im Vergleich zum fundamentalen Buddhismus, der Zivile Islam im Vergleich zum Wahhabismus. Die religiöse Dimension zeichnet sich durch eine ungeweine Heterogenität aus, deshalb umfassen die gesellschaftlichen Erscheinungsformen religiöser Akteure als Impulsgebende für gesellschaftliche Veränderungen ein breites Spektrum. Obwohl dies Anlass dazu gibt, das Potential religiös-orientierter Organisationen und ihrer Vertreter*innen als Akteure in der zivilgesellschaftlichen Mobilisierung mit Skepsis zu betrachten, betont Kruij (2007, S. 14), dass es von Nöten ist, nicht zwischen „guten“ und „schlechten“ Religionen zu unterscheiden, sondern „gute“ von „schlechten“ religiösen

Vorstellungen abzugrenzen. Diese Dualität tritt in derselben Glaubensstradition, derselben lokalen Gemeinde und derselben Kleingruppierung (z.B. Jugendgruppe oder Gebetstreff) auf, weshalb die Untersuchung der Beziehung von religiösen Akteuren zur Zivilgesellschaft immer beide Tendenzen annehmen und erfassen muss (Borutta, 2005, S. 9).

Die zwiespältige Rolle von religiösen Akteuren veranlasst zu zwei Schlussfolgerungen. Zum einen sind alle Mitglieder einer religiösen Organisation potenzielle Akteure der Zivilgesellschaft und werden durch die moralischen und sozialen Ressourcen ihrer Religionszugehörigkeit zu zivilgesellschaftlichen Fragen geprägt (Juergensmeyer, 2010, S. 212). Zum anderen bedeutet das ferner, dass diese Akteure ein Wertesystem vertreten, welches ethische Positionen in allen Lebensbereichen regelt, auch wenn diese nicht mit den progressiven Einstellungen übereinstimmen. Anstatt eine liberale, modernistische, demokratische Gesellschaftsordnung zu fördern, definieren sie Zivilgesellschaft im Namen einer religiösen, konservativen, antiliberalen Gesellschaftsordnung neu und tun dies explizit durch zivilgesellschaftliches Wirken, so Borutta (2005, S. 11). Aus liberaler Sicht mag dies ein Risiko darstellen, für Menschen mit anderen Einstellungen und einer anderen Weltanschauung präsentiert es sich dagegen als eine Möglichkeit.

5. Vergleichende Einblicke aus Indien, Brasilien und der Demokratischen Republik Kongo

Das förderliche und das schädliche Mobilisierungspotential von religiösen Organisationen hat einen Überblick über die Zwiespältigkeit des zivilgesellschaftlichen Wirkens gegeben. Im Folgenden werden drei praktische Beispiele gegeben, um die zivilgesellschaftlichen Aktivitäten religiöser Akteure in unterschiedlichen Kontexten zu beleuchten und zu vergleichen. Die Betrachtung umfasst hindu-nationalistische Organisationen in Indien, evangelikale Pfingstgemeinden in Brasilien und die Katholische Kirche in der Demokratischen Republik Kongo (DRK).

5.1 Hindu-nationalistische Organisationen in Indien

Die Zivilgesellschaft Indiens wurde bereits im theoretischen Teil eingehend beleuchtet. Ein Teil der indischen Zivilgesellschaft stützt sich auf religiös-politische Zusammenschlüsse. An Relevanz haben in diesem Bereich hindu-nationalistische Strömungen gewonnen. Wie agieren sie in der Zivilgesellschaft und welche Effekte gehen von ihren Aktivitäten aus?

5.1.1 Politischer und gesellschaftlicher Kontext

Im Zuge der Freiheitsbewegungen gegen die britische Kolonialherrschaft trat das Problem auf, wie ein eigenständiger Nationalstaat zu gestalten sei. Das Kolonialgebiet Britisch-Indien wurde in zwei unabhängige Staaten aufgeteilt: einen mehrheitlich muslimischen Staat und einen mehrheitlich hinduistischen Staat, heute bekannt als Pakistan und Indien. Einigen Gebieten, den sogenannten Fürstenstaaten, wurde es selbst überlassen, ob sie sich dem pakistanischen oder dem indischen Staat anschließen wollten. (Balbierer, 2019, o. S.) Die geplante Aufteilung Britisch-Indiens führte zu unmittelbaren Konflikten und ruft bis in die heutige Zeit Konflikte hervor. Augenblicklich wurden massive Teile der Bevölkerung in der Grenzregion zwischen den neuen unabhängigen Staaten umgesiedelt oder vertrieben. Der Bevölkerungsaustausch ging mit zahlreichen Gewaltausbrüchen zwischen Hindus, Muslimen*innen und Sikhs, die ihre Heimat verlassen mussten, einher. (Wojczewski, 2020, o. S.) Um die Fürstenstaaten brach 1947 der erste Indisch-Pakistanische Krieg aus. Mithilfe der Vereinten Nationen wurden die Territorien untereinander aufgeteilt, doch beide Länder akzeptieren eine solche Aufteilung nicht und streben regelmäßig nach der Vorherrschaft. Deshalb flammen als Ergebnis der historischen Grenzziehung und kriegerischen Auseinandersetzungen immer wieder auch interreligiöse Gewalt in der Region auf. (Balbierer, 2019, o. S.) Nach der Kolonialzeit gab sich der indische Nationalstaat zwar eine säkulare, liberale und pluralistische Verfassung. Die Gesellschaft war vielfältig und sollte diese Vielfalt öffentlich ausleben können, auch wenn der Zusammenhalt einer solch heterogenen Bevölkerung ein schweres Unterfangen sein würde. (Calléja, 2020, S. 2)

2014 wurde Narendra Modi zum indischen Präsidenten gewählt. Er verbindet eine populistische und religiös-nationalistische Logik miteinander, was sich auch in der politischen und gesellschaftlichen Entwicklung des Landes und in dem erneuten Aufflammen des ethno-religiösen Konflikts ausdrückt, beschreibt Singh (2018, S. 13). Seit seinem Amtsantritt verschiebt und polarisiert sich die Vorstellung davon, was die indische Nation ausmacht, wie sie zu stärken ist und welche gesellschaftlichen Anliegen im Mittelpunkt stehen. Das postkoloniale Selbstverständnis Indiens wird durch radikale Ansätze ersetzt (Calléja, 2020, S. 1). Amnesty International (2021, S. 88–90) berichtet in ihrem aktuellen Bericht zur weltweiten Menschenrechtslage davon, dass die Gewalt zwischen ethnischen und religiösen Gruppen sowie Hassverbrechen gegen Minderheiten zugenommen haben, die Pressefreiheit eingeschränkt wird, Regierungskritiker*innen verhaftet werden und die freie Meinungsäußerung eingedämmt ist. Der Staat schützt die Menschen, die sich ihrer Politik anschließen – auch wenn sie Mitbürger*innen gegenüber gewalttätig werden – und missachtet die Menschen, die sich nicht mit ihrer nationalistischen Politik vereinbaren lassen – auch wenn sie zu Opfern werden.

2019 setzte die indische Regierung gleich zwei Gesetze durch, die ihrer säkularen und vielfältigen Gesellschaft schaden. Einerseits wurde der Sonderstatus der einstigen Fürstentstaaten Jammu und Kaschmir aufgehoben, um – so wird vermutet – den Hindus zu erleichtern, sich in den beiden Territorien niederzulassen, die Religionsverhältnisse vor Ort langfristig zu verändern und schließlich einen untermauerten Anspruch auf die Vorherrschaft abzusichern. Die bürgerlichen Freiheiten der muslimischen Bevölkerung in der Region werden seitdem unterdrückt. (Balbierer, 2019, o. S.) Andererseits wurde ein neues Staatsbürgerschaftsgesetz eingeführt, welches die Einbürgerung für Migranten*innen aus Afghanistan, Bangladesch und Pakistan regeln und vereinfachen soll, zugleich aber ausdrücklich Muslim*innen aus diesem Vorhaben ausschließt. (Wojczewski, 2020, o. S.) Die indische Regierung verbreitet demnach ganz gezielt antiislamische Tendenzen und befeuert die Spaltung in der Gesellschaft.

Der Aufstieg des Rechtspopulismus in Indien fußt auf der Unzufriedenheit der Bevölkerung mit einer wachsenden Ungleichheit, Korruptionsstrukturen in Politik und Gesellschaft sowie Verfehlungen der politischen Klasse (Singh, 2018, S. 13). Doch das jetzige Ringen um die ideologische Ausrichtung Indiens behandelt die sozialen und gesellschaftlichen Probleme, die die Bevölkerung belasten, kaum. Themen wie die Diskrepanz zwischen Stadt und Land, das Kastensystem, welches soziale Ungleichheit und Armut fundiert, ein hoher Anteil an informeller Arbeit, die Unterfinanzierung des Bildungs- und Gesundheitssystem, bestehende Korruption und die Situation der Frau werden von der rechtspopulistischen und rechtsextremen Politik überdeckt (Stauber, 2017, o. S.).

5.1.2 Religiöser Kontext

Die gesellschaftliche und politische Situation in Indien hat veranschaulicht, welche besondere Rolle Religion im Land spielt und wie sehr Ethnie und Religion miteinander verknüpft sind. Die indische Volkszählung 2011 ergab, dass sich 79,8 % der Bevölkerung mit dem Hinduismus, 14,2 % mit dem Islam und 2,3 % mit dem Christentum identifizieren. Der Rest der Gläubigen verteilt sich auf den Sikhismus, den Buddhismus und den Jainismus. Indien ist demnach nicht nur das Land mit der größten Anzahl von Hindus, sondern auch das Land mit der zweitgrößten muslimischen Bevölkerung (Keelery, o. S.). Während der Kolonialzeit versuchte die britische Kolonialmacht zur besseren Kontrolle der Bevölkerung und zum Machtausbau auf dem Subkontinent die verschiedenen Religionsgruppen gegeneinander auszuspielen. Im Zuge der damaligen Polarisierung formte sich ein neues politisches Konzept, das sogenannte *hindutva*. *Hindutva* ist die Ideologie eines nationalistischen Hinduismus, der Religion und Lebensart vereint, die Errichtung einer Hindu-Nation und die kulturelle und politische Hegemonie in Indien anstrebt. Das Konzept verbindet die religiöse

Dimension mit einer ethnischen und nationalen Identität und lehnt die Idee eines säkularen, pluralistischen und demokratischen Indiens ab. (Jaffrelot, 2008, 240 ff.) Indien wird als das heilige Land des Hinduismus angesehen. Bürger*innen einer anderen Religionszugehörigkeit sind dagegen „Fremde“ und haben als Minderheit im Land zwei Möglichkeiten: entweder nehmen sie die hinduistische Religion, Kultur und Sprache an und legen ihre ehemalige Identität vollständig ab oder aber sie ordnen sich ohne die Garantie jeglicher Bürgerrechte der Hindu-Nation unter (Baumann, 2016, S. 61). Sie propagieren also eine Zweiklassengesellschaft, aufgeteilt in „wahre“ und „andere“ Bürger*innen. Bhatt (2001, S. 135) beschreibt, dass der Staat in diesem Konzept nicht dazu dient, individuelle und kollektive Rechte zu garantieren, sondern nur dazu, alle Bereiche der sozialen Ordnung der Hindu-Nation zu unterstellen und die quasi-göttliche Gesellschaftsordnung aufrechtzuerhalten.

Der Hindu-Nationalismus hat sich seit Beginn des 20. Jahrhunderts umfangreich institutionalisiert. Als wichtigste Organisationsformen sind der *Rashtriya Swayamsevak Sangh* (RSS), die *Bharatiya Janata Party* (BJP) und die *Vishva Hindu Parishad* (VHP) zu nennen. Der RSS ist die Basisorganisation der zentralen hindu-nationalistischen Zusammenschlüsse. Er ist eine übergeordnete Freiwilligenorganisation, die die hindu-nationalistische Bewegung strukturiert, anführt und aus der weitere zugehörige Organisationen hervorgegangen sind. Dazu gehört auf der einen Seite die BJP, eine hindu-nationalistische Partei und damit der politische Arm der Bewegung. Auf der anderen Seite steht die VHP bzw. der Welthindurat, der hauptsächlich aus religiösen Führern besteht und als religiöser Arm die verschiedenen hindu-nationalistischen Bewegungen spirituell vereint. (Stauber, 2017, o. S.) Zusammengezählt ergeben die drei großen Organisationen mit ihren zahlreichen Ablegern – z.B. Bauern-, Jugend-, Studenten- oder Frauenorganisationen – die *Sangh Parivar* oder auch die „Familie des RSS“ (Baumann, 2016, 63 f.). Als religiöser und rechtsextremer Freiwilligenverband vereint der RSS nicht nur hindu-nationalistische Bewegungen und Organisationen, sondern auch paramilitärische Kräfte, so Bhatt (2001, S. 113).

Mit ihrer autoritären und aggressiven Ideologie war der Hindu-Nationalismus über lange Zeit nur ein peripherer Bestandteil, seine Organisationen wurden mehrfach verboten. In den 1980er-Jahren fand jedoch eine Verlagerung statt. Der Hindu-Nationalismus konnte sich durch seine intensive Basisarbeit in Gesellschaft und Politik verfestigen. Durch die Wahl der BJP und Narendra Modis, ein Anhänger der hindu-nationalistischen Ideologie und Mitglied des RSS, im Jahr 2014 ist der Hindu-Nationalismus ins Zentrum der indischen Politik gerückt. (Stauber, 2017, o. S.) Seitdem ist das politische System mit den religiösen Organisationen der *Hindutva* verknüpft und Auswirkungen für den demokratischen, säkularen Staat sowie die Zivilgesellschaft zeichnen sich ab.

5.1.3 Zivilgesellschaftliche Aktivitäten

Bei Bhatt (2001, S. 113) wird der RSS als eine der größten Zivilgesellschaftsorganisationen im Norden Indiens beschrieben. Verstärkt wird dieses Netzwerk schließlich von seinen weitreichenden Unterorganisationen. Diese Prävalenz hat sich die Organisation durch intensive, geduldige und langfristige Gemeindearbeit aufgebaut. Mit der Schaffung verschiedener basisnaher Organisationen im Bereich der sozialen Wohlfahrtsarbeit und des politischen Aktivismus konnte sie sich in die Zivilgesellschaft integrieren (ebd.). In beinahe allen Bereichen des öffentlichen Lebens wurden hindu-nationalistische Netzwerksysteme geschaffen. Zu den Netzwerken gehören Studentenverbindungen, Frauenorganisationen, Missionsgruppen, internationale NGOs sowie Aktivitäten im Bereich Bildung, Gesundheit Freizeit, Wohltätigkeits- und Entwicklungsprojekte, Medien und Politik (ebd., S. 114 f.). Allein der RSS verfügt als Freiwilligenverband in ganz Indien über 31.000 *upshakhas* bzw. Niederlassungen, die sowohl in Städten als auch in Dörfern zu finden sind, unterstreicht Jaffrelot (2008, S. 243). Für die meisten Anliegen gab es eine hindu-nationalistische Gruppierung, der sich Menschen anschließen konnten. So wurden sie nicht nur ein präsender Bestandteil der indischen Gesellschaft, auch konnte ihre Ideologie in beinahe alle Bereiche des öffentlichen Lebens Einzug finden (ebd., S. 242 ff.). Zu den zahlreichen angegliederten Organisationen gehört u.a. *Seva Bharati*, die im Bereich der Wohlfahrtspflege aktiv ist und systematisch den Kontakt zu der Arbeiterklasse, den niederen Kasten und der hilfsbedürftigen Bevölkerung sucht. Die karitative Arbeit der Organisation umfasst – im Einklang mit der Hindutva-Ideologie – beispielweise Gewährleistung kostenloser Bildungsangebote für Kinder der unteren Kaste, humanitäre Hilfe nach Naturkatastrophen, Betrieb von Gesundheitsdiensten oder auch die Gründung von Selbsthilfegruppen. Im Zentrum ihres Engagements steht die Anpassung und Bekehrung der Randbevölkerung und die Einschärfung hindu-nationalistischer Einstellungen. (Jaffrelot, 2008, 245 f.)

Innerhalb der Zusammenschlüsse werden eine gemeinsame Identität und ein starkes Zusammengehörigkeitsgefühl geschaffen und moralische und spirituelle Normen übermittelt. Das generierte Sozialkapital ist gerade deshalb so stark, weil es nach innen gerichtet ist und sich strikt von Andersgläubigen abgrenzt. Die Wirkungen hindu-nationalistischer Organisationen gehen noch viel weiter. Sie vertreten nicht nur das *Bonding*-Sozialkapital und verschließen sich einer brückenbildenden Interaktion zu anderen religiösen und ethnischen Zusammenschlüssen, sondern dämonisieren die Individuen und Gruppen außerhalb ihrer Reihen. Die Netzwerke sind ein Ort, an dem die Mitglieder ihre Ängste und Probleme zusammentragen, ein Feindbild erarbeiten und eine ideologische Lösung erhalten (Ettensperger & Hagenbeck, 2016, S. 108). Als Vertreter*in von *Hindutva* wird ihnen suggeriert, dass sie „Bürger*innen erster Klasse“ sind und deshalb eine außergewöhnliche

Besonderheit besitzen. Die zivilgesellschaftliche Praxis besteht darin, Praktiken, Werte und Normen umzuformulieren und dadurch einen gesellschaftlichen Wandel auf Basisebene einzuleiten. In diesen Organisationen werden ethno-religiöse Konflikte reproduziert und ein politisches Mobilisierungsnetzwerk geschaffen, auf das bei Auseinandersetzungen und bei Wahlkämpfen der BJP zurückgegriffen werden kann. (ebd.).

Die zivilgesellschaftlichen Aktivitäten der hindu-nationalistischen Organisationen kann durch zwei Muster illustriert werden. Zum einen gehen von ihnen religiös-motivierte Gewalttaten aus, die hier an drei größeren Beispielen dargestellt werden. 1992 wurde die Babri-Moschee, die im 13. Jahrhundert in Ayodhya im Norden Indiens errichtet wurde, von hindu-nationalistischen Mobs angegriffen und zerstört, um an derselben Stelle einen hinduistischen Tempel zu errichten (Ellis-Petersen, 2020, o. S.). Zu den Angreifern gehörten auch Mitglieder der heutigen BJP (ebd.). 2002 kam es in Gujarat zu religiösen Unruhen. Im Februar des Jahres war ein Zug in Godhra in Flammen aufgegangen und zog den Tod von 58 Hindu-Pilgernden nach sich. Der Hergang des Vorfalls wurde verschieden dargestellt, jedoch machte die hinduistische Bevölkerung muslimische Personen für den Brand verantwortlich. Am nächsten Tag kam es zu Gewaltausbrüchen gegen die muslimische Minderheit, die von der VHP mitorganisiert wurden. (Ettensperger & Hagenbeck, 2016, 100 f.) Heute werden die Unruhen als Pogrom von Gujarat bezeichnet. In dessen Verlauf „überfielen aufgebrachte Mobs muslimische Geschäfte, Wohnhäuser und Individuen, legten Feuer, plünderten, vergewaltigten und mordeten“ (ebd.). Die Rolle der Behörden und Politik kann hinterfragt werden, denn entweder haben sie die Situation fahrlässig falsch eingeschätzt und sie dann nicht mehr unter Kontrolle bekommen oder sie haben die Geschehnisse gebilligt. Zumindest griffen sie in die Geschehnisse nicht ein. (Ettensperger & Hagenbeck, 2016, 100 f.) Im Februar 2020 kam es nach friedlichen Protesten gegen das Staatsbürgerschaftsgesetz in Delhi zu religiösen Unruhen. Hindu-nationalistische Mobs wüteten über Tage in der indischen Hauptstadt, zündeten Moscheen, muslimische Geschäfte und Häuser an. Muslim*innen wurden verprügeln und einige gar auf offener Straße gelyncht. Die Polizei ließ die Mobs gewähren und beteiligte sich teilweise an den Gewalttaten und Übergriffen. Es wird davon ausgegangen, dass 43 Menschen in diesen Tagen umgebracht und Tausende verletzt wurden. (Ellis-Petersen, 2020, o. S.) Die Zahl derartiger hindu-nationalistischen Randalen im Land hat zugenommen.

Zum anderen verrichtet die hindu-nationalistische Zivilgesellschaft eine feindliche und zersetzende Kampagnenarbeit. Eine Kampagne, die sich gegen interreligiöse Ehen richtet, läuft unter dem Namen *Love Jihad* und verbreitet die Verschwörungstheorie, dass muslimische und christliche Männer versuchen, die demografische Überhand zu gewinnen, indem sie hinduistischen Frauen Liebe vortäuschen, sie zur Heirat überreden und dadurch zu

ihrem Glauben bekehren (Singh, 2018, S. 15). Im Rahmen der Kampagne werden interreligiöse Paare von Anhänger*innen der hindu-nationalistischen Organisationen schikaniert, angefeindet und teilweise angegriffen (Baumann, 2016, S. 57). Eine weitere Kampagne mit dem Namen *Ghar Wapsi* involviert die Re-Konversion von muslimischen und christlichen Bevölkerungsgruppen, die als „religiös verirrt“ angesehen werden und zum Hinduismus zurückgeführt werden müssen. Beide genannten Kampagnen werden von der RSS-nahen Organisation *Dharam Jagran Manch* gefördert. Sie tragen den ethno-religiösen Konflikt im Privat- und Sozialleben der Menschen aus, agieren gegen die verfassungsmäßige Religionsfreiheit und integrieren Intoleranz und feindselige Einstellungen in der Gesellschaft. (Singh, 2018, S. 15)

Seit dem Amtsantritt Modis und der Verzahnung von Politik und Religion ist die hindu-nationalistische Zivilgesellschaft staatlich geschützt. Zum einen werden antidemokratische und illiberale Kampagnen der hindu-nationalistischen Zivilgesellschaft gegen Andersgläubige und Andersdenkende von der Regierung begünstigt, zum anderen bleiben Gewalttaten von rechtsextremen Mobs und Milizen zumeist ungestraft (Singh, 2018, S. 13). Im selben Atemzug schränkt die BJP die zivilgesellschaftliche Sphäre für andere Akteure extrem ein. Amnesty International (2021, S. 88–91) dokumentiert die Niederschlagung friedlicher Proteste von Muslimen*innen gegen das erwähnte Staatsbürgerschaftsgesetz und von Landarbeiter*innen gegen neue Landwirtschaftsgesetze, gewaltsame Angriffe auf Journalisten*innen, Rechtsanwälte*innen und Aktivisten*innen sowie die Unterdrückung von Menschenrechtsorganisationen, NGOs und kritischen Medien. Darin wird deutlich, dass der Staat sich eine eigene Zivilgesellschaft modelliert, die mit den hindu-nationalistischen Vorstellungen übereinstimmt. Calléja (2020, S. 3) betont, dass der Staat den Handlungsspielraum der zivilgesellschaftlichen Akteure determiniert und dadurch wiederum Einfluss auf die öffentliche Sphäre nimmt.

Das Florieren des Hindu-Nationalismus in der Zivilgesellschaft und das Überschwappen auf das politische System hat entscheidende Auswirkungen auf die Zivilgesellschaft selbst sowie auf die Demokratie. Hindu-nationalistische Organisationen mobilisieren die Zivilgesellschaft zu „Anfeindungen, Diskriminierungen und Gewaltakten gegen Andersdenkende und Minderheiten“ auf Kosten der „politischen, kulturellen und religiösen Toleranz“ (Stauber, 2017, o. S.). Religiöse Organisationen beteiligen sich nicht daran, die Demokratie zu schwächen, sie beteiligen sich daran, die Demokratie aktiv niederzuschlagen. Allein religiöse Überzeugungen treten an die Stelle von Säkularismus, Bürgerrechten und Gleichheit. Laut Bhatt (2001, S. 135) gibt es in der Gesellschaftsordnung einer Hindu-Nation keine Zivilgesellschaft mehr, weil sie vom Hindu-Staat einverleibt wird. Sie tragen demnach ebenso zur Abschaffung ihrer eigenen gesellschaftlichen Sphäre bei. Der soziale Wandel, der mit

dem Wirken zivilgesellschaftlicher Organisationen verknüpft wird, wird hier zwar von religiösen Organisationen befördert, jedoch entgegen der Vorstellungen einer demokratischen, liberalen und zivilen Gesellschaft (Singh, 2018, S. 14). Am indischen Beispiel verdeutlicht sich, wie religiöse Organisationen als Teil der Zivilgesellschaft ihre Ideologien, Werte und Praktiken verbreiten und antidemokratische Tendenzen in Gesellschaft und Politik untermauern können. Jedoch ist auch eine andere Wirklichkeit nicht zu vernachlässigen: Es gibt genauso zivilgesellschaftliche Aktivitäten in Indien, die sich der Destruktion der indischen Demokratie entgegenstellen. Singh (2018, S. 15) berichtet von progressiven und säkularen Zivilgesellschaftsakteuren, die durch Kampagnen, öffentlichen Meinungsäußerungen und Protestaktionen die zerstörerischen Entwicklungen herausfordern und die Arena des öffentlichen Raums in Anspruch nehmen. Die indischen Landarbeiter*innen protestieren auch nach beinahe einem Jahr und nach repressiven Gegenmaßnahmen des Staates gegen die marktliberalisierenden Landwirtschaftsreformen, die für viele massive Einkommensverluste bedeuten könnten (Chabba, 2021, o. S.). Des Weiteren ist abzuwarten, ob die gescheiterte Bewältigung der Coronapandemie nicht einen bleibenden Schaden für die hindu-nationalistische Regierung hinterlässt und in der Lage ist, den vorherrschenden öffentlichen Diskurs umzugestalten. Zumindest gibt es Tendenzen an der Basis, insbesondere bei der für Modi so wichtigen urbanen Mittelschicht, die einen Anstieg an kritischen Äußerungen und einen einsetzenden Stimmungswandel bekrunden (Kazmin, Parkin & Singh, 2021, o. S.).

5.2 Evangelikale Pfingstkirchen in Brasilien

Auf der ganzen Welt haben sich in den letzten Jahrzehnten christliche Splittergemeinden gebildet. Welche Dynamiken gehen von diesen evangelikalen Glaubensgemeinschaften auf die Zivilgesellschaft in Brasilien aus?

5.2.1 Politischer und gesellschaftlicher Kontext

Der Demokratisierungsprozess konnte in Brasilien erst nach dem Wahlgang 1985 einsetzen. Vorher war die einstige portugiesische Kolonie über 20 Jahre lang von einer repressiven Militärregierung geführt worden. Mit der ersten Wahl eines demokratischen Präsidenten setzte eine langsame Verbesserung der verknüpften politischen und wirtschaftlichen Situation ein: die Macht des Militärs konnte zurückgedrängt, die Wirtschaft konnte stabilisiert und Sozial- und Partizipationsrechte eingeführt werden. Doch der Fortschritt wurde auch von gegensätzlichen Trends gehemmt. In Brasilien sind Korruption, eine schwache Rechtsdurchsetzung und bestehende soziale Ungleichheiten fortbestehende Probleme. (Thiery, 2014, o. S.) Im 21. Jahrhundert gab es kaum eine brasilianische Regierung, die nicht durch Korruptionsskandale auf sich aufmerksam machte. Gleichzeitig setzte nach 2010 ein

Abschwung der wirtschaftlichen Lage des Landes ein, wodurch die Bevölkerung das Vertrauen in die Politik verlor (Pew Research Center, 2015, o. S.). Sowohl Wirtschaft als auch der Rechtsstaat befanden sich nach jahrelangem Aufstieg in einer Abwärtsspirale. Die Linken des Landes hatten zuletzt regelmäßig die Regierung gestellt, nun hatten ihre wirtschaftlichen und politischen Verfehlungen sie in eine tiefe Krise gestürzt und in der Gesellschaft eine Trendwende zu einer konservativen Zivilgesellschaft eingeleitet. Auf die gesellschaftliche und politische Agenda rückten die Verteidigung nationalistischer und moralischer Werte, das Durchsetzen von Recht und Ordnung sowie eines wirtschaftlichen Liberalismus. (Von Bülow, 2018, o. S.)

Vor diesem Hintergrund trat zur Wahl 2019 Jair Bolsonaro, ein populistischer Rechtsnationalist an, der einen politischen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Neuanfang versprach und seitdem mit einer neoliberalen Wirtschaftspolitik und rechtspopulistischen Gesellschaftsvorstellungen an der Umgestaltung Brasiliens arbeitet. In seiner bisherigen Amtszeit hat er rassistische, frauenfeindliche und homophobe Positionen vertreten, Menschenrechte – insbesondere der indigenen Bevölkerung und anderer Minderheiten – missachtet, eine verantwortungsvolle Regierungsführung abgebaut, persönliche und ideologische Ziele vertreten und durch eine verharmlosende und unzureichende Reaktion auf die Coronapandemie die Bevölkerung und das Gesundheitssystem an seine Grenzen gebracht. (Sonnenberg, 2021, o. S.) Abgesehen davon hat die Pandemie zum Vorschein gebracht, wie ungleich der Zugang zu Infrastruktur, öffentlichen Dienstleistungen und wirtschaftlichen Aktivitäten in Brasilien noch verteilt ist und wie wenig dagegen getan wird (ebd.). Chibba (2020, o. S.) betont, dass Bolsonaro und sein Kabinett sich durch ihre Politik aktiv an der Untergrabung der demokratischen Prinzipien beteiligen und die brasilianische Gesellschaft auf gefährliche Weise spalten.

5.2.2 Religiöser Kontext

Der religiöse Kontext Brasiliens steht an einem Wendepunkt. Gehörten 1970 noch 92% der Bevölkerung der Römisch-Katholischen Kirche an, waren es 2016 bereits nur noch 50% (Pew Research Center, 2013, o. S.; U.S. Department of State, 2019, o. S.). Dafür gibt es eine andere Religionsgruppe, die über alle Gesellschaftsschichten hinweg rasant an Zuwachs und Bedeutung gewinnt: Pfingstkirchen. Mittlerweile gehören 31 % der Bevölkerung einer solchen evangelikalen Gemeinde an (ebd.).

Doch was genau sind Pfingstkirchen? Es handelt sich dabei um „heterogene Gruppen von weitgehend unabhängigen christlichen Kirchen protestantischer Tradition“, so Zilla (2019, S. 9). Auch wenn sich im Bereich der evangelikalen Kirchen mittlerweile verschiedene Glaubenspraktiken- und normen entwickelt haben, vertreten ihre Anhänger*innen zumeist

traditionelle und konservative Einstellungen, Werte und Gesellschaftsvorstellungen (ebd., 19). Trotz der Fragmentierung und Unabhängigkeit der Gemeinden sind sie sich in ihrer Glaubenslehre meist ähnlich. Im Zentrum steht auf der einen Seite die Bedeutung des Heiligen Geistes, der in den menschlichen Körper einziehen und Wunder vollbringen kann. Auf der anderen Seite steht die theologische Auffassung des Wohlstandsevangeliums, welches davon ausgeht, dass Gott die Menschen mit Reichtum, Erfolg und Gesundheit beschenkt, die einen starken Glauben haben und diesen auch fromm ausleben. (Roeder, 2014, o. S.)

Spitzeck und Klein (2017, 37 f.) stellen die Ausbreitung der Pfingstbewegung in drei Wellen dar. Die erste Welle wird als klassische Pfingstbewegung bezeichnet und trat in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts auf. Hier wurde der Grundfeiler für den religiösen Schwerpunkt auf dem Heiligen Geist, der persönliche Erlösung und der Verbreitung des Evangeliums gelegt. Im Rahmen dieser ersten Welle entwickelten sich in Brasilien 1911 die ersten Pfingstkirchen. Die zweite Welle wurde ab den 1950er-Jahren von charismatischen Pfingstbewegungen geprägt, die in den altbekannten Konfessionen entstanden und sich diesen auch weiterhin zuordneten, aber den Fokus auf Frömmigkeit und spiritueller Erneuerung stärken wollten. Die letzte Welle trat Ende der 1980er-Jahre auf und wird als neo-charismatische oder neo-pentekostale Bewegung tituliert. Diese lassen sich keiner Konfession oder bereits entstandenen Pfingstkirchen mehr zuordnen, formieren sich häufig in sogenannten Mega- oder Fernsehkirchen und stellen das geistige und körperliche Wohlbefinden des Individuums in den Mittelpunkt. (ebd.) Es ist diese dritte Welle, von der der größte Einfluss auf den religiösen Kontext und der Boom der Pfingstkirchen in Brasilien ausgeht (Pew Research Center, 2013, o. S.).

Durch ihren enormen Zuwachs haben die Pfingstkirchen ihr Sendungsbewusstsein in der öffentlichen Sphäre ausgeweitet und integrieren es zunehmend in die brasilianische Politik. Die Evangelikalen sind mit dem Präsidenten Jair Bolsonaro verknüpft. Sie haben sich nicht nur für eine Wahl Bolognaros ausgesprochen und seine Kandidatur unterstützt, sondern wirken ebenso erheblich auf seine Gesellschaftspolitik ein (ebd., S. 6). Die Abgrenzung zwischen Staat und Religion ist nicht mehr eindeutig, vielmehr vertreten beide Sektoren momentan eine Ideologie, die christliche Werte unter Beschuss und deshalb einen Kulturkampf aufziehen sehen. (Zilla, 2019, S. 16)

5.2.3 Zivilgesellschaftliche Aktivitäten

Die zivilgesellschaftlichen Aktivitäten der evangelikalen Pfingstkirchen lassen sich der Bildung von Sozialkapital sowie dem Einwirken auf politische Entscheidungsprozesse durch öffentliche Meinungsbildung zuordnen. Im Zentrum der Mobilisierung der Zivilgesellschaft steht „die religiöse und gesellschaftliche Erneuerung“ (Spitzeck & Klein, 2017, S. 34).

Zunächst geht die Verbreitung und der Zuwachs von Pfingstkirchen für Menschen mit der Möglichkeit einher, neue soziale Kontakte und Netzwerke zu knüpfen. Mayrargue (2008, S. 10) beschreibt, dass eine Art an Gemeinschaft gelebt wird, in der die Kirchen durch ihre dezentralisierte Organisationsform nah an der Basis sind und der religiöse Glaube, die Wertvorstellungen und das Innerste der Menschen in den Blick genommen werden. Gleichzeitig muss gekennzeichnet werden, dass die Gläubigen sich zwar zu einer Gemeinschaft zusammenschließen, im Mittelpunkt jedoch die Individualisierung steht: jeder arbeitet individuell daran, seine Beziehung zu Gott zu verbessern, um so wiederum sein eigenes Wohlbefinden zu steigern (ebd.). Es gibt dennoch ein einheitliches Verständnis davon, was ein gutes spirituelles Leben ausmacht. Dieses Verständnis wird in Form von sozialen Normen und Werten übermittelt, die zumeist einem traditionellen und konservativen Gesellschaftsverständnis angehören, an das sich jeder strikt halten muss, um Teil der Gemeinde zu werden und zu bleiben. Das eigene Leben muss so gewandelt werden, dass moralisch-religiöse Inhalte stets eingehalten und „satanischen Einflüssen“ – z.B. Alkoholkonsum, Habgier, Faulheit oder Lügen – widersagt wird. Darin erkennt Hasu (2016, 96 f.) einen *Empowerment*-Prozess, in dem die Gläubigen zur Änderung des Selbstverständnisses und zum selbstbestimmten Handeln angeregt werden. Dadurch steige die Erfolgchance in der Verbesserung der eigenen Lebenssituation (ebd.). So lässt sich eine starke Auswirkung der pfingstkirchlichen Zusammenschlüsse auf der individuellen Ebene festmachen. Durch die strikte Befolgung der religiösen Inhalte werden Anhänger*innen der Pfingstkirchen zusammengeschweißt und Sozialkapital generiert. Dazu zählt u.a. die Anerkennung durch die Mitglieder und ein spezielles Vertrauen und Zusammengehörigkeitsgefühl, welches sich durch geteilte gesellschaftliche Interessen sowie einer einheitlichen moralischen Fundierung und Lebensweise auszeichnet (Spitzeck & Klein, 2017, S. 38). Mit Tanz, Musik und emotionalen Predigten gleichen die Gottesdienste eher Konzerten. Sie sind in einer Art gestaltet, die unter den Gläubigen ein gemeinsames, unterhaltsames Erlebnis erzeugt. Doch Menschen, deren Verhalten nicht konform mit den evangelikalischen Vorstellungen ist, werden als Sünder*innen markiert. (Zilla, 2019, S. 19) Die Pfingstkirchen grenzen sich dadurch nicht nur von andersartigen Lebensführungen und der Außenwelt ab, sondern verschließen sich einer pluralistischen, liberalen und toleranten Gesellschaftsform. Deshalb nimmt das Sozialkapital die Form des *Bondings* an. Aber gleichfalls heben die Pfingstkirchen hervor, dass sich jeder Mensch ändern, zu Gott finden und dann auch Teil der religiösen Organisation werden kann (ebd.). Die Freiwilligkeit des Zusammenschlusses ist dann nur bedingt gegeben. Es zeigt sich, dass die Evangelikalen soziale und gesellschaftliche Probleme in Brasilien auf spirituelle und persönliche Ursachen zurückführen. Deshalb ist die Antwort auf strukturelle Gegebenheiten in der Gesellschaft meistens kein sozialpolitisches Engagement, sondern Missionsbestrebungen. Der Kontakt zu Menschen außerhalb ihres

Netzwerks wird deshalb intensiv unter der Prämisse der Missionierung aufgenommen (ebd., S. 19 f.). Es wird oft hervorgehoben, dass die Pfingstbewegung keinen Unterschied in der sozialen Stellung oder dem Geschlecht eines Menschen macht, weil der Heilige Geist und seine Gnadengaben allen denjenigen zur Verfügung stehen, die sich bekehren und ihr Leben an Gott ausrichten, so Mayrargue (2008, S. 11). Dennoch sind die Kirchen von hierarchischen und patriarchalen Strukturen durchzogen, die ihren Anhänger*innen strenge moralische Normen auferlegen und die tatsächliche Autonomie der Menschen einschränken. Es herrscht ein Machtgefälle zwischen den „einfachen“ Gläubigen und den besser gestellten Pastoren. Die Beteiligungsmöglichkeiten der Anhänger*innen beschränken sich lediglich auf die lokale Ebene und auf konforme Aktivitäten (Spitzeck & Klein, 2017, S. 38). Das religiöse Netzwerk agiert wie ein Korsett: Es unterstützt die Gläubigen in ihrer Wertorientierung sowie Lebensführung und wirkt zur selben Zeit durch eine starke soziale Kontrolle auf die Freiheit und Entfaltungsmöglichkeiten ein. Die zivilgesellschaftliche Mobilisierung der Evangelikalen findet in diesem Sinne zunächst mit einem *bottom-up-approach* statt, um über die Basis die Gesellschaftsvorstellungen zu beeinflussen (Mayrargue, 2008, S. 14).

Des Weiteren sind evangelikale Kirchen in Brasilien als Zivilgesellschaftsakteure in der Mitgestaltung des politischen Diskurses und der politischen Entscheidungsprozesse aktiv. Ihre Anliegen werden von evangelikalen Pastoren und den Gemeindemitgliedern verstärkt in die Öffentlichkeit getragen und dort mit Druck auf die politischen Entscheidungsträger*innen thematisiert. Als Fokus der gesellschaftlichen Interessen haben die evangelikalen Zivilgesellschaftsakteure moralische Fragen und traditionelle Lebensentwürfe herausgearbeitet. Sie vertreten in der öffentlichen Diskussion zumeist antidemokratische und entschieden illiberale Einstellungen, wie z.B. gegen eine Gleichstellung der Geschlechter, sexuelle und reproduktive Rechte oder eine pluralistische Politik und Minderheitenschutz (Zilla, 2019, S. 16). Die Evangelikalen übernehmen im heutigen Brasilien die Führung einer konservativen Zivilgesellschaft. Die Zunahme an öffentlicher Macht und Einflussnahme auf politische Prozesse gab einigen Geistlichen der Pfingstkirchen die Möglichkeit, sich aktiv in der Politik zu betätigen, ob durch die Unterstützung konservativer Wahlkämpfe oder die Übernahme von Berater- oder Ministerposten (Polimédio, 2018, o. S.). Durch die gezielte Einbringung von Anhänger*innen der Pfingstkirchen in die Politik zeigt sich erneut eine Verfestigung ihrer gesellschaftlichen Vorstellungen: dieses Mal von oben.

Evangelikale Religionsgemeinschaften sind häufig wie Wirtschaftskonzerne organisiert. Neben den Spendenaufrufen an ihre Gläubigen haben sie sich oft ein eigenes Medienunternehmen zur Verbreitung ihrer religiösen Inhalte aufgebaut. Dadurch generieren sie enorme finanzielle Mittel und haben an wirtschaftlichem Einfluss gewonnen. (Spitzeck & Klein, 2017, S. 38) In dieser Sache verwischen die Grenzen sowohl zwischen religiöser

Zivilgesellschaft und Politik als auch zwischen religiöser Zivilgesellschaft und Wirtschaft. Deshalb wird das Verhältnis als eine „»Trinität der Macht«, die der demokratiefördernden Diffusion der Macht entgegenwirkt“ beschrieben (Zilla, 2019, S. 33) Die Religion ist in Brasilien in drei Sphären gleichzeitig eingedrungen und kann so auch nicht mehr neutral vor Übergriffen des Marktes oder des Staates schützen.

Es scheint als haben die Evangelikalen ein entscheidendes Zeitfenster genutzt. Die Bevölkerung war der politischen Verfehlungen und der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Situation so überdrüssig, dass sie nach neuen Gesellschaftsformen suchten (von Bülow, 2018, o. S.). In diesem Moment tauchten die Pfingstkirchen mit ihrem Versprechen von Wohlstand, Moralisierung und einer richtungsweisenden sozialen Kontrolle auf. Sie haben ihr Einflussgebiet sowohl in der Lebenswelt der Menschen als auch in der Öffentlichkeit erweitert und treten vermittelnd zwischen den lebensweltlichen Vorstellungen und dem politischen System auf. Sie haben sich „mit ihrer sichtbar ausgelebten religiösen Praxis, ihrem Lebensstil und ihren Megaevents eine Rolle in der öffentlichen Sphäre [erkämpft]“, so Zilla (2019, S. 31). Sie sind fester Teil der Zivilgesellschaft und definieren die Zivilität im Sinne einer christlichen, antiliberalen und antiwissenschaftlichen Einstellung neu. Im Vordergrund ihres zivilgesellschaftlichen Wirkens steht eine partikulare und keine demokratische Zivilität, weshalb sie somit polarisierende und spalterische Tendenzen aufweist. Die Evangelikalen agieren aus dem Verständnis heraus, dass ihre Kultur und ihr Glaube durch die linke und moderne Gesellschaft und Politik erodiert wird (ebd., S. 33). Die Verknüpfung mit der Politik erkennt sich dann auch darin, dass sie andere zivilgesellschaftliche Akteure durch Einschränkungen aus der öffentlichen Debatte verdrängt. Amnesty International (2021, S. 50) erläutert im neuesten Bericht zur menschenrechtlichen Lage in Brasilien, dass das Recht auf freie Meinungsäußerung u.a. durch Einschüchterungen, Diffamierungen und Stigmatisierungen gegenüber Journalist*innen, Aktivist*innen und NGOs unterdrückt wird. Die Evangelikalen haben es dadurch leichter, den öffentlichen Raum für sich zu beanspruchen. Sie nehmen sich der zivilgesellschaftlichen Sphäre an, um ihre Interessen kundzutun, zu verbreiten und durchzusetzen. Doch eine solche Einstellung ist gefährlich für das Sicherstellen einer pluralistischen Zivilgesellschaft und hat Auswirkungen auf die Menschenrechte im Land. Der zivilgesellschaftliche Handlungsspielraum ist nicht nur beschnitten, die Situation ist für Menschen, die nicht in das nationalistische Verständnis der konservativen Zivilgesellschaft passen – z.B. Menschenrechtsverteidiger*innen, Angehörige indigener Bevölkerungsgruppen oder LGBTIQ – unsicherer geworden (ebd., S. 49).

5.3 Die Katholische Kirche in der Demokratischen Republik Kongo

Die Demokratische Republik Kongo ist ein Staat in Zentralafrika. Das Land hat mit verschiedenen gesellschaftlichen Problemen zu kämpfen. Welche Rolle übernimmt die Katholische Kirche als religiöser Zivilgesellschaftsakteur in einem konfliktgeladenen Land?

5.3.1 Politischer und gesellschaftlicher Kontext

Die Demokratische Republik Kongo ist in einem äußerst komplexen Kontext eingebettet, der seinen Ursprung in der Kolonialgeschichte des Landes nimmt und außerdem mit der Situation in den anderen Ländern der Großen Seen in Afrika (Ruanda und Burundi) vernetzt ist. Die ersten freien Wahlen fanden erst 2006 statt. Zuvor war die Demokratische Republik Kongo vielmehr anti-demokratisch regiert worden. Von 1888-1908 eignete sich der belgische König Leopold II. in Zentralafrika eine selbst zusammengeschusterte Kolonie aus unterschiedlichen ethnischen Zugehörigkeiten an, konnte diese jedoch nach jahrelanger Ausbeutung und Kritik an der persönlichen Bereicherung nicht mehr erhalten und gab sie an den belgischen Staat ab. Erst 1960 erkämpfte sich die DRK die Unabhängigkeit, nur um ab 1965 für 32 Jahre unter der Kontrolle eines autoritär regierten Regimes unter dem Präsidenten Mobutu Sese Seko zu stehen. (Van Reybrouck, 2013, S. 23) Die Erfahrungen mit dem Staat im 19. und 20. Jahrhundert legen die Grundlage für die politische Instabilität, denn „König Leopold II. wie Mobutu bereicherten sich massiv an den natürlichen Ressourcen des Landes, während sie gleichzeitig das staatliche und Verwaltungssystem systematisch ihrem Gewinnstreben unterordneten und die Bevölkerung ausbeuteten [und] unterdrückten“ (Ansorg, 2020, o. S.). Die Diktatur Mobutus endete 1997 nach dem ersten Kongokrieg durch den Putsch der *Alliance des Forces Démocratiques pour la Libération du Congo* unter der Beteiligung mehrerer Nachbarstaaten und hinterließ zahlreiche gesellschaftliche Konflikte (van Leeuwen, 2008, S. 122). Laut Kabati (2008, S. 88) brachen die letzten staatlichen Strukturen zusammen und die politische und gesellschaftliche Ordnung war von Klientelismus, Korruption und Tribalismus durchzogen. Gleichzeitig luden sich die ethnischen Spannungen im Osten des Landes weiter auf. Bestehende Konflikte im Bereich des Landbesitzes sowie die Frage danach, welche Ethnien nun tatsächlich zum kongolesischen Staat oder aber zum ruandischen, ugandischen oder burundischen Einflussgebiet gehören, verschärfen sich weiter als bereits 1994 der Genozid in Ruanda zahlreiche Flüchtlinge ins Land trieb (Prunier, 2001, 151 ff.). Die Strukturen in weiten Teilen des Landes fielen unter den umfangreichen Problemen zusammen, was zur Folge hatte, dass Rebellen Gruppen und Milizen – geleitet von der Zugehörigkeit zu Bevölkerungsgruppen und dem Streben nach wirtschaftlicher Bereicherung durch die Bodenschätze – sich in der Region ausbreiteten, so Ansorg (2020, o. S.). Diese zerstrittenen Rebellen Gruppen, die auf den

Sturz der Regierung abzielten, wurden von Streitkräften aus Ruanda, Uganda und Burundi unterstützt, während der Präsident Laurent-Désiré Kabila Mithilfe von Simbabwe, Angola, Namibia, dem Tschad und Sudan erhielt. Die Auseinandersetzung mündete in dem zweiten Kongokrieg, der von 1998 bis 2003 anhalten sollte, und die DRK mit Gewalt überzog. (Van Leeuwen, 2008, 122 f.) Das Ende des Krieges wurde durch ein Friedensabkommen besiegelt, welches den Truppenabzug der beteiligten Staaten und den Übergang bis zur Amtsübernahme des demokratisch gewählten Joseph Kabila im Jahr 2006 regelte (ebd., S. 123). Dennoch flammen die Auseinandersetzungen in der Region durch konkurrierende Rebellen Gruppen immer wieder in verminderter Form auf. Doch die Situation in der DRK scheint sich seit 2019 relativ beruhigt zu haben. Nachdem Präsident Joseph Kabila die Wahlen und das Ende seiner Amtszeit zwei Jahre lang herausgezögert hatte, konnten diese 2018 stattfinden und Félix Tshisekedi wurde zum neuen kongolesischen Präsidenten ernannt. Die Rechtmäßigkeit des Wahlergebnisses wurde sowohl im Ausland als auch im Inland – u.a. von dem Rat der Kirchen des Kongos unter Leitung des katholischen Erzbischofs von Kisangani Marcel Utambi Tapa – angezweifelt, dennoch wurde das Ergebnis schließlich von Opposition und Zivilgesellschaft akzeptiert und „die erste friedliche Machtübernahme seit der Unabhängigkeit Kongos“ fand statt. (Ansorg, 2020, o. S.) Auch wenn seitdem von einem politischen Aufwärtstrend gesprochen wird, bleibt die Situation in der DRK ungewiss. Präsident Tshisekedi hat zwar für regionale Friedens- und Sicherheitsabkommen gesorgt, die für ein Ende der Konflikte in der Region sorgen sollen, gleichzeitig birgt speziell der Osten des Landes instabile Verhältnisse in Form von gewaltsamen Milizen und der Auseinandersetzung um die Vorherrschaft über wertvolle Ressourcen (ebd.). Die bewaffneten Konflikte und Bürgerkriege sowie die politische Instabilität haben zu einer Langzeitkrise geführt: der Staatsapparat und die Infrastruktur des Landes sind schwach, ein erheblicher Teil der Bevölkerung ist auf humanitäre Hilfe angewiesen und die Gesellschaft ist in ethnische und parteiische Grenzziehungen aufgespalten (van Leeuwen, 2008, S. 135)

5.3.2 Religiöser Kontext

Das Pew Research Center (2010, o. S.) gibt an, dass ca. 95,8 % der Kongolesen*innen dem Christentum angehören. Davon gehören wiederum ca. 47,3% der Römisch-Katholischen Kirche an. Der restliche Anteil ordnet sich zu 48,1 % protestantischen Glaubensströmungen, zu 1,5 % dem Islam und zu 1,8 % einer unklaren Zugehörigkeit zu (ebd.). Damit vertritt die Katholische Kirche die größte unisono Glaubenstradition in der Demokratischen Republik Kongo. Sie hat eine hierarchische Struktur, kennzeichnet sich durch eine einheitliche kirchliche Doktrin und besitzt eine erhebliche institutionelle Intensität (Jordhus-Lier & Braathen, 2013, S. 115).

Die Katholische Kirche weist historisch eine erhebliche Verflechtung mit der Kolonialisierung auf und verdankt dieser ihre bis heute verankerte Verbreitung im Land. Der belgische Kolonialstaat bevorzugte und subventionierte die katholische Missionierung in der Kolonie und legte gemeinsam mit ihr die Christianisierung der Bevölkerung als primäres Ziel fest (van Reybrouck, 2013, 94 f.). So kooperierte der belgische Kolonialstaat intensiv mit der Katholischen Kirche, um den Kongolese*innen das „Licht der Zivilisation zu bringen“ und die Gehorsamkeit gegenüber der Kolonialherrschaft durchzusetzen (ebd.). Ein Wettkampf um die Zahl der Bekehrten und Getauften zwischen katholischen und verschiedenen protestantischen Missionen setzte ein, wobei die Katholische Kirche das Gemeinschaftsdenken in ihren Missionierungsbestrebungen einbettete (ebd., S. 95-97). Laut Jordhus-Lier und Braathen (2013, S. 112) entstanden zu dieser Zeit internationale Netzwerke zwischen katholischen Kirchengemeinden in der Demokratischen Republik Kongo und katholischen Kirchengemeinden in den Ländern des Globalen Nordens, deren Strukturen bis heute bestehen und u.a. finanzielle Unterstützung für die lokalen Gemeinden zur Verfügung stellen. Nach der Unabhängigkeit brach das gute Verhältnis zum Staat allmählich ab. Der neue kongolesische Präsident Mobutu beabsichtigte den Ausbau der Staatsautorität und versuchte dafür in den 1970er-Jahren die mächtige Stellung der Kirche zu schwächen. Durch repressive Maßnahmen, wie z.B. dem Verbot religiöser Publikationen und religiöser Treffen außerhalb der Messe, Einschränkung der Lehrpläne in katholischen Schulen oder auch der Bann christlicher Namen, wurde der Aktionsbereich und die Betätigungsmöglichkeiten der Katholischen Kirche erheblich verringert. (Van Reybrouck, 2013, 420 f.) Unter diesen Umständen entwickelte sich die Institution zu einer der kritischsten Stimmen gegen das Regime und stellte sich auf die Seite der marginalisierten Bevölkerung (Prunier, 2001, S. 142). Der Höhepunkt wurde in den 1990er Jahren erreicht, als der Klerus – von Priestern zu Bischöfen und Kardinälen – die Diktatur aktiv herausforderte und ihre Gemeindemitglieder für dasselbe Ziel mobilisierten (Prunier, 2001, S. 144). Das Aufbegehren der Katholischen Kirche gegen Mobutus Regime wurde in weiten Teilen von der lateinamerikanischen Befreiungstheologie beeinflusst, die Gesellschaftskritik ausübt und sich für die Befreiung unterdrückter und marginalisierter Menschen sowie für soziale Gerechtigkeit einsetzt, erläutert van Reybrouck (2013, S. 474). So verdiente sich die Katholische Kirche eine Rolle als Akteur bei der Demokratisierung des Landes und entwickelte für sich eine neue politische und gesellschaftliche Legitimität, deren Reichweite immer noch anhält (Prunier, 2001, S. 145). Die Vertrauenswürdigkeit und das hohe Ansehen, die ihr von der Bevölkerung sowie der internationalen Gemeinschaft entgegengebracht werden, legitimierten ihr eine einzigartige Stellung in der Gesellschaft. Deshalb wird die Katholische Kirche in der Demokratischen Republik Kongo als ein Proto-Staat beurteilt. Aembe und Jordhus-Lier (2017, S. 152) schildern, dass das weitreichende institutionelle Netzwerk der Institution, ihre umfangreiche

Mitgliedschaft und der damit verbundene Einfluss eine Form von Staatlichkeit annimmt, während sie gleichzeitig der größte freiwillige Zusammenschluss und somit unabhommlischer Teil der Zivilgesellschaft ist.

5.3.3 Zivilgesellschaftliche Aktivitäten

Die katholische Zivilgesellschaft in der DRK betätigt sich besonders für die Friedensbildung und Demokratisierung in der Region. Die friedensfordernden Aktivitäten der Katholischen Kirche kann man in zwei Ebenen einteilen: eine direkte und eine strukturelle Friedensförderung. Das erstere beinhaltet kurzfristige Reaktionen auf konfliktgeladene Auseinandersetzungen und bewaffnete Konflikte, das zweitere setzt sich dagegen aus Interventionen zu einer langfristigen Befriedung zusammen, verdeutlicht Svensson (2013, 104 f.).

Während der beiden Kongokriege von 1996 bis 1997 und von 1998 bis 2003 sowie in den andauernden Gewaltausbrüchen im Osten des Landes konnte die Katholische Kirche in der direkten Friedensförderung von ihrem bestehenden Netzwerk Gebrauch machen. Zunächst umfasst das Netzwerk die lokalen Kirchengemeinden und daraus entstehende zivilgesellschaftliche Zusammenschlüsse, wie z.B. Frauengruppen, Jugendgruppen oder Menschenrechtsgruppen. Außerdem verfügt die Kirche über zahlreiche Institutionen zur Bereitstellung von Dienstleistungen der Grundversorgung. Schließlich hat sie Kontakte und Partnerschaften zu Organisationen und Gemeinden im Ausland aufgebaut. (Prunier, 2001, S. 156) Dieses weitreichende Netzwerk konnte schnellstens mobilisiert werden, um den Betroffenen in der Region Nothilfe und Schutz zur Verfügung zu stellen und die Interessen und Problemlagen der Bevölkerung zu registrieren. Jordhus-Lier und Braathen (2013, S. 120) berichten davon, dass Kirchen durch ihre Infrastruktur von dem massiven Einsatz sexueller und geschlechtsspezifischer Gewalt (SGBV) durch die Rebellengruppen erfuhren, das Thema aus der Stigmatisierung herausholten und psychosoziale, gesundheitsbezogene, rechtliche und sozioökonomische Hilfe leisteten, um berlebende von SGBV zu unterstützen und für Schutz und Prävention zu sorgen. Die Kirchen kritisieren regelmäßig den Zustand der Unsicherheit im Land und die extremen Folgen auf die Lebenswelt der Bevölkerung und verschaffen sich Gehör im In- und Ausland. Dadurch bewirkt sie eine Thematisierung in der Öffentlichkeit, die durch die Medienbertragung ausgeweitet wird und politische Prozesse in Gang setzt. Auf internationaler Ebene wurden bereits in der Vergangenheit Spendenaktionen eingeleitet und Gesetze zur Situation von Frauen in bewaffneten Konflikten vorangetrieben (ebd.). Als Sprachrohr der Bevölkerung trägt die Katholische Kirche zu Aufmerksamkeit und Geldmittel bei und kann dadurch gleichzeitig ihr zivilgesellschaftliches Wirken in diesem Bereich kräftigen.

Das katholische Netzwerk mit ihren Kirchengemeinden, Organisationen und religiösen Führungskräften ist ein Mobilisator der Gemeinschaft. In Predigten, Vorträgen und Botschaften im Radio rufen Pfarrer und Ordensmitglieder dazu auf, Gewalt als Methode zur Lösung von Problemen abzulehnen, sich Menschenrechtsverletzungen entgegenzustellen und in Zeiten der Krise füreinander zu sorgen, so Kabati (2008, S. 114). Die Katholische Kirche verweist laut van Leeuwen (2008, S. 131) darauf, dass innerhalb dieser Gemeinden des Weiteren Binnenvertriebene und Geflüchtete aus Ruanda und Burundi aufgenommen, in gesellschaftliche Strukturen eingegliedert und geschützt wurden. In den katholischen Gruppierungen werden also das Wertesystem sowie das *Bridging*-Sozialkapital gepflegt. Es werden Toleranz, Inklusion, Gewaltlosigkeit, Menschenrechte, sozialer Zusammenhalt und bürgerliche Verantwortung über ethnische Grenzen hinweg gepredigt und die Versöhnung der ganzen Bevölkerung über eigene Interessen gestellt. Es scheint als nimmt sich die Katholische Kirche ihrer zivilgesellschaftlichen Basisstruktur an und versucht den Staat mit einem *Bottom-Up-Approach* zu stabilisieren.

Außerdem nimmt die Katholische Kirche eine entscheidende Rolle in der Förderung konstruktiver Dialoge und der Befriedung zwischen den Konfliktparteien und der Zivilgesellschaft ein. Sie unterstützte u.a. den *Inter-Congolese Dialogue* von 2003, in dem die beteiligten Parteien der bewaffneten Konflikte zusammenkamen, ein Waffenstillstandsabkommen unterzeichneten und die Bildung einer Übergangsregierung planten (Whetho & Uzodike, 2008, S. 63). Gleichzeitig versuchte die Bischofskonferenz der Katholischen Kirche in Zentralafrika, Bischöfe aus den verfeindeten Ländern der DRK, Burundi und Ruanda in einem regionalen Forum zusammenzubringen und Wege zu finden, wie katholische Netzwerke und Strukturen aus allen drei Ländern auf Staat und Gesellschaft einwirken und zu Frieden und Versöhnung in der Region beitragen können (van Leeuwen, 2008, S. 131). Auf lokaler Ebene organisierten Geistliche auf der einen Seite inter-ethnische Komitees zwischen Politiker*innen und Gemeindemitgliedern. Auf der anderen Seite verwickelten sie Rebellengruppen, zu denen sie durch die Basisnähe und ihre spirituelle und moralische Autorität Zugang hatten, in Friedensgespräche. (Kabati, 2008, S. 100) Die Gespräche offenbaren, dass die Katholische Kirche einen Ansatz verwendet, in dem nicht im Mittelpunkt steht, wo ein Mensch herkommt oder welcher politischen, ethnischen oder religiösen Zugehörigkeit er angehört, sondern wie er an einem gesellschaftlichen und sozialen Wandel teilhaben kann. Sie hat einen vermittelnden Posten zwischen den Bürger*innen und den Regierenden eingenommen. Kabati (2008, S. 139–148) hat anhand von Interviews erarbeitet, dass die Bevölkerung den Kirchen – sowohl katholischen als auch protestantischen – als Mediator und Zivilgesellschaftsakteur vertraut und ihr eine entscheidende Beteiligung an der kurzfristigen Beruhigung der Situation zuschreibt.

Im Rahmen der strukturellen Friedensförderung übernimmt die Katholische Kirche zivilgesellschaftliche Aktivitäten, die die langfristige Stabilisierung von Politik und Gesellschaft erfüllen. Als Dienstleistungsorganisation arbeitet die Katholische Kirche an dem Wiederaufbau der Infrastruktur im Land. Historisch gesehen erarbeitete sie sich durch die Bereitstellung sozialer Dienste einen Platz in der Zivilgesellschaft und auch heute ist sie federführend im Bereich Gesundheit, Bildung, Kommunikation, Ernährung, Wasser-, Sanitär- und Hygieneversorgung sowie in der Organisation landwirtschaftlicher Projekte aktiv. Kirchen sind führende Dienstleistende und übertreffen die Strukturen des Staates. (Whetho & Uzodike, 2008, S. 63) Als zivilgesellschaftliche Akteure kooperieren religiöse Organisationen in der Betreuung von Sozialeinrichtungen mit dem Staat und machen die Existenz dieses Sektors gleichfalls erst möglich. Das Abhängigkeitsverhältnis zwischen Staat und Zivilgesellschaft scheint sich in einem Vorteil für die Zivilgesellschaft auszudrücken. Die Aktivitäten der Katholischen Kirche in diesem Bereich dienen dazu, den Folgen des politischen Versagens durch Diktaturen, Klientelismus und Kriege entgegenzuwirken: staatliche Strukturen sollen wiederbelebt, soziale Probleme gelöst und der Anreiz, sich einer *bad civil society* anzuschließen, reduziert werden (Kabati, 2008, S. 88).

Ein maßgeblicher Faktor für nachhaltigen Frieden sind Bildungseinrichtungen. Laut Wodon (2020, S. 75) gibt es in der DRK momentan ca. 17.082 katholische Schuleinrichtungen, die insgesamt ca. 6,2 Millionen Kinder und Jugendliche beschulen. Von Jahrzehnt zu Jahrzehnt nimmt die Einschulung von Schüler*innen in solchen Einrichtungen als auch die Entstehung neuer katholischer Schulen im Vorschul-, Primar- und Sekundarbereich zu (ebd.). Darin drückt sich eine unglaubliche Reichweite in die Gesellschaft aus. Die Katholische Kirche kann aus verschiedenen Teilen des Landes einen Überblick über die Problematiken, Interessen und Dynamiken erhalten sowie in ihrem politischen Wirken aufgreifen. Zugleich ist sie in der Lage durch ihre Netzwerke auf die gesellschaftlichen Gegebenheiten einzuwirken. Genau wie in den Kirchengemeinden haben sie in Bildungseinrichtungen im großen Umfang die Möglichkeit, Ideen, Informationen und Bildung zu verbreiten sowie antidemokratische und illiberale Einstellungen in der Bevölkerung zu verändern. Außerdem ist die Katholische Kirche in außerschulischen staatsbürgerlichen und demokratischen Sensibilisierungskampagnen aktiv (Whetho & Uzodike, 2008, S. 79). In Messen, Pfarrtreffen, Initiativen und Fortbildungen liefert sie Raum zum Abbau von feindlichen Einstellungen und Aufbau von friedlichen Interaktionen (ebd.). Dies kann man als Reduzierung von negativem Sozialkapital und als Expansion demokratischer Werte in den lokalen Gemeinschaften verstehen. Bereits bei den ersten demokratischen Wahlen 2006 und bei den Wahlen 2011 beteiligte sich die Katholische Kirche erheblich am Aufbau und der Sicherstellung demokratischer Prozesse (Aembe & Jordhus-Lier, 2017, S. 160). Sie engagiert sich seitdem speziell

in der Bevölkerung, indem sie staatsbürgerliche Bildungsarbeit betreibt. Sie bereiten die Bürger*innen u.a. auf einen demokratischen Wahlprozess vor und helfen ihnen bei der Wählerregistrierung. Wie bei Tocqueville und Putnam theoretisiert, übernehmen die Kirchen als zivilgesellschaftliche Akteure eine Rolle in der Demokratisierung von Staaten. Zuletzt beteiligte sich die Katholische Kirche ab 2016 eingehend daran, den Präsidenten Joseph Kabila, der sich weigerte, nach seiner letzten Amtszeit abzutreten, zum Rücktritt aufzufordern (Nicolon, 2018, o. S.). Dafür organisierten mehrere katholische Religionsgemeinden und Gruppen landesweit friedliche Proteste. Nach dessen Rücktritt wurden dieselben Zusammenschlüsse für die Vorbereitung auf die Wahlen 2018 eingesetzt. Religiöse Führer riefen ihre Kirchenmitglieder dazu auf, sich am demokratischen Wahlprozess zu beteiligen und mahnten zu einer friedlichen und ordnungsgemäßen Amtsübergabe. (ebd.) Ferner entsendete die Katholische Kirche der DRK 40.000 Wahlbeobachtende zur Sicherstellung und Überwachung des demokratischen Wahlprozesses (BBC, 2019, o. S.). Es wurde berichtet, dass die Wahlbeobachtenden Zweifel am offiziellen Wahlergebnis äußerten, weil dieses nicht mit ihren eigenen Ergebnissen übereinstimmte. Gleichmaßen war die Katholische Kirche ihrer zivilgesellschaftlichen ihrer Rolle als Vermittlungsinstanz bewusst und veröffentlichte eine Erklärung, in der sie die Bevölkerung dazu aufforderte, sich nicht in Gewalt zu verwickeln und an der staatsbürgerlichen Verantwortung einer demokratischen Regierungsführung und sozialen Teilhabe festzuhalten. (ebd.) Dadurch wirkte sie gemeinsam mit anderen Zivilgesellschaftsakteuren auf die öffentliche Meinung in der Gesellschaft ein und verdeutlichte der neuen Regierung außerdem, dass sie ein Auge auf die staatlichen Prozesse wirft, auf Demokratisierung und gleichzeitig auf die Sicherheit der Bevölkerung besteht und mit ihr als einflussreicher Institution der Meinungsbildung zu rechnen ist.

Man kann zusammenfassen, dass die Katholische Kirche drei Funktionen in der Zivilgesellschaft übernimmt. Es wurde erarbeitet, dass sie die Interessen marginalisierter Gruppen in der öffentlichen Agenda kommuniziert. Auch übernimmt sie eine vermittelnde Rolle zwischen verfeindeten Parteien und Gruppierungen und sorgt für die Balancierung verschiedener Anliegen. Zuletzt nimmt sie in der Bevölkerung die Entwicklung von demokratischen Werten und Methoden einer friedlichen Konfliktlösung auf. Laut Jordhus-Lier und Braathen (2013, S. 112) stehen auf der einen Seite die hochrangigen Geistlichen, die politisch und diplomatisch auftreten. Auf der anderen Seite steht die Basisnähe der Pfarreien, die auf das Bewusstsein und die Einstellungen der Gemeindemitglieder einwirken. So zeigt sich, dass die Katholische Kirche in der DRK in ihrem zivilgesellschaftlichen Wirken eine hybride Organisationsform verwendet. Die zahlreichen lokalen Pfarreien, die die Mikroebene in das Zentrum ihres Tätigkeitsbereichs stellen, werden genauso bespielt wie die Makroebene durch die öffentlich und politisch agierenden Bischöfe. Das heißt, die Katholische Kirche

verwendet zwei zivilgesellschaftliche Methoden, um Staat und Gesellschaft zu beeinflussen. Deutlich wird, dass sie sich davon abgewendet hat, sich lediglich auf spirituelle Angelegenheiten zu konzentrieren und proaktiv einen zivilgesellschaftlichen Wirkungsbereich eingenommen hat. Sie integriert gesellschaftliche Probleme in ihren Tätigkeitsbereich, sei es Gewalt, Gesundheits- und Bildungsfragen oder die politische Situation.

Auch wenn man der Katholischen Kirche als einer der stärksten Zivilgesellschaftsakteure im Land eine positive Beteiligung zuerkennen kann, ist bisher offen, inwieweit ihre Aktivitäten zu einer langfristigen Stabilisierung des Gesellschaftssystems beitragen. Die Frage besteht, ob ein solch übermächtiger Zivilgesellschaftsakteur, der einen enormen Anteil der sozialen Dienstleistungen stellt, mehrere Formen sozialer Kontrolle – moralisch, religiös und politisch – zugleich übernimmt und von dem das Stehen und Fallen demokratischer Prozesse abhängt, die Ausformung des Staates nicht dauerhaft schwächt. Mugabi (2019, o. S.) kritisiert, dass die Einmischung der Katholischen Kirche in politische Prozesse nicht von askriptiven Loyalitäten gefeit ist und deshalb in Anbetracht des brodelnden Konfliktpotentials eine Gefahr darstellen kann. Er erläutert, dass das historische Scheitern des kongolesischen Staates das Selbstverständnis der Katholischen Kirche als Proto-Staat beeinflusst hat und plädiert nun dafür, dass sie sich in die „tatsächliche“ zivilgesellschaftliche Sphäre zurückziehen sollte (ebd.). Obwohl angenommen wird, dass die zentrale Organisationsstruktur der Katholischen Kirche förderlich für das Hinwegsetzen über ethnische Grenzziehungen ist, heißt dies nicht, dass die Institution frei von Partikularinteressen und Missionsbestrebungen ist. Whetho und Uzodike (2008, S. 80) verdeutlichen, dass es Berichte von religiösen Organisationen gibt, die die Bedürfnisse der eigenen Gemeindemitglieder priorisieren und sie beim Zugang zu humanitären Hilfsleistungen bevorzugen. Darin erkennen die Autoren die Gefahr einer Vertiefung der Spaltungen in der Gesellschaft (ebd.). Jordhus-Lier und Braathen (2013, S. 124) merken außerdem an, dass es der Katholischen Kirche nicht gelungen ist, eine Plattform der öffentlichen Interessensvertretung aufzubauen, auf der verschiedene Zivilgesellschaftsakteure sich ansiedeln und pluralistische Debatten führen können. Auch die Kooperation mit anderen Religionstraditionen findet nur fragmentiert statt und ist kaum befördert worden. Die religiösen Organisationen gehen vielmehr ihren eigenen Weg und weiten ihr eigenes Einflussgebiet aus. (ebd., S. 124 f.)

Aufgrund der großen gesellschaftlichen Probleme bleibt beinahe unberücksichtigt, inwieweit die Katholische Kirche durch ihre zivilgesellschaftlichen Aktivitäten zu einer Verbreitung archaischer Praktiken und Normen sowie patriarchaler Strukturen zusteuert. Die Auswirkungen dessen auf die Gesellschaftsstrukturen sind deshalb nicht vorhersehbar.

5.4 Gemeinsamkeiten in der zivilgesellschaftlichen Mobilisierung

Die betrachteten religiösen Organisationen befinden sich in unterschiedlichen politischen Kontexten und dennoch sind einige Gemeinsamkeiten in der zivilgesellschaftlichen Mobilisierung zu verzeichnen. Zunächst nehmen alle drei Gruppierungen in ihren Ländern eine signifikante Präsenz in der Gesellschaft und Öffentlichkeit ein. Sie sind entweder Teil der weitverbreitetsten religiösen Strömung (Indien), größte einheitlich religiöse Konfession (DRK) oder befinden sich in einem konstanten Prozess der Expansion (Brasilien). Alle drei Beispielorganisationen verfügen über eine Nähe zum Staat. In Indien und Brasilien sind Mitglieder der hindu-nationalistischen Gruppierungen und evangelikalen Pfingstbewegung in der Regierung vertreten. In der DRK hat die Katholische Kirche sich staatliche Strukturen (z.B. die Überwachung von Wahlprozessen) angeeignet und nehmen Einfluss auf die Politik. In Brasilien, aber besonders in Indien, zeigt sich, wie das Eindringen religiöser Organisationen in das politische System die zivilgesellschaftliche Sphäre für andere Akteure bedrängt. Die rational-kritische Debatte, die – wie bei Habermas beschrieben – in der Öffentlichkeit stattfindet und dadurch auf die Entscheidungsfindung im politischen System einwirkt, ist nicht gegeben, wenn die freie Debatte durch das politische System beschränkt wird und sich die religiösen Organisationen als Teil der Zivilgesellschaft der Hegemonie des Staates anschließen. Zumindest in Brasilien und der DRK agieren die Pfingstkirchen und die Katholische Kirche (vgl. Prunier 2001, S. 156) mit ihrem einkommenserzeugenden Großgrundbesitz und Medienanstalten zugleich als Wirtschaftsunternehmen. Die religiösen Organisationen haben im Beispiel von Indien, Brasilien und der DRK Verbindungen zu Staat und Markt und lassen sich nicht konsequent der zivilgesellschaftlichen Sphäre zuordnen.

Grundsätzlich fördern die genannten religiösen Organisationen die soziale Partizipation ihrer Mitglieder. Mit ihren umfangreichen Suborganisationen – z.B. Jugendgruppen, Gebetskreisen, Studierendenflügel, aber auch Bürgerwehren – geben sie den Gläubigen eine Unzahl an Beteiligungsmöglichkeiten. Die religiösen Organisationen holen die Individuen aus ihrer Privatsphäre heraus und integrieren ihr Engagement in ein öffentliches Kollektiv. Die Beispiele aus Indien, Brasilien und der DRK haben gezeigt, dass die Partizipation viel in homogenen Kleingruppen stattfindet, ihre Netzwerke aber auch gesamtgesellschaftliche Zusammenschlüsse, Angebote und Dienstleistungen beinhalten. Der Einsatz und die Unterstützung innerhalb dieser religiösen Netzwerke sind stark. Es wird ein enormes Maß an Sozialkapital generiert. Die Katholische Kirche in der DRK tritt in ihrer Friedens- und Demokratieförderung aus ihrer homogenen Organisation heraus, vermittelt zwischen heterogenen soziodemografischen Gruppen und verbreitet inklusive sowie nach außen gerichtete soziale Werte und Normen, die von gesamtgesellschaftlicher Bedeutung sind. Dennoch scheinen die spezifischen religiösen Überzeugungen, Praktiken und Normen dazu

beizutragen, dass das *Bonding*-Sozialkapital eine dominante Rolle in religiösen Zusammenschlüssen einnimmt. Die Beispiele aus Indien und Brasilien verdeutlichen, dass die religiöse Zivilgesellschaft sich dadurch auszeichnet, dass ein Gewicht an Vertrauen, Moral, Zusammengehörigkeitsgefühl, wechselseitiger Unterstützung und spiritueller Verbindung generiert wird, gerade weil sie sich von anderen Gesellschaftsgruppen abgrenzt. Die evangelikalen Zivilgesellschaftsakteure befinden sich in einer Phase, in der sie Andersgläubige und Andersdenkende kritisch oder abwertend entgegenstehen und eine strikte Abgrenzung benötigt wird, um den evangelikalen Lebenswandel vollständig umzusetzen. Das *Bonding* der hindu-nationalistischen Gruppierungen ist hingegen noch viel radikaler und basiert nicht mehr lediglich auf Abgrenzung, sondern schlägt in vielen Fällen in aktive Diskriminierung, Feindlichkeit und Gewalt um. Die hindu-nationalistische Zivilgesellschaft illustriert, mit welchen Auswirkungen vom *Bonding* zu rechnen ist.

Die Bildung von Sozialkapital wird theoretisch mit der Vermittlung demokratischer Tugenden in Verbindung gebracht. Die religiösen Organisationen in Indien, Brasilien und der DRK dokumentieren, dass Demokratie in ihren Reihen von untergeordneter Bedeutung ist. Die hierarchischen und patriarchalen Strukturen sind in allen drei Beispielorganisationen vorhanden und schränken das autonome Handeln und die Beteiligungsmöglichkeiten der Mitglieder ein. Die archaischen Praktiken und Normen der religiösen Organisationen gehen stattdessen mit der sozialen Kontrolle einher. Die Gläubigen müssen sich an Wertvorstellungen, Tugenden oder Rollenerwartungen halten und werden durch eine höherstehende Instanz – sei es das Glaubenssystem oder die religiösen Führungspersönlichkeiten – kontrolliert. Die soziale Kontrolle der hindu-nationalistischen und evangelikalen Organisationen scheint dabei rigoros aufzutreten. Es gibt jedoch immer eine übergeordnete Glaubenslehre, ein Organisationssystem oder ein religiöses Oberhaupt: ob das Wohlstandsevangium mit seinen Implikationen für das Privat- und Sozialleben, der Freiwilligenverband RSS oder die katholischen Bischöfe. Der Konsens in der religiösen Zivilgesellschaft steht über Autonomie, Demokratie und Entfaltungsmöglichkeiten. Während die Katholische Kirche in der DRK auf der Makroebene an dem Aufbau und der Erhaltung demokratischer Strukturen arbeitet und auf der Mikroebene demokratische Strukturen unterordnet, agieren Pfingstbewegungen in Brasilien demokratieschädlich und Hindu-Nationalisten*innen offen demokratiefeindlich. Die Verbindung von zivilgesellschaftlichen Aktivitäten und Demokratisierung ist deshalb nur bedingt gegeben. Das hindu-nationalistische Netzwerk hat sich beispielsweise als unglaublich weitreichend und lebendig erwiesen, dennoch agieren die Beteiligten offen gegen die Demokratisierung.

Insbesondere auf Wohltätigkeitsarbeit wird ein großer Fokus gelegt. Sowohl hindu-nationalistische als auch evangelikale und katholische Organisationen verfügen über eine Strategie

der Fürsorge. In Indien knüpfen hindu-nationalistische Netzwerke in ihrem Engagement an das Kastensystem und seine Auswirkungen an, in Brasilien lassen sich Pfingstkirchen in Favelas und Slums nieder und nehmen sich der von der Politik „Vergessenen“ an, in der DRK leisten katholische Verbände humanitäre Hilfsleistungen und übernehmen soziale Dienstleistungen in allen Bereichen. Die Dritter-Sektor-Aktivitäten der Organisationen werden häufig durch religiöse Überzeugungen – wie Barmherzigkeit und Altruismus – legitimiert. Doch gleichermaßen steht hinter ihrem Engagement ein Nebenmotiv. Die Kontaktaufnahme zu Andersgläubigen und die Missionierung dieser ist bei allen drei Religionsgruppen ein Teil ihrer zivilgesellschaftlichen Aktivitäten. Die eigenen Mitglieder werden zumindest teilweise und in unterschiedlicher Intensität bevorzugt. Die Katholische Kirche in der DRK ist ein relevanter Akteur im Bildungssektor und liefert dadurch einen gesellschaftlichen Mehrwert auch für Schüler*innen, Eltern und Gemeinden einer anderen Religionszugehörigkeit. Jedoch haben sie als ausführende Organisation die Entscheidungsgewalt, ihre eigenen Gemeinden primär und umfangreicher zu fördern. In Brasilien gibt es ein erhebliches Spendenaufkommen in den Pfingstkirchen, dieses fließt durch die wirtschaftliche Komponente aber vorrangig in die Finanzierung der eigenen Gemeinde oder der Religionsführer*innen (Hasu, 2016, S. 102). Die zivilgesellschaftlichen Aktivitäten der hindu-nationalistischen, evangelikalischen und katholischen Organisationen und Akteure beinhalten demnach immer auch einen individualistischen Ansatz.

Ihr zivilgesellschaftliches Mobilisierungspotential haben die drei Beispielorganisationen durch die Einbettung und Verankerung auf der Mikroebene erlangt. Die hindu-nationalistischen wie auch evangelikalischen und katholischen Organisationen sind in Städten und Dörfern vertreten, sind basisorientiert und beziehen dort ihre zivilgesellschaftliche Stärke her. Von diesem Rückhalt machen sie in ihrer politischen Partizipation Gebrauch. In der Öffentlichkeit sind es zumeist die Führungspersönlichkeiten der religiösen Organisationen, die die Öffentlichkeitsarbeit zu gesellschaftlichen Anliegen für ihre Gemeindemitglieder übernehmen, um von außen Druck auf die Parteien, Parlamente und Regierungen zu machen. Das ist auch dort der Fall, wo die Grenze zwischen Politik und Zivilgesellschaft verwischt. Durch ihre politische Partizipation und der Einflussnahme auf politische Entscheidungen oder Entscheidungsträger*innen leisten sie einen Beitrag zum sozialen Wandel. In Indien und Brasilien wird das Verständnis von Zivilität und der Gesellschaftsordnung umgedeutet. Der soziale Wandel nimmt bei diesen Akteuren eine antidemokratische, illiberale und partikuläre Gestalt an. In der DRK beteiligt sich die Katholische Kirche dagegen an einem demokratischen sozialen Wandel. Die drei religiösen Akteure leisten demnach einen Beitrag für den sozialen Wandel, die Erscheinungsform stellt sich dagegen unterschiedlich dar. Bei allen ist aber ein integraler Bestandteil, dass sie sich in ihrer politischen Partizipation auf eine

moralische Verpflichtung beziehen. Sie beanspruchen für sich, durch ihre Glaubenslehre, Kenntnis darüber zu haben, was für die Gesellschaft gut oder schlecht ist und verfügen über das Sendungsbewusstsein, diese Kenntnis öffentlich zu machen. Die Katholische Kirche in der DRK sieht als ihre moralische Verpflichtung an, für Frieden und Demokratie im Land zu sorgen. Die Evangelikalen in Brasilien erkennen ihre moralische Verpflichtung darin, die spirituelle Beziehung des Individuums zu Gott zu intensivieren. Für die Hindu-Nationalisten*innen besteht ihre moralische Verpflichtung darin, die hinduistische Vorherrschaft in Indien zu implementieren.

Zusammenfassend zeigt sich, dass hindu-nationalistische, evangelikale und katholische Akteure trotz unterschiedlicher politischer, gesellschaftlicher und religiöser Kontexte einige Gemeinsamkeiten vorzuweisen haben. Es wirkt jedoch als befinden sich die drei Beispielorganisationen auf einer „Zivilgesellschafts-Skala“ an unterschiedlichen Punkten. Die hindu-nationalistischen Akteure mobilisieren ihre Mitglieder vorwiegend zu schädlichen Zwecken für die Gesamtgesellschaft. Die katholischen Akteure tragen mit ihrer Mobilisierung überwiegend zu förderlichen Gesellschaftsprozessen bei. Die Evangelikalen schwanken zwischen beiden Seiten: auf der Mikroebene nehmen sie vorteilhaften Einfluss auf die Lebenswelt der Menschen, auf der Makroebene beteiligen sie sich hingegen an der Spaltung der Gesellschaft.

6. Auswirkungen auf das Verständnis religiöser Zivilgesellschaft als Themenfeld der Entwicklungszusammenarbeit

Die Diversität der religiösen Dimension macht es schwierig, einzuschätzen, welche Auswirkungen von einer intensivierten Zusammenarbeit zwischen Entwicklungsorganisationen und religiöser Zivilgesellschaft ausgehen. Als Handelnde in der Zivilgesellschaft sind sie nicht einheitlich produktiv oder einheitlich kontraproduktiv. Selbst innerhalb einer Glaubensgemeinschaft vertreten die Gläubigen nicht immer das gleiche Wertesystem, variieren in ihrer Interpretation einer Gesellschaftsordnung und nehmen unterschiedliche Tendenzen in der Zivilgesellschaft ein (Jakobsson, 2016, S. 31). Letztendlich scheint der lokale Kontext, die Interpretation der Glaubenslehre und ihr Verhältnis zu Außenstehenden entscheidend zu sein, um den zivilgesellschaftlichen Mehrwert zu beurteilen. Religiöse Akteure als Mittel zur Mobilisierung und Stärkung der Zivilgesellschaft zu nutzen, ist keine unproblematische Strategie. Svensson (2013, S. 109) betont deshalb, dass die zivilgesellschaftlichen Aktivitäten religiöser Akteure – mit Blick auf Prozesse der Friedensstiftung – hauptsächlich anekdotisch beleuchtet, nicht genügend erforscht und kaum überwacht werden. Deshalb sollte ein erster Punkt darin bestehen, eine fundierte Kenntnis darüber aufzubauen, wie religiöse

Akteure in der Zivilgesellschaft auftreten, welche Intentionen sie vertreten und was ihre Aktivitäten für die Gesellschaft bedeuten. Die Überlegungen zu einer *bad civil society* veranlassen dazu, den Fokus auf den Inhalt zivilgesellschaftlicher Organisationen zu legen und nicht grundsätzlich alle Formen der Selbstorganisation als normativ gut zu bewerten. Die Verlagerung von „Quantität“ zu „Qualität“ muss aufgrund ihrer ambivalenten Rolle besonders für die religiöse Dimension gelten. Ihre Organisationen und Vertreter*innen sollten deshalb nach ihren Ideen, Werten und sozialen Praktiken durchleuchtet werden (Thomas, 2007, S. 72). Nilsson und Moksnes (2013, 4 f.) bekräftigten, dass eine Zusammenarbeit und Förderung erst auf einer Analyse dieser Erkenntnisse aufgebaut werden sollte, um nicht-intendierte Effekte zu reduzieren. Die Zusammenarbeit mit der religiösen Zivilgesellschaft muss darüber hinaus einige unabdingbare Gesichtspunkte beachten.

Jakobsson (2016, 53 f.) schildert, dass für eine tolerante Zusammenarbeit, die auf Augenhöhe stattfinden kann, ein generelles religiöses Verständnis von Nöten ist. In Anbetracht der Säkularisierung im europäischen Raum fehlt einigen Beteiligten der Entwicklungszusammenarbeit die religiöse Kompetenz und Sprache sowie die benötigte Akzeptanz, um einen niederschweligen Zugang zu finden (ebd.). Anstatt ihre eigenen Perspektiven zu erweitern, werden Partnerorganisationen umso häufiger dazu animiert, sich dem Wertesystem und den Vorstellungen säkularer Institutionen anzupassen. Darin drückt sich zum einen ein paternalistisches Abhängigkeitsverhältnis aus. Zum anderen besteht die Gefahr darin, dass religiöse Akteure so verdreht und angepasst werden, dass sie ihren eigentlichen Mehrwert verlieren. (Chambers & Kopstein, 2001, S. 856) Das Besondere an religiösen Organisationen ist, dass sie basisnah auftreten und über eine starke lokale Gemeindebeteiligung verfügen. Integraler Bestandteil ihres Wirkens ist es, Spiritualität und Weltlichkeit miteinander zu verbinden (Nordstokke, 2016, S. 75). Wenn die Partnerorganisationen des Globalen Nordens diese Dynamik nicht ganzheitlich achten und religiöse Akteure von ihr abweichen müssen, um auf einen Nenner zu kommen, ist es nicht ausgeschlossen, dass sie die Nähe zur Lebenswelt der Menschen verlieren. Es sollte somit nicht darum gehen, von einer Überlegenheit seiner eigenen Erwartungen, Ziele und Belange auszugehen und diese durch die Zusammenarbeit über kurz oder lang durchzusetzen, so Jakobsson (2016, S. 33).

Des Weiteren kann nicht damit gerechnet werden, dass religiöse Akteure neutral agieren und strikt zwischen ihren gesellschaftspolitischen Aktivitäten einerseits und ihrem religiösen Sendungsbewusstsein andererseits unterscheiden (Vähäkangas & Vähäkangas, 2016, S. 172). Vielmehr werden zivilgesellschaftliche Aktivitäten sowie religiöse Interessen und Missionsarbeit miteinander verknüpft, wenn auch die Intensität von Akteur zu Akteur unterschiedlich ist. Dies signalisiert, dass die Förderung einer religiösen Zivilgesellschaft sich

nicht lediglich auf soziale und politische Prozesse beschränken kann und zwangsläufig eine doppelte Agenda befördert wird (Jakobsson, 2016, S. 30).

Gleichermaßen zeichnet sich darin ein „ethisches Dilemma“ ab. Die entwicklungspolitischen Organisationen müssen sich darüber Gedanken machen, inwieweit sie bereit sind, auf Aspekte ihres eigenen Wertesystems zu verzichten, um mit der religiösen Dimension zu einem Kompromiss zu kommen. (ebd., S. 28) Das heißt, dass im Rahmen der Zusammenarbeit auf beiden Seiten ein Selbstfindungsprozess stattfinden muss, in dem Haltungen und Herangehensweisen neu justiert werden müssen. Durch einen kommunikativen Austausch kann dann eine vereinbarte Weltanschauung und ein gemeinsamer Aktionsplan geschlossen werden, der für beide Parteien akzeptabel ist (ebd.). Bei so einem Kompromiss muss man davon ausgehen, dass einige Effekte auftreten, die nach westlichem Kanon nicht wünschenswert sind. Obwohl alternative Modelle berücksichtigt werden sollten, müssen sich die Agierenden internationaler Entwicklungszusammenarbeit bewusst sein, dass durch die Förderung der religiösen Zivilgesellschaft immer auch eine Gesellschaftsform gefestigt wird, die eventuell nicht der ihren entspricht (Neubert, 2011, S. 228). Tomalin (2016, S. 161) deutet beispielsweise darauf hin, dass unklar ist, wie die Förderung einer religiösen Zivilgesellschaft, die zumeist patriarchale Strukturen vertritt, auf die Gleichstellung der Geschlechter wirkt und wie Nutzen und Schaden letztendlich gegeneinander abzuwägen sind. Es gilt also herauszufinden, wie die Balance zwischen der Einhaltung grundlegender Werte und dem Zugang zu religiösen Gesellschaften erreicht werden kann.

Das genannte patriarchale Gefüge stellt ein entscheidendes Problem dar. Das momentane System ist dazu veranlagt, hierarchische Machtstrukturen zu reproduzieren. Wenn eine Zusammenarbeit mit religiösen Organisationen eingegangen wird, sind häufig männliche Religionsführer die Kontaktperson. Wenn gesellschaftliche Probleme auf öffentlicher Bühne besprochen werden, sind es ebenso zumeist männliche Religionsführer, die die Interessensvertretung übernehmen. Ihre zentrale Rolle in der religiösen Zivilgesellschaft ist in mehrerer Hinsicht problematisch. Zunächst bestehen ihre Netzwerke aus einer Vielzahl an Gemeindegliedern, Untergruppen und Kooperationen, die allesamt Mitwirkende in der zivilgesellschaftlichen Sphäre sind (Karam, 2016, S. 69). Diese anderen Beteiligten müssen vermehrt als Repräsentanten in Partnerschaften und Zivilgesellschaftsdebatten integriert werden. Hier sieht Tomalin (2016, S. 161) auch die Möglichkeit, patriarchale Strukturen dadurch abzubauen, dass Frauen, die in lokalen Gemeinden auffallend präsent und engagiert sind, eine Stimme in religiösen Netzwerken und der Öffentlichkeit erhalten. Dieser Punkt steht in enger Verbindung zu einem zweiten Aspekt. Religiöse Autoritäten sind primär erst einmal Seelsorgende. Im Zentrum steht die spirituelle Leitung einer Glaubensgemeinschaft. Das ist bereits ein Vollzeitjob an sich. Als Vertretende der religiösen Zivilgesellschaft

wird von ihnen jedoch gleichfalls erwartet, die Verantwortung für lokale Prozesse zu übernehmen, Gemeindeprojekte zu leiten und effektiv umzusetzen sowie die Gläubigen in verschiedenen Themenfeldern zu vertreten (Karam, 2016, 69 f.). In einigen Fällen geht die Überbetonung religiöser Autoritäten so weit, dass sie nicht nur ihre eigenen Gemeindemitglieder repräsentieren, sondern auch stellvertretend für eine heterogene Gesellschaft sprechen (Pearson & Tomalin, 2008, S. 47). Auch wenn sie Teil dieser Gesellschaft sind, werden so unterschiedliche Meinungen verdeckt und missachtet. Es handelt sich dabei außerdem um überfordernde Anforderungen an die Führungspersönlichkeiten. Deshalb sollten Wege gefunden werden, um die religiöse Zivilgesellschaft horizontal auszubauen und die Teilhabe der lokalen Basis zu erweitern.

Religiöse Organisationen bilden Sozialkapital, welches sich aber bevorzugt dem *Bonding* zuordnen lässt. Dies geht eher mit hinderlichen Auswirkungen einher, als dass es hilft. Um gruppenbezogene Konflikte zu reduzieren, wäre es ein erster Schritt, dass der religiöse Pluralismus in der internationalen Entwicklungszusammenarbeit Eingang findet. Karam (2016, 69 f.) stellt fest, dass im Zentrum der Kooperationen allzu sehr die geläufigen christlichen Kirchen stehen. Neben den anderen Weltreligionen bleiben insbesondere auch Menschen traditioneller Religionszugehörigkeit als Zivilgesellschaftakteure tendenziell unberücksichtigt. Shankar (2014, S. 35) beleuchtet, dass der Globale Süden erneut zu einem Spielfeld werden kann, auf dem religiös-geprägte Initiativen miteinander konkurrieren. Die Einseitigkeit internationaler Kooperationen sollte deshalb aufgebrochen werden. Zum einen um durch die Zusammenarbeit nicht dafür zu sorgen, dass die Pluralität vor Ort verfremdet und bestimmte Religionen gegeneinander ausgespielt werden. Zum anderen um zu einer religiösen Vielfalt in der Zivilgesellschaft beizutragen. Gegebenenfalls ist es speziell die Unterstützung lokaler inter-religiöser Netzwerke, die in der Lage sind, das nach innen gewandte Sozialkapital aufzubrechen und brückenbildende Verbindungen zu knüpfen.

Schließlich demonstrieren religiöse Organisationen und ihre vertretenden Autoritäten, dass das normative Verständnis von Zivilgesellschaft in der Entwicklungszusammenarbeit deplatziert ist. Institutionen lassen sich nur schwer in einer ausschließlich sozialen Sphäre verorten, nicht jede zivilgesellschaftliche Aktivität ist gut und weitere Faktoren werden benötigt, um eine pluralistische Debattenkultur und demokratische Strukturen verwirklichen zu können. Dafür muss auch die Rolle des Staates neu beleuchtet werden, denn „zivilgesellschaftliche Gruppen können schließlich nur in dem Rahmen agieren, den ihnen der Staatsapparat zugesteht“, so Betz (2005, S. 18). Wirtschaftliche und staatliche Unsicherheiten sowie Ineffizienz wurden im Rahmen der *bad civil society* als zentrale Aspekte genannt, die dazu führen, dass Menschen anti-zivilen Gruppen beitreten und an der Herabsetzung der Demokratie mitwirken (Chambers & Kopstein, 2001, 856 f.). Die drei Beispiele haben

gezeigt, dass sich religiöse Organisationen als Teil der Zivilgesellschaft aktiv daran beteiligen und dass sie von der zivilgesellschaftlichen Sphäre in die politische Sphäre übergreifen können. Auch in der Zivilgesellschaft können Intoleranz, Feindlichkeit und Diskriminierung gedeihen und an der Schwächung der liberalen Demokratie teilhaben. Howell und Pearce (2001, S. 236) plädieren deshalb dafür, den Fokus der Entwicklungszusammenarbeit nicht ausschließlich auf eine starke und lebendige Zivilgesellschaft zu legen. Stattdessen muss sich damit befasst werden, wie der Staat darin involviert werden kann, die öffentliche Kommunikation und Debatte für alle Beteiligten der Zivilgesellschaft und über alle gesellschaftlichen Anliegen zu gewährleisten (ebd.).

Howell und Pearce (2001, S. 234) resümieren, dass die Zivilgesellschaft ein pluralistischer Ort ist, an dem unterschiedliche Meinungen, Werte und Vorstellungen miteinander konkurrieren und der deshalb weder harmonisch noch homogen noch konform ist. Religiöse Akteure sind mit ihrer Zwiespältigkeit Teil der konfliktgeladenen Arena und tragen zur Vielfältigkeit bei. Eine Zusammenarbeit mit der religiösen Zivilgesellschaft ist allein deshalb legitim, aber die internationalen Partnerorganisationen müssen sich bewusst sein, dass davon immer auch nicht-intendierte, komplexe Auswirkungen auf Gesellschaft und Politik eines Landes ausgehen können und eine stetige Reflexion notwendig ist.

7. Fazit

Abschließend sind verschiedene Erkenntnisse festzuhalten. Religionen haben – anders als von europäischen Theoretiker*innen angenommen – nie an Relevanz verloren. Sie sind weiterhin integraler Bestandteil in der Lebenswelt der Menschen und schließen erhebliche Einflussmöglichkeiten auf Politik und Gesellschaft ein. Im Globalen Süden ist dieser Fakt noch eklatanter als im Globalen Norden. Darin verdeutlicht sich der Beweggrund, religiöse Akteure vermehrt in die Entwicklungszusammenarbeit einzubeziehen und darauf zu hoffen, dass diese die Anliegen internationaler Entwicklungsorganisationen auf die lokalen Gemeinschaften übertragen und umsetzen können. Zu den religiösen Akteuren gehören Organisationen, die grob gesagt alle Zusammenschlüsse einschließen, die in irgendeiner Weise eine religiöse Zugehörigkeit oder Prägung aufweisen, und ihre Führungspersonlichkeiten, die als Vertretende ihrer Gemeinden oder Konfession zumeist die spezielle Rolle als Wortführende übernehmen.

Das Konzept der Zivilgesellschaft ist maßgeblich von Theoretikern*innen des Globalen Nordens formuliert und von einem westlichen Kanon eingenommen worden. Zum Thema dieser Masterthesis wurden die Theorien von Alexis de Tocqueville, Robert Putnam, der Dritten-Sektor-Forschung und Jürgen Habermas gemacht. Bei all diesen Theorien wird eine

Verbindung zwischen der Zivilgesellschaft als Sphäre, in der Menschen sich selbst organisieren und kollektive Interessen gegenüber anderen Gruppierungen sowie dem Staat vertreten, und der Demokratisierung einer Gesellschaft gezogen. Als zentralen Inhalt kann man bei Tocqueville nennen, dass die Formierung der Zivilgesellschaft dazu beiträgt, sich gegenüber dem Staat aufzubauen und gemeinschaftlich die Ausweitung des staatlichen Wirkungsbereichs auf die Lebenswelt der Individuen einzudämmen. Bei Putnam wird dieser Standpunkt dadurch ergänzt, dass in Gruppierungen soziale Kontakte entstehen und Menschen Umgangsweisen und Werte erlernen, die die Gesellschaft als Ganzes stärken und demokratisieren. Die Dritte-Sektor-Forschung betrachtet verstärkt, wie sich in neoliberalen Systemen neben dem Markt und dem Staat ein nicht-staatlicher und nicht-gewinnorientierter Sektor entwickelt hat, der sich an der sozialen Versorgung der Gesellschaft beteiligt und von Zivilgesellschaftsorganisationen besiedelt wird. Bei Habermas stehen zuletzt die öffentlichen Diskurse über gesellschaftliche Themen im Mittelpunkt, durch die zivilgesellschaftliche Organisationen die Möglichkeit haben, auf politische Entscheidungsprozesse einzuwirken und somit die Demokratie zu kräftigen. All diese Zivilgesellschaftstheorien vertreten ethnozentrische Überzeugungen und Grundvoraussetzungen, die der Realität in vielen Teilen der Welt nicht entsprechen. Theoretiker*innen des Globalen Südens verweisen darauf, dass die genannten Konzepte entweder nur auf den europäischen oder amerikanischen Raum bezogen werden oder aber lediglich als Analyseinstrument verwendet werden sollten. Was aber unabhängig davon deutlich wird, ist, dass die Zivilgesellschaft hauptsächlich positiv konnotiert ist. Die Überlegungen dazu, welche „bösen“ Tendenzen in ihr auftreten, stellen hingegen als neue Erkenntnis heraus, dass Zivilgesellschaft nicht nur einseitig als Stütze einer pluralistischen, demokratischen und liberalen Demokratie zu verstehen ist. Vielmehr gibt es in ihren Reihen Gruppierungen, die das exakte Gegenteil vertreten und dennoch als Teil der Zivilgesellschaft betrachtet werden müssen.

Deshalb ist es unabdinglich religiöse Akteure trotz teils anti-modernistischer Tendenzen als zivilgesellschaftlich Handelnde anzuerkennen. Es zeigt sich, dass sie basierend auf dem gängigen Zivilgesellschaftsverständnis zwei entgegengesetzte Veranlagungen aufweisen. Religiöse Akteure sind durch ihre weitverbreiteten Netzwerke in der Gesellschaft verwurzelt, sie verfügen durch holistische Überzeugungen über eine einzigartige Basisnähe und können somit Individuen erreichen und mobilisieren. Ihr Mobilisierungspotential kann förderlich, es kann aber auch schädlich für die Gesamtgesellschaft sein. Auf der einen Seite fördern sie die Gemeinschaftsbildung, unterstützen den Ausbau moralischer und wertebasierter Einstellungen, übertragen gesellschaftliche Anliegen ihrer Anhänger*innen in Öffentlichkeit und Politik und engagieren sich mit ihren Organisationen an der sozialen Versorgung der Bevölkerung. Auf der anderen Seite grenzen sie sich häufig strikt von

andersartigen Gruppierungen ab, vertreten vorwiegend ihre eigenen Interessen, vermitteln ihren Gläubigen archaische Praktiken, Normen und Strukturen und haben ein durchdringendes Sendungsbewusstsein. Welche Auswirkungen von ihnen ausgehen, kann letztendlich von religiösem Akteur zu religiösem Akteur variieren und ebenso zugleich auftreten, weshalb sie eine zwiespältige Rolle in der Zivilgesellschaft einnehmen – zwischen gesamtgesellschaftlichen Möglichkeiten einerseits und gesamtgesellschaftlichen Risiken andererseits.

Um einen bildlichen Einblick darin zu erhalten, wie sich die religiöse Zivilgesellschaft gestaltet, wurden drei Beispielorganisationen betrachtet, die sowohl von unterschiedlicher Religionszugehörigkeit als auch von unterschiedlichen Kontinenten entstammen. Hindu-nationalistische Strömungen in Indien haben sich durch intensive Basis- und Wohlfahrtsarbeit einen festen Platz in der Zivilgesellschaft erarbeitet. Ihre religiösen Überzeugungen und ihre zivilgesellschaftlichen Aktivitäten wenden sich nun gegen eine demokratische Gesellschaft und Politik und arbeiten gezielt an deren Zerstörung. In Brasilien repräsentieren evangelikale Pfingstkirchen eine konservative Zivilgesellschaft, die sowohl auf der Mikro- als auch auf der Makroebene versucht, die Gesellschaftsordnung in ihrem Sinne – zumeist christlich, konservativ und antiliberal – neu zu definieren. In der DRK agiert die Katholische Kirche für die Konsolidierung des Friedens und der Demokratie. Als moralische Instanz tritt sie zugleich in der Lebenswelt der Bevölkerung und der Politik auf. Obwohl die drei Beispiele sich durch unterschiedliche Bezugsrahmen auszeichnen, ist deutlich geworden, dass sie sich nicht ausschließlich der zivilgesellschaftlichen Sphäre zuordnen lassen und zum Teil eine enge Verbindung zum politischen System aufbauen. Ihr Wirken ist davon beeinflusst, dass sie sich als eine moralische Orientierungshilfe auf allen Ebenen des gesellschaftlichen Lebens sehen.

Die Ambivalenz der religiösen Zivilgesellschaft bedeutet schließlich auch, dass die internationale Entwicklungszusammenarbeit sich bewusst sein muss, welche Auswirkungen und Folgen von einer Förderung dieser ausgehen kann. Zivilgesellschaftliche Organisationen – das umschließt religiöse Akteure – können nicht als einheitlich gut eingeschätzt werden und bedenkenlos als Kooperationsbeteiligte eingegliedert werden. Es ist deshalb grundsätzlich wichtig, die Praxis auf einer vorherigen Analyse und Evaluierung religiöser Akteure aufzubauen und individuell zu entscheiden, ob eine Kooperation mit den eigenen Werten und Überzeugungen vereinbar ist. Wenn dem so ist, dann ist es ferner notwendig, eine Partnerschaft aufzubauen, welche Aspekte und Entwicklungslinien im Auge behält, aber die religiöse Zivilgesellschaft zugleich nicht zu stark verformt und von der Basis entfremdet.

Ziel dieser Masterthesis war es, zu erforschen, wie sich die zwiespältige Rolle religiöser Akteure in der zivilgesellschaftlichen Mobilisierung gestaltet und welche Deutungsmöglichkeiten sich davon für das Verständnis von religiöser Zivilgesellschaft als Themenfeld der Entwicklungszusammenarbeit ergibt. Es zeigt sich, dass religiöse Akteure – in dem Sinne, dass in ihren Reihen Selbstorganisation, Interessensvertretung und die Formierung sozialer Werte und Normen stattfinden – definitiv Teil der Zivilgesellschaft sind und sie ein besonderes Potential darin aufweisen, ihre Gemeinschaften für kollektive Anliegen zu mobilisieren. Diese Masterthesis hat verdeutlicht, dass die religiöse Zivilgesellschaft jedoch kritisch zu betrachten ist, weil ihr Wirken unterschiedliche Tendenzen einnehmen kann und sie daher zahlreiche Risiken für die Gesamtgesellschaft einschließen. Basierend auf den drei Beispielen gehören zum zivilgesellschaftlichen Mehrwert religiöser Akteure die Generierung von Sozialkapital, die Förderung sozialer Partizipation und die Umsetzung eines auf Freiwilligkeit und Eigenverantwortung gegründeten Gemeinwesens. Den Beitrag zum sozialen Wandel, Inklusion und Integration sowie Förderung der sozialen Kohäsion begünstigen sie dagegen weniger. So wie sie Teil einer pluralistischen Zivilgesellschaft sind, können sie sich dieser zivilgesellschaftlichen Praxis annehmen, um Überzeugungen, Normen, Werte und Verfahrensweisen zu verbreiten, die an der Zerrüttung eines modernistischen, pluralistischen, demokratischen, liberalen Verständnisses von Zivilgesellschaft teilhaben. Das bedeutet auf der einen Seite, dass einige Entwicklungsorganisationen ihre optimistische und utopische Sichtweise auf religiöse Akteure korrigieren sollten. Ein Großteil der Überlegungen dazu, welche Potentiale von der religiösen Zivilgesellschaft ausgehen, basieren noch auf anekdotischen Annahmen und gehen davon aus, dass die positiven Tendenzen die negativen Tendenzen ausstechen. Auf der anderen Seite signalisieren die Ergebnisse, dass die Vielfältigkeit und Komplexität religiöser Akteure einer detaillierten Analyse und Ausbalancierung der gegensätzlichen zivilgesellschaftlichen Tendenzen bedarf. Nur so kann ihre Wirkung auf Gesellschaft und Politik sowie ihr zivilgesellschaftlicher Mehrwert greifbar werden.

Durch die Untersuchung lassen sich neue Erkenntnisse zum Verständnis religiöser Zivilgesellschaft als ein Themenfeld der Entwicklungszusammenarbeit herausstellen. Religiöse Akteure sind nicht nur Institutionen, die soziale Dienstleistungen anbieten und Anliegen der internationalen Entwicklungszusammenarbeit in die Lebenswelt der Bevölkerung des Globalen Südens integrieren. Sie haben ihre eigene Identität, die sie auf lokaler, regionaler und nationaler Ebene in die Ausgestaltung der Gesellschaft einbringen – mit all den Vor- und Nachteilen. Jede Unterstützung religiöser Organisationen und Führungspersönlichkeiten durch außenstehende Akteure bedeutet schließlich auch die Förderung eines Gesellschaftssystems. Die Ergebnisse dieser Masterthesis knüpfen somit an die Hoffnungen, die

auf der religiösen Zivilgesellschaft liegen, an und erweitern den Fokus darauf, dass die Qualität und Einzelfallbetrachtung im Vordergrund stehen sollten.

Es darf nicht vergessen werden, dass diese Masterthesis lediglich drei Beispielorganisationen behandelt hat. Dadurch erhält man einen Überblick über das zivilgesellschaftliche Wirken und die Zwiespältigkeit. Zwei wesentliche Aspekte müssen hingegen reflektiert werden und können für die zukünftige Forschung relevant sein. Zum einen agieren alle drei betrachteten Organisationen aus einer gesellschaftlichen Stärke und nicht aus dem gesellschaftlichen Abseits heraus. Sie nehmen eine Präsenz und einen Rang ein, die ihnen die Einflussnahme auf Politik und Gesellschaft erleichtern. Deshalb wäre es interessant, religiöse Akteure zu erforschen, die aus einer Marginalisierung und Peripherie heraus agieren. Zum zweiten hat diese Masterthesis erarbeitet, dass religiöse Akteure vielfältig sind und ihr zivilgesellschaftliches Wirken sich komplex gestaltet. Die Divergenz tritt nicht nur zwischen, sondern auch innerhalb religiöser Strömungen auf. Deshalb könnte zukünftige Forschung an den allgemeinen Überblick der religiösen Zivilgesellschaft anknüpfen und detaillierter auf Glaubenslehren, Tendenzen und Dynamiken in einzelnen Organisationen, die ihr zivilgesellschaftliches Wirken ausmachen, eingehen. Darüber hinaus sollte aufbauend auf solchen Erkenntnissen erarbeitet werden, ob sich eine Stärkung der religiösen Zivilgesellschaft schlussendlich tatsächlich lohnt oder ob man dadurch ihre natürliche Besonderheit verfälscht, zu einer Verdichtung archaischer Praktiken und Normen beiträgt oder potenzielle ethno-religiöse Grenzziehungen verhärtet. Abgesehen davon könnte weiterführende Forschung das Konzept der Zivilgesellschaft aus einer neuen Perspektive betrachten. Es wurde thematisiert, dass sich die als universell konzipierten Zivilgesellschaftstheorien durch Ethnozentrismus und Realitätsferne kennzeichnen. Die Erforschung der Zivilgesellschaft lässt somit noch Raum für Überlegungen, die theoretische Annahmen durch praktische Erfahrungen mit gesellschaftlicher Selbstorganisation ergänzen und nicht auf die Besonderheiten des amerikanischen und europäischen Raums aufbauen.

Literaturverzeichnis

- Abbink, J. (2014). Religion and Politics in Africa: The Future of "The Secular". *Africa Spectrum*, 49(3), 83–106.
- Adloff, F. (2005). *Zivilgesellschaft. Theorie und politische Praxis*. Frankfurt am Main: Campus Verlag GmbH.
- Aembe, B. & Jordhus-Lier, D. (2017). Within, Above, and Beyond: Churches and Religious Civil Society Activism in South Kivu. *Journal of Civil Society*, 13(2), 149–165.
- Alava, H. (2016). Embeddedness - the paradox of development through the grassroots of churches. In Swedish Mission Council (Ed.), *For Better for Worse. The Role of Religion in Development Cooperation* (S. 177–188). Zugriff am 30.05.2021. Verfügbar unter: https://jiflc.com/wp-content/uploads/2016/10/2016_Swedish_Mission_Council_For_Better_for_Worse.pdf
- Amnesty International. (2021). *Amnesty International Report 2020/21. Zur weltweiten Lage der Menschenrechte*. London: Amnesty International Ltd. Zugriff am 09.06.2021. Verfügbar unter: <https://www.amnesty.org/download/Documents/POL1032022021GERMAN.PDF>
- Anheier, H. K. (1999). Der Dritte Sektor im internationalen Vergleich. Ökonomische und zivilgesellschaftliche Dimensionen von Nonprofit-Organisationen. *Berliner Journal für Soziologie*, (2), 197–212.
- Ansorg, N. (2020). *Demokratische Republik Kongo*, Bundeszentrale für politische Bildung. Dossier: Innerstaatliche Konflikte. Zugriff am 05.06.2021. Verfügbar unter: <https://www.bpb.de/internationales/weltweit/innerstaatliche-konflikte/54628/kongo>
- Balbierer, T. (2019). *Warum der Kaschmir-Konflikt so gefährlich ist*, Süddeutsche Zeitung. Zugriff am 09.06.2021. Verfügbar unter: <https://www.sueddeutsche.de/politik/politik-in-dien-kaschmir-pakistan-konflikt-1.4562124>
- Barbato, M. (2011). Auf der Suche nach einer postsäkularen, ‚Lingua Franca‘? Die postsäkulare Gesellschaft von Jürgen Habermas am Beispiel der parlamentarischen Debatte zur Spätabtreibung. In A. Liedhegener & I.-J. Werkner (Hrsg.), *Religion zwischen Zivilgesellschaft und politischem System* (S. 56–77). Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Baumann, M. M. (2016). Narendra Modis Dilemma: Zwischen Hindu-Nationalismus, Regierungsalltag und politischem Pragmatismus. In A. Michael & M. M. Baumann (Hrsg.), *Indien verstehen. Thesen, Reflexionen und Annäherungen an Religion, Gesellschaft und Politik* (S. 55–75). Wiesbaden: Springer VS.
- BBC. (2019). *DR Congo presidential election: Outcry as Tshisekedi named winner*. Zugriff am 05.06.2021. Verfügbar unter: <https://www.bbc.com/news/world-africa-46819303>
- Betz, J. (2005). Zivilgesellschaft in Entwicklungsländern. In J. Betz & W. Hein (Hrsg.), *Zivilgesellschaft* (Neues Jahrbuch Dritte Welt, S. 7–26). Wiesbaden: VS Verl. für Sozialwiss.
- Bhatt, C. (2001). *Hindu Nationalism. Origins, Ideologies and Modern Myths*. Oxford/New York: Berg.

- Blomkvist, H. & Uba, K. (2010). Civil Society and Social Capital in South Asia. In H. K. Anheier, S. Toepler & R. List (Eds.), *International Encyclopedia of Civil Society* (S. 291–296). New York: Springer.
- Borutta, M. (2005). *Religion und Zivilgesellschaft. Zur Theorie und Geschichte einer Beziehung*. Zugriff am 31.05.2021. Verfügbar unter: <https://ideas.repec.org/p/zbw/wzbccm/spiv2005404.html>
- Brauer, K. (2010). Definition of Social Capital. In H. K. Anheier, S. Toepler & R. List (Eds.), *International Encyclopedia of Civil Society* (S. 1388–1396). New York: Springer.
- Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung. (2016). *Religionen als Partner in der Entwicklungszusammenarbeit*. Zugriff am 02.05.2021. Verfügbar unter: https://weltkirche.katholisch.de/Portals/0/Dokumente/BMZ_Strategie_Religion_Entwicklung_02_2016.pdf?ver=2016-02-22-101910-433
- Calléja, L. (2020). *The Rise of Populism: a Threat to Civil Society?*, E-International Relations. Zugriff am 09.06.2021. Verfügbar unter: <https://www.e-ir.info/pdf/81470>
- Casey, M. (2005). *Tsunami relief efforts mingle with religion*, The Seattle Times. Zugriff am 03.06.2021. Verfügbar unter: <https://www.seattletimes.com/nation-world/tsunami-relief-efforts-mingle-with-religion/>
- Chabba, S. (2021). *What happened to India's farmer protests?*, Deutsche Welle. Zugriff am 10.06.2021. Verfügbar unter: <https://www.dw.com/en/what-happened-to-indias-farmer-protests/a-57646758>
- Chambers, S. & Kopstein, J. (2001). Bad Civil Society. *Political Theory*, 29(6), 837–865.
- Chatterjee, P. (2001). On civil and political society in post-colonial democracies. In S. Kaviraj & S. Khilnani (Eds.), *Civil society. History and possibilities* (S. 165–178). Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Chibba, M. (2020). *Political economy and democracy in Brazil under Bolsonaro*, openDemocracy. Zugriff am 08.06.2021. Verfügbar unter: <https://www.opendemocracy.net/en/democraciaabierta/political-economy-and-democracy-brazil/>
- Clarke, G. (2008). Faith-Based Organizations and International Development: An Overview. In G. Clarke & M. Jennings (Eds.), *Development, civil society and faith-based organizations. Bridging the sacred and the secular* (S. 17–45). Basingstoke England: Palgrave Macmillan.
- Clarke, G. (2013). Faith and development: Challenges for donors. In H. Moksnes & M. Melin (Eds.), *Faith in Civil Society. Religious Actors as Drivers of Change* (S. 13–31). Zugriff am 30.05.2021. Verfügbar unter: <http://www.diva-portal.org/smash/get/diva2:729326/FULLTEXT02>
- Clarke, G. & Jennings, M. (2008). Introduction. In G. Clarke & M. Jennings (Eds.), *Development, civil society and faith-based organizations. Bridging the sacred and the secular* (S. 1–16). Basingstoke England: Palgrave Macmillan.
- Cornelio, J. & Medina, E. (2018). *Duterte's enduring popularity is not just a political choice—it is also religious*, New Mandala. Zugriff am 03.06.2021. Verfügbar unter: <https://www.newmandala.org/dutertes-enduring-popularity-not-just-political-choice-also-religious/>

- Crawford, S. (2010). Religious Organizations. In H. K. Anheier, S. Toepler & R. List (Eds.), *International Encyclopedia of Civil Society* (S. 1307–1312). New York: Springer.
- De Vita, C. J. (2010). Faith-Based Organizations. In H. K. Anheier, S. Toepler & R. List (Eds.), *International Encyclopedia of Civil Society* (S. 651–656). New York: Springer.
- Dunne, D. (2020). 'This beautiful blue planet is our only home': Dalai Lama makes a 'climate appeal' to the world, *The Independent*. Accessed 02.06.2021. Retrieved from <https://www.independent.co.uk/climate-change/news/dalai-lama-climate-crisis-appeal-world-b1721758.html>
- Ellis-Petersen, H. (2020). *Inside Delhi: beaten, lynched and burnt alive*, *The Guardian*. Zugriff am 10.06.2021. Verfügbar unter: <https://www.theguardian.com/world/2020/mar/01/india-delhi-after-hindu-mob-riot-religious-hatred-nationalists>
- Eriksson, E. (2016). Religious leaders' response to HIV prevention in South Africa. In Swedish Mission Council (Ed.), *For Better for Worse. The Role of Religion in Development Cooperation* (S. 123–134). Zugriff am 03.06.2021. Verfügbar unter: https://jiflfc.com/wp-content/uploads/2016/10/2016_Swedish_Mission_Council_For_Better_for_Worse.pdf
- Ettensperger, F. & Hagenbeck, F. (2016). Der Hindu-Nationalismus und religiöse Konflikte in Gujarat. In A. Michael & M. M. Baumann (Hrsg.), *Indien verstehen. Thesen, Reflexionen und Annäherungen an Religion, Gesellschaft und Politik* (S. 97–112). Wiesbaden: Springer VS.
- Forje, J. W. (2013). Reimagining faith-based and civil society organisations as agents of development in transitional politics in Africa. In H. Moksnes & M. Melin (Eds.), *Faith in Civil Society. Religious Actors as Drivers of Change* (S. 172–177). Zugriff am 31.05.2021. Verfügbar unter: <http://www.diva-portal.org/smash/get/diva2:729326/FULLTEXT02>
- Fowler, A. (2012). Measuring Civil Society: Perspectives on Afro-Centrism. *VOLUNTAS: International Journal of Voluntary and Nonprofit Organizations*, 23, 5–25. Zugriff am 31.05.2021. Verfügbar unter: <https://link.springer.com/article/10.1007%2Fs11266-011-9239-8>
- Gidron, B. (2010). Third Sector. In H. K. Anheier, S. Toepler & R. List (Eds.), *International Encyclopedia of Civil Society* (S. 1550–1553). New York: Springer.
- Goldewijk, B. K. (2007). Religion and International Development Policies: An Orienting Framework. In B. Klein Goldewijk (Ed.), *Religion, international relations and development cooperation* (S. 323–349). Wageningen: Wageningen Academic Publ.
- Goody, J. (2001). Civil society in an extra-European perspective. In S. Kaviraj & S. Khilnani (Eds.), *Civil society. History and possibilities* (S. 149–164). Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Habermas, J. (1990). *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft* (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, Bd. 891, 1. Aufl., Neuaufl.). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, J. (1992). *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats* (1. Aufl.). Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Hasu, P. (2016). Pentecostal-charismatic Christianity and development: Views from Africa. In Swedish Mission Council (Ed.), *For Better for Worse. The Role of Religion in Development Cooperation* (S. 91–102). Zugriff am 06.06.2021. Verfügbar unter: https://jiliflc.com/wp-content/uploads/2016/10/2016_Swedish_Mission_Council_For_Better_for_Worse.pdf
- Hildago, O. (2011). Glaube und politisches Engagement - die zivilgesellschaftliche Funktion der Religion bei Alexis de Tocqueville. In A. Liedhegener & I.-J. Werkner (Hrsg.), *Religion zwischen Zivilgesellschaft und politischem System* (S. 39–55). Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Howell, J. & Pearce, J. (2001). *Civil society & development. A critical exploration*. Boulder: Rienner.
- Islamic Relief Worldwide. (2021). *Zakat*. Zugriff am 02.06.2021. Verfügbar unter: <https://www.islamic-relief.org/zakat/>
- Jaffrelot, C. (2008). Hindu Nationalism and the Social Welfare Strategy. In G. Clarke & M. Jennings (Eds.), *Development, civil society and faith-based organizations. Bridging the sacred and the secular* (S. 240–259). Basingstoke England: Palgrave Macmillan.
- Jakobsson, P. (2016). Religion as a resource in development cooperation. In Swedish Mission Council (Ed.), *For Better for Worse. The Role of Religion in Development Cooperation* (S. 19–34). Zugriff am 30.05.2021. Verfügbar unter: https://jiliflc.com/wp-content/uploads/2016/10/2016_Swedish_Mission_Council_For_Better_for_Worse.pdf
- Jochemsen, H. (2014). *Development cooperation and Religion. A Prisma contribution to reflection and policy*, Prisma. Zugriff am 31.05.2021. Verfügbar unter: <https://www.prismaweb.org/nl/wp-content/uploads/2016/12/PrismaPaper%E2%94%82Development-cooperation-and-Religion%E2%94%82Henk-Jochemsen%E2%94%82december-2014.pdf>
- Jordhus-Lier, D. & Braathen, E. (2013). Churches and Peace-Building in Eastern DR Congo and Northern Uganda. *Forum for Development Studies*, 40(1), 111–127.
- Juergensmeyer, M. (2010). Civil Society and Religion. In H. K. Anheier, S. Toepler & R. List (Eds.), *International Encyclopedia of Civil Society* (S. 209–213). New York: Springer.
- Kabati, J.-D. (2008). *The Role of Churches in Rebuilding Community Relations in South Kivu between 1996 and 2006*. Zugriff am 05.06.2021. Verfügbar unter: <https://research-space.ukzn.ac.za/handle/10413/1094?show=full>
- Karam, A. (2016). The United Nations, faith-based organisations and development post-2015. In Swedish Mission Council (Ed.), *For Better for Worse. The Role of Religion in Development Cooperation* (S. 61–74). Zugriff am 30.05.2021. Verfügbar unter: https://jiliflc.com/wp-content/uploads/2016/10/2016_Swedish_Mission_Council_For_Better_for_Worse.pdf
- Kaviraj, S. (2001). In search of civil society. In S. Kaviraj & S. Khilnani (Eds.), *Civil society. History and possibilities* (S. 287–323). Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Kazmin, A., Parkin, B. & Singh, J. (2021). *How India's Covid-19 crisis diminished Narendra Modi*, Financial Times. Zugriff am 10.06.2021. Verfügbar unter: <https://www.ft.com/content/dcc6a9eb-b28f-40c3-84ee-6aa053d87e05>

- KCCB-Catholic Justice and Peace Commission. (2020). *Stewardship for a Transformed Nation ... My Obligation. Lenten Campaign 2020*. Zugriff am 02.06.2021. Verfügbar unter: <http://www.cjpc.kccb.or.ke/wp-content/uploads/2020/02/Final-Lenten-Campaign-English-2020.pdf>
- Keelery, S.. *Religion in India - Statistics and Facts*, Statista. Zugriff am 09.06.2021. Verfügbar unter: https://www.statista.com/topics/4548/religion-in-india/#dossierSummary__chapter2
- Kew, D. & Oshikoya, M. (2014). Escape from Tyranny: Civil Society and Democratic Struggles in Africa. In E. Obadare (Ed.), *The handbook of civil society in Africa* (S. 7–24). New York: Springer.
- Klein, M. (2021). Proteste mit Almosenschalen. *Deutschlandfunk*. Zugriff am 30.05.2021. Verfügbar unter: https://www.deutschlandfunk.de/religion-als-opposition-in-myanmar-proteste-mit.886.de.html?dram:article_id=496003
- Kreibich, M., Goetz, J. & Murage, A. M. (2017). *Myanmar's Religious and Ethnic Conflicts: no end in sight*, Heinrich-Böll-Stiftung. Zugriff am 03.06.2021. Verfügbar unter: <https://www.boell.de/en/2017/05/24/myanmars-religious-and-ethnic-conflicts-no-end-sight>
- Kruip, G. (2007). Introduction. In G. Kruip & H. Reifeld (Eds.), *Church and Civil Society. The Role of Christian Churches in the Emerging Countries of Argentina, Mexico, Nigeria and South Africa* (S. 11–18). Zugriff am 03.06.2021. Verfügbar unter: https://www.kas.de/c/document_library/get_file?uuid=b31fd769-202c-58a0-7874-a075d203ee6f&groupId=252038
- Liedhegener, A. (2010). Churches and Denominations. In H. K. Anheier, S. Toepler & R. List (Eds.), *International Encyclopedia of Civil Society* (S. 133–138). New York: Springer.
- Liedhegener, A. & Werkner, I.-J. (2011). Religion, Zivilgesellschaft und politisches System - ein offenes Forschungsfeld. In A. Liedhegener & I.-J. Werkner (Hrsg.), *Religion zwischen Zivilgesellschaft und politischem System* (S. 9–36). Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Malda-Douma, W. (2013). Religious organisations within civil society. In H. Moksnes & M. Melin (Eds.), *Faith in Civil Society. Religious Actors as Drivers of Change* (S. 144–152). Zugriff am 31.05.2021. Verfügbar unter: <http://www.diva-portal.org/smash/get/diva2:729326/FULLTEXT02>
- Mayrargue, C. (2008). *The Paradoxes of Pentecostalism in Sub-Saharan Africa*, Institut Français des Relations Internationales. Zugriff am 06.06.2021. Verfügbar unter: https://www.ifri.org/sites/default/files/atoms/files/mayrargue_the_paradoxes_of_pentecostalism.pdf
- Milani Filho, M. A. F. & Viana, M. S. R. (2010). Civil Society and Social Capital in Brazil. In H. K. Anheier, S. Toepler & R. List (Eds.), *International Encyclopedia of Civil Society* (S. 218–223). New York: Springer.
- Monga, C. (2009). *Uncivil Societies. A Theory of Sociopolitical Change*. Zugriff am 30.05.2021. Verfügbar unter: https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1407960

- Mugabi, I. (2019). *Opinion: Catholic Church's meddling in DRC politics reckless and dangerous*, Deutsche Welle. Zugriff am 06.06.2021. Verfügbar unter: <https://www.dw.com/en/opinion-catholic-churchs-meddling-in-drc-politics-reckless-and-dangerous/a-46974956>
- Mylek, I. & Nel, P. (2010). Religion and relief: the role of religion in mobilizing civil society against global poverty. *New Zealand Journal of Social Sciences Online*, 5(2), 81–97. Zugriff am 31.05.2021. Verfügbar unter: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/1177083X.2010.519391>
- National Democratic Institute. (2021). *Archbishop Desmond Tutu*. Zugriff am 02.06.2021. Verfügbar unter: <https://www.ndi.org/our-stories/archbishop-desmond-tutu>
- Neubert, D. (2011). Zivilgesellschaft in Afrika? Formen gesellschaftlicher Selbstorganisation im Spannungsfeld von Globalisierung und lokaler soziopolitischer Ordnung. In A. T. Paul, A. Pelfini & B. Rehbein (Hrsg.), *Globalisierung Süd* (S. 210–232). Wiesbaden: VS Verl. für Sozialwiss.
- Nicolon, T. (2018). *DR Congo elections: A look at the Catholic Church's impact on the vote*, France24. Zugriff am 05.06.2021. Verfügbar unter: <https://www.france24.com/en/20181218-dr-congo-elections-look-catholic-churchs-impact-vote>
- Nilsson, E. C. & Moksnes, H. (2013). Introduction. In H. Moksnes & M. Melin (Eds.), *Faith in Civil Society. Religious Actors as Drivers of Change* (S. 3–8). Zugriff am 03.06.2021. Verfügbar unter: <http://www.diva-portal.org/smash/get/diva2:729326/FULLTEXT02>
- Nordstokke, K. (2016). Faith-based organisations and their distinct assets. In Swedish Mission Council (Ed.), *For Better for Worse. The Role of Religion in Development Cooperation*. Zugriff am 30.05.2021. Verfügbar unter: https://jiliflc.com/wp-content/uploads/2016/10/2016_Swedish_Mission_Council_For_Better_for_Worse.pdf
- Obadare, E. (2004). The Alternative Genealogy of Civil Society and Its Implications for Africa: Notes for Further Research. *Africa Development*, 24(4), 1–18. Zugriff am 31.05.2021. Verfügbar unter: https://kuscholarworks.ku.edu/bitstream/handle/1808/18025/Obadare_Genealogy%20of%20Civil%20society.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- Odén, R. (2016). Introduction. In Swedish Mission Council (Ed.), *For Better for Worse. The Role of Religion in Development Cooperation* (S. 9–18). Zugriff am 30.05.2021. Verfügbar unter: https://jiliflc.com/wp-content/uploads/2016/10/2016_Swedish_Mission_Council_For_Better_for_Worse.pdf
- O'Halloran, K. (2010). Charity and Religion. In H. K. Anheier, S. Toepler & R. List (Eds.), *International Encyclopedia of Civil Society* (S. 109–115). New York: Springer.
- Ohayon, J. (2018). *Following the Herd: The Influence of Religion and National Identity on Antigay Sentiment in Uganda*, McGill Centre for Human Rights and Legal Pluralism. Zugriff am 03.06.2021. Verfügbar unter: https://www.mcgill.ca/humanrights/files/humanrights/ihri_v6_2018_ohayon-jillian.pdf
- Pearson, R. & Tomalin, E. (2008). Intelligent Design?: A Gender-Sensitive Interrogation of Religion and Development. In G. Clarke & M. Jennings (Eds.), *Development, civil society and faith-based organizations. Bridging the sacred and the secular* (S. 46–71). Basingstoke England: Palgrave Macmillan.

- Pew Research Center. (2010). *Democratic Republic Congo. Religious Demography: Affiliation*. Zugriff am 05.06.2021. Verfügbar unter: http://www.globalreligiousfutures.org/countries/democratic-republic-of-the-congo#/?affiliations_religion_id=11&affiliations_year=2010®ion_name=All%20Countries&restrictions_year=2016
- Pew Research Center. (2013). *Brazil's Changing Religious Landscape*. Zugriff am 07.06.2021. Verfügbar unter: <https://www.pewforum.org/2013/07/18/brazils-changing-religious-landscape/>
- Pew Research Center. (2015). *Brazil's corruption scandal, economy drive Rousseff's ratings to record low*. Zugriff am 08.06.2021. Verfügbar unter: <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2015/08/17/brazils-corruption-scandal-economy-drive-rousseffs-ratings-to-record-low/>
- Pew Research Center. (2016). *The Gender Gap in Religion Around the World*. Zugriff am 03.06.2021. Verfügbar unter: <https://www.pewforum.org/wp-content/uploads/sites/7/2016/03/Religion-and-Gender-Full-Report.pdf>
- Pew Research Center. (2020). *Religious Composition by Country, 2010-2050*. Zugriff am 30.05.2021. Verfügbar unter: <https://www.pewforum.org/2015/04/02/religious-projection-table/2020/number/all/>
- Pickel, G. & Gladkich, A. (2011). Säkularisierung, religiöses Sozialkapital und Politik – Religiöses Sozialkapital als Faktor der Zivilgesellschaft und als kommunale Basis subjektiver Religiosität? In A. Liedhegener & I.-J. Werkner (Hrsg.), *Religion zwischen Zivilgesellschaft und politischem System* (S. 81–109). Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Polimédio, C. (2018). *The Rise of the Brazilian Evangelicals*, The Atlantic. Zugriff am 08.06.2021. Verfügbar unter: <https://www.theatlantic.com/international/archive/2018/01/the-evangelical-takeover-of-brazilian-politics/551423/>
- Prunier, G. (2001). The Catholic Church and the Kivu Conflict. *Journal of Religion in Africa*, 16(2), 139–162.
- Putnam, R. D. (1994). *Making Democracy Work. Civic Traditions in Modern Italy*. Princeton: Princeton University Press. Retrieved from <http://gbv.ebib.com/patron/FullRecord.aspx?p=475839>
- Putnam, R. D. (2000). *Bowling alone. The collapse and revival of American community*. New York: Simon & Schuster.
- Roeder, É. (2014). *Alles wird zu Religion. Glaube und Religion in Brasilien*, Bundeszentrale für politische Bildung. Zugriff am 06.06.2021. Verfügbar unter: <https://www.bpb.de/internationales/amerika/brasilien/gesellschaft/185297/glaube-und-religion-in-brasilien>
- Roth, R. (2003). Die dunklen Seiten der Zivilgesellschaft. Grenzen einer zivilgesellschaftlichen Fundierung von Demokratie. *Forschungsjournal NSB*, 16(2).
- Salamon, L. M. & Anheier, H. K. (1997). *The Third World's Third Sector in Comparative Perspective*. Zugriff am 31.05.2021. Verfügbar unter: <https://www.sociedadnacion.cl/wp-content/uploads/2015/06/Salamon-L.-Anheier-H.-1997.-The-Third-World%E2%80%99s-Third-Sector.pdf>

Shankar, S. (2014). Civil Society and Religion. In E. Obadare (Ed.), *The handbook of civil society in Africa* (S. 25–42). New York: Springer.

Singh, R. (2018). Rise of Right-Wing Populism in India. *Heinrich-Böll-Stiftung: Perspectives Asia*, (7), 13–16. Zugriff am 09.06.2021. Verfügbar unter: https://www.boell.de/sites/default/files/v2_web_perspectives_asia_2018.pdf?dimension1=division_as

Sonnenberg, P. (2021). *Ein Spalter, der mit dem Feuer spielt. Bolsonaros Halbzeitbilanz*, Tagesschau. Zugriff am 08.06.2021. Verfügbar unter: <https://www.tagesschau.de/ausland/amerika/brasilien-bolsonaro-bilanz-101.html>

Spitzeck, H. & Klein, J. (Brot für die Welt, Hrsg.). (2017). *Die Macht der Religionen. Herausforderung für Kirche und Gesellschaft in Afrika*. Zugriff am 06.06.2021. Verfügbar unter: https://www.brot-fuer-die-welt.de/fileadmin/mediapool/2_Downloads/Fachinformationen/Analyse/Analyse_67_Macht_der_Religionen.pdf

Stauber, T. (2017). Safranfarbene Schocktherapie. Wie der Hindunationalismus die indische Gesellschaft spaltet. *Blätter für die deutsche und internationale Politik*, (2). Zugriff am 09.06.2021. Verfügbar unter: <https://www.blaetter.de/ausgabe/2017/februar/safranfarbene-schocktherapie>

Svensson, I. (2013). The role of faith-based mediation in internal armed conflicts. In H. Moksnes & M. Melin (Eds.), *Faith in Civil Society. Religious Actors as Drivers of Change* (S. 103–110). Zugriff am 03.06.2021. Verfügbar unter: <http://www.diva-portal.org/smash/get/diva2:729326/FULLTEXT02>

Thiery, P. (2014). *Mehr Demokratie wagen. Rechtsstaat und staatliche Ordnung in Brasilien*. Zugriff am 08.06.2021. Verfügbar unter: <https://www.bpb.de/internationales/amerika/brasilien/politik/185276/rechtsstaat-und-staatliche-ordnung>

Thomas, S. M. (2007). How Shall We Then Live? Rethinking Religion, Politics and Communities in an Age of Globale Terrorism. In B. Klein Goldewijk (Ed.), *Religion, international relations and development cooperation* (S. 57–78). Wageningen: Wageningen Academic Publ.

Tocqueville, A. de. (1959). *Über die Demokratie in Amerika* (Bd. 1). Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt.

Tomalin, E. (2016). International development engages with religion: How to achieve positive outcomes for women. In Swedish Mission Council (Ed.), *For Better for Worse. The Role of Religion in Development Cooperation* (S. 149–162). Zugriff am 03.06.2021. Verfügbar unter: https://jliflc.com/wp-content/uploads/2016/10/2016_Swedish_Mission_Council_For_Better_for_Worse.pdf

U.S. Department of State. (2019). *Brazil 2019 International Religious Freedom Report*. Zugriff am 07.06.2021. Verfügbar unter: <https://www.state.gov/reports/2019-report-on-international-religious-freedom/brazil/>

UNICEF. (2020). *The Role of Faith in the Humanitarian Response. Strengthening Community Participation and Engagement through Religious Leaders in Rohingya Camps in Cox's Bazar, Bangladesh*. Zugriff am 02.06.2021. Verfügbar unter: https://www.unicef.org/bangladesh/media/4436/file/Case%20Study%204_CXB%20C4D.pdf.pdf

- Vähäkangas, A. & Vähäkangas, M. (2016). Religious communities - a resource or a liability for development? In Swedish Mission Council (Ed.), *For Better for Worse. The Role of Religion in Development Cooperation* (S. 163–176). Zugriff am 30.05.2021. Verfügbar unter: https://jlfic.com/wp-content/uploads/2016/10/2016_Swedish_Mission_Council_For_Better_for_Worse.pdf
- Van Leeuwen, M. (2008). *Partners in Peace. Discourses and practices of civil-society peacebuilding*. Zugriff am 05.06.2021. Verfügbar unter: https://www.researchgate.net/publication/46385277_Partners_in_peace_Discourses_and_practices_of_civil-society_peacebuilding
- Van Reybrouck, D. (2013). *Kongo. Eine Geschichte*. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.
- Von Bülow, M. (2018). *The Empowerment of Conservative Civil Society in Brazil*, Carnegie Endowment for International Peace. Zugriff am 08.06.2021. Verfügbar unter: <https://carnegieeurope.eu/2018/10/04/empowerment-of-conservative-civil-society-in-brazil-pub-77371>
- Whetho, A. & Uzodike, U. O. (2008). Religious Networks in Post-conflict Democratic Republic of the Congo: A Prognosis. *African Journal on Conflict Resolution*, 8(3), 57–84. Zugriff am 06.06.2021. Verfügbar unter: <https://www.ajol.info/index.php/ajcr/article/view/39431>
- Wickramasinghe, N. (2005). The Idea of Civil Society in the South: Imaginings, Transplants, Designs. *Science & Society*, 69(3), 458–486. Verfügbar unter: <https://guilfordjournals.com/doi/10.1521/asis.69.3.458.66521>
- Widmer, M., Betran, A. P., Merialdi, M., Requejo, J. & Karpf, T. (2011). The role of faith-based organizations in maternal and newborn health care in Africa. *International Journal of Gynecology and Obstetrics*, 114, 218–222.
- Wilson, J. (2018). Who are the Proud Boys, 'western chauvinists' involved in political violence? *The Guardian*. Zugriff am 30.05.2021. Verfügbar unter: <https://www.theguardian.com/world/2018/jul/14/proud-boys-far-right-portland-oregon>
- WIN-Gallup International. (2012). *Global Index of Religiosity and Atheism*. Zugriff am 30.05.2021. Verfügbar unter: https://dyurovsky.github.io/85309/post/slides/gallup_atheism.pdf
- Wodon, Q. (2020). *Global Catholic Education Report 2020. Achievements and Challenges at a Time of Crisis*, International Office of Catholic Education. Zugriff am 05.06.2021. Verfügbar unter: <http://oiecinternational.com/wp-content/uploads/2020/06/GCE-Report-2020.pdf>
- Wojczewski, T. (2020). *Indien*. Dossier: Innerstaatliche Konflikte. Zugriff am 09.06.2021. Verfügbar unter: <https://www.bpb.de/internationales/weltweit/innerstaatliche-konflikte/215390/indien>
- Zilla, C. (2019). *Die Evangelikalen und die Politik in Brasilien. Die Relevanz des religiösen Wandels in Lateinamerika*, Stiftung Wissenschaft und Politik. Zugriff am 06.06.2021. Verfügbar unter: https://www.swp-berlin.org/fileadmin/contents/products/studien/2019S26_zll_WEB.pdf

Eidesstattliche Erklärung

Hiermit versichere ich, dass meine Master-Thesis zum Thema:

„Die Rolle von religiösen Akteuren in der zivilgesellschaftlichen Mobilisierung: Vergleichende Einblicke aus Brasilien, Indien und der Demokratischen Republik Kongo“

selbstständig verfasst und keine anderen Hilfsmittel, als die angegebenen benutzt habe. Alle Stellen, die von Autoren wörtlich oder sinngemäß übernommen sind, habe ich durch Angabe von Quellen als Zitat kenntlich gemacht. Die Arbeit wurde bisher weder in Teilen noch insgesamt einer anderen Prüfungsbehörde vorgelegt und auch noch nicht veröffentlicht.

Düsseldorf, 23.06.2021

Judith Langensiepen