

Postsäkulare Weltpolitik

Mariano Barbato und Sarah Marfeld (Hrsg.)
unter Mitarbeit von Katharina Hölscher

Passau 2018

Inhalt

Vorbemerkung	7
Einführung und Grundlagen	9
Habermas' postsäkularer Beitrag für die Internationale Politik Mariano Barbato, Sarah Marfeld	11
Säkularisierung und Säkularisierungstheorien. Eine begriffliche Annäherung Camilla Zehetbauer	19
Ökologie, Frieden, Europa. Postsäkulare Konkretionen	33
Anwendungsmöglichkeiten religiöser Semantik im globalen Diskurs: Schöpfer und Schöpfung Katharina Hölscher	35
Buddhistische Peacebuilding-Initiativen in Kambodscha. Restauration des sozialen Bandes durch die Religion Hannah Landwehr	59
Die Rolle postsäkularer Übersetzungen bei der päpstlichen Mediation im Beagle-Konflikt zwischen Chile und Argentinien Julia Stubenrauch	77
Kirche und Staat in Putins Russland. Politisierung der Religion? Sarah Marfeld	87
Postsäkulares Europa? Evangelische Kirchen in der Europäischen Union Elisa Rheinheimer	109
Postsäkulare Ansätze auf europapolitischer Ebene bei Jürgen Habermas Hannah Kiel	135
Einwände und Fortführungen	147
Zum Verständnis von Religion. Ein freundlich-kritischer Einwand gegen den Religionsbegriff in der postsäkularen Gesellschaft von Jürgen Habermas Maria Birnbaum	149
Fortführungen. Eine starke Lesart der postsäkularen Weltgesellschaft Mariano Barbato	159

Vorbemerkung

Der Band hat seine Anfänge in studentischen Seminar- und Abschlussarbeiten aus dem akademischen Jahr 2009/2010. Aus zwei anregenden und intensiven Blockseminaren der Universität Passau an der Politischen Akademie Tutzing blieb ein Kreis von Studierenden erhalten, die die Thematik der postsäkularen Gesellschaft weiter vertiefen wollten. Dem Herausgeber und den Herausgeberinnen, die in der Anfangsphase die Passauer Lehrprofessur für Internationale Politik vertreten haben bzw. dort Studentische Hilfskräfte waren, ist es gelungen auch nach dem gemeinsamen Jahr das Projekt fortzuführen.

Dafür möchten wir uns ganz besonders bei unseren Autorinnen bedanken, die größtenteils nach Abschluss ihres Passauer Studiums die Texte in mehreren Runden überarbeitet und der gemeinsamen Ausrichtung angepasst haben. Bedanken möchten wir uns auch bei Prof. Heinrich Oberreuter, der als Direktor der Politischen Akademie in Tutzing so freundlich war, uns sein Haus zur Verfügung zu stellen. Ein herzliches Dankeschön geht auch an Maria Birnbaum, Europäisches Hochschulinstitut Florenz, die mit einem kritischen Beitrag von außen unsere Arbeit befördert hat. Ganz besonders danken wir Claudia Baumgart-Ochse, Hessische Stiftung Friedens- und Konfliktforschung, und Thomas Diez, Universität Tübingen, die als externe Gutachter die Beiträge kritisch gelesen und hilfreiche Verbesserungsvorschläge gemacht haben.

Wir verstehen dieses gemeinsame Projekt als Beitrag zur Verschränkung von Lehre und Forschung. So früh wie möglich sollen herausragende und engagierte Studierende die Möglichkeit haben, sich an Forschungsarbeiten zu beteiligen. *Learning by doing* ist eigentlich ein akademisches Motto und die eigentliche Prüfung, die bestanden werden muss, liegt im Urteil der ganzen Forschungsgemeinschaft.

Klausenburg/München/Utrecht

Pfingsten 2013

Mariano Barbato, Sarah Marfeld und Katharina Hölscher

Einführung und Grundlagen

Habermas' postsäkularer Beitrag für die Internationale Politik

Mariano Barbato, Sarah Marfeld

Die Disziplin der Internationalen Beziehungen entzieht sich zwar in ihrer Breite immer noch gern der Auseinandersetzung mit dem vielgestaltigen Phänomen der Religion, hat aber doch in gut ausgebauten Nischen substanzielle Debatten über deren Bedeutung für die Weltpolitik begonnen. Am prominentesten ist die Frage nach der Religion durch einen religiös motivierten Terrorismus und religiös-nationalistische Konfliktsituationen auf die Forschungsagenda gekommen, was gerade unter dem Paradigma des Kampfes der Kulturen ein eher unglücklicher Einstieg war. Während positivistische Ansätze die vielschichtige Kausalität von Religion auf Krieg und Frieden zu ergründen suchen, haben postpositivistische Ansätze auf die soziale Konstruktion des Verhältnisses von Religion und Gewalt hingewiesen. Diese Konstruktionen hängen zum einen von ganz konkreten Glaubensgemeinschaft und ihrer Praxis ab, zum anderen werden sie von der Reaktion des jeweiligen Umfelds bestimmt. Aus der Geschichte Europas heraus ist eine Konstruktion besonders dominant geworden. Religion ist seit der europäischen Moderne nicht mehr eine Rückbindung der politischen Gemeinschaft an transhumane Mächte, Vorstellungen und Bräuche – als solche war sie von den Römern auf den Begriff gebracht und dem christlichen Abendland tradiert worden – sondern eine (private) Glaubenswelt, die sich unter dem Begriff des Sakralen vom Säkularen unterscheiden lässt, das allein den politischen Raum bestimmen soll. Diese als normative Errungenschaft aufgezeichnete Konzeption hat auf der einen Seite einen globalen Siegeszug angetreten, erlebt sich aber gerade im Widerstand gegenüber ihrer globalen Ausdehnung als spezifisches historisches Projekt, dessen weltweiter Siegeszug auf Widerstand trifft. Elizabeth Shakman Hurd hat auf eine duale Varianz dieses Säkularismus hingewiesen (Hurd 2008, 2010). Während ein jüdisch-christlicher Säkularismus die Evolution des Säkularismus aus Judentum und Christentum betont und seine Verträglichkeit mit diesen Religionen behauptet, betont ein laizistischer Säkularismus den revolutionären Bruch mit dem Christentum und will Religion generell auf Distanz halten. Beide Positionen sind prominent in der Debatte um die Gewalt- oder Friedensneigung der Religion. Die aus jüdisch-christlichem Narrativ stammende spezifische Ambivalenz des Sakralen, wie sie Scott Appleby in der Debatte um religiöse Gewaltursachen eingeführt hat (Appleby 2000), gehört sicher zu den elaboriertesten Ansätzen, lässt sich aber als spezifische Ambivalenz der Religion eher nicht nachweisen. Ambivalent sind die meisten politischen Projekte (Barbato/de Franco/le Normand 2012).

Die kritische Betrachtung dieser Debatte hat die konzeptionelle Sicht einer säkularen Wissenschaft auf religiöse Phänomene verändert. Die Dichotomien von sakral und säkular, Religion und Politik, ja die Generalisierung des Religionsbegriffs als solcher sind hier kritisch thematisiert worden. Diese Debatte innerhalb der Internationalen Beziehungen (Petito/Hatzopoulos 2003, Kratochwil, 2005, Thomas 2005, Wæver 2008, Hurd 2008) hat eine Verbindung hin zur Debatte um Religion in der Politischen Theorie und der Religionssoziologie ermöglicht (Eisenstadt 2002, Bader 2007, Cavanaugh 2009, 2001, Calhoun et al. 2011, Wilson 2011, Fitzgerald 2011, Mavelli/Petito 2012, Barbato 2013). Die säkularismuskritische IB-Debatte wie die von ihr rezipierte Debatte um die Rolle der Religion im öffentlichen Raum innerhalb der politischen Theorie (Casanova 1994, Audi/Wolterstorff 1997, Bhargava 1998, Asad 2003) hängen ab von der religionssoziologischen Erkenntnis, dass sich die klassische Säkularisierungstheorie mit ihrer These eines mit der Modernisierung einhergehenden Verschwindens der Religion empirisch nicht halten lässt und bestenfalls als normatives Projekt taugt, das durch seinen positivistischen Anstrich aber zur Ideologie verkommen konnte. Peter Bergers These von der säkularen Elite, die in einer sich desäkularisierenden Welt ihre Position behaupten möchte, bringt diese Problematik am besten auf den Punkt (Berger 1999).

Die politische Theorie bezog sich in ihrer Diskussion primär auf den demokratischen Verfassungsstaat und seine säkularen Konzeptionen. Hier wurde von säkularen und religiösen Theoretikern von Connolly (Connolly 1999) bis Taylor (Taylor 2009) ein Umdenken angemahnt. Jürgen Habermas ist mit seinem Begriff der postsäkularen Gesellschaft besonders prominent hervorgetreten (Habermas 2001). Seine Ausrichtung auf eine zivilgesellschaftliche Debatte hat seinen verfassungsstaatlich begründeten Ansatz für eine Forschung zu einer entstehenden Weltöffentlichkeit interessant gemacht. Mariano Barbato und Friedrich Kratochwil haben diesen Ansatz in die IB-Debatte eingeführt (Barbato/Kratochwil 2009). Diese konzeptionelle Eröffnung einer postsäkularen Ordnung ging davon aus, dass der Raum einer globalen Öffentlichkeit kein säkulares Arrangement kennt, sondern vielmehr die säkulare Staatenwelt auf eine Gesellschaftswelt trifft, in der die Rolle der Religion offen debattiert wird, ihr Ausschluss aber von den Mehrheitsverhältnissen her unmöglich scheint. In der empirischen Forschung zeigt sich hier die globale Vitalität der Religionen, die von den Mohammed-Karikaturen bis zum Islamic Banking oder vom päpstlichen Einfluss auf die UN-Weltkonferenz zur Bevölkerungspolitik in Kairo bis zur Papstrede in Regensburg ihre Stimmen kontrovers erheben. Eine weltpolitische Perspektive, die Phänomene der Global Governance ernst nimmt, wird sich einem solchen Blick gar nicht verschließen kön-

nen. Die theoretischen Konzeptionen des kosmopolitischen Denkens glauben aber bisher weitgehend ohne religiöse Semantiken auskommen zu können, was sich auf ihre Breitenwirkung jenseits ihrer Hausmacht von globalen Eliten negativ auswirkt.

Der Band versammelt Beiträge, die sich diesen Fragen mit einem Blick auf Jürgen Habermas' Konzeption der postsäkularen Gesellschaft stellen. Die Debatte zu Habermas' Konzeption läuft nun seit mehr als einer Dekade und ist dementsprechend umfangreich. Ohne dafür Vollständigkeit zu wollen, lassen sich doch einige Kernthemen aus Konzeption und Debatte aufzeigen. Habermas geht von der soziologisch nachgewiesenen Persistenz der Religionsgemeinschaften aus und möchte diesem nicht unbeträchtlichen, aber säkular bekehrungsresistenten Teil der Bürgerschaft nicht länger in den öffentlichen Debatten zusätzliche Hürden der Artikulationsmöglichkeit stellen. Religiöse Argumente sollen zivilgesellschaftlich zulässig sein, innerhalb politischer und rechtlicher Institutionen und ihrer Entscheidungen bleiben sie jedoch außen vor. Der Zugang zur Zivilgesellschaft wird auch deshalb gewährt, weil Habermas den selbstreflexiven Religionsgemeinschaften und ihren Semantiken eine Nähe zu den Quellen der Moral zubilligt, die gerade in Zeiten entgleisender Modernisierung wieder entdeckt werden müssen. Der Übersetzungsprozess vom moralischen Mythos über die religiöse Metaphysik hin zur kommunikativen Vernunft und ihrer Moral scheint Ressourcen übriggelassen zu haben, die schmerzlich vermisst werden. Offen ist, ob sich dieser Übersetzungsprozess abschließen lässt, immer weitergehen wird oder aber die Vernunft ganz grundsätzlich auf den Glauben verwiesen ist und sich nur zusammen mit ihm entfalten lässt. Gerade dieser Anspruch der Religion, sehr vieles vernünftig belegen zu können, was aus säkularer Perspektive als religiöse Sondermeinung gilt, lässt Habermas davor zurückschrecken, die Schotten zu den Institutionen zu öffnen. Innerhalb der souveränen Instanzen des Verfassungsstaats gilt immer noch die Angst vor dem religiösen Bürgerkrieg, die einen in die Hände des neutralen Leviathans treibt, der bei Habermas freilich republikanisch auf die selbsttragenden Kräfte der Bürgerschaft reduziert bleibt. Innerhalb dieses disparaten Spektrums lässt sich aber relativ unstrittig ein Interesse an den vielschichtigen religiösen Semantiken feststellen, die für das soziale Band gesellschaftlichen Zusammenhalts sinnvoll bis unerlässlich erscheinen.

Die Ausdifferenzierungen dieser theoretischen Debatte stehen in diesem Band eher am Rande. Überprüft werden soll hier in ausgewählten ‚Probebohrungen‘, inwieweit die theoretische Konzeption, die Habermas vor allem für den demokratischen Verfassungsstaat des Westens entwickelt hat, als empirisches Analyseraster für eine theoriegeleitete Forschung in weltpolitischen Zusammenhängen eingesetzt werden kann, wie der Ansatz der Deliberation bei-

spielsweise in der Europaforschung aber auch generell in den IB. Dabei ist nicht an eine positivistische Forschungsagenda mit generalisierbaren Aussagen gedacht. Ziel ist es vielmehr, der politischen Praxis verschiedener weltpolitischer Akteure analytisch nachgehen zu können, um dabei normative und konzeptionelle Fragestellungen aufwerfen zu können. Welche Möglichkeiten bieten religiöse Praxis und Predigt für das Sichern des sozialen Bandes und für dessen Neuknüpfen, wenn es reißt, oder für seinen grundsätzlichen Ausbau auf europäischer oder globaler Ebene? Welche Rolle können dabei religiöse Semantiken spielen, die das ethisch-reflektierte Niveau säkularer Diskurse heben? Wie lässt sich die Grenzziehung zwischen Zivilgesellschaft und politischen Institutionen in der Frage der Übersetzung von religiösem Gehalt sinnvoll anwenden? Aus einer weltgesellschaftlichen Perspektive sind dabei die innenpolitischen Konstellationen staatlicher Akteure ebenso mit einzubeziehen, wie transnationale Verbindungen von Religionsgemeinschaften.

In einem ersten Schritt setzt sich Camilla Zehetbauer mit den wichtigsten Theorien und Einflüssen der Säkularisierung und der Stellung der Religion in der heutigen Welt auseinander. Dabei wird deutlich, welchen Mehrwert die von Habermas etablierte Konzeption der *postsäkularen Gesellschaft* zu bieten hat: Sie vermag eine Grundlage zu schaffen, auf deren Basis die Analyse des Verhältnisses von Religion und Säkularisierung nicht nur auf Ebene des Nationalstaates, sondern insbesondere auch auf weltpolitischer Bühne überhaupt erst gelingen kann.

Katharina Hölscher untersucht in ihrem Beitrag, inwiefern Religionsgemeinschaften fehlende Ressourcen und Potentiale in einen sehr präsenten und wichtigen, jedoch von Pathologien geprägten Diskurs einbringen können – den Nachhaltigkeitsdiskurs: Anhand christlicher Semantiken wird exemplarisch veranschaulicht, inwiefern die Wahrnehmung der Gesamtwelt als Schöpfung Gottes dazu beitragen kann, nachhaltiges Verhalten zu fördern.

Dass ebenjene religionsimmanenten Ressourcen auch dazu beitragen können, das soziale Band einer Gesellschaft wieder herzustellen und sie somit das von Habermas hervorgehobene friedensstiftende Potential entwickeln können, zeigt Hannah Landwehr anhand ihrer Analyse der Rolle des Buddhismus im kambodschanischen Friedensprozess. Hierbei wird außerdem deutlich, wie durch religiöse Semantiken und Werte die Einbindung der Bürger in den politischen Diskurs verstärkt werden kann.

Das Potential von Religionen zur Friedensstiftung hat auch der Beitrag von Julia Stubenrauch zum Thema. Ihre Untersuchung des Beagle-Konfliktes zwischen Argentinien und Chile zeigt auf, wie nach zunächst gescheiterten säkularen Vermittlungsversuchen die päpstliche Mediation einen bis heute stabilen Frieden bewirken konnte, indem religiöse und auch säkulare

Semantiken strategisch eingesetzt wurden. Hierbei zeigt sich, dass die Grenzziehung und die ihr innewohnende Forderung nach Übersetzungsleistungen nicht nur auf normativen Erwägungen, sondern auch auf rein pragmatischen Gründen basieren kann.

Die Relevanz ebendieser von Habermas geforderten Grenzziehung wird in dem Beitrag von Sarah Marfeld herausgearbeitet, der diese anhand einer Untersuchung der Beziehungen zwischen Staat und Kirche in Russland unter Putin aufzeigt. Ist die weltanschauliche Neutralität des Staates nicht gewährleistet und wirkt die Religion nicht ausreichend kritisch und selbstbewusst als Quelle der Moral, so werden die notwendigen gegenseitigen Lernprozesse behindert und es kann unter Umständen zu einer Politisierung der Religion, verstanden als instrumentelle Vereinnahmung der Religion durch die Politik, kommen.

Elisa Rheinheimer überführt anschließend Habermas' Plädoyer für ein sichtbares Engagement der Kirchen auf die europäische Ebene und untersucht hierbei die praktischen Implikationen der Konzeption einer postsäkularen Gesellschaft. Anhand der (potentiellen) Rolle evangelischer Kirchen am europäischen Einigungsprozess zeigt sie auf, dass ein solches Aktivwerden des Protestantismus sowohl einen Mehrwert für die Europäische Union als auch für die Kirchen selbst bergen kann.

Eine breiter angelegte Verbindung des europapolitischen Diskurses von Habermas mit seiner postsäkularen Konzeption leistet abschließend der Beitrag von Hannah Kiel: Eine europäische Öffentlichkeit, wie sie Habermas zur Überwindung der von ihm diagnostizierten Krise der EU fordert, benötigt insbesondere gesellschaftliche Zugkräfte – diese können von der Religion geleistet werden.

Im zusammenfassenden Teil zum Abschluss hat Maria Birnbaums Beitrag die Aufgabe, eine kritische Grundsatzposition zu Habermas zu formulieren. Sie teilt das Forschungsinteresse, Religion in ihrer Vielschichtigkeit in der internationalen Politik wahrzunehmen, ist aber skeptisch, ob der Religionsbegriff von Habermas, der ganz bestimmte Religionen für ganz eigene Zwecke der Habermas'schen Konzeption von politischer Öffentlichkeit rekrutiert und dadurch stabilisiert, dem gerecht werden kann.

Mariano Barbatos Schlussplädoyer versucht im Gegensatz dazu, auf der Basis der empirischen Beiträge des Bandes die postsäkulare Konzeption von Habermas für die weltpolitische Perspektive kritisch weiterzuentwickeln. In der Tat hat der Ansatz von Habermas in globaler Perspektive eine westeuropäische Tendenz, die eher alten Befindlichkeiten geschuldet ist als dass sie die globale Herausforderung annimmt. Eine Übertragung des Ansatzes der postsäkularen Gesellschaft auf die Weltpolitik, der ja primär aus der inner-

staatlichen Debatte um Religion in der säkularen und liberalen Demokratie angeregt wurde, muss auf der Basis neuer empirischer Daten die theoretische Konzeption fortführen.

Literatur:

- Appleby, R. Scott (2000): *The Ambivalence of the Sacred. Religion, Violence, and Reconciliation*. Oxford und New York
- Asad, Talal (2003): *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford
- Audi, Robert/Nicholas Wolterstorff (1997): *Religion in the Public Square*. New York
- Bader, Veit-Michael (2007): *Secularism Or Democracy?. Associational Governance of Religious Diversity*. Amsterdam
- Barbato, Mariano (2013): *Pilgrimage, Politics, and International Relations: Religious Semantics for World Politics*. New York
- Barbato, Mariano/Chiara De Franco/Brigitte Le Normad (2012): Is There a Specific Ambivalence of the Sacred? Illustrations from the Apparition of Medjugorje and the Movement of Sant'Egidio. In: *Politics, Religion and Ideology*, 13:1
- Barbato, Mariano/Friedrich Kratochwil (2009): Towards a Post-Secular Order?. In: *European Political Science Review*, 1:3, 317-340
- Berger, Peter (1999): The Desecularization of the World. A Global Overview. In: Berger, Peter (Hrsg.): *The desecularization of the world: resurgent religion and world politics*. Washington, 1-18
- Bhargava, Rajeev (Hrsg.) (1998): *Secularism and its critiques*. Oxford
- Calhoun, Craig/Mark Juergensmeyer/Jonathan Van Antwerpen (eds.) (2011): *Rethinking Secularism*. Oxford
- Casanova, José (1994): *Public Religions in the Modern World*. Chicago
- Cavanaugh, William T. (2009): *The Myth of Religious Violence. Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*. Oxford
- Cavanaugh, William (2011): *Migrations of the Holy. God, State, and the Political Meaning of the Church*. Grand Rapids
- Connolly, William E. (1999): *Why I am not a secularist*. Minneapolis
- Eisenstadt, Shmuel N. et al. (2002): *Multiple Modernities*, *Transaction*. New Brunswick
- Fitzgerald, Timothy (2011): *Religion and Politics in International Relations. The Modern Myth*. London
- Hurd, Elizabeth Shakman (2008): *The Politics of Secularism in International Relations*. Princeton
- Hurd, Elizabeth Shakman (2010): Debates within a Single Church: Secularism and IR Theory. In: *Zeitschrift für Internationale Beziehungen*, 17:1, 135-148.
- Kratochwil, Friedrich (2005): Religion and (Inter-)National Politics: On the Heuristics of Identities, Structures, and Agents. In: *Alternatives* 30, no. 2, 113-140
- Mavelli, Luca/Fabio Petito (2012): The postsecular in International Relations: an overview. In: *Review of International Studies*, 38.05, 931-942
- Petito, Fabio/Pavlos Hatzopoulos (ed.) (2003): *Religion in International Relations. The Return From Exile*. New York
- Shah, Timothy Samuel/Alfred Stepan/Monica Duffy Toft (eds.) (2012): *Rethinking Religion and World Affairs*. Oxford

- Taylor, Charles (2009): *Ein säkulares Zeitalter*. Frankfurt am Main
- Thomas, Scott (2005): *The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Relations. The Struggle for the Soul of the Twenty-first Century*. New York
- Wæver, Ole (2008): World Conflict over Religion: Secularism as a Flawed Solution. In: Per Mouritsen/Knud E. Jørgensen (ed.): *Constituting Communities: Political Solutions to Cultural Differences*. London, 208-235
- Wilson, Erin K. (2011): *After Secularism: Rethinking Religion in Global Politics*. New York

Säkularisierung und Säkularisierungstheorien. Eine begriffliche Annäherung

Camilla Zehetbauer

„Das Paradigma von der Säkularisierung des Religiösen lieferte für die Sozialwissenschaften den theoretischen und analytischen Rahmen, innerhalb dessen sie die Religion in der modernen Welt betrachteten“ (Casanova 2004: 272). Angesichts der andauernden Vitalität der Religionen hat ein Wandel im intellektuellen Klima stattgefunden. Das Paradigma der Säkularisierungstheorie, das Säkularisierung als linearen, zwangsläufigen Prozess betrachtet hatte, der zum Untergang der Religion führt, verliert seinen dominanten Status in der Religionssoziologie, und wird gelegentlich gar zum Mythos degradiert, während der Religion eine strahlende Zukunft vorausgesagt wird (Casanova 1994: 11). Im Sinne dieses Überdenkens von Säkularisierung und Säkularisierungstheorien spricht Habermas von einer postsäkularen Gesellschaft (Habermas 2001: 12), Connolly bekennt, dass er kein *secularist* ist (Connolly 1999) und Berger erkennt eine Desäkularisierung der Welt (Berger 1999).

Wie gerade an Bergers globalem Fokus auf die Desäkularisierung der Welt deutlich wird, erhält dieser säkularisierungskritische Diskurs vor allem aus der weltpolitischen Perspektive seine Nahrung. Die Modernisierung der Welt schreitet in der Globalisierung voran, ohne dass damit die vorhergesagte Säkularisierung einhergeht. Angesichts dieser Einsicht muss man sich fragen, ob der Säkularisierungsbegriff vollständig ausgedient hat oder aber ein modifiziertes Verständnis von Säkularisierung und Säkularisierungstheorien möglich ist, das den weltpolitischen Konstellationen, wie wir sie heute vorfinden, gerecht wird und das dadurch auch ein wirksames Instrument für die politikwissenschaftliche Analyse der Rolle der Religion in der internationalen Politik bereitstellen kann.

Säkularisierungstheorien und Religion in der modernen Welt. Begriffsentwicklung

Etymologisch kommt *Säkularisierung* vom lateinischen Wort *saeculum*, das drei Bedeutungen hat: Jahrhundert, Alter, Welt und sich im christlichen Kontext zur Weltzeit zwischen Geburt und Wiederkunft Christi zusammenziehen lässt. Der Begriff der Säkularisierung erfuhr im mittelalterlichen Kontext des kanonischen Rechts eine prozessuale Neuprägung, sodass er sich auf die Rückkehr aus dem monastischen Leben in die Welt bezog (Casanova 1994: 12-13). Historisch-politisch wurde der Begriff *Säkularisation* zur Bezeichnung der Enteignung oder Verstaatlichung kirchlichen Eigentums gebraucht. Nach der ersten

Welle der Säkularisierung, ausgelöst durch die Reformationen des 16. Jahrhunderts, und den aufgeklärten Absolutismus des 18. Jahrhunderts, verbindet sich dieses Verständnis vor allem mit den Eingriffen in kirchliches Eigentum im Kontext der französischen Revolution, die sich mit den Siegen Napoleons über Europa ausbreiten (Lübbe 2003: 23-29).

Die geschichts- und kulturphilosophische Erweiterung des Begriffs erfolgte bereits vor der politischen Umsetzung und hat sich durch diese noch verstärkt. Die Anhänger der Säkularisation feierten sie als Emanzipation der Kultur von christlichen Zwängen und kirchlicher Aufsicht. Immer mehr Bereiche sollten aus religiöser Herrschaft befreit werden, allen voran die Philosophie von der Theologie (Lübbe 2003: 34-62). Seitdem bezeichnete Säkularisierung die Passage oder den Transfer von Personen, Sachen, Funktionen, Bedeutungen etc. von ihrem traditionellen Ort in der religiösen Sphäre hinein in die säkulare Sphäre (Casanova 1994: 13).

Diese historischen Momente des Begriffes Säkularisierung ergeben nur Sinn, wenn man sich vergegenwärtigt, dass der Großteil der Realität im mittelalterlichen Europa durch ein System von Klassifikationen strukturiert war, das diese Welt in zwei heterogene Bereiche geteilt hat: den religiösen und den säkularen. Von dieser Trennung muss man die Trennung von der diesseitigen und der jenseitigen Welt unterscheiden. Es gab folglich drei Welten: die jenseitige Welt und die diesseitige Welt, welche wiederum in die religiöse und die säkulare Welt geteilt war. Zwischen beiden Dualismen vermittelte die Kirche, die in der Mitte angesiedelt war, und gleichzeitig zu beiden Welten gehörte. Dieses Klassifikationssystem beruhte auf der Diskursmacht der Kirche und konnte dementsprechend die Realität nur solange strukturieren, wie die Gesellschaften dem kirchlichen Diskurs folgten (Casanova 1994: 13-15).

Die Säkularisierung als Konzept bezieht sich auf den tatsächlichen historischen Prozess, durch den sich das dualistische System innerhalb dieser Welt und die sakramentalen Vermittlungsstrukturen zwischen der diesseitigen und der jenseitigen Welt stufenweise auflösen, um dann durch neue Systeme der räumlichen Strukturierung ersetzt zu werden. Zu untersuchen, welche neuen Klassifikationssysteme und Differenzierungen innerhalb dieser säkularen Welt auftreten und was für einen Platz die Religion innerhalb dieses neuen differenzierten Systems haben wird – wenn denn überhaupt – ist die analytische Aufgabe der Theorien der Säkularisierung (Casanova 1994: 15).

Klassische Säkularisierungstheorien

Entscheidend für die Entwicklung der klassischen Säkularisierungstheorien und für die sozialwissenschaftliche Begriffsverwendung allgemein war die Tatsache, dass die Säkularisierungstheorien ein Produkt des spezifischen kulturel-

len Milieus ihrer Zeit waren: Beeinflusst vom Glauben an den stetigen Fortschritt der Gesellschaften war die Theorie der Säkularisierung als Untergang der Religion Teil der Theorien der Moderne (Hadden 1989: 3, 22). Die Theorien der Moderne, die unter anderem von Marx, Durkheim und Weber aufgestellt wurden, besagen, dass das kulturelle Programm der Moderne und die grundlegenden institutionellen Konstellationen, die im Europa der Moderne zusammengekommen sind, letztendlich in allen Gesellschaften übernommen werden – sie werden mit der Ausdehnung der Moderne in der ganzen Welt vorherrschen (Eisenstadt 2000: 3, 591-593). Die Säkularisierungsthese ist eng verwoben mit diesen Annahmen über die moderne Welt und mit dem Selbstverständnis der Moderne (Casanova 1994: 18) und so wurde angenommen, dass mit der Modernisierung aller Gesellschaften deren Säkularisierung einhergehen würde.

Die Grundlagen für die systematischeren Formulierungen der Säkularisierungstheorie finden sich im Werk Émile Durkheims und Max Webers: Die Theorie der Differenzierung macht, obwohl sie bei beiden sehr unterschiedlich ausgearbeitet ist, den Kern ihrer soziologischen Arbeiten aus; und die Säkularisierungsthese bildet den Kern ihrer Differenzierungstheorien, indem sie sowohl als Voraussetzung als auch als Endergebnis des Differenzierungsprozesses dient. Ihre Prognosen sind unterschiedlich, aber ihre Diagnosen der Gegenwart teilen die Sicht, dass die alten historischen Religionen den Angriff der modernen Welt nicht überleben können (Casanova 1994: 17-18).

Auf Émile Durkheims Werk *Die elementaren Formen des religiösen Lebens* (Durkheim 1981) geht die Theorie der funktionalen Differenzierung in industrialisierten Gesellschaften zurück, wonach die gesellschaftlichen Aufgaben, die einstmalig von der Kirche ausgeübt wurden, im Zuge der Industrialisierung und der damit einhergehenden funktionalen Differenzierung der Gesellschaften nun von spezialisierten Fachleuten und Organisationen übernommen wurden. Dadurch, dass sie ihrer grundlegenden gesellschaftlichen Aufgaben beraubt wurden, würden die spirituellen und moralischen Rollen religiöser Institutionen in industrialisierten Gesellschaften verschwinden (Durkheim 1981: 577).

Max Webers These von der Entzauberung der Welt (Weber 1994: 9-10) bildet die Grundlage für eine weitere Säkularisierungstheorie, die man die *Theorie der Rationalen Weltanschauung und des Verlusts des Glaubens* nennen kann: Man dachte, dass der Rationalismus die Grundlagen zentraler metaphysischer Vorstellungen in modernen Gesellschaften beseitigen würde. Es wurde angenommen, dass dieser Verlust des Glaubens die Religion enträtseln würde und dass religiöse Praktiken dementsprechend aufgegeben würden (Norris/Inglehart 2004: 7-8; Weber 1994: 9-10).

Die Standardthese der klassischen Säkularisierungstheorien, wonach die Moderne den Rückgang der Religion bewirkt, trifft insofern zu, als viele der Veränderungen, die die Moderne ausgemacht haben (wie Urbanisierung, Industrialisierung und Migration) tatsächlich zu einem Bedeutungsrückgang vorher existierender Formen der Religion geführt haben (Taylor 2009: 727). Kritisch muss man hierzu aber sehen, dass diese Veränderungen nicht zu einem kontinuierlichen Rückgang des religiösen Glaubens geführt haben, wie dies die klassischen Säkularisierungsthesen implizieren (Taylor 2009: 721). Tatsächlich hat in den meisten Gesellschaften solch eine lineare Entwicklung nicht stattgefunden, sondern es sind neue Formen der Religion, neue Konfessionen und auch neue Organisationsformen im Rahmen der älteren etablierten Kirchen aufgetreten. Auch heutzutage entstehen neue Formen von Religion und spirituellem Glauben, während ältere an Bedeutung verlieren (Taylor 2009: 721, 728). Der Niedergang der Religion ist also kein linearer Prozess, bei dem eine einzige unveränderliche Sache – die Religion – unter dem stetigen Einfluss bestimmter Ursachen immer weiter an Bedeutung verliert. Die Kontinuität dieses Prozesses liegt darin, dass frühere Formen der Religion im frühen 19. und späten 20. Jahrhundert niedergegangen sind, während die Diskontinuität darin besteht, dass die jeweiligen Religionsformen und die Gründe für ihren Niedergang jeweils andere waren (Taylor 2009: 728). So fanden einerseits überall auf der Welt Säkularisierungsprozesse statt, etwa im Zuge des Kommunismus in den Ländern Osteuropas oder in vielen westeuropäischen Ländern im Zuge der Modernisierung. Auf der anderen Seite nahmen andere Formen von Religiosität in Westeuropa zu, etwa im Rahmen der New Age Bewegung. Rodney Stark und William Sims Bainbridge argumentierten schon in den 1980er Jahren, dass die Säkularisierungsthese einseitig auf den Niedergang fokussiert und dabei das klassische Muster von Niedergang und Wiederaufleben oder Neuformierung übersieht (Stark/Bainbridge 1985). In globaler Perspektive konterkariert der Boom des Christentums im Globalen Süden, der den Rückgang der alten europäischen Christenheit bei weitem überkompensiert hat, den westlichen Trend der Säkularisierung (Berger 1999, Jenkins 2002, Stark 2011). Auch wenn das statistische Material mit Vorsicht zu genießen ist, lässt sich doch feststellen, dass das Wachstum der Weltbevölkerung den Weltreligionen, insbesondere dem Christentum und dem Islam zugutekam (WIN Gallup International 2012).

Insofern erfassen die klassischen Säkularisierungstheorien die heutige internationale Konstellation und speziell die Rolle der Religion darin nicht. Daher stellt der Säkularisierungsbegriff, den sie bereitstellen, auch keine sinnvolle Analysekatgorie dar. Laut Taylor ist die Säkularisierungsthese durch die heu-

tige Vitalität der Religion aber nicht gänzlich widerlegt;¹ stattdessen haben wir heute eine neuartige Situation, die durch einen beispiellosen Pluralismus religiöser, nichtreligiöser und antireligiöser Einstellungen gekennzeichnet ist, die aus Sicht keiner früheren Epoche wiederzuerkennen ist (Taylor 2009: 729). Connolly betont, dass es durchaus möglich ist, Säkularisierung als ein Modell des Denkens, des Diskurses und des öffentlichen Lebens zu überarbeiten, ohne in die gegensätzliche Sichtweise zu verfallen, dass eine religiöse Tradition wieder die Autorität des öffentlichen Lebens werden muss (Connolly 1999: 1-14). Der Ort des Religiösen im sozialen Leben hat sich verlagert (Taylor 2009: 703).

Säkularisierung und die Definition von Religion

Es hat sich also auf jeden Fall etwas in Bezug auf Religion verändert: Die Rolle Gottes im öffentlichen Leben des Westens ist im Vergleich zu früheren Jahrhunderten gering und auch die religiöse Praxis und die erklärte Konfessionszugehörigkeit sind in vielen Ländern in den letzten Jahrzehnten zurückgegangen. Wie diese Veränderungen zu interpretieren sind, darüber herrscht allerdings keine Einigkeit (Taylor 2009: 710). Fest steht jedenfalls, dass mehr als nur eine Veränderung in Bezug auf die Bedeutung und Rolle von Religion stattgefunden hat (Taylor 2009: 711-712). Es gibt so viele verschiedene religiöse Phänomene, dass eine einzige Definition des Kerns von Religion² schwerlich alle umfassen kann:

Wenn Menschen auf der ganzen Welt dieselbe Kategorie der Religion gebrauchen, dann meinen sie damit in Wirklichkeit sehr verschiedene Dinge. Die tatsächliche konkrete Bedeutung dessen, was Menschen als ‚Religion‘ bezeichnen, kann nur im Kontext ihrer besonderen diskursiven Praktiken erhellt werden (Casanova 2009: 91, Hervorhebung vom Autor übernommen).

Folglich wird es auch schwierig sein, eine Liste messbarer Indizien für einen radikalen Umschwung vom Religiösen zum Säkularen zu finden.

Elemente der Religion entgehen Versuchen, sie zu definieren und in bestimmte Rollen, Räume oder Augenblicke in der Politik zu zwängen. Es ist unmöglich, die Kategorie zu stabilisieren und in ihrer Beziehung zur Politik festzusetzen (Hurd 2010: 136). Es gibt keinen Konsens, was als Religion zählt (Taylor 2009: 26). Da das Säkulare das Gegenstück zum Religiösen ist (Casanova 1994: 20), beziehungsweise sich vielfach über dieses definiert, hängt aber von der Definition von Religion auch ab, ob eine Säkularisierung stattgefunden

¹ Casanova stimmt ihm hierbei zu (Casanova 1994: 6, 12, 212).

² Zur Entwicklung des Begriffs der Religion bzw. seiner Definitionen siehe Smith 1998.

den hat. Ebenso wenig, wie es einen Konsens über die Definition von Religion gibt, gibt es somit einen Konsens darüber, was Säkularisierung ist.

Um die Standardthese der Säkularisierung näher zu erläutern, verwendet Taylor die Metapher eines dreistöckigen Gebäudes:

Das Erdgeschoss steht für die Tatsachenbehauptung, dass der religiöse Glaube und die religiöse Praxis zurückgegangen sind und dass Reichweite und Einfluss religiöser Institutionen geringer sind als in der Vergangenheit. Das Kellergeschoss beherbergt einige Behauptungen darüber, wie diese Veränderungen zu erklären sind (Taylor 2009: 720).

In einem weiteren Stockwerk geht es um die heutige Stellung der Religion: Das heißt, es geht um die Frage, wo wir heute am Ende dieser Entwicklung stehen (Taylor 2009: 720). Dabei sind Kellergeschoss (historische Erklärungen) und Obergeschoss eng miteinander verbunden, was bedeutet, dass „die jeweils genannte Erklärung für die von der These von der Säkularisierung aufgelisteten Rückgänge in engem Zusammenhang mit dem Bild stehen, dass man sich von der heutigen Stellung der Religion macht“ (Taylor 2009: 722).

All dies macht deutlich, dass die Definition von Religion, ebenso wie die damit zusammenhängende Definition des Säkularen, keine Tatsachenbeschreibung, sondern ein Projekt mit politischen Folgen ist. Jeder Versuch, eine Bedeutung von Religion festzulegen und ihre Beziehungen entweder inner- oder außerhalb politischer Prozesse zu definieren, ist politisch (Hurd 2010: 135, 145). Diese politische Konstruktion der Position der Religion hat ihre besondere Auswirkung im weltpolitischen Kontext, in dem ein Machtgefälle zwischen den Ländern des Westens besteht, in denen Prozesse der Säkularisierung anders verliefen, als in den Ländern des Südens. Diesem Problem haben sich neuere Ansätze zur Säkularisierungstheorie gestellt.

Sozialwissenschaftliche Verwendungsweisen des Begriffs Säkularisierung

Laut Casanova besteht ein Hauptfehler vieler Säkularisierungstheorien darin, die historischen Säkularisierungsprozesse mit den angenommenen Konsequenzen, die diese Prozesse auf die Religion haben sollten, zu verwechseln. Casanova unterscheidet drei Aspekte der Säkularisierungstheorie:³ Säkularisierung als Differenzierung der säkularen Sphären von religiösen Institutionen

³ Charles Taylor teilt die Säkularisierungstheorie auf ähnliche Weise in drei Unterkategorien ein: Zuerst Säkularität 1 als Rückgang der Religion im öffentlichen Leben, dann Säkularität 2 als Niedergang des Glaubens und der religiösen Praxis und schließlich Säkularität 3 als die Veränderungen der Bedingungen des Glaubens (Taylor 2009: 703).

und Normen, Säkularisierung als Rückgang von religiösen Überzeugungen und Praktiken und Säkularisierung als Marginalisierung der Religion in einen privatisierten Bereich (Casanova 1994: 211). Die Differenzierung und Emanzipation säkularer Bereiche von religiösen Institutionen und Normen bleibt ein allgemeiner moderner, struktureller Trend, der dazu dient, die Struktur der Moderne zu definieren (Casanova 1994: 39, 212). Der Rückgang religiöser Überzeugungen und Praktiken ist zwar ein dominanter historischer Trend, aber er läuft nicht zwangsläufig im Zuge der Modernisierung ab (Casanova 1994: 213). Die Privatisierung der Religion wiederum ist nur eine historische Option (Casanova 1994: 39, 215). Eine Säkularisierungstheorie sollte berücksichtigen, dass es legitime Formen öffentlicher Religion in der modernen Welt geben kann. Sie sollte daher so formuliert werden, dass die Tatsache, dass Menschen säkular und religiös sein können, kein Paradox mehr ist (Casanova 1994: 38).

Shah und Philpott (2011) beziehen diesen Gedanken konkret auf die internationalen Beziehungen: Wenn die Theorie der internationalen Beziehungen Religion verstehen will, muss sie sich von den klassischen Säkularisierungstheorien lösen und Konzepte entwickeln, die religiöse Akteure und Ziele als das was sie sind – nämlich religiös – beschreiben. Religion ist als Thema auf der internationalen Agenda angekommen und dennoch hat die Theorie der internationalen Beziehungen wenig dazu zu sagen (Shah/Philpott 2011: 24). Die klassischen Formulierungen des Liberalismus, Realismus und Konstruktivismus weisen der Religion höchstens eine marginale Rolle in der Struktur der internationalen Beziehungen zu (Snyder 2011: 1-7). Demgegenüber versuchen verschiedene Wissenschaftler, Religion und Säkularisierung als Aspekte der internationalen Beziehungen neu zu fassen.

Shakman Hurd erklärt, dass die Theorie der internationalen Beziehungen für sozialwissenschaftliche Untersuchungen von der euro-amerikanischen Definition von Religion ausgeht und dabei deren konstitutive Trennung von Politik und Religion zugrunde legt (2011: 60). Eine solche Wahl einer Definition von Religion engt aber nicht nur den Blick des Untersuchenden ein, sondern ist auch eine Handlung mit politischen Implikationen (Hurd 2010: 136). Genau dies leisten aber Theorien von Säkularisierung: Shakman Hurd versteht unter Säkularisierung eine Reihe von politischen Festlegungen, die die Religion in der modernen – vor allem auch der internationalen – Politik definieren, regulieren und verwalten (Hurd 2011: 60). Säkularismen sind Vehikel, durch die innerstaatliche, regionale und transnationale Interessen und Identitäten auf der globalen Ebene einflussreich werden (Hurd 2010: 136). Indem diese Säkularismen geteilte Überzeugungen über Religion und Politik widerspiegeln, bilden sie einen Teil der sozialen und kulturellen Grundlage der internationa-

len Beziehungen: Sie tragen zur Konstruktion nationaler und supranationaler Interessen und Identitäten bei, dienen als Strategien der Verwaltung religiöser Vielfalt und des religiösen Pluralismus, tragen zur Schaffung ein- und ausschließender Gruppenidentitäten bei und beeinflussen internationale Konflikte sowie internationale Kooperation (Hurd 2011: 61). Daher sollte man analysieren, wie bestimmte Säkularisierungsformen konstruiert wurden in Bezug auf Religion und was das für die internationale Politik bedeutet (Hurd 2011: 67).

Shakman Hurd untersucht zwei Säkularismen – also Sets von Praktiken, die ausdrücken was es heißt, zu bestimmten Zeiten und an bestimmten Orten säkular zu sein (Hurd 2011: 60): Laizismus und jüdisch-christlichen⁴ Säkularismus. Der Laizismus stellt die Religion als Hindernis für die Modernisierung dar. Er versucht, ein bestimmtes Religionsverständnis herauszudestillieren und es aus der Politik zu verbannen (Hurd 2010: 135). Der jüdisch-christliche Säkularismus hingegen versucht die gegenwärtige euro-amerikanische säkulare politische Konzeption mit einem historischen Erbe westlich-christlicher und jüdisch-christlicher kultureller und religiöser Überzeugungen zu verknüpfen (Hurd 2010: 140). Der Einfluss der jüdisch-christlichen säkularen Annahmen auf die internationalen Beziehungen ist sichtbar in Argumenten, in denen religiöse Traditionen als die Quelle bestimmter Regierungsstile, Formen gesellschaftlicher Identität und Konflikten zwischen Zivilisationen dargestellt werden (Hurd 2010: 143-144). Universalitätsansprüche, die entweder im laizistischen Anspruch angelegt sind, religiös-kulturelle Vielfalt insgesamt überwunden zu haben, oder in dem jüdisch-christlichen säkularen Anspruch, den Schlüssel für die säkulare, wissenschaftliche und/oder moralische Ordnung in einem einzigen religiös-kulturellen Erbe lokalisiert zu haben, sind für Hurd problematisch: Sie normalisieren eine bestimmte europäische Wahrnehmung der Beziehung von Religion und Politik auf Kosten anderer Geschichten und Traditionen der Bewältigung der Beziehung zwischen politischer und religiöser Autorität (Hurd 2011: 66).

Die sozialen, historischen und philosophischen Besonderheiten und die Kontingenz der verschiedenen Formen der Säkularisierung deuten an, dass realistische, liberale und konstruktivistische Theorien der internationalen Beziehungen, des internationalen Rechts und der internationalen Ordnung überdacht werden müssen, die Religion im privaten Bereich verorten, (Hurd 2011:

⁴ Judeo-christlich heißt nicht, dass es zwischen Judentum und Christentum einen Konsens darüber gibt, was dieser Begriff bedeutet oder ob er überhaupt benutzt werden sollte. Diesen gibt es nicht (Hurd 2010: 141).

61).⁵ Die meisten Theoretiker der IB, vielleicht unwissentlich, denken, arbeiten oder ringen mit und leben innerhalb von Variationen der zwei Säkularismen, die Shakman Hurd beschreibt (Hurd 2010: 145). Daher müssen Theoretiker der Internationalen Beziehungen stärker darauf achten, wie grundlegende kulturelle, normative Kategorien von Säkularität und Religion in internationalen Angelegenheiten agieren (Hurd 2011: 60): Wenn die Kategorien Religion und Politik das Produkt komplexer kultureller, historischer, religiöser und politischer Verhandlungen sind, dann müssen wir fragen, welchen Einfluss diese Kategorien auf unser Denken und Handeln und damit auch auf die Verfassung der internationalen Politik ausüben (Hurd 2010: 135). Insofern müssen innerhalb der Internationalen Beziehungen neue Modelle zu Säkularisierung und Religion entwickelt werden, die der fortdauernden Rolle der Religion gerecht werden und dabei sowohl die Möglichkeit von Prozessen der Säkularisierung als auch von verstärkter Hinwendung zur Religion mit einberechnen.

Die Säkularisierungsmodelle von Shakman Hurd und Casanova leisten dies indes nicht: Shakman untersucht konkrete Säkularismen, entwickelt aber kein übergeordnetes Konzept, mit dessen Hilfe sich die gegenwärtige Situation in den internationalen Beziehungen analysieren lässt. Bei Casanova ist es ähnlich: Er befasst sich mit verschiedenen Formen öffentlicher Religion, formuliert aber kein Gesamtkonzept, das dem Auftreten von Religion und Säkularismen auf der Weltbühne gerecht würde. Auch andere Ansätze zur Säkularisierung und Religion in den internationalen Beziehungen zielen vielmehr auf die konkrete Situation in den internationalen Beziehungen anstatt auf ein grundlegendes Konzept ab (vgl. Norris/Inglehart 2004).

Demgegenüber hat Habermas mit seiner *postsäkularen Gesellschaft* einen Begriff entwickelt, auf Grundlage dessen man das Verhältnis von Religion und Säkularisierung analysieren kann, und der den Anforderungen, die sich aus den bisher erläuterten Theorien ergeben, gerecht wird: In seinem Konzept werden sowohl Prozesse der Säkularisierung als auch Prozesse der religiösen Wiederbelebung als Teil der politischen Gesellschaft eingeschlossen.

Jürgen Habermas und die postsäkulare Gesellschaft

Vertrat Jürgen Habermas in seinem 1981 erschienenen Buch *Theorie des kommunikativen Handelns* (Habermas 1981) noch eine klassische Einstellung zur Säkularisierung – die Religion sei im modernen Leben überflüssig geworden – hat sich sein Verständnis der Rolle von Religion inzwischen gewandelt (Meyer 1995: 372; Berger 1991: 1, 165-166). Dennoch bleibt er dem grundlegenden

⁵ Snyder (2011: 7-20) zeigt, wie die Religion in Liberalismus, Realismus und Konstruktivismus integriert werden kann, ohne deren Grundannahmen zu verletzen.

Paradigma der empirischen Relevanz der Säkularisierungstheorie verbunden. Bei einer genaueren Klärung des begrifflichen Verständnisses hält er die Säkularisierungstheorien trotz gleichbleibend starker Religiosität in vielen Ländern nicht für widerlegt, sondern geht davon aus, dass die „global erhobenen Vergleichsdaten den Verteidigern der Säkularisierungsthese immer noch eine erstaunlich robuste Rückendeckung geben“ (Habermas 2008: 3). Eine Schwäche vieler Säkularisierungstheorien sieht Habermas in deren ungenauen Verwendung der Begriffe Säkularisierung und Modernisierung.

Für ihn stehen hinter dem Säkularisierungsbegriff zunächst zwei entgegengesetzte Deutungen: Einmal ist damit die erfolgreiche Zählung kirchlicher Autorität durch weltliche Gewalt gemeint – die Moderne wird positiv besetzt. Auf der anderen Seite wird mit Säkularisierung ein Akt widerrechtlicher Aneignung von Kirchenbesitz und kulturell-politischer Deutungshoheit bezeichnet – die Moderne wird negativ gesehen. Bei beiden Sichtweisen wird die Säkularisierung als eine Art Nullsummenspiel zwischen Kirche auf der einen und Wissenschaft und Politik auf der anderen Seite gedeutet. Dieses Konzept basiert auf der klassischen Säkularisierungsthese von Weber, wonach die Wissenschaft und die damit einhergehende Rationalisierung die Religion überflüssig machen würde (Habermas 2001: 13-15).

Diese Theorie wird von Habermas differenzierter dargestellt: So haben sich Kirchen und Religionsgemeinschaften zwar im Zuge der Ausdifferenzierung verschiedener gesellschaftlicher Funktionssysteme zunehmend auf die Kernfunktion der seelsorgerischen Praxis beschränkt, während sie gleichzeitig Aufgaben in anderen Gesellschaftsbereichen abgeben mussten. Auch hat sich die Religionsausübung in individuellere Formen zurückgezogen, weswegen der funktionalen Spezifizierung des Religionssystems eine Individualisierung der Religionspraxis entspricht. Doch geht Habermas ähnlich wie Casanova davon aus, dass Funktionsverlust und Individualisierung nicht mit einem Bedeutungsverlust der Religion in der politischen Öffentlichkeit, der Gesellschaft oder der persönlichen Lebensführung einhergehen müssen (Habermas 2008: 3). Religion behauptet sich als diskursive Macht im öffentlichen Raum, wenn auch unter der Bedingung fortschreitender Säkularisierung, die sich vor allem als Differenzierung äußert. Diese Differenzierung erfasst auch die Deutungshoheit säkularer Diskurse und zwingt sie in die Koexistenz mit ihren religiösen Gegnern. Diese faktische Koexistenz von religiösen und säkularen Diskursen der Weltdeutung auf innerstaatlicher, aber gerade auch auf globaler Ebene regt eine normative Integration beider Seiten in ein postsäkulares Gesellschaftsmodell an (Habermas 2001: 12-13), das das öffentliche Bewusstsein in Europa schon beschreibt (Habermas 2008: 3). Eine *postsäkulare Gesellschaft* stellt „sich auf das Fortbestehen religiöser Gemeinschaften in einer sich fort-

während säkularisierenden Umgebung“ ein (Habermas 2001: 13). Unter diesem Begriff subsumiert Habermas seine Lesart der Säkularisierungsthese, die sich weniger mit der Substanz klassischer Säkularisierungstheorien auseinandersetzt, als vielmehr mit den Voraussagen über die künftige Rolle der Religion in der Gesellschaft. Für Habermas haben Religionsgemeinschaften auch im Leben säkularisierter Gesellschaften eine wichtige Rolle inne (Habermas 2008: 3).

Im Zuge seiner Auseinandersetzung mit Rawls' Theorie des liberalen Staates und deren Folgen für die öffentliche Rolle der Religion in seinem Essay *Religion in der Öffentlichkeit* (Habermas 2005) führt Habermas seine Idee einer postsäkularen Gesellschaft weiter aus. Er hält dabei uneingeschränkt am säkularen Staat fest, den er als weltanschaulich neutralen Staat versteht, weil dieser sich nicht zugunsten einer Seite entscheidet, sondern von allen weltanschaulichen Inhalten die gleiche Distanz wahrt (Habermas 2001: 13-15).

In Rawls Theorie eines säkularen Staates schulden die Bürger einander gute Gründe für ihre Positionen und Prinzipien und diese müssen säkular sein, das heißt Gründe, die allen zugänglich sind. Nur auf Basis solch säkularer Argumente dürfen legitime politische Entscheidungen in einem säkularen Staat gefällt werden. Politische Argumente müssen unabhängig von einem religiösen oder weltanschaulichen Kontext zählen. (Rawls 1993: 217; Rawls 1997: 783-787.)

Mit dieser Anforderung von Rawls setzt sich Habermas kritisch auseinander: Da in einem liberalen Staat nur säkulare Gründe in die politische Entscheidungsfindung einfließen, sollen gläubige Bürger eine Art Balance zwischen ihren religiösen und säkularen Pflichten vornehmen. Ein solches *Sollen* impliziert aber ein *Können*, was wiederum fraglich ist. Es ist eine zentrale Eigenschaft eines gläubigen Lebens, dass eine solche Unterscheidung nicht vorgenommen werden kann: Die Religion prägt auch die gesellschaftliche und politische Existenz eines gläubigen Bürgers (Habermas 2005: 132-133). Man würde die Säkularisierung zu stark verallgemeinern, wenn man das Prinzip der staatlichen Neutralität gegenüber konkurrierenden Weltanschauungen und das Prinzip der Trennung von Staat und Kirche von der institutionellen Ebene auf Aussagen erweitern würde, die von Organisationen und Bürgern im öffentlichen politischen Bereich vorgebracht werden (Habermas 2005: 134). Hier wendet sich Habermas gegen Säkularisierungstheorien, die Religion in den privaten Bereich abdrängen und marginalisieren. Nicht nur, dass religiöse Überzeugungen eben auch Teil der politischen Identität religiöser Bürger sind, Religion stellt auch einen wichtigen Beitrag für die Schaffung von Bedeutung und Identität im öffentlichen Diskurs dar. Habermas steht somit aus Gründen des Eintretens für Partizipationsrechte aller Bürger wie aus der Wertschätzung des argumentativen Beitrags von Religionsgemeinschaften dem Faktum posi-

tiv gegenüber, dass religiöse und ihre Gemeinschaften im politischen Leben säkularerer Gesellschaften immer noch oder wieder zunehmend die Funktion von Interpretationsgemeinschaften übernehmen und Einfluss auf die öffentliche Meinungs- und Willensbildung ausüben (Habermas 2005: 137; Habermas 2008: 4).

Aus seiner Kritik an Rawls leitet Habermas die Bedingungen ab, die für die religiösen Bürger in einer postsäkularen Gesellschaft gelten: So dürfen religiöse Bürger religiöse Argumente in einer religiösen Sprache in den öffentlichen Diskurs einbringen (Habermas 2005: 136-137). Jeder Bürger muss aber wissen und akzeptieren, dass jenseits der institutionellen Grenze nur säkulare Gründe gelten. Diese Anforderung nennt Habermas die institutionelle Übersetzungsbedingung (Habermas 2005: 136). Damit diese Übersetzungsanforderung nicht zu einer asymmetrischen Last für die religiösen Bürger wird, müssen nicht-religiöse Bürger bei der Übersetzung mithelfen. Es bedarf kooperativer Übersetzungshandlungen: Die religiösen Bürger dürfen ihre öffentlichen Beiträge in ihrer eigenen religiösen Sprache machen unter der Bedingung, dass diese übersetzt werden. Die nicht-religiösen Bürger müssen sich dazu für den möglichen Wahrheitsgehalt religiöser Beiträge öffnen und in einen Dialog treten, aus dem religiöse Argumente in der umgewandelten Erscheinung allgemein zugänglicher Argumente auftauchen können (Habermas 2005: 137-138). Sowohl religiöse als auch nicht-religiöse Bürger müssen dafür Lernprozesse durchlaufen (Habermas 2005: 146).

Fazit

Neuere Auseinandersetzungen mit der Theorie der Säkularisierung konstatieren, dass die Religion eine Rolle in der politischen Öffentlichkeit spielt und weiterhin spielen wird und dass die Prognose einer sich stetig säkularisierenden Welt im Sinne eines Verschwindens von Religion nicht zutrifft. Gleichzeitig ist aber auch nicht von einer religiösen oder gar fundamentalistischen Übernahme der Weltpolitik durch die religiöse Mehrheit der Weltbevölkerung auszugehen. Die politikwissenschaftliche IB-Forschung scheint aber vielfach in dieser konfrontativen Dichotomie klassischer Säkularisierungstheorien festzustecken: entweder setzen sich die Kräfte des säkularen Fortschritts durch oder es droht der Rückfall in dunkle Zeiten. Habermas hat mit seiner postsäkularen Gesellschaft ein Modell geschaffen, das diese Konfrontation überwindet und eine differenzierte Analyse religiöser Akteure im weltgesellschaftlichen Rahmen erlaubt. Habermas normative Trennung auf eine freie religiöse Artikulation im gesellschaftlichen Raum und eine eindeutige säkulare Übersetzung im institutionellen Rahmen muss weltgesellschaftlich nicht überbetont werden. Hier sind die Grenzen zwischen den verschiedenen Foren und Ak-

teuren der Global Governance ohnehin so durchlässig, dass die strenge Trennung nach dem Modell des demokratischen Rechtsstaats empirisch nur wenige Anknüpfungspunkte findet. Die strittige Grenzziehung zwischen religiöser und säkularer Sphäre kann deswegen in den Hintergrund treten. Entscheidender sind die Gleichzeitigkeit von anhaltenden Säkularisierungs- und Rationalisierungsprozessen auf der einen Seite und die Anpassungs- aber auch Abgrenzungsfähigkeit von religiösen Glaubensgemeinschaften und die damit einhergehende Beständigkeit der Religion im öffentlichen Diskurs auf der anderen Seite. Religion taucht immer wieder in einem säkularen Umfeld auf und muss sich immer wieder säkularen Anfragen aussetzen. Dieses Mit- und Gegeneinander stellt die Grenzziehung von Religion und Welt immer wieder in Frage, sie hält sie aber auch aufrecht. Dieser konstitutive Prozess einer sich bildenden Weltgesellschaft spielt sich nur selten abstrakt um den ohnehin strittigen Begriff der Religion ab. Er konkretisiert sich vielmehr in den großen globalen Problemen, in denen entgegen der säkularen Konzeption von Weltpolitik religiöse Gemeinschaften und ihre Glaubenspraxis oft eine recht unstrittige und selbstverständliche Rolle spielen.

Literatur

- Berger, Johannes (1991): The Linguistification of the Sacred and the De-linguistification of the Economy. In: Joas, Hans (Hrsg.): *Communicative action: Essays on Jürgen Habermas's Theory of communicative action*. Frankfurt am Main, 165-180
- Berger, Peter (1999): The Desecularization of the World. A Global Overview. In: Berger, Peter (Hrsg.): *The desecularization of the world: resurgent religion and world politics*. Washington, 1-18
- Casanova, José (1994): *Public Religions in the Modern World*. Chicago
- Casanova, José (2004): Religion und Öffentlichkeit. Ein Ost-/Westvergleich. In: Gabriel Karl (Hrsg.): *Religion und Gesellschaft. Texte zur Religionssoziologie*. München, 271-293
- Casanova, José (2009): *Europas Angst vor der Religion*. Berlin
- Connolly, William E. (1999): *Why I am not a secularist*. Minneapolis
- Durkheim, Émile (1981): *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Frankfurt am Main
- Eisenstadt, Shemuel Noah (2000): The Reconstruction of Religious Arenas in the Framework of 'Multiple Modernities'. In: *Journal of International Studies*, 29:3, 591-611
- Habermas, Jürgen (1981): *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main
- Habermas, Jürgen (2001): *Glauben und Wissen*. Frankfurt am Main
- Habermas, Jürgen (2005): *Zwischen Naturalismus und Religion*. Frankfurt am Main
- Habermas, Jürgen (2008): Die Dialektik der Säkularisierung. In: *Blätter für deutsche und internationale Politik*, 4, 1-13, über: <http://www.eurozine.com/pdf/2008-04-15-habermas-de.pdf> (letzter Zugriff am 01.12.12)

- Hadden, Jeffrey K. (1989): Desacralizing Secularization Theory. In: Hadden, Jeffrey K./Anson Shupe (Hrsg.): *Secularization and Fundamentalism reconsidered*. New York, 3-26
- Jenkins, Philip (2002). *The Next Christendom. The Coming of Global Christianity*. Oxford
- Lübbe, Hermann (2003): *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*. München
- Meyer, William J. (1995): Private Faith or Public Religion? An Assessment of Habermas's Changing View of Religion. In: *The Journal of Religion*, 75:3, 371-391
- Norris, Pippa/Inglehart, Ronald (2004): *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. Cambridge
- Rawls, John (1993): *Political Liberalism*. New York
- Rawls, John (1997): The Idea of Public Reason Revisited. In: *The University of Chicago Law Review*, 64:3, 765-807.
- Shah, Timothy Samuel/Daniel Philpott (2011): The Fall and Rise of Religion in International Relations. In: Snyder, Jack (Hrsg.): *Religion and International Relations Theory*. New York, 24-59
- Shakman Hurd, Elizabeth (2010): Debates within a Single Church: Secularism and IR Theory. In: *Zeitschrift für Internationale Beziehungen*, 17:1, 135-148
- Shakman Hurd, Elizabeth (2011): Secularism and International Relations Theory. In: Jack Snyder (Hrsg.): *Religion and International Relations Theory*. New York, 60-90
- Smith, Jonathan Z. (1998): Religion, Religions, Religious. In: Taylor, Mark (Hrsg.): *Critical Terms for Religious Studies*. Chicago, 169-284
- Snyder, Jack (2011): Introduction. In: Snyder, Jack (Hrsg.): *Religion and International Relations Theory*. New York, 1-23
- Stark, Rodney (2011): *The Triumph of Christianity. How the Jesus Movement became the World's Largest Religion*. New York
- Stark, Rodney/William Sims Bainbridge (1985): *The Future of Religion. Secularization, Revival and Cult Formation*. Berkeley
- Taylor, Charles (2009): *Ein säkulares Zeitalter*. Frankfurt am Main
- Weber, Max (1994): Wissenschaft als Beruf. In: Mommsen, Wolfgang J./Wolfgang Schluchter (Hrsg.): *Wissenschaft als Beruf, 1917/1919; Politik als Beruf, 1919*. Tübingen, 1-24
- WIN Gallup Internation (2012): *Global Index of Religion and Atheism*. Washington, D.C.

Ökologie, Frieden, Europa.
Postsäkulare Konkretionen

Anwendungsmöglichkeiten religiöser Semantik im globalen Diskurs: Schöpfer und Schöpfung

Katharina Hölscher

Mit seinem Konzept der postsäkularen Gesellschaft fordert Jürgen Habermas dazu auf, die Beiträge von religiösen Bürgern unter Vorbehalt der Übersetzung ihrer Aussagen in eine säkulare Sprache im politischen Willensbildungsprozess zu berücksichtigen. Dies begründet er einerseits mit liberalen Überlegungen – ein liberaler Staat dürfe religiöse Beiträge nicht aus der demokratischen Öffentlichkeit ausschließen (Habermas 2005c: 137-138) –, andererseits ist diese Forderung aber vor allem vor dem Hintergrund seiner Feststellung einer „entgleisenden Modernisierung der Gesellschaft im ganzen“ (Habermas 2005a: 26) zu sehen. Angesichts von Ressourcenknappheit, hohen CO₂-Emissionen, Klimawandel, Abholzung der Regenwälder, Rückgang der Biodiversität, schwindenden Wasservorräten (UNEP 2012: 1-15; WIKUE 2009: 6-12; WWF 2010: 20-31), sowie einer fehlschlagenden Lösungsstrategie im Rahmen des Nachhaltigkeitsdiskurses eröffnet der Aufruf von Habermas, sich religiöse Semantiken anzueignen und sie somit auch ungläubigen Bürgern zugänglich zu machen, eine neue Perspektive auf die Lösung dieser Problematik. Denn während die von Habermas diagnostizierten Pathologien die gesellschaftliche Solidarität und den verständigungsorientierten Diskurs zermürben,

sind in heiligen Schriften und religiösen Überlieferungen Intuitionen von Verfehlung und Erlösung, vom rettenden Ausgang aus einem als heillos erfahrenen Leben artikuliert, über Jahrtausende hinweg subtil ausbuchstabiert und hermeneutisch wachgehalten worden. Deshalb kann im Gemeindeleben der Religionsgemeinschaften, sofern sie nur Dogmatismus und Gewissenszwang vermeiden, etwas intakt bleiben, was andernorts verloren gegangen ist und mit dem professionellen Wissen von Experten allein auch nicht wiederhergestellt werden kann (Habermas 2005a: 31).

In diesem Text wird die Frage gestellt, wie der fehllaufende Nachhaltigkeitsdiskurs durch Religionsgemeinschaften unterstützt werden kann. Welche moralischen Potentiale bringen religiöse Semantiken auf und wie können sie zu einer Umsetzung einer nachhaltigen Lebensweise beitragen?

Um die gesamte Problemdimension erfassen zu können, werden zunächst die hauptsächlichen Probleme des Nachhaltigkeitsdiskurses dargelegt. Grundlegende Schwierigkeiten sind die Ökonomisierung der Debatte und die fehlende Motivation der Bürger, ihren Konsum einzuschränken. Daraufhin wird am Beispiel der Schöpfungstheologie des Christentums der mögliche semantische Bestand von Religion, der laut Habermas in den Diskurs eingebracht

werden kann, untersucht. Obwohl Auseinandersetzungen von religiösen Akteuren zu diesem Thema bereits breit gefächert sind, wird nur langsam ein Bezug zum postsäkularen Konzept von Jürgen Habermas hergestellt. Die Hauptthese der Arbeit beruht darauf, dass insbesondere die Wahrnehmung der Gesamtwelt als Schöpfung Gottes wichtige argumentative Potentiale zur Förderung nachhaltigen Verhaltens anbietet.

Die Crux der Leitidee Nachhaltigkeit

Bereits seit den 1960er Jahren werden der Öffentlichkeit die Begleiterscheinungen des Wirtschaftswachstums deutlich vor Augen geführt. Im Jahr 1972 wurde der auf Initiative des *Club of Rome* ausgearbeitete Bericht mit dem Titel *Limits to growth* (Meadows et al. 1972) veröffentlicht, in dem die Umweltprobleme auf drastische Weise deutlich gemacht wurden: „Berge von Schutt und Abfällen sind die Endergebnisse des ständig zunehmenden Stroms von Rohstoffen in und aus den Händen des Menschen“ (Meadows et al. 1972: 57). Sollten die Weltbevölkerung, die Industrialisierung, die Umweltverschmutzung, die Nahrungsmittelproduktion und die Ausbeutung von natürlichen Ressourcen weiterhin zunehmen, seien im Laufe der nächsten hundert Jahre die absoluten Wachstumsgrenzen der Erde erreicht.

Dem Umweltschutz wurde international plötzlich ein starkes Gewicht beigemessen.⁶ In Zusammenarbeit mit verschiedenen UN-Organisationen wie dem *United Nations Environment Programme* (UNEP) erarbeitete die *International Union for the Conservation of Nature* (IUCN) die *World Conservation Strategy* (WCS). Hier taucht der Begriff *Sustainable Development* zum ersten Mal in Bezug auf diese Debatte auf.⁷ Zwar gibt es bis heute keine allgemeingültige Definition des Begriffes, sein Inhalt wurde jedoch insbesondere vom sogenannten Brundtland-Bericht sowie der UN-Konferenz über Umwelt und Entwicklung

⁶ In diesem Text werden nur die wichtigsten Eckpunkte zur Entwicklung der Nachhaltigkeitsdebatte genannt. Zu den Konferenzen, Debatten und zu weiteren Berichten und Konzepten zu diesem Thema auf nationaler und internationaler Ebene vgl. unter anderem Kopfmüller/Grunwald 2006: 14-26; Eblinghaus/Stickler 1996: 31-36; Reis 2003: 66-94.

⁷ Obwohl verschiedene Übersetzungen dieses englischen Begriffes vorliegen, haben sich die Bezeichnungen *Nachhaltige Entwicklung* oder *Nachhaltigkeit* durchgesetzt, was auch in dieser Arbeit übernommen wird. Der Begriff stammt ursprünglich aus der Forstwirtschaft. Dort sollten „Bedingungen geschaffen werden, um dauerhaft maximale Erträge [...] erzielen zu können“ (Kopfmüller et al. 2001: 21). Oftmals wird hier bereits eine eindeutige Richtungsvorgabe für nachhaltiges Handeln zur Förderung von Wirtschaftsinteressen gesehen. Vgl. hierzu auch Reis (2003: 67-72).

in Rio de Janeiro beeinflusst. Hierdurch fand eine schnelle Politisierung der Debatte statt.

Im Jahr 1983 riefen die UN die *World Commission on Environment and Development* (WCED) ins Leben, die vier Jahre später den Bericht *Our common future* – nach der von Gro Harlem Brundtland geleiteten Kommission Brundtland-Bericht genannt – veröffentlichte, auf dessen Bestimmung von Nachhaltigkeit als Leitidee mehr oder weniger alle Definitionen nach 1987 zurückgehen.⁸ Hier wird Nachhaltigkeit als Entwicklung bezeichnet, „die die Bedürfnisse der Gegenwart befriedigt, ohne zu riskieren, daß künftige Generationen ihre eigenen Bedürfnisse nicht befriedigen können“ (Hauff 1987: 46). Bereits hier fällt die Allgemeinheit der Definition ins Auge, die weite Interpretationsräume zulässt und nicht allein auf Umwelt- und Entwicklungsproblematiken begrenzt ist.

Die *United Nations Conference on Environment and Development* (UNCED) – auch als UN-Weltgipfel bezeichnet – fand im Juni 1992 in Rio de Janeiro statt. Die Konferenz war eine der ersten großen internationalen Verhandlungen, auf der Umweltfragen in einem globalen Rahmen diskutiert wurden. Der Brundtland-Bericht bildete ihre wesentliche Basis; von ihm ausgehend sollten die Leitidee Nachhaltigkeit konkretisiert und politisch verbindliche Vereinbarungen zur Umsetzung getroffen werden (Kopfmüller et al. 2001: 26; UN 1992b: Grundsatz 3). Zur Schlussakte der Konferenz gehören fünf Dokumente, von denen insbesondere die Rio-Deklaration und die Agenda 21 von großer Bedeutung für die Entwicklung der Nachhaltigkeitsdebatte waren.

Armutsbekämpfung, Bevölkerungspolitik, das Recht auf Entwicklung für die Entwicklungsländer und die Anerkennung der Industriestaaten als Hauptverursacher der Umweltprobleme gehören zu den wesentlichen entwicklungs- und umweltpolitischen Grundprinzipien, die in der Rio-Deklaration festgehalten wurden – das heißt, die Diskurse um Umwelt und Entwicklung wurden zusammengeführt. Im Brundtland-Bericht sowie in den Dokumenten der Rio-Konferenz werden die engen Beziehungen zwischen ökologischer, sozialer und ökonomischer Entwicklung betont, woraus sich das sogenannte Nachhaltigkeitsdreieck oder auch 3-Säulen-Modell entwickelt hat, welches das geläu-

⁸ Eine Leitidee wird in dieser Arbeit im Sinne von Rainer M. Lepsius definiert als eine „praktisch anwendbare Verhaltensorientierung“, die im Prozess der Ausbildung von Rationalitätskriterien konkretisiert wird (Lepsius 1995: 395). Rationalitätskriterien sind Verhaltensnormen, die für bestimmte Situationen handlungsrelevant sind und deren Befolgung innerhalb eines bestimmten Handlungskontextes als rational gilt. Sie verhalten sich selbstständig und sind von subjektiven Motivationen und Interessenlagen losgelöst.

figste Nachhaltigkeitskonzept darstellt.⁹ Wesentlich ist hier die Prämisse, dass alle drei Dimensionen als gleichrangig angesehen werden.

Die Agenda 21 stellt anknüpfend an die Deklaration ein umfassendes Aktionsprogramm zur Umsetzung des Nachhaltigkeitsleitbildes dar, das durch die lokale Agenda 21 zur kommunalen Umsetzung ergänzt wird. Zehn Jahre später fand in Johannesburg erneut ein UN-Weltgipfel für Nachhaltige Entwicklung statt, wobei die Bilanz im Gegensatz zu den fast euphorisch aufgenommenen Ergebnissen der Rio-Konferenz viel ernüchternder ausfiel: Zur Umsetzung der ehrgeizigen Ziele war es nicht gekommen, was unter anderem durch ihre Unverbindlichkeit erklärt wurde. Vor allem sehen die meisten Verträge nur schwache Sanktionsregime vor, enthalten nur schlecht überprüfbare Pflichten oder schreiben internationale Standards vor, die von den meisten Staaten ohne große Anstrengung erfüllt werden können (Biermann 2001: 315; Reis 2003: 506). Ähnlich erging es dem nunmehr dritten Weltgipfel, der im Juni 2012 erneut in Rio stattfand (Watts/Ford 2012; Black 2012; WWF 2012).

Definition und Wirkung des Begriffs der Nachhaltigkeit wird kontrovers diskutiert (vgl. z.B. Hopwood et al. 2005; Robinson 2004; Huetting/Reijnders 1998; Dasgupta 2010). Dass wichtige Umweltprobleme weitgehend ungelöst bleiben, gilt als Indiz für die Schwäche der Konzeption. Beispielsweise war laut UNEP (2012: 1) 2011 das Jahr von rekordbrechenden Wetterereignissen. Auch in Deutschland werden in den nächsten 30 Jahren extreme Wetterereignisse aufgrund von Klimawandel erwartet (Müller 2012). Diese Schwierigkeiten um den Nachhaltigkeitsdiskurs sind interdependent und werden im Folgenden dargestellt.

Nachhaltigkeit als Worthülse

Seit dem Brundtland-Bericht wird dessen Definition von Nachhaltigkeit allem vorangestellt, doch aussagekräftig ist an dieser Definition lediglich eines: ihre Konsensfähigkeit. Dies liegt vor allem an ihrer Uneindeutigkeit, die Felix Ekardt als „eher verbal-propagandistisch“ (Ekardt 2005: 26) bezeichnet. Nachhaltigkeit scheint ein Leitbild zu sein, mit dem sich jeder leicht anfreunden kann, auch wenn im Detail die Interessen weit auseinandergehen. Der Begriff der Nachhaltigkeit bietet eine hübsche Worthülse, der zwar niemand gern widerspricht, die aber nahezu beliebig interpretiert werden kann (Robinson 2004: 373-374; Ninck 1997: 46; Löffler 2004: 42).

⁹ Dagegen gibt es unter anderem auch ein Ein-Säulen-Modell, in dem vor allem die ökologische Dimension betont wird, vgl. hierzu u.a. Kopfmüller et al. (2001: 47-48) und Littig (2004: 21).

Diese Uneindeutigkeit wird im Diskurs oftmals als Konzeptschwäche verstanden. Denn der Begriff wirkt so wie „ein Alleskleber, von dem kein Teil mehr loskommt, weder Freund noch Feind“ (Sachs 1995: 14). Der „Containerbegriff“ (Eblinghaus/Stickler 1996: 115) Nachhaltigkeit konnte so zum Trendwort aufsteigen und ist in aller Munde, ob in dem von Unternehmen, die reihenweise Umwelt- oder Nachhaltigkeitsberichte herausgeben, die auf entsprechenden Managementsystemen basieren, von der Bundesregierung oder der Medien. Nachhaltigkeit ist angesagt (WIKUE 2009: 4). Diese allgemeine Unklarheit in der Definition ist politisch erwünscht. Einerseits, weil die Umweltproblematik ein mittlerweile globales Problem darstellt, das auch nur global gelöst werden kann, ist das Konsensprinzip notwendig. Andererseits kann so *business-as-usual* nahezu ungehindert fortgesetzt werden (Kopfmüller et al. 2001: 352).

Die Ökonomisierung der Debatte: Ökologie durch Ökonomie?

Aus der Unbestimmtheit des Begriffes resultiert eine ebenso unbestimmte Problemlösungsstrategie, weshalb den Beteiligten trotz der Prämisse des Umweltschutzes und der sozialen Gerechtigkeit alle Möglichkeiten offenstehen. Hieraus und aus der Notwendigkeit der Konsensfindung wird im Diskurs ein von WCED und UNCED vorgegebener Weg beschritten, der eine von Habermas als zentral aufgeführte Pathologie wiedergibt. Laut Habermas dringt die Sprache des Marktes durch die zunehmende Marktkapitalisierung „heute in alle Poren ein und presst alle zwischenmenschlichen Beziehungen in das Schema der selbstbezogenen Orientierung an je eigene Präferenzen“ (Habermas 2001: 23). Hier wird also eine deutliche Überschneidung des fehlschlagenden Nachhaltigkeitsdiskurses mit den von Habermas festgestellten Pathologien sichtbar.

Nicht allein, dass innerhalb des Brundtland-Berichtes selbst konträr argumentiert wird¹⁰ – so wird beispielsweise industrielles Wachstum auf der Analyseebene als problemverursachend betrachtet, zugleich allerdings auf der Ebene der strategischen Empfehlungen als durchaus versprechend hinsichtlich der Lösung der Problematik angepriesen (Robinson 2004: 372-373; Eblinghaus/Stickler 1996: 61-62) – darüber hinaus müssen laut dem von WCED und UNCED vorgeschlagenen Kurs die bisherigen Institutionen nur verbessert und reformiert werden,

¹⁰ Auch dies geschieht aus der Notwendigkeit der Konsensfindung heraus. Eblinghaus und Stickler (1996: 67) stellen fest, „daß der Bericht aus dem Bemühen heraus, gegensätzliche Positionen und Interessen zu harmonisieren und einzubinden, in sich widersprüchlich argumentiert.“

wobei ausgeklammert wird, daß viele der beschriebenen Probleme erst durch die herrschende Weltwirtschaftsordnung, durch die Überindustrialisierung und den Überkonsum des Nordens und die daraus resultierende ‚Unterentwicklung‘ des Südens und umfassende Naturzerstörungen verursacht wurden. Diese werden jedoch von vorneherein nicht (nur) als Teil des Problems, sondern als Teil der Lösung begriffen (Eblinghaus/Stickler 1996: 66).

Der Weg des Wachstums kann also weiter beschritten werden, es soll lediglich vom quantitativen auf qualitatives Wachstum umgesattelt werden. Der Schutz der notwendigen Ressourcenbasis für weiteres und bei weiterem Wachstum werde durch eine effizientere Produktion und Wertsteigerung erreicht. Bei einer nachhaltigen Wirtschaftspolitik könne es dann langfristig zu einer wechselseitigen Unterstützung von Umwelt- und Wirtschaftsinteressen kommen, denn ein offenes multilaterales Handelssystem ermögliche eine effizientere Allokation und Nutzung der Ressourcen, wodurch zu einer Produktions- und Einkommenssteigerung und einer geringeren Belastung der Umwelt beigetragen werde. Eine intakte Umwelt generiere dann wieder die notwendigen Ressourcen zur Aufrechterhaltung des Wachstums und zur kontinuierlichen Expansion des Handels (UN 1992a: 7).

Es wird also deutlich, dass Umweltschutz vielmehr als Mittel für Wirtschaftswachstum genutzt werden soll und dementsprechend dürfen Umweltnormen auch nicht für Handlungsbeschränkungen verwendet werden und keine sozialen und wirtschaftlichen Kosten vor allem für die Länder des Südens mitsichbringen.¹¹ Darüber hinaus wird die Prämisse des *Trickle-Down*-Ansatzes vorausgesetzt, demzufolge Wirtschaftswachstum in den Ländern des Südens Wirtschaftswachstum in den Ländern des Nordens voraussetzt (Reis 2003: 92). Dieser Ansatz bezeichnet das Bestreben, den Lebensstandard des Südens an den des Nordens anzugleichen.¹²

¹¹ Dennoch wird die Ökologie in die gesellschaftliche Wohlstandskonstruktion integriert, wodurch das Handeln der Industrie nicht mehr gänzlich unabhängig von Ressourcenschonung definiert werden kann. So werden beispielsweise durch eine politisch-rechtliche Datenvorgabe für das ökonomische Handeln Anreize gegen Umweltverschmutzung geschaffen (Hauff 1987: 18).

¹² Schon die Prämisse, dass die Länder des Südens aufholen müssen, als solche unterliegt zahlreicher Kritik. So schlägt der 1973 von Maurice Strong veröffentlichte Ansatz des *Ecodevelopment* die Entwicklungsstrategie der *Self-reliance* vor, Selbstvertrauen statt Nachahmung der Industrienationen. Dies widerspricht der heute beispielsweise von der Weltbank weiterhin gehandhabten internationalen Entwicklungspolitik, die auf Anpassung an den globalen Markt setzt. „Der Ecodevelopment-Ansatz stellt die Machtfrage und zeigt deutlich, daß eine ökologisch ausgerichtete Entwicklung aller Menschen eben nicht unbedingt den Interessen aller nutzt. Daher ist auch verständlich, warum der Ansatz in der heutigen Debatte keine Rolle mehr spielt“ (Reis 2003:

Schnell wird deutlich, dass das Nachhaltigkeitskonzept derzeit von wirtschaftlichen Interessen geprägt wird – somit stehen diese im genannten Nachhaltigkeitsdreieck im Zentrum. Die Kritik des WIKUE am derzeitigen Nachhaltigkeitskonzept setzt bei diesem Modell an.¹³ Es habe die Diskussion „in eine Sackgasse geführt“ (WIKUE 2009: 4), da es drei unvereinbare Posten miteinander vereinen möchte.

Um die Konflikte zwischen ökologischer, sozialer und wirtschaftlicher Entwicklung zu überwinden, betonte das vorherrschende Nachhaltigkeitsverständnis die Gleichrangigkeit dieser Aspekte. Doch mit dem Argument, man dürfe diese Gleichrangigkeit nicht gar so starr interpretieren, sondern sollte sie flexibler und dynamischer handhaben, konnte unter dem Siegel von ‚Nachhaltigkeit‘ das Business as usual ungerührt fortgesetzt werden. Das heißt, de facto wird wirtschaftlichen Interessen der Vorrang eingeräumt, um dann soziale und ökologische Aspekte anzuhängen, soweit es opportun erscheint (WIKUE 2009: 5).

Diese globale Wachstumsstrategie zur Lösung der Nachhaltigkeitsproblematik ist grundsätzlich sehr umstritten.¹⁴ Laut WIKUE (2009: 17) habe sich beispielsweise gezeigt, dass der Gesamtverbrauch von Benzin durch Effizienzsteigerungen nicht zwangsläufig verringert wird, da sparsamere Autos mit einer Erhöhung der gefahrenen Kilometer einhergehen. Für die Erreichung einer ökologischen Nachhaltigkeit ist die ökonomische Dominanz dramatisch und statt einer Umsetzung der Leitidee verschärft sich die Situation.¹⁵ In einer

71). Zudem stellt das WIKUE heraus, dass – unabhängig ob gerecht oder nicht – bei einer Angleichung des Südens die Belastung der Umwelt aufgrund des dadurch erhöhten Ressourcenverbrauches und Anstieges der Treibhausgas-Emissionen etc. drastisch zunehme (WIKUE 2009: 10).

¹³ Vgl. zur Kritik am 3-Säulen-Modell auch Ekardt 2005: 27; Eblinghaus/Stickler 1996: 115.

¹⁴ So schreibt Meadows (2000: 125), der Begriff der nachhaltigen Entwicklung werde „vor allem von denjenigen verwendet, die nach Mitteln und Rechtfertigungen suchen, das Wirtschaftswachstum [...] aufrechtzuerhalten.“ Er jedoch glaube nicht daran, dass sich eine nachhaltige Entwicklung tatsächlich in der heute anvisierten Form verwirklichen ließe. Vielmehr würden Weltbevölkerung und Wirtschaftssysteme über das erträgliche Maß hinausschießen und zusammenbrechen.

¹⁵ Laut WIKUE (2009: 6-12) sei die Umweltbilanz ernüchternd und zufolge der Studien des WWF (2008: 3) ist nicht nur keine Verbesserung der Umweltsituation eingetreten, sondern die Inanspruchnahme des Planeten durch die Menschheit hat sich in den letzten 45 Jahren mehr als verdoppelt. Der Living Planet Index zeigt, dass die Menschheit in den letzten 35 Jahren beinahe ein Drittel des ökologischen Kapitals der Erde verloren hat. Mittlerweile übersteigt der menschliche Fußabdruck die Fähigkeit der Erde zur Regeneration um rund 30 Prozent. Das WWF arbeitet mit zwei Kennzahlen, um das Umweltproblem zu verdeutlichen. Der Living Planet Index zeigt den Zustand der Ökosysteme der Erde auf und der Ökologische Fußabdruck den Um-

neuen Studie des UNEP räumen die UN ihr Versagen in Bezug auf ihre Ziele zum Schutz von Artenvielfalt und Biodiversität ein (Balser 2010). Scharf kritisierend, dass die bisherigen Ansätze es weder vermocht haben, die Umwelt zu schützen, noch die Wirtschaft zu stabilisieren oder die Armut zu verringern, ruft das WIKUE (2009: 5) vehement zu einem Kurswechsel auf, von dem die vorherrschende Nachhaltigkeitsstrategie weit entfernt sei. Ähnlich wie Habermas diagnostiziert das Institut eine abnehmende bürgerliche Solidarität aufgrund der Dominanz wirtschaftlicher Interessen: „Die Konkurrenz- und Konsumgesellschaft prägt neue Werte und Verhaltensorientierungen, die Individualisierung nimmt zu, die Solidarität ab“ (WIKUE 2009: 13). Gerade der Markt sei nicht geeignet, den erforderlichen Kurswechsel durchzusetzen, da er weder imstande sei, den Ressourcenverbrauch zu begrenzen noch eine faire Güterverteilung zu gewährleisten.

Diese Thematik ist auch in der wissenschaftlichen Debatte zu finden, die sich um eine Definition des Nachhaltigkeitsbegriffes bemüht. Auf der einen Seite finden sich diejenigen, die für eine schwache Nachhaltigkeit plädieren, die Umweltschutz lediglich in Bezug auf den Nutzen, der durch die so gesicherte Produktionsgrundlage für den Menschen als notwendig erachtet wird, interpretiert. Auf der anderen Seite wird *starke Nachhaltigkeit* von denen postuliert, die den Schutz der Natur um der Natur willen fordern und die an absolute biophysische Grenzen glauben. Während Erstere zudem das derzeitige System und besonders technologischen Fortschritt und somit Effizienzsteigerungen unterstützen, suchen Letztere nach Alternativen (Robinson 2004: 371-373; Hopwood et al. 2005: 40-42).

Zur Umsetzung einer effizienten und ökologischen Nachhaltigkeitsstrategie muss sich auch das Bewusstsein der Menschen in Bezug auf das Konsumverhalten wandeln. Zwar sollte davon auszugehen sein, dass sich die Präferenzen der Menschen so entwickeln, dass sie ihre eigenen Lebensgrundlagen nicht vernichten wollen, allerdings steht dies in einem starken Kontrast zu der Akzeptanz eines ökonomischen Systems, das die Lebensgrundlagen zerstört (Reis 2003: 48). Das Paradoxon, dass sich einerseits in der internationalen Debatte zunehmend die Erkenntnis durchsetzt, die Lebensweise der Industriestaaten sei nicht auf die übrige Welt übertragbar, und andererseits gleichzeitig die Angleichung des Südens an den Norden forciert wird, kann so nicht aufgelöst werden, weil „der Kapitalismus als System nicht auf der Anklagebank sitzt“ (Eblinghaus/Stickler 1996: 162) und Naturzerstörung dadurch nicht kategorial angegangen wird: „Natur ist die grundlegendste auszubeuten-

gang und die Art der Beanspruchung dieser Systeme durch den Menschen (WWF 2010: 20-41, 104-107).

de ‚Kolonie‘ des Kapitalismus. Auf Naturzerstörung kann deshalb nicht bewußt verzichtet werden“ (Eblinghaus/Stickler 1996: 162, Hervorhebung vom Autor übernommen). Zwar drückt die UNCED auch die Notwendigkeit des Wertewandels aus, aber dieses Umdenken wird von den politischen Repräsentanten selbst nicht vollzogen. Vielmehr führt der derzeitige Diskurs dazu, dass umweltschädliche Handlungen als umweltfreundlich tituliert werden (Robinson 2004: 374).

Das funktionelle Naturverständnis

In der Agenda 21 wird die Natur in Bezug auf ihre Funktion als natürliche Ressource betrachtet, die materielle Bedürfnisse befriedigen soll. Ist sie zu stark beschädigt, muss sie saniert werden (UN 1992a: 323). Bis auf wenige Ausnahmen wird der Natur kein Eigenwert zugeschrieben, sondern nur ein Wert durch ihre Funktion, ein instrumenteller Wert, wie von Szerszynski (2004: 249) verdeutlicht:

Nature is mathematical – something to be counted, measured and mapped. [...] It is mechanical, behaving according to cause and effect, not seeking teleological goals. It is a resource, to be owned or held in common, to be used or preserved. It gives up its meanings to careful observation and scientific theory, not to mythology or divination. This is the nature of scientific, industrial modernity, the nature whose being is mastered by science, whose potentiality is determined by technology, and whose value is measured by economics.

Aus dieser Entfremdung von der Natur resultiert der „objektivistisch-instrumentell-reduktionistische Umgang mit der Natur“ (Kessler 1996b: 5). Dieses Naturverständnis ist Ausdruck und Folge der ökonomischen Konstruktion des Nachhaltigkeitsdiskurses und entspricht dem Bestreben von WCED und UNCED gleichermaßen, die Ökologie in die Ökonomie zu integrieren. Wirtschaftlicher Erfolg bedarf der Beherrschung und Ausbeutung der Natur, die dabei lediglich eine Ressource darstellt, ein Instrument, die keine Schonung um ihrer selbst willen beanspruchen kann (Littig 2004: 36). Nachhaltige Entwicklung besteht also im Wesentlichen darin, „menschliche Ökonomie und Kultur so zu organisieren, daß die Funktionen der Natur *für den Menschen* nicht beeinträchtigt werden“ (Reis 2003: 91). Dies entspricht auch dem oben angesprochenen zweigeteilten wissenschaftlichen Diskurs über den Begriff Nachhaltigkeit. Die Vertreter einer *schwachen Nachhaltigkeit* verfechten ein anthropozentrisches Naturverständnis, das Natur als Kapital oder Rohstoff wahrnimmt (Robinson 2004: 371-372).

Religiöse Werte widersprechen hier den materiellen Wertprämissen. Während die Konsumentenkultur sich auf Wohlstandsmaximierung beschränkt und proklamiert mehr sei besser als weniger, neu besser als gebraucht und

Ressourcen seien unendlich, betont Religion andere moralische Werte, auf die im Folgenden näher eingegangen wird (Gardner 2002: 9).

Die semantischen Potentiale der christlichen Schöpfungsethik

Nachdem gezeigt wurde, dass ökologisches Umdenken erforderlich ist und damit einhergehend auch eine Stärkung und Kurskorrektur der Nachhaltigkeitsdebatte, wird im Folgenden am Beispiel der Schöpfungstheologie des Christentums dargestellt, welche semantischen Potentiale von Religionsgemeinschaften den Nachhaltigkeitsdiskurs im Sinne von Habermas' Entwurf einer postsäkularen Gesellschaft unterstützen können.

Ein Diskurs zwischen säkularen und religiösen Bürgern zu diesem Thema ist bereits vorhanden. Neben zahlreichen theologischen Auseinandersetzungen hierzu beteiligen sich die Religionsgemeinschaften aktiv an der Umsetzung der Leitidee Nachhaltigkeit, oft in Zusammenschlüssen mit säkularen oder politischen Organisationen, so zum Beispiel in Bezug auf die Agenda 21 oder direkt bei der UN, wie bei der Formulierung der *Millennium Development Goals* (MDGs) sowie auch deren Umsetzung,¹⁶ wobei sie ihren Standpunkt meistens auf moralischer Basis vertreten, im Gegensatz zu anderen Organisationen, die vielmehr auf Menschenrechte verweisen (Boehle 2010: 275; 281-282; RfP 2006). Daraus schließt, dass Religionsgemeinschaften ihr semantisches Potential bereits in den Diskurs einbringen, ohne es in eine säkulare Sprache zu übersetzen. Vielmehr werden sie als wichtige Akteure anerkannt, die durch lokale Unterstützung der MDGs in Kirchen, Moscheen, Tempeln und Synagogen moralisches Engagement mobilisieren können, wovon beispielsweise die Erreichung der MDGs abhängig ist (Clarke 2007: 80; RfP 2006: 5).¹⁷

In vielen Arbeiten werden verschiedene grundsätzliche Potentiale genannt, weshalb Religion innerhalb des Diskurses eine besondere Bedeutung zu-

¹⁶ Die MDGs sind acht Vorgaben mit der Zielsetzung, internationale Entwicklung zu fördern, denen allen 193 UN Mitgliedsstaaten zugestimmt haben und die bis 2015 erreicht werden sollen. Seit ihrer Proklamation im Jahr 2000 stehen sie im Zentrum internationaler Entwicklungspolitik (Martens/Debiel 2008: 2). Die Ziele sind meist auf die soziale Nachhaltigkeitsdimension bezogen, beinhalten aber auch ökologische Nachhaltigkeit (UN 2012). An dieser Stelle wird jedoch nicht auf die kritischen Stimmen um die MDGs eingegangen (siehe hierzu bspw. Martens/Debiel 2008).

¹⁷ Beispielsweise war der Weltrat der Kirchen 1974 die erste öffentliche Institution, die sich auf globaler Ebene für Nachhaltigkeit engagierte. Neben unmittelbaren Äußerungen von Papst Paul VI., Papst Johannes Paul II. und Papst Benedikt XVI. ist das ökologische Engagement von Religionsgemeinschaften gewaltig (Golser 2000; Grim/Tucker 2009; Littig 2004: 30-37; Vogt 2004: 102-105).

kommt.¹⁸ Habermas' Konzept reicht jedoch darüber hinaus, da es sein Ziel ist, durch einen gleichberechtigten Dialog zwischen säkularen und religiösen Bürgern die religiösen Semantiken nicht allein für die Gläubigen nutzbar zu machen; vielmehr fordert er besonders die ungläubigen Bürger zu deren Aneignung auf, was für das globale Umweltproblem essentiell ist. Hierbei fügt er einen letzten Schritt hinzu: Die Übersetzung dieser Semantiken in eine säkulare und für ihn nur so allgemein verständliche Sprache, um die religiösen Aussagen in den politischen Prozess einfließen lassen zu können, was er als „institutionellen Übersetzungsvorbehalt“ (Habermas 2005c: 136) bezeichnet. Es gehöre zum geteilten demokratischen Verständnis, dass alle staatlichen Handlungen wie Gesetze, gerichtliche Entscheidungen, Verordnungen etc. in einer allen Bürgern gleichermaßen zugänglichen Sprache formuliert werden und außerdem einer säkularen Rechtfertigung fähig sind (Habermas 2005b: 11).¹⁹

Die Untersuchung der semantischen Potentiale hier beschränkt sich auf die Schöpfungstheologie des Christentums – weitestgehend auf den jahwistischen und den priesterlichen Schöpfungsbericht der Genesis (Gen 1-2) im Alten Testament. Ökologische Semantiken sind aber ebenso in anderen biblischen Texten sowie in anderen Religionsgemeinschaften aufzufinden, was den obigen Verweis auf die aktive Mitwirkung verschiedenster Religionsgemeinschaf-

¹⁸ Markus Vogt nennt etwa die „10 Qualitäten der Religionen“ und Gary Gardner „5 keyassets“. Vogt und Francis D'Sa sprechen von einem wechselseitigen Ergänzungsverhältnis zwischen Religion und Nachhaltigkeit: „Nachhaltigkeit bedarf der Religion, um sie ganzheitlich zu gestalten.“ (D'Sa 2004: 86-87; Gardner 2002: 11-20; Grim/Tucker 2009; Vogt 2004: 91-92, 2006: 1-2). Wenn von der Bedeutung der Religion im Nachhaltigkeitsdiskurs gesprochen wird, darf jedoch nicht die vormalige Kritik insbesondere am Christentum unerwähnt bleiben. Viele Autoren, die sich von Beginn an für Umweltschutz ausgesprochen haben, sehen insbesondere den christlichen Herrschaftsauftrag an den Menschen aus der Schöpfungstheologie, sich die Erde zu unterwerfen (Gen 1,28), als Grund für die menschliche Instrumentalisierung der Natur. Eine Untersuchung der jüdisch-christlichen Tradition auf ihr Verhältnis zur Ökologie kam zu dem Ergebnis, dass diese Interpretation aus dem Kontext genommen war und nicht haltbar ist. „Vielleicht geschah der Durchbruch des technisch-industriellen Naturverständnisses gerade zu einer Zeit, als sich die Neuzeit von christlich-theologischen Vorgaben löste. Zeit der Aufklärung in Europa!“ (Dobmeier 2000: 94) Dies unterstreicht die folgende Untersuchung der Bibeltexte in dieser Arbeit deutlich (Baatz 2004: 122-124; Kessler 2000: 38-41).

¹⁹ Auf die Problematik dieser Übersetzungsprämisse kann hier nicht konkreter eingegangen werden. Dennoch bietet sie später für die tatsächliche Umsetzung von Habermas' Vorschlag eine unübersehbare Hürde, die von vielen Autoren kritisch beleuchtet wird (Cooke 2007; Chambers 2007; Barbato/Kratochwil 2009; Flores 2007).

ten zur Förderung von Umweltschutz und zur Entwicklungshilfe widerspiegelt.²⁰

Viele Arbeiten, die die Bedeutung des Christentums für eine nachhaltige Entwicklung untersuchen, setzen sich insbesondere mit der christlichen Schöpfungstheologie auseinander (Kessler et al. 1994; Lochbühler 1996; Lienkamp 2009; Gerlitz 1998; Löning/Zenger 1997). Historisch gesehen findet sich der alttestamentliche Schöpfungsglaube erstmals in der vermutlich im 9. oder 10. Jahrhundert v. Chr. zu Zeiten des davidisch-salomonischen Großreiches entstandenen jahwistischen Urgeschichte. Die Priesterschrift umfasst neben der Urgeschichte auch die Frühgeschichte Israels und ihre Abfassung wird auf die Zeit des babylonischen Exils um 550 v. Chr. datiert (Lochbühler 1996: 83, 90-93).

Die Einbettung des Menschen in das Lebenshaus Gottes

Eine ökologische Neuorientierung muss beim Mensch-Natur-Verhältnis ansetzen, wozu die Schöpfungstheologie der Bibel das geeignete Potential bietet. Dem Schöpfungswirken Gottes auf der Erde ist nichts vorausgesetzt, denn es heißt: „Im Anfang schuf Gott den Himmel und die Erde“ (Gen 1,1). Gott bildet somit den absoluten Bezugspunkt für die Menschen, er ist der Schöpfer, der Leben gewährt und die Lebensgrundlage schafft. Schöpfung bezeichnet also ein Dasein, dass nur im Rückbezug auf seinen Ursprung, also auf Gott, seine Bestimmung erhält und daher nicht aus sich selbst heraus existiert (Vogt 2009: 263). Die Welt ist dabei nicht göttlich, sondern nur Gottes Werk. Der Mensch, die Tiere und die übrige Umwelt bilden eine Schöpfungsgemeinschaft, in der den Menschen mit seiner gesamten Umwelt das gemeinsame Geschaffensein durch Gott verbindet. Ebenso wie seine Mitgeschöpfe ist er eingebunden in die Rhythmen und Kreisläufe der Natur. Alle bei der Schöpfung gegebenen Grundgegebenheiten, wie beispielsweise der Rhythmus von

²⁰ Karl Löning und Erich Zenger betonen vor allem die schöpfungstheologische Relevanz der Bibel jenseits der Schöpfungsberichte (Löning/Zenger 1997). Im Judentum und Islam herrscht beispielsweise ein ähnliches Verhältnis des Menschen zur Schöpfung Gottes wie im Christentum. Im Buddhismus wird davon ausgegangen, dass alle Lebewesen miteinander verwandt sind, weshalb Tötung oder das Abschlagen von Bäumen als Sakrileg gilt, weil damit Verwandte getötet werden. Zur Strafe hat die Tat wie auch im Hinduismus eine unangenehme Wiedergeburt zur Folge. Die Naturreligionen zeichnen sich durch ihr enges Verhältnis zur Erde als die Mutter aller Lebewesen aus. Vgl. zu anderen Religionen – insbesondere zum Judentum, Islam, Buddhismus, Hinduismus und den Naturreligionen. Gardner 2002: 14-15; Kessler 1996a; Gerlitz 1998; Hinz 2000; Aytac 2004; Grimm 2000; Litsch 2000; Baatz 2004; Swentzell 2000.

Tag und Nacht oder die Ordnung von Wasser und Festland, bleiben für den Menschen unveränderbare göttliche Vorgaben (Lochbühler 1996: 93). Zudem spricht der jahwistische Schöpfungsbericht davon, dass der Mensch *adám* aus der Erde *adamá* genommen wurde. Aus der Ackererde entstehen auch die Pflanzen und Tiere, weshalb eine seinsmäßige Verwandtschaft zwischen Mensch und Tier besteht (Gen 2,9 und 2,19; Gerlitz 1998: 84, 92; Dobmeier 2001: 120).

Die Geschöpfe verweisen auf ihren Schöpfer und werden so „zur Spur göttlicher Gegenwart (*vestigium Dei*)“ (Kessler 1997: 116). Obwohl so auch eine klare Grenze zwischen Gott und seinen Geschöpfen, denen Gott seinen Lebensatem eingehaucht hat (Gen 1,30), gezogen wird, ist Gott durch den Akt der Schöpfung in allem Geschaffenen immanent. Er ist nicht nur der Urgrund aller seiner Geschöpfe, er kommt auch in seiner Schöpfung vor, durchdringt auch alles mit seiner Gegenwart (Kessler 1990: 74).²¹ Mit der Schöpfung ist also nicht nur eine Erklärung für den Anfang der Welt gemeint, sondern die ständige Gegenwart Gottes in seinen Geschöpfen und „eine lebendige, ethisch relevante Hinordnung der Weltwirklichkeit auf den in ihr gegenwärtigen Gott“ (Vogt 2001: 113).

Schöpfung ist dabei nicht nur eine vorhistorische Tatsache, sondern eine gegenwärtige Erfahrung. Denn Schöpfung bezeichnet einerseits alles von Gott Geschaffene (*creatura*) und andererseits wird mit Schöpfung der unabgeschlossene, stete und aktive Vorgang des göttlichen Schaffens selbst bezeichnet (*creatio*), der sich in der Vergangenheit, in der Gegenwart und auch in der Zukunft vollzieht (Lienkamp 2009: 172). Damit ist Schöpfung immer gegenwärtig und die Welt ein ständiges Geschaffensein und -werden. Die Folge aus diesem Schöpfungsverständnis ist, dass, wer bewusst von Schöpfung spricht, die Erde als Raum des geschenkten Lebens anerkennt,

den die Menschen in Ehrfurcht und Verantwortung ‚bebauen und bewahren‘ (Gen 2,15), also gestalten und schützen sollen. Er erkennt alle Lebewesen als Mitgeschöpfe an, denen ihr je eigener Ort im großen ‚Lebenshaus‘ der Schöpfung zugewiesen ist. Als Geschöpf steht der Mensch in einer umfassenden Schicksalsgemeinschaft mit allen Lebewesen (Vogt 1999a: 21, Hervorhebung vom Autor übernommen).

²¹ Kessler nennt hier folgende Bibelstellen, die allerdings über die Schöpfungsberichte hinausgehen: „Die Herrlichkeit des Herrn erfüllt die Erde“ (Num 14,21) und „bin nicht ich es, der Himmel und Erde erfüllt?“ (Jer 23,24).

Der Eigenwert als Geschöpf Gottes

Als eines der Hauptprobleme des Nachhaltigkeitsdiskurses wurde die lediglich funktionelle Perzeption der Natur genannt. Tatsächliche Nachhaltigkeit aber erfordert eine Anerkennung des Eigenwertes der Natur, um durch den so entstehenden Respekt ihr gegenüber die notwendige Motivation entstehen zu lassen, einschneidende Verhaltensänderungen vorzunehmen. Das in den Schöpfungsberichten beschriebene religiöse Verhältnis zur Natur, welches die Erde als Raum des geschenkten Lebens anerkennt, ist ein kraftvolles Gegengewicht zur Reduktion der Naturwahrnehmung als Kapital oder Rohstoff, das lediglich der Befriedigung von Konsuminteressen dient (Vogt 2009: 27). Durch die Schöpfungstheologie wird der menschlichen wie nichtmenschlichen Natur ein umfassender Eigenwert zugestanden. Bereits das Geschaffensein der Geschöpfe von Gott sowie der Strom seines Lebensatems (*odem*) in ihnen geben ihren Wert an, denn Spuren der Vollkommenheit, Güte und Herrlichkeit des Schöpfers ist in allem Geschaffenen selbst gegenwärtig (Kessler 1990: 79; Vogt 2009: 488; Lienkamp 2009: 175, 216; Vogt 1999a: 21). Die Immanenz Gottes in allem von ihm Geschaffenen ist vergleichbar mit einem erweiterten Leib Gottes:

Wenn die von Thomas von Aquin gebrauchte Analogie und Metapher von der Schöpfung als dem großen Leib, dem Gott wie die Seele innewohnt (ohne freilich in ihm aufzugehen oder in ihm erst sich zu verwirklichen), etwas Wahres trifft, dann [...] sind die Geschöpfe [...] nicht nur leere Zeichen, sondern von Gott selbst erfüllte Zeichen, gleichsam sein Mienenspiel (Lachen und Weinen) (Kessler 1990: 101-102).

Durch diese organisch-leibliche Metaphorik sind alle Geschöpfe „so etwas wie Gottes *empfindsame Haut*, wie seine Glieder, Rezeptoren und Sensoren, gleichsam seine *ausgestreckten Hände und Fühler*“ (Kessler 1990: 102, Hervorhebung vom Autor übernommen). Gott ist somit in der Welt selbst antreffbar, treffbar und verletzlich; berührt der Mensch etwas in der Welt, berührt er Gott. Was der Mensch seinen Geschöpfen antut, wird also auch ihm angetan.

Zudem sind Tiere keine seelenlosen Maschinen, sondern Lebewesen (Gen 1,20.21/24.30; 9,4.10; 2,7.19), die den Menschen als Gehilfen zugeordnet sind (Gen 2,18ff). So steht ausdrücklich auch den Tieren die wöchentliche Sabbataruhe zu (Ex 20,10; 23,12; Dtn 5,14; Kessler 1990: 55).

Gott hat die Schöpfungswelt nur *um ihrer selbst* willen geschaffen. Hieraus ergibt sich, dass die Natur nicht allein für die Nutzbarkeit für den Menschen existiert (Lochbühler 1996: 117).²² Jahwe, der Schöpfergott ist ein „Freund des

²² Die Eigenwertigkeit der Natur ist somit immer im Bezug zu Gott zu betrachten. Für diesen Beitrag nicht relevant, aber dennoch erwähnenswert ist die bereits angeris-

Lebens“ (Weish 11,26), der alles liebt, was er geschaffen hat. So befindet er alles, was er geschaffen hat, als „gut“ (Gen 1,4; 1,10; 1,18; 1,25; 1,31), denn: „hättest du etwas gehasst, so hättest du es nicht geschaffen“ (Weish 11,24). Die Liebe Gottes zu allem, was er geschaffen hat, kann als „das Schöpfungsmotiv“ (Lienkamp 2009: 178, Hervorhebung vom Autor übernommen) bezeichnet werden. Er hat die Schöpfung ohne jegliche Nutzenerwägungen vollzogen, und obwohl er ihr nicht bedarf, ist sie für ihn nicht ohne Bedeutung. Somit sollte auch der Mensch mit Ehrfurcht allem Leben gegenüber treten.

Als ergreifendes Beispiel für den Zweck der gesamten Schöpfung wird oftmals der Psalm 104, ein Loblied auf den Schöpfer, genannt (Lochbühler 1996: 108; Kessler 1990: 80). Ein Betender nimmt „staunend die gewaltige Größe und Pracht des Kosmos“ wahr, richtet seinen Blick auf die „Schöpfung im Kleinen mit ihrer Fülle von versorgtem Leben, die an jedem einzelnen Tag zu erspüren ist und die doch der Mensch alltags kaum zu Gesicht bekommt.“ Ein aufmerksamer Betrachter aber erkennt „die wundervolle Harmonie des mit göttlicher Weisheit gegründeten Ganzen, dessen Anblick ihn wie von selber zum Lobpreis und zur Anbetung ihres Schöpfers führt“ (Kessler 1990: 80).²³ Zwar darf der Mensch die Güter der Erde nutzen, um selbst überleben zu können, aber die Achtung und Missachtung der Mitgeschöpfe entspricht zugleich der Achtung oder Missachtung des Schöpfers.

Die Sonderstellung und der Schutzauftrag des Menschen

Die Schöpfung wird im Gesamten als Einheit betrachtet, in die der Mensch eingebunden ist; er steht in der Natur²⁴ und seine Charakterisierung als Adam,

sene Schwierigkeit in der von Habermas geforderten Übersetzung der semantischen Potentiale der Religion. Die Dimension eines Gottes und der Rückbezug auf diesen ist eine essentielle Perspektive, durch die einerseits der Eigenwert hervorgerufen wird und andererseits die Verantwortlichkeit des Menschen gegenüber einer höheren Instanz, was beides im Verlauf einer Übersetzung nicht verloren gehen darf. „Der Glaube an den Schöpfergott [...] findet seine Entsprechung im schöpfungsgemäßen Handeln“ (Dobmeier 2002: 18).

²³ Zum Lob der Natur siehe auch andere Stellen wie z.B. Ps 92,5; 145; 148. Auch im Buch Jjob (Jjob 38; 39; 40, 1-3) spricht Gott von der Wertschätzung der gesamten Schöpfung, betont aber vor allem die Bereiche, die für den Menschen scheinbar wertlos sind, da er ihnen kaum Beachtung schenkt (Dobmeier 2001: 119).

²⁴ Dies bringen beispielsweise verschiedene Gebote zum Ausdruck, wie das sogenannte Brachjahr, also das Land im siebten Jahr zu schonen (Ex 23,11; Lev 19,23-25; 25,1-7; Dtn 15,1-11) oder das Verbot, im Kriegsfall die Bäume um eine belagerte Stadt herum abzuholzen (Dtn 20,19-20; Kessler 1990: 54-55).

als *Erdling*, bedeutet Solidarität alles Geschaffenen sowie seine konsequente Einbindung in die Natur (Vogt 2009: 266; Kessler 1990: 54). Dennoch hat er in dieser Einheit eine Sonderstellung, die – wie bereits angedeutet – von Kritikern als Ursache für die entfremdete Sicht auf die Umwelt angesehen wird. In der priesterschriftlichen Schöpfungserzählung ist der Mensch aus der übrigen Schöpfung hervorgehoben, da Gott ihn als sein Abbild erschaffen (Gen 1,26-27) und ihn zum Herrscher über „die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels, über das Vieh, über die ganze Erde und über alle Kriechtiere auf dem Land“ (Gen 1,26) gemacht hat. In der jahwistischen Schöpfungserzählung führt Gott die Tiere dem Menschen zu, damit er sie benennt (Gen 2,19), wobei ebenso betont wird, dass sie keine Gefährten darstellen, die dem Menschen selbst entsprechen; erst die Frau ist der geeignete Partner des Mannes (Gen 2,20-25). Dadurch erhält der Mensch eine Doppelstellung, denn zum einen ist er eingebunden in den Gesamtrahmen der Schöpfungsordnung, zum anderen wird er klar über die übrige Schöpfung hervorgehoben. Er ist das Geschöpf, das durch Gott ansprechbar ist und er darf gestaltend in die Natur eingreifen. Dadurch ist er auch kein reines Naturwesen. Im Gegensatz zu den Pflanzen und Tieren hat er keinen *natürlichen* Aufenthaltsort. Die bewusste Gestaltung seiner selbst und seines Lebensraums wird ihm vielmehr zur Aufgabe gemacht, womit er sich auch Herrschaft und Verantwortung gegenüber sieht (Kessler 1997: 118).

Dennoch bleibt die Schöpfung alleiniges Eigentum Gottes und der Mensch lediglich sein Beauftragter, ihm wurde die Schöpfung von Gott als Leihgabe anvertraut. Gott setzte ihn in den Garten Eden, „damit er ihn bebaue und hüte“ (Gen 2,15). Sein Umgang mit den Früchten des Gartens ist aber abhängig vom Willen Gottes, also nicht beliebig, denn er ist lediglich Prokurist Gottes, er hat von Gott für sein Wirken in der Schöpfung den Auftrag. Diesem wird er aber nur gerecht, wenn er sich am Willen Gottes orientiert, desjenigen also, der ihn beauftragt hat (Dobmeier 2001: 93). Nur in diesem Kontext ist der Herrschaftsauftrag an den Menschen zu deuten, der stets an die Erlaubnis Jahwes gebunden bleibt.²⁵ Hieraus folgt eine Herrschaft im Sinne Gottes, dessen Maßstäbe den Orientierungspunkt menschlichen Handelns darstellen: Der gute Schöpfergott, der seine Geschöpfe liebt und sie darum sein und leben lässt, gilt demnach als Herrschaftsprämisse.

²⁵ Laut Lochbühler (1996: 108) bestätigt auch der Psalm 8 explizit die Beauftragung des Menschen als Abbild Gottes zur Weltgestaltung: „Menschliches Handeln wird aber von der Unterwerfung unter Gottes gerechten Willen abhängig gemacht“ (Lochbühler 1996: 108).

Dadurch entsteht eine große Verantwortungsverpflichtung gegenüber der nichtmenschlichen Natur (Lochbühler 1996: 114). Auch werden dem Menschen klare Grenzen gezogen. Tiere darf er nur töten, soweit er sie als Nahrung benötigt (Gen 9,2-3), ansonsten soll er sie schützen. Der heutige Umgang mit der Natur lässt sich hiermit nicht rechtfertigen. Die bereits erwähnte Kritik an dem Auftrag, sich die Erde untertan zu machen, wird von vielen Autoren in diesem Sinne relativiert.²⁶

Die Bibel enthält nicht nur Regeln zum menschlichen Umgang mit der Schöpfung und den Mitgeschöpfen,²⁷ sondern sie beschreibt auch in großen, einprägsamen Erzählungen, was geschieht, wenn dieses göttliche Maß im Umgang mit der Schöpfung missachtet wird (Hünemann 1987: 157). Außerdem erleiden Tiere und Menschen durch die Zugehörigkeit zu einer Schöpfungsgemeinschaft zwangsläufig das gleiche Schicksal. So belegt die Sintflutgeschichte (Gen 6-7), dass die Tiere für die Sünden der Menschen ebenso büßen müssen, was auch auf die derzeitige Umweltkrise übertragbar ist (Gerlitz 1998: 84-85).

Fazit

„Die Umweltfrage ist keine Randfrage, weil sie keine bloßen Randbedingungen betrifft, sondern die Grundlagen von allem. Und sie duldet keine Zurückstellung, weil der Zustand der globalen Umwelt sich täglich weiter verschlechtert“ (Kessler 1997: 83). Aber der bisher beschrittene Lösungsweg dieser

²⁶ Zentrale Begriffe der Kritik sind die verwendeten hebräischen Worte *kabás* und *radáb*, die laut vieler Autoren jedoch falsch kontextualisiert wurden. Diese Wörter bekämen einen gewaltsamen Sinn nur dort, wo zusätzliche Ausdrücke hinzukommen, was in Gen 1-2 aber gerade nicht der Fall sei: *kabás* meine in Gen 1,28 deshalb nicht niedertreten, sondern seinen Fuß setzen auf die Erde wie ein sorgsamer Gärtner (Gen 2,15), und *radáh* (Gen 1,26.28) meint wie ein Hirte schützend-fürsorglich über seine Tiere herrschen (Kessler 1997: 86; 1990: 63-64; Dobmeier 2001: 93). Gerlitz (1998: 95) legt die beiden Begriffe anders aus.

²⁷ Laut Dobmeier (2001: 93-94) enthalten die biblischen Bücher eine Reihe von ökologischen Schutzregeln und praktischer Lebensregeln, so stehen beispielsweise die Bücher Levitikus und Deuteronomium „für einen am Willen des Schöpfers orientierten Umgang des Menschen mit seinen Mitgeschöpfen. Von besonderer Bedeutung ist dabei die Gestaltung des Sabbats (Dtn 5,12-15) und das sog. Brachjahr (Lev 25,1-7, 8-13), beides mit eindeutig ökologischem Akzent (s. auch Vogt 2009: 273-275). Überhaupt kann gerade in der biblischen Tradition ein hohes ökologisches Ethos und Wissen entdeckt werden. Belege für ein differenziertes ökologisches Wissen im antiken Israel bezeugen beispielsweise, dass Ernteerträge und hygienischer Schutz auf einem Niveau erreicht wurden, wie in Europa erst gegen Ende des 19. Jahrhunderts (Vogt 2004: 106).

Problematik ist – wie im ersten Teil des Beitrags gezeigt wurde – selbst defizitär und mit Habermas' Worten pathologisch. Die schwerwiegenden Problemfelder des Nachhaltigkeitsdiskurses bilden neben der Definitionslücke die Ökonomisierung der Debatte, die fehlende Motivation der Bürger ihren Konsum zu begrenzen sowie die Wahrnehmung der Natur allein anhand ihrer Funktion als Ressource und ohne jeglichen Eigenwert. Diese Probleme sind interdependent.

Um diese Problematik zu lösen muss nicht unbedingt ein vollkommen neuer Weg beschritten, sondern vielmehr der bisherige Ansatz ethisch überdacht und gestützt werden. Es geht um eine genauere Nachhaltigkeitskonzeption, die unabhängig von ökonomischen Interessen einen nicht-funktionellen Blick auf die Mitwelt der Menschen wirft. Es wird eine neue Verständigung über die tragenden Grundwerte des Lebens benötigt, woraus schließlich die Reformtätigkeit von Politik und Gesellschaft gestärkt werden kann (Vogt 2004: 100).

Ausgehend von einer postsäkularen Gesellschaftskonzeption kann ein solcher Lösungsansatz in der Semantik und der Praxis von Religionsgemeinschaften gesucht und gefunden werden. Zunächst geht der postsäkulare Ansatz von der Dauerhaftigkeit der Religionen im gesellschaftlichen Diskurs aus. Religiöse Bürger müssen also einbezogen werden und lassen sich am leichtesten in gesellschaftliche Diskurse integrieren, wenn keine säkulare Schranke vor ihnen errichtet wird. Fällt dieser säkulare Ausschluss weg, gerät sofort das bereits starke gesellschaftliche Engagement religiöser Diskursteilnehmer in den Blick. Der Schöpfungsdiskurs des Christentums motiviert schon lange Gläubige und Glaubensgemeinschaften für eine neue Sicht auf die Umwelt gesellschaftlich einzutreten. Nachhaltigkeit benötigt langfristige Perspektiven, globale Solidarität und das Engagement möglichst breiter Bevölkerungsschichten. Religionen besitzen eine nicht zu verkennende Motivationskraft, die sie unter anderem aufgrund ihrer moralischen Autorität, ihrer Fähigkeit zur Sinnstiftung und ihrer Gemeinschaftsbildung aufbringen können. Religiöse Traditionen, Feste, Gebete und Lebensformen können dem Engagement für eine Nachhaltige Entwicklung „eine spirituelle Mitte“ (Vogt 1999a: 24) geben. Hierdurch können Religionen einen wichtigen Beitrag im Nachhaltigkeitsdiskurs leisten.

Jürgen Habermas geht mit seinem Konzept der postsäkularen Gesellschaft noch einen Schritt weiter. Er erkennt nicht nur die Leistungen der Religionsgemeinschaften als signifikant an, sondern er glaubt auch daran, dass sich daraus ein Potential für säkulare, ungläubige Bürger erschließen lässt. Sein Ziel ist es, die religiösen Semantiken auch für säkulare Bürger zugänglich zu machen. Ohne behaupten zu wollen, dass dies tatsächlich gelingen kann, ging es

hier darum, das grundsätzliche Potential religiöser Schöpfungssemantik in Bezug auf die Nachhaltigkeitsproblematik zu untersuchen. Das christliche Schöpfungsverständnis fördert durch seine Wahrnehmung der Welt als Schöpfung Gottes die Anerkennung eines Eigenwertes der Natur. Zudem werden viele Orientierungshilfen für einen nachhaltigen Lebensstil dargeboten. Nachhaltigkeit entspricht in seinem Grundanliegen christlicher Schöpfungsverantwortung.

Die Auseinandersetzungen zu diesem Thema sind breit gefächert. Die meisten Autoren, die sich um eine Einbindung der Religionen in den Nachhaltigkeitsdiskurs bemühen, betrachten diesen als defizitär und den religiösen Beitrag als essentiell. Eine ähnliche Forderung wie die von Jürgen Habermas, durch eine Übersetzung der semantischen Potentiale die religiösen Beiträge auch für ungläubige Bürger geltend machen zu können und damit den für die Lösung der Nachhaltigkeitsproblematik notwendigen globalen Rahmen zu erreichen, fehlt allerdings. Ob und vor allem wie diese Übersetzung stattfinden kann, bleibt offen und bedarf weiterer Forschung, denn nur dann können die religiösen Aussagen tatsächlich auch für ungläubige Bürger geltend gemacht werden. Zwar hängt es letztlich an jedem Einzelnen, sich zu nachhaltigem Handeln zu motivieren – egal von welchem ethischen Standpunkt aus. Aber nur mit allgemeingültigen moralischen Normen, die für jeden nachvollziehbar, akzeptierbar und handlungsleitend sind, lässt sich die derzeit wichtigste und umfassendste Aufgabe des Menschen umsetzen.

Literatur

- Aytac, Gülmihri (2004): Islamische Ansätze zur Nachhaltigkeit. In: Littig, Beate (Hrsg.): *Religion und Nachhaltigkeit. Multidisziplinäre Zugänge und Sichtweisen*. Münster, 191-207
- Baatz, Ursula (2004): Buddhismus – Ökologie – Nachhaltigkeit. In: Littig, Beate (Hrsg.): *Religion und Nachhaltigkeit. Multidisziplinäre Zugänge und Sichtweisen*. Münster, 119-147
- Balsler, Markus (2010): UN fordern grüne Revolution in Chefetagen. In: *Süddeutsche Zeitung*, Nr. 158 vom 13.07.2010
- Barbato, Mariano/Friedrich Kratochwil (2009): Towards a Post-Secular Political Order?. In: *European Political Science Review*, 1:3, 317-340
- Bergen, Molly (2009): *Climate and Religion*. In: http://www.conservation.org/FMG/Articles/Pages/climate_religion_event_windsor_castle_england.aspx.
- Berger, Peter L. (1999): The Desecularization of the World: A Global Overview. In: Ders. (Hrsg.): *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*. Washington D.C., 1-18
- Biermann, Frank (2001): Trends und Interdependenzen in der Weltumweltpolitik. In: Stiftung Entwicklung und Frieden (Hrsg.): *Globale Trends 2002. Fakten – Analysen – Prognosen*. Frankfurt am Main, 313-335

- Black, Richard (2012): Rio summit ends with warning on corporate power. In: *BBC*, 23.06.2012, <http://www.bbc.co.uk/news/science-environment-18561223>
- Boehle, Josef (2010): Religious NGOs at the UN and the Millennium Development Goals: an introduction. In: *Global Change, Peace & Security: formerly Pacifica Review: Peace, Security & Global Change*, 22:3, 275-296
- Chambers, Simone (2007): How Religion Speaks to the Agnostic. Habermas on the Persistent Value of Religion. In: *Constellations*, 14:2, 210-223
- Clarke, Gerard (2007): Agents of Transformation? Donors, Faith-based Organisations and International Development. In: *Third World Quarterly*, 28:1, 77-96.
- Cooke, Maeve (2007): Säkulare Übersetzung oder postsäkulare Argumentation? Habermas über Religion in der demokratischen Öffentlichkeit. In: Langthaler, Rudolf/Herta Nagl-Docekal (Hrsg.): *Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas*. Wien, 341-365
- D'Sa, Francis X. (2004): Nachhaltigkeit, Dialog und Religion. Plädoyer für eine zeitgemäße Re-Vision von Natur, Dialog und Religion. In: Littig, Beate (Hrsg.): *Religion und Nachhaltigkeit. Multidisziplinäre Zugänge und Sichtweisen*. Münster, 71-88
- Dasgupta, Partha (2010): Nature's role in sustaining economic development. In: *Philosophical Transactions of the Royal Society B*, 365, 5-11
- Dobmeier, Gotthard (2000): Das Christentum und sein Verhältnis zur Natur. In: Naturschutzbund Österreich (Hrsg.): *Natur und Religion. Tagungsband zur Veranstaltung 'Die Rolle der Religionen angesichts globalisierter Zerstörung'*. Salzburg, 92-96
- Dobmeier, Gotthard (2001): Umwelt, Mitwelt, Schöpfung. Spirituelle Impulse für eine nachhaltige Lebens- und Wirtschaftsweise. In: Bayerische Akademie für Naturschutz und Landschaftspflege (ANL) (Hrsg.): *Wir und die Natur – Naturverständnis im Strom der Zeit. Festschrift zum 25 jährigen Bestehen der Bayerischen Akademie für Naturschutz und Landschaftspflege*. Laufen, 119-120
- Dobmeier, Gotthard (2002): Schöpfungsverantwortung aus christlicher Sicht. Biblische Grundlagen. In: Orth, Gottfried (Hrsg.): *Die Erde – lebensfreundlicher Ort für alle. Göttinger Religionsgespräch 2002 zur Umwelt- und Klimapolitik*. Münster, 17-19
- Eblinghaus, Helga/ Armin Stickler (1996): *Nachhaltigkeit und Macht. Zur Kritik von Sustainable Development*. Frankfurt am Main
- Ekardt, Felix (2005): *Das Prinzip Nachhaltigkeit. Generationengerechtigkeit und globale Gerechtigkeit*. München
- Flores d'Arcais, Paolo (2007): Elf Thesen zu Habermas. In: *Die Zeit* vom 22.11.2007, <http://www.zeit.de/2007/48/Habermas>
- Gardner, Gary (2002): Invoking the Spirit. Religion and Spirituality in the Quest for a Sustainable World. In: *Worldwatch Paper*, 164 <http://www.worldwatch.org/system/files/EWP164.pdf>
- Gerlitz, Peter (1998): *Mensch und Natur in den Weltreligionen. Grundlagen einer Religionsökologie*. Darmstadt
- Golser, Karl (2000): Der Beitrag von Kirchen und Glaubensgemeinschaften zur Entwicklung eines nachhaltigen Lebenskonzeptes. In: Naturschutzbund Österreich (Hrsg.): *Natur und Religion. Tagungsband zur Veranstaltung 'Die Rolle der Religionen angesichts globalisierter Zerstörung'*. Salzburg, 119-131
- Grim, John/Mary Evelyn Tucker (2009): *Overview of World Religions and Ecology*. In: <http://fore.research.yale.edu/religion/>

- Grimm, Fatima (2000): Islam und Umwelt. In: Österreichischer Naturschutzbund (Hrsg.): *Natur und Religion. Tagungsband zur Veranstaltung ‚Die Rolle der Religionen angesichts globalisierter Zerstörung‘*. Salzburg, 96-105
- Habermas, Jürgen (2001): *Glauben und Wissen*. Frankfurt am Main.
- Habermas, Jürgen (2005a): Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?. In: Florian Schuller (Hrsg.): *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*. Freiburg, S. 15-37
- Habermas, Jürgen (2005b): *Zwischen Naturalismus und Religion*. Frankfurt am Main
- Habermas, Jürgen (2005c): Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den öffentlichen Vernunftgebrauch‘ religiöser und säkularer Bürger. In: Ders. (Hrsg.): *Zwischen Naturalismus und Religion*. Frankfurt am Main, 119-154
- Hauff, Volker (1987): *Unsere gemeinsame Zukunft. Der Brundtland-Bericht der Weltkommission für Umwelt und Entwicklung*. Greven
- Hinz, Andreas J. (2000): Verantwortlicher Partner G'ttes. Schöpfung und Umwelt aus jüdischer Sicht. In: Naturschutzbund Österreich (Hrsg.): *Natur und Religion. Tagungsband zur Veranstaltung ‚Die Rolle der Religionen angesichts globalisierter Zerstörung‘*. Salzburg, 81-91
- Hopwood, Bill/Mary Mellor/Geoff O'Brien (2005): Sustainable development: Mapping different approaches. In: *Sustainable Development*, 13:1, 38-52
- Hueting, Roefie/Lucas Reijnders (1998): Sustainability is an objective concept. In: *Ecological Economics*, 27, 139-147
- Hünemann, Peter (1987): Schöpfer – Schöpfung – Menschliche Praxis im Licht christlichen Glaubens. In: Hünemann, Peter/Adel Th. Khoury (Hrsg.): *Wie sollen wir mit der Schöpfung umgehen? Die Antwort der Weltreligionen*. Freiburg im Breisgau, 120-160
- Kessler, Hans (1990): *Das Stöhnen der Natur. Plädoyer für eine Schöpfungspiritualität und Schöpfungsethik*. Düsseldorf
- Kessler, Hans (Hrsg.) (1996a): *Ökologisches Weltethos im Dialog der Kulturen und Religionen*. Darmstadt
- Kessler, Hans (1996b): Problemaufriß: Das Natur- und Selbstverständnis der Moderne und das Problem eines ökologischen Weltethos. In: Ders. (Hrsg.), *Ökologisches Weltethos im Dialog der Kulturen und Religionen*. Darmstadt, 1-32
- Kessler, Hans (1997): Umwelt, Markt, Ethik und Religion. Wege zu einem globalen Umweltethos. In: Chassé, Karl-August/Gerd Iben/Hans Pfaffenberger (Hrsg.): *Demokratie und Ethik wobin? Antworten auf die Globalisierung*. Münster, 82-124
- Kessler, Hans (2000): Die fortschreitende Zerstörung des gemeinsamen Lebenshauses – Herausforderung für die Religionen!. In: Naturschutzbund Österreich (Hrsg.): *Natur und Religion. Tagungsband zur Veranstaltung ‚Die Rolle der Religionen angesichts globalisierter Zerstörung‘*. Salzburg, 35-61
- Kopfmüller, Jürgen et al. (2001): *Nachhaltige Entwicklung integrative betrachtet. Konstitutive Elemente, Regeln, Indikatoren*. Berlin
- Kopfmüller, Jürgen/Volker Brandl (2006): *Nachhaltigkeit*. Berlin
- Lepsius, M. Rainer (1995): Institutionenanalyse und Institutionenpolitik. In: Nedelmann, Birgitta (Hrsg.): *Politische Institutionen im Wandel*. Sonderheft 35 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Opladen, 392-403, 395

- Lienkamp, Andreas (2009): *Klimawandel und Gerechtigkeit. Eine Ethik der Nachhaltigkeit in christlicher Perspektive*. Paderborn
- Litsch, Franz-Johannes (2000): Der Beitrag des Buddhismus zur Überwindung unserer Naturzerstörung. In: Naturschutzbund Österreich (Hrsg.): *Natur und Religion. Tagungsband zur Veranstaltung ‚Die Rolle der Religionen angesichts globalisierter Zerstörung‘*. Salzburg, 62-80
- Littig, Beate (2004): Religion und Nachhaltige Entwicklung. Ein weites Feld im Überblick. In: Dies. (Hrsg.): *Religion und Nachhaltigkeit. Multidisziplinäre Zugänge und Sichtweisen*. Münster, 15-39
- Lochbühler, Wilfried (1996): *Christliche Umweltethik. Schöpfungstheologische Grundlagen. Philosophische-ethische Ansätze. Ökologische Marktwirtschaft*. Frankfurt am Main
- Löffler, Winfried (2004): Was hat Nachhaltigkeit mit sozialer Gerechtigkeit zu tun? Philosophische Sondierungen im Umkreis zweier Leitbilder. In: Littig, Beate (Hrsg.): *Religion und Nachhaltigkeit. Multidisziplinäre Zugänge und Sichtweisen*. Münster, 41-70
- Löning, Karl/Erlich Zenger (1997): *Als Anfang schuf Gott. Biblische Schöpfungstheologien*. Düsseldorf
- Martens, Jens/Tobias Debiel (2008): *Das MDG-Projekt in der Krise. Halbzeitbilanz und Zukunftsperspektiven*. INEF Policy Brief 4/2008. In: <http://inef.uni-due.de/page/documents/PolicyBrief04.pdf>
- Meadows, Dennis L et al. (1972): *Die Grenzen des Wachstums. Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit*. Stuttgart
- Meadows, Dennis L. (2000): Es ist zu spät für eine nachhaltige Entwicklung. Nun müssen wir für eine das Überleben sichernde Entwicklung kämpfen. In: Krull, Wilhelm (Hrsg.): *Zukunftstreit*. Weilerswist, 125-149
- Müller, Marcel (2012): *Wärmere Welt, extremeres Wetter. Kongress in Hamburg diskutiert über Extremwetterlagen als Folge der Erderwärmung*. In: <http://www.tagesschau.de/inland/extremwetterkongress100.html>.
- Ninck, Mathias (1997): *Zauberswort Nachhaltigkeit*. Zürich
- Reis, Oliver (2003): *Nachhaltigkeit – Ethik – Theologie. Eine theologische Beobachtung der Nachhaltigkeitsdebatte*. Münster
- Religions for Peace (RfP) (2006): *Faith in Action: Working Toward the Millennium Development Goals. An Action Toolkit for Religious Leaders and Communities*. In: <http://www.wilsoncenter.org/sites/default/files/Action%20Toolkit%20for%20Rel%20Leaders.pdf>
- Robinson, John (2004): Squaring the circle? Some thoughts on the idea of sustainable development. In: *Ecological Economics*, 48, 369-384
- Sachs, Wolfgang (1995): *Nachhaltige Entwicklung: Zur politischen Anatomie eines Schlagwortes*. DGB Bildungswerk Materialien. Düsseldorf
- Schramm, Michael (1994): *Der Geldwert der Schöpfung. Theologie – Ökologie – Ökonomie*. München
- Swentzell, Rina (2000): Naturreligionen am Beispiel Nordamerikanischer Ureinwohner. In: Naturschutzbund Österreich (Hrsg.): *Natur und Religion. Tagungsband zur Veranstaltung ‚Die Rolle der Religionen angesichts globalisierter Zerstörung‘*. Salzburg, 106-107

- Szerszynski, Bronislaw (2004): Nature, Sustainability and the Postmodern Sacred. In: Littig, Beate (Hrsg.): *Religion und Nachhaltigkeit. Multidisziplinäre Zugänge und Sichtweisen*. Münster, 247-268
- United Nations (UN) (1992a): *Agenda 21* (Konferenz der Vereinten Nationen für Umwelt und Entwicklung in Rio de Janeiro 1992). In: http://www.un.org/Depts/german/conf/agenda21/agenda_21.pdf.
- United Nations (UN) (1992b): *Rio-Erklärung über Umwelt Entwicklung* (Deklaration der Konferenz der Vereinten Nationen über Umwelt und Entwicklung in Rio de Janeiro 1992). In: <http://www.un.org/Depts/german/conf/agenda21/rio.pdf>.
- United Nations (UN) (2012): The Millennium Development Goals Report 2012. In: <http://www.un.org/millenniumgoals/pdf/MDG%20Report%202012.pdf>
- United Nations Environment Programme (UNEP) (2012): UNEP Year Book. Emerging Issues in Our Global Environment. In: <http://www.unep.org/yearbook/2012/>.
- Vogt, Markus (1999a): *Der Zukunft Heimat geben. Pfarrgemeinden im Agenda-21-Prozess*. München
- Vogt, Markus (1999b): Denkanstöße für eine ‚ethische Wende‘ der Umweltbildung. In: Gabriel, Karl (Hrsg.): *Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften*, 40/1999, 150-172
- Vogt, Markus (2001): Naturverständnis und christliche Ethik. In: Bayerische Akademie für Naturschutz und Landschaftspflege (ANL) (Hrsg.): *Wir und die Natur – Naturverständnis im Strom der Zeit. Festschrift zum 25 jährigen Bestehen der Bayerischen Akademie für Naturschutz und Landschaftspflege*. Laufen, 109-118
- Vogt, Markus (2004): Religiöse Potenziale für Nachhaltigkeit. Thesen aus der Perspektive katholischer Theologie. In: Littig, Beate (Hrsg.): *Religion und Nachhaltigkeit. Multidisziplinäre Zugänge und Sichtweisen*. Münster, 91-118
- Vogt, Markus (2006): Nachhaltigkeit und christliche Ethik: Wie kann der Schöpfungs-glaube zu ökosozialer Verantwortung befähigen?. In: http://www.akademiers.de/fileadmin/user_upload/pdf_archive/barwig/Nachhaltigkeit_19._20.06/20060519_Internet_Vogt1.pdf
- Vogt, Markus (2009): *Prinzip Nachhaltigkeit. Ein Entwurf aus theologisch-ethischer Perspektive*. München
- Watts, Jonathan/Liz Ford (2012): Rio+20 Earth Summit: campaigners decry final document. In: *The Guardian*, 23.06.2012, <http://www.guardian.co.uk/environment/2012/jun/23/rio-20-earth-summit-document>
- White, Lynn (1967): The Historical Roots of Our Ecological Crisis. In: *Science*, 155/1967, 1203-1207
- World Wide Fund for Nature (WWF) (2008): Living Planet Report 2008. In: http://www.wwf.de/fileadmin/fm-wwf/pdf_neu/Living_Planet_Report_2008_WWF.PDF
- World Wide Fund for Nature (WWF) (2010): Living Planet Report 2010. In: http://www.wwf.de/fileadmin/fm-wwf/pdf_neu/Living-Planet-Report-2010.pdf
- World Wide Fund for Nature (WWF) (2012): Bittere Wahrheiten des Rio+20 Weltgipfels. In: <http://www.wwf.de/themen-projekte/politische-arbeit/weltgipfel-rio-20/bilanz-rio-20/>
- Wuppertaler Institut für Klima, Umwelt, Energie (WIKUE) (2009): Wegmarken für einen Kurswechsel. Zusammenfassung der Studie ‚Zukunftsfähiges Deutschland

in einer globalisierten Welt'. Hg. v. Brot für die Welt/BUND/Evangelischer Entwicklungsdienst e.V. In: [http:// www. zukunftsfahiges-deutschland.de/ fileadmin/zukunftsfahigesdeutschland/PDFs/ZDII-Kurzfassung_090422.pdf](http://www.zukunftsfahiges-deutschland.de/fileadmin/zukunftsfahigesdeutschland/PDFs/ZDII-Kurzfassung_090422.pdf)

Buddhistische Peacebuilding-Initiativen in Kambodscha. Restauration des sozialen Bandes durch die Religion

Hannah Landwehr

Über 30 Jahre hat es gedauert, bis sich die Roten Khmer vor einem internationalen Gerichtshof für ihre Taten in den 1970er Jahren verantworten mussten. Nach dem Waffenstillstand 1991 vergingen noch einmal über 15 Jahre, bis das Khmer-Rouge-Tribunal (KRT) im März 2009 in Phnom Penh mit den Verhandlungen begann. Es geht um die Ermordung von über zwei Millionen Menschen, die den Roten Khmer zwischen 1975 und 1979 zum Opfer fielen. Unter Führung des *Brother Number One* Pol Pot wollten sie Kambodscha im Sinne eines *Steinzeitkommunismus* in einen klassenlosen Agrarstaat verwandeln (Chandler 1999). Auf brutale Weise verlor dabei jeder vierte Kambodschaner sein Leben (Weingardt 2007: 118; Gellman 2008: 44; Morris 2004: 204ff). Der Buddhismus, das bis dato einigende Element der kambodschanischen Gesellschaft, wurde nahezu vollständig ausgemerzt (Plai Ngarm 2004: 332; Möntnich 2007: 288ff). Nur etwa 3000 der ehemals 65.000 Mönche hatten überlebt und beinahe alle Tempel des Landes waren zerstört worden (Keyes 1994: 57ff).²⁸

Trotz dieses desolaten Zustands hat der Buddhismus entscheidende Impulse für die Befriedung des Landes gegeben. Dabei spielte insbesondere Maha Ghosananda, Mönch und Friedensaktivist, eine entscheidende Rolle (Poethig 2004: 380). Als Gründer der *Dhammayietras*, jährlich stattfindender Pilgermärsche, leistete er für den Friedensprozess in seiner Heimat einen wichtigen Beitrag und wird auch als „Gandhi Kambodschas“ bezeichnet (Poethig 2004: 391; Weiner 2003: 110; Muldoon 1998: 231).

Wenn man als alleinige Voraussetzung für die postsäkulare Gesellschaftskonzeption von Habermas die liberale Säkularisierung des Westens begreift (Reder 2008), dann lässt sich dieser Ansatz nicht auf die erzwungene Säkularisierung Kambodschas anwenden. Ein postsäkulares Setting in einem eng verstandenen Sinne von Habermas ist hier sicher nicht gegeben. Die gewaltsamen Säkularisierungsversuche der Roten Khmer haben zwar auf den ersten Blick einen großen Teil des kambodschanischen Buddhismus ausrotten können, von einer Säkularisierung der Bevölkerung lässt sich an dieser Stelle jedoch nicht sprechen. Denn die Kambodschaner blieben trotz Unterdrückung so-

²⁸ Eine detaillierte Darstellung der Situation Kambodschas während und nach dem Krieg findet sich außerdem in Weingardt 2007; Kent 2003; Harris 1999; Appleby 2008.

weit als möglich praktizierende Buddhisten. Trotz der Repressionsversuche der Roten Khmer bekennen sich heute mehr als 95 Prozent der Bevölkerung zum Buddhismus, der gemäß des nationalen Mottos: „Nation, Religion, König“ auch offizielle Staatsreligion ist (Harris 2001: 76; Marston 2009: 224). Die erzwungene, radikale, aber doch oberflächliche Säkularisierung konnte die Religion unter der Herrschaft der Roten Khmer zwar aus Politik und Öffentlichkeit verdrängen, aus dem privaten Bereich kehrte sie aber kraftvoll in die politische und öffentliche Sphäre des sich demokratisierenden Kambodscha zurück. Trotz Desäkularisierung ist kein religiöser Staat entstanden. Die Roten Khmer wurden zunächst vom kommunistischen Vietnam vertrieben, das ebenfalls eine kommunistische Regierung einsetzte. Kambodschas Premierminister Hun Sen, ehemals Teil der Roten Khmer, dann nach Vietnam geflohen und unter vietnamesischen Besatzung zum Premierminister aufgestiegen, ist als Vorsitzender der marxistisch ausgerichteten Volkspartei auch im Friedensprozess nach 1991 an der Macht geblieben und führt auch heute das von seiner Partei weitgehend beherrschte Land. Säkulare Kräfte sind also keinesfalls aus der Politik verschwunden, sondern haben auch in einem desäkularisierten Kambodscha ihre Macht erhalten können. Aus dieser Perspektive lässt sich also doch von einer postsäkularen Gesellschaft sprechen, in der säkulare und religiöse Kräfte gemeinsam Einfluss in Gesellschaft und Politik haben. Die Rolle der Religion resultierte demnach nicht aus einer Rückkehr zu einem religiösen Status quo ante in Gesellschaft und Politik. Trotz der starken Position säkularer Kräfte in der Regierung haben gerade religiöse Aktivisten und die erhalten gebliebene religiöse Prägung der Bevölkerung einen gesellschaftlichen Umgang mit Religion etablieren können, der maßgeblich zur Versöhnung nach dem Bürgerkrieg beitragen konnte. Ganz im Sinne von Habermas Begründung der postsäkularen Gesellschaft hat sich die Beteiligung explizit religiöser Bürger am Aufbau der Demokratie als Gewinn erwiesen.

Im Folgenden soll aufgezeigt werden, wie die Friedensarbeit des buddhistischen Mönchs Ghosananda in diesem Kontext wichtige Denkanstöße lieferte. Der buddhistischen Lehre tief verbunden, hat Ghosananda im Rahmen religiöser Pilgermärsche einen wichtigen Beitrag für den Wiederaufbau des Landes geleistet. Das soziale Band einer Gesellschaft liegt im Sinne Habermas nicht vorpolitisch vor, sondern wird im kommunikativen Handeln der Bürger geknüpft und verknüpft gehalten. Vorpolitische religiöse Semantiken können in der postsäkularen Gesellschaft in dieses soziale Band eingebunden werden (Habermas 2005b). Im Falle Kambodschas hat der Buddhismus Ghosanandas entscheidend dazu beigetragen, das soziale Band innerhalb der kambodschanischen Gesellschaft zu restaurieren.

Wie bereits angedeutet, ist die Religion trotz der versuchten Ausmerzung durch die Roten Khmer nach wie vor das Herzstück der kambodschanischen Gesellschaft. Die Roten Khmer konnten daran nur temporär etwas ändern und der buddhistische Tempel stellt noch immer den Mittelpunkt des kambodschanischen Lebens dar (Kent 2003: 2; Marston 2009: 224-250). Er ist sowohl Ort religiöser Zusammenkunft als auch Gemeindezentrum, Wohlfahrtsverband, Schule und Bibliothek in einem (Kent 2003: 4ff; Haynes 2009: 68). Dies macht ihn zum Dreh- und Angelpunkt des kulturellen und sozialen Lebens, an dem Traditionen und Bräuche gelebt, bewahrt und weitergegeben werden (Colletta/Cullen 2000: 27; Khemacaro 1998: 71-76). Die kambodschanische Mönchsgemeinschaft (*sangha*) genießt als moralische Instanz großes Vertrauen in der Bevölkerung und fungiert als politisch neutraler Vermittler zwischen König, Staat und Bevölkerung (Morris 2004: 192ff).²⁹ Über Jahrhunderte herrschte dabei zwischen *sangha* und König ein symbiotisches Verhältnis und bis heute ist der Buddhismus die einzige Institution, die die Khmer über politische und soziale Grenzen hinweg verbindet (Neumann 2005: 34ff; Harris 2001: 74-75; Leyser 2005: 14).

Vor diesem Hintergrund beschäftigt sich der vorliegende Beitrag mit dem Friedensprozess Kambodschas und der Rolle, die dabei der Religion zukommt. Es wird dabei davon ausgegangen, dass eine konstruktive Konfliktbearbeitung der Identifikation und Nutzbarmachung geeigneter lokaler Ressourcen bedarf. Die Nutzung kulturimmanenter, insbesondere religiöser Konfliktlösungsmechanismen ist nach diesem Verständnis von zentraler Bedeutung um das soziale Band einer Gesellschaft zu restaurieren. Habermas beschreibt dabei die Religion als „Fundus“, aus dem sich „neue perspektivenbildende Begriffe“ (Habermas 2009: 378) entwickeln lassen und die das Potential hat, Handlungsorientierung für die Gestaltung einer Gesellschaft zu geben (Habermas 2005a: 266). Auch Habermas erkennt in den Religionen ein Friedenspotential (Barbato/Kratochwil 2009: 338).

Der Misserfolg der UNTAC-Mission und der nur mäßige Anklang, den das Khmer-Rouge-Tribunal unter den Kambodschanern erfährt, machen deutlich, dass die Entwicklung friedlicher gesellschaftlicher Strukturen nicht auf Verfassungsreformen und Wahlen allein beruht, besonders nicht in einer Gesellschaft, in der westliche Vorstellungen eines liberalen demokratischen Staates bisher unbekannt sind (Richmond/Franks 2009: 22ff). Grundlegend ist somit die Annahme, dass westliche Konfliktlösungsmodelle um lokale

²⁹ Einen guten Einblick in die Rolle der *sangha* in Kambodscha bieten auch Keyes 1994; Hansen 2004; Samnang 2009.

Strategien der Konfliktlösung ergänzt werden müssen, da diese oftmals ungeahnte Friedenspotentiale in sich bergen.

Für eine Restauration des sozialen Bandes erscheint daher der Buddhismus als zentrale Ressource und einigendes Element der Khmer-Kultur (Gellman 2008: 52). Angesichts einer durch den Krieg tief gespaltenen Gesellschaft stellt der Buddhismus das einzige identitätsstiftende Moment aller Konfliktparteien dar (Weingardt 2007: 123).

Ghosananda war maßgeblich am Wiederaufbau sowohl des Buddhismus, als auch der kambodschanischen Zivilgesellschaft beteiligt. Dabei bediente er sich eindeutig religiöser Semantiken, Traditionen und Rituale, die es vermochten, das kriegsgebeutelte Land zu versöhnen und das soziale Band zu stärken. Die Verwendung religiöser Motive machte den Erfolg seines Engagements überhaupt erst möglich, denn er nutzte eine den Kambodschanern vertraute Sprache. Eine säkulare Übersetzung, wie Habermas sie fordert (Reder 2008: 11), fand dabei bewusst nicht statt. Eine solche Übersetzung besitzt im Kontext der buddhistisch geprägten Khmer-Kultur wenig Relevanz.

Das Friedensengagement von Maha Ghosananda in Kambodscha

Das Engagement Maha Ghosanandas ist Ausdruck eines *Sozial Engagierten Buddhismus*, der seine Wurzeln in den 1960er Jahren hat. Zu dieser Zeit entstand in Asien eine Bewegung, die stärker als der traditionelle Buddhismus politische und soziale Probleme thematisierte und den Buddhismus von seinem Ruf als weltentrückte Religion befreien wollte (Neumann 2005; King 2000; Poethig 2004; Appleby 2000). Das soziale Engagement wird dabei als eine logische Folge der buddhistischen Lehre begriffen, die dazu auffordert, sich für Frieden, Umweltschutz, Gewaltfreiheit oder globale Gerechtigkeit einzusetzen (Neumann 2005: 41). Das Engagement soll dabei geleitet sein von den zentralen Eckpfeilern der buddhistischen Lehre: Mitgefühl, Achtsamkeit, Non-Dualismus³⁰ und Gewaltfreiheit (Neumann 2005: 12-38; Weiner 2003: 110).

Diesen Prämissen verpflichtet setzte sich Ghosananda für die Wiederbelebung des Khmer-Buddhismus und damit für den Wiederaufbau eines zentralen Elements der kambodschanischen Identität ein (Weingardt 2007: 128). Dabei kam ihm zugute, dass er als religiöser Akteur und Mönch großen Respekt und tiefes Vertrauen in der Bevölkerung genoss (Weiner 2003: 122; Poethig 2002: 23; Harris 2006: 169-170).

³⁰ Eine detaillierte Erläuterung des buddhistischen Non-Dualismus Konzeptes findet sich in Harvey 2000.

Von großer symbolischer Bedeutung war in diesem Zusammenhang seine Teilnahme an den Friedensverhandlungen Ende der 1980er Jahre, die einen Waffenstillstand zwischen den Konfliktparteien zum Ziel hatten (Bernstein 1994; Gellman 2007). Ghosananda spielte als neutraler Akteur eine wichtige Rolle, denn er verfügte über einen stabilen Rückhalt in der Bevölkerung und genoss das Vertrauen aller Konfliktparteien. Er nahm nicht aktiv an den Verhandlungen teil, sondern seine Aufgabe bestand darin, „to serve as a spiritual presence, meditate, and conduct symbolic rituals of unity“ (Sampson 2007: 298-299). Sein Anliegen war es, „da zu sein, den Buddhismus wieder aufzubauen, ihm wieder Präsenz im persönlichen wie öffentlichen Leben zu verschaffen“ (Sampson 2007: 126). Zahlreiche Mönche begleiteten die Verhandlungen mit Meditationen und Gebeten und betteten die Veranstaltung damit in ein buddhistisches Setting (Poethig 2004: 385; Morris 2004: 202). Hier gelang, was Habermas fordert: Die Religion bringt sich in eine Debatte über ein kontrovers diskutiertes politisches Thema ein. Buddhistische Akteure nahmen am gesamtgesellschaftlichen Diskurs über die Frage nach der Gestaltung Kambodschas nach dem Krieg teil und lieferten dabei wesentliche Impulse für den Wiederaufbau der kambodschanischen Gesellschaft.

Darüber hinaus zeichnete sich Ghosananda durch eine strikte parteipolitische Neutralität aus, die seine Vertrauenswürdigkeit weiter begünstigte (Johnston 2005: 235). Diese Unparteilichkeit geht zurück auf das zentrale buddhistische Prinzip des so genannten *Middle Path* (Leysen 2005: 6): „Within Buddhist terminology, the path of nonpartisan action is the Middle Path: neither joining the fight nor hiding from it“ (Moser-Puangsuwan 2000: 260). Diesem Prinzip gehorchte Ghosananda auch im Umgang mit den rivalisierenden Konfliktparteien: „Ghosananda has emerged as a catalyst [...]: he has not taken sides in fighting between government forces and the Khmer Rouge, putting himself only on the side of Buddha“ (Appleby 2000: 124-125). In Ghosanandas Worten: „Friedenstiften ist der mittlere Pfad des Gleichmutes, der Nicht-Zweiheit und des Nicht-Verhaftet-Seins“ (Ghosananda 1993: 70).

Ghosananda stellte damit auch ein Bindeglied innerhalb der kambodschanischen Gesellschaft dar und war in der Lage, politische Entscheidungen auf die Bevölkerungsebene zu transferieren:

Sein Wirken seit 1978 und die Friedensbewegung rund um den Dhammayietra ‚übersetzen‘ die politischen Friedensabkommen in die ‚Sprache‘ des Volkes, indem den Menschen Möglichkeiten und Instrumente angeboten werden, ihren Friedenswillen zum Ausdruck zu bringen. Den Absichten der Politiker werden Forderungen und Taten der Basis zur Seite gestellt - jener Basis, die die Abkommen um-

setzen soll, die den Frieden praktizieren und mit gesellschaftlichem Leben füllen muss (Weingardt 2007: 136, Hervorhebungen vom Autor übernommen).

Er vermochte es, komplexe politische Prozesse in eine für die Bevölkerung verständliche Sprache zu bringen und damit politische Entscheidungen auf der gesellschaftlichen Ebene zu verankern. Dadurch wurden *von unten* die Voraussetzungen für politische Erfolge deutlich verbessert. Wie bereits eingangs angesprochen, fand eine Übersetzung in eine säkulare Begrifflichkeit bewusst nicht statt. Die Verwendung einer dezidiert religiösen Sprache entspricht der Khmer-Kultur und lässt eine Übersetzung in diesem Kontext obsolet erscheinen. Gerade durch die Nutzung religiös konnotierter Begriffe fühlte sich die Bevölkerung angesprochen und konnte eine gemeinsame Identität entwickeln.

Die religiöse Semantik Maha Ghosanandas

Eine der zentralen Prämissen der buddhistischen Lehre Ghosanandas ist das Motiv der Versöhnung. Auch Habermas betont, dass heutige Gesellschaften auf derartige religiös geprägte Werte angewiesen sind (Habermas 2001: 71).

Das Motiv der Versöhnung im Sinne einer Neustrukturierung innergesellschaftlicher Beziehungen ist tief in Ghosanandas Friedenskonzeption verwurzelt. Entsprechend der buddhistischen Philosophie wird dabei nicht von *Versöhnung* gesprochen, sondern der buddhistische Terminus *karuna* (Mitgefühl) verwendet (Leyser 2005: 11-12; Johnston 2005: 234; Harvey 2000). Mitgefühl wird dabei verstanden als „fundamental underlying attribute of Buddhist practice that is supposed to permeate all other activities and can be a great attribute in conflict resolution and reconciliation processes“ (Lambourne 2004: 348).

An dieser Stelle wird erneut deutlich, dass Ghosananda sich bewusst religiöser Semantiken bediente, die tief in der Khmer-Kultur verwurzelt sind und eine postsäkulare Übersetzung in diesem Kontext irrelevant erscheint.

Die prozesshafte Transformation der Gesellschaft in eine „harmonious community in which the former enemies all participate“ (Sampson 2007: 306), war das Ziel von Ghosanandas Bemühungen. Zentral war dabei die Forderung, alle gesellschaftlichen Akteure in diesen Prozess einzubinden: „Unerlässlich zum Friedenstiften ist die Fähigkeit zur Zusammenarbeit. Solange wir glauben, wir seien die einzigen, die den richtigen Weg wissen, können wir wenig für den Frieden tun“ (Ghosananda 1993: 69). Auch Habermas plädiert für einen gemeinsamen Diskurs aller gesellschaftlichen Gruppen, der geprägt sein soll von gegenseitigem Respekt und Anerkennung (Habermas 2005a).

Versöhnung durch die Entwicklung friedvoller gesellschaftlicher Strukturen ist in Ghosanandas Augen das Ergebnis eines langwierigen sozialen Wandels und zielt auf die Restauration gesellschaftlicher Beziehungsgefüge ab

(Leyser 2005; Harvey 2000): „For Ghosananda, reconciliation is seen as a long-term process to restore or rebuild relationships between people previously in conflict“ (Romduol 2008: 28).

Die Zerstörung gesellschaftlicher Beziehungsstrukturen im Rahmen eines Krieges bedeutet nach dem Habermas'schen Verständnis ein Zerreißen des sozialen Bandes. Der Wiederaufbau dieser Beziehungsgeflechte war zentrales Anliegen von Ghosanandas Versöhnungsbemühungen (Wettach-Zeitz 2008: 56). Dafür sei es laut Ghosananda wichtig, Mitgefühl besonders gegenüber seinem Gegner zu empfinden (Poethig 2004: 385):

I do not question that loving one's oppressors [...] may be the most difficult attitude to achieve. But it is a law of the universe that retaliation, hatred, and revenge only continue the cycle and never stop it. Reconciliation does not mean that we surrender rights and conditions, but rather that we use love in all of our negotiations. Our wisdom and our compassion must walk together (Ghosananda 1999: 152).

Das Motiv des Mitgefühls ist auch im Umgang mit ehemaligen Khmer Rouge-Funktionären von großer Bedeutung. Ghosananda bezog sich hier auf Gandhis Lehre der Gewaltfreiheit: „Gandhi sagte, das Wesen gewaltfreien Handelns bestehe darin, die Widersprüche zu beseitigen, nicht die Widersacher. Dies ist entscheidend. Der Gegner hat unseren Respekt. Wir vertrauen zutiefst seiner oder ihrer Menschlichkeit“ (Ghosananda 1993: 86). Diese Haltung spiegelt ein elementares Prinzip der Friedenskonzeption von Ghosananda wider: „Ghosananda's peacephilosophy might be summed up in a verse from the *Dhammapada*: ‚Hatred is never appeased by hatred. Hatred is appeased by love. This is an eternal law““ (Ghosananda 1992: 27, Hervorhebungen vom Autor übernommen). Diese Ansicht basiert auf folgender buddhistischer Überzeugung:

Man sollte [...] auf eine Verletzung nicht mit Emotionen reagieren, die noch viel mehr Schaden anrichten, und seinen Zorn unter Kontrolle halten. Ein Feind sollte als nützliche und vorteilhafte Möglichkeit gesehen werden um Geduld zu üben und daher hoch geachtet werden (Leyser 2005: 7).

Demzufolge wird der Gegner als Chance einer individuellen spirituellen Entwicklung wahrgenommen. Nach diesem Verständnis lässt sich das soziale Band mithilfe von Mitgefühl auch zwischen Opfern und Tätern des Khmer Rouge-Regimes wiederherstellen.

Dabei unterscheidet sich die buddhistische Philosophie eindeutig von westlichen Gerechtigkeitsvorstellungen, die einem christlichen Gerechtigkeitsverständnis folgen. Darin wird die Bestrafung der Täter als ein Mittel zur Herstellung von Gerechtigkeit betrachtet. Es wird davon ausgegangen, dass einem

Täter damit die Möglichkeit der reinigenden Sühne geboten wird, die eine Wiedereingliederung in die Gesellschaft ermöglicht.

Dies steht eindeutig im Kontrast zum buddhistischen Gerechtigkeitskonzept: „From the Buddhist perspective, justice is not a necessary ingredient in socio-political relationships as long as people hold the ‚right intention‘ to correct their mistakes“ (Gellman 2008: 51, Hervorhebung vom Autor übernommen). Dies erklärt Ghosanandas Umgang mit den Roten Khmer: „[Ghosananda spendete] den Kämpfern und sogar Führern der Roten Khmer [...] seinen Segen“ (Weingardt 2007: 134). Darüber hinaus forderte er sogar ein besonders großes Maß an Mitgefühl gegenüber den Khmer Rouge:

Maha Ghosananda accepts with equanimity the apparent contradiction of being compassionate to people who were formerly among the remorseless oppressors in the Khmer Rouge regime. When he meets someone like Ieng Sary, Pol Pot's second-in-command [...], Maha says, ‚You have to put out more compassion to help them, for they do not know that their actions harm themselves‘ (Hartsig/Wink 1999: 2).

Dies erklärt, warum Ghosananda dafür plädierte, die Funktionäre der Roten Khmer nicht vor Gericht zu verurteilen, sondern stattdessen vorschlug, „that members of the Khmer Rouge shave their heads and ordain as a middle way between punishment and exemption“ (Weiner 2003: 110). Vor diesem Hintergrund wird deutlich, wie wichtig es ist, religiöse Bedeutungspotentiale zu erkennen, denn nur so kann man sich dem Fundus religiöser Potentiale, wie Habermas es nennt, bedienen und diese verstehen.

Der Khmer-Buddhismus als Ressource für den Friedensprozess

Wie gesehen stellte die Verwendung religiöser Traditionen das zentrale Element von Ghosanandas Friedensarbeit dar. Er nutzte bereits vorhandene, in der kambodschanischen Kultur verankerte Strategien der Konfliktbearbeitung und machte deutlich, dass dem Buddhismus dabei ein zentraler Stellenwert beigemessen werden muss: „We must use our religious heritage as a living resource. What can Buddhism do to heal the wounds of the world? What did the Buddha teach that we can use to heal and elevate the human condition“ (Ghosananda 1999: 150). Die Probleme des KRT und der UNTAC in Kambodscha verdeutlichen ferner, dass standardisierte, westliche Ansätze in anderen kulturellen Kontexten nicht umsetzbar sind: „Relatively straightforward from a Western standpoint, conflict resolution is complicated to culturally integrate into a Cambodian post-conflict context“ (Gellman 2010: 11). Stattdessen bietet der Buddhismus ein reiches Repertoire an traditionellen Konfliktlösungsformen an, die tief in der Khmer-Kultur verwurzelt sind (Harvey 2000: 239; Leyser 2005: 2).

Dies betrifft z.B. den Kommunikationsstil, denn in Kambodscha wird ein offener Umgang mit Konflikten vermieden (Gellman 2008: 54):

Communication in Cambodia can utilize several special ingredients to invite transformation. A private room, with dialogue in quiet voices done in a respectful manner is key. The softness of this scenario may seem odd to Western conflict resolution practitioners who advocate direct communication about problems, [...] that would strike many Cambodians as downright uncomfortable (Gellman 2010: 21).

Auch den Mönchen kommt eine besondere Rolle zu, denn sie sind im kambodschanischen Kontext prädestiniert für die Rolle eines Mediators (Leyser 2005: 17; Harvey 2000: 242): „Often monks or village elders play a mediating role as they are highly respected and are thought to be more capable of neutrality“ (Gellman 2010: 20). Darüber hinaus stellt der Tempel einen neutralen Ort dar, der optimal für Mediationszwecke genutzt werden kann, da es in Kambodscha nach wie vor üblich ist, gemeinsam mit der anderen Konfliktpartei in einem Tempel zu beten, um im Anschluss daran in friedlicher Atmosphäre zu verhandeln (Gellman 2010: 27ff.).

Für eine erfolgreiche Konflikttransformation ist es wichtig, derartige kulturelle Traditionen zu kennen und in Peacebuilding-Initiativen einzubinden:

it is important to recognise culture as an asset rather than a barrier to successful mediation. Indeed, culture is increasingly being perceived as the vehicle by which indigenous styles of resolution are generated, as opposed to a burdensome feature which must be incorporated into a standard western model. In Cambodia, this is exemplified by support for Buddhist monks to serve as mediators. Increasingly, the strength of Buddhism as a socio-cultural resource is being incorporated into western-funded peacebuilding projects (Gellman 2007: 12).

Die *Dhammayietra*-Bewegung

In Kambodscha ist es gelungen aus dem Fundus religiös-kultureller Besonderheiten zu schöpfen, um „neue perspektivenbildende Begriffe“ (Habermas 2009: 378) im Diskurs um den Wiederaufbau der kambodschanischen Gesellschaft zu entwickeln. Im Folgenden soll anhand der *Dhammayietra*-Märsche dargelegt werden, wie Ghosananda dies konkret umsetzte und die Tradition des meditativen Pilgers als Instrument für seine Friedensarbeit genutzt hat.

Die religiösen Wurzeln des *Dhammayietra*

Die von Maha Ghosananda initiierten Pilgermärsche beruhen auf einer über 2500 Jahre alten buddhistischen Überlieferung (Harris 2006):

The idea of the *Dhammayietra* drew centrally on a practice of the Buddha. He divided each year into periods of retreats [...] The practice is underlined in words at-

tributed to the Buddha: ‚Go forth, and walk for the welfare of the many, for the happiness of many, out of compassion for the world, for the profit, for the welfare, for the happiness of gods and mankind‘ (Haynes 2009: 69).

Der Begriff *Dhammayietra* setzt sich aus den Termini *Dhamma* (Wahrheit) und *Yietra* (Pilgern bzw. achtsames Gehen) zusammen (Moser-Puangsuwan 2000: 125). Der erste *Dhammayietra* fand im April 1992 statt und wird seitdem noch immer jährlich praktiziert (Poethig 2004: 382ff). In vielen Siedlungen wurde der Pilgerzug euphorisch empfangen und als symbolische Rückkehr des Buddhismus gefeiert (Haynes 2009). Die Mönche segneten die Dorfbewohner mit geweihtem Wasser als Zeichen spiritueller Reinigung (*dik mon*) und tauchten brennende Weihrauchzweige in geweihtes Wasser „in a symbolic gesture to extinguish the flames of war“ (Appleby 2000; Poethig 2004; Moser-Puangsuwan 2000).

Es wird deutlich, dass Ghosananda sich nicht nur einer religiösen Sprache bediente, sondern auch alter buddhistischer Riten und Traditionen, die eine zentrale Rolle bei der Wiederherstellung des *sozialen Bandes* innerhalb der kambodschanischen Gesellschaft spielten.

In Ghosanandas Augen hat das Pilgern eine tiefgehende Wirkung, denn durch das meditative Gehen entstehe ein innerer Frieden, der auch auf die Dorfbewohner entlang des Pilgerwegs eine friedensstiftende Wirkung habe (Pilgrimages of Truth in Cambodia 1999: 223). Dieser innere Wandel führt, nach diesem Verständnis, auch zu einer Transformation der Gesellschaft als solcher (Ghosananda 1992: 65). Das Pilgern steht dabei nicht für eine ziellose Wanderung, sondern für einen bewusst gewählten Weg, der auch die Entwicklung von Mitgefühl ermöglicht (Weiner 2003: 113): „The Walk itself is a tool for cultivation of compassion since [...] it is mindful walking meditation“ (Moser-Puangsuwan 2000: 133). Vor dem Hintergrund der kambodschanischen Geschichte bekommt das Pilgern eine weitere Bedeutung, denn es erinnert an die jüngste Vergangenheit, die von Flucht und Vertreibung geprägt war:

Maha Ghosananda, [...] instructed walkers to move ‚step by step‘ towards peace. The aim was symbolically to reverse what Maha Ghosananda [...] identified as examples of ‚dangerous mobility‘ – including massive internal and external relocations and refugee flights of the Khmer Rouge era that affected millions of Cambodians, as well as the still serious danger of treading on landmines in many parts of the country – which turns the act of walking itself into a mindful act (Haynes 2009: 70-71, Hervorhebungen vom Autor übernommen).

Der Dhammayietra als politisches Sprachrohr

Neben dem Anspruch, einen Beitrag zur Versöhnung zu leisten, sollten die Pilgermärsche auch als öffentliches Forum fungieren und auf drängende soziale Probleme aufmerksam machen (Weingardt 2007: 127). Dafür wurde für jeden *Dhammayietra*-Marsch ein zentrales Thema gewählt. Der *Dhammayietra* des Jahres 1995 forderte beispielsweise die Räumung der noch immer millionenfach im Land verstreuten Landminen (Muldoon 1998: 231). 1996 hingegen widmete sich der *Dhammayietra* dem Umweltschutz und setzte sich gegen Abholzung ein (Harris 2001: 80; Moser-Puangsuwan 2000: 264ff). Um auf die Auswirkungen der rasant voranschreitenden Waldrodungen aufmerksam zu machen, pflanzten die Pilger über 2000 so genannter *Bodhi-Bäume* (Poethig 2004: 386ff). Im Buddhismus haben Bäume einen hohen symbolischen Wert, denn gemäß der buddhistischen Überlieferung wurde Buddha unter einem Baum geboren, dort erleuchtet und starb darunter. Seitdem stehen sie für Spiritualität, Erneuerung und Erleuchtung. (Johnston 2005: 236; Harvey 2000: 150ff). Selbst im Zusammenhang mit politisch brisanten Themen bediente sich Ghosananda religiöser Semantiken, die es vermochten, seinem Anliegen mehr Gewicht zu verleihen.

In diesem Zusammenhang wird ersichtlich, dass die Religion nicht nur im Rahmen von Friedensprozessen konstruktive Ansätze liefern kann, sondern auch in anderen politischen Themenbereichen moralische Impulse zu liefern vermag (Habermas 2005a). Die buddhistischen Pilgermärsche waren in der Lage, die Zivilgesellschaft zu stärken und die Bürger in einen politischen Diskurs einzubinden. Dies ist gerade vor dem Hintergrund einer gerade erst entstehenden Zivilgesellschaft von großer Bedeutung, denn nach dem Krieg gab es für die Menschen kaum Plattformen um zu gesellschaftlich relevanten Themen Stellung zu beziehen. Das Beispiel zeigt daher, dass die Religion, entsprechend dem Habermas'schen Verständnis, über mobilisierende Kräfte verfügt und in der Lage ist, einen öffentlichen Diskussionsprozess anzufachen (Habermas 2006: 7).

Die Parlamentswahlen 1993

Die *Dhammayietra*-Bewegung hatte einen wichtigen Einfluss auf die erfolgreiche Durchführung der Parlamentswahlen 1993. Den Märschen gelang es, eine friedliche Atmosphäre im Land herzustellen, sodass die Bevölkerung ermutigt wurde, trotz Drohungen der Roten Khmer, zur Wahl zu gehen. Ghosananda veranstaltete u.a. öffentliche Meditationen und rief damit zur Teilnahme an den Wahlen auf (Poethig 2004: 386ff). Die Folge war eine Wahlbeteiligung von ca. 90% und das fast völlige Ausbleiben gewalttätiger Zwischenfälle (Morris 2004: 200ff; Weingardt 2007: 130). Die Ausrichtung freier Wahlen ist somit

nur in einem engen Zusammenspiel aus politischem und religiösem Engagement gelungen. Während die UNTAC-Mission die notwendige strukturelle Vorbereitung leistete, hat die *Dhammayietra*-Bewegung einen ebenso wichtigen Beitrag auf zivilgesellschaftlicher Ebene geleistet und stärkte die politischen Partizipationsmöglichkeiten der Bürger (Appleby 2008: 130; Moser-Puangsuan 2000: 132). Dies entspricht der Habermas'schen Auffassung, dass die Religion „[can] handle tasks of political socialization by informing their members and encouraging them to take part in the political process“ (Habermas 2006: 7). Dies wiederum stärkt den inneren Zusammenhalt einer Gesellschaft und kann eine Restaurierung des sozialen Bands vorantreiben.

Repatriierung der Flüchtlinge im Rahmen des Dhammayietra

Darüber hinaus hatten die ersten *Dhammayietra*-Märsche einen wichtigen Nebeneffekt. Nach Kriegsende waren noch immer über 400.000 Flüchtlinge in Lagern nahe der thailändischen Grenze untergebracht (Williams 1997). Sie erkannten den Pilgermarsch als Möglichkeit, verschollene Familienangehörige zu suchen und einen Ort zu finden, an dem sie sich niederlassen konnten (Sampson 2007: 307; Weingardt 2007: 120). Durch diese Entwicklung unterstützten die *Dhammayietras* ganz entscheidend das Repatriierungsprogramm der UNTAC: „Through emotional healing, reduction of fear, and reunion with relatives, the Dhammayietra greatly facilitated the repatriation program“ (Weiner 2003: 112). Die Rückführung der Flüchtlinge mithilfe der Pilgermärsche zeigt erneut, wie die Umsetzung eines politischen Vorhabens erst innerhalb dieses religiösen Settings erfolgreich realisiert werden konnte (Williams 1997: 165ff).

Aufbau einer kambodschanischen Zivilgesellschaft

Wie bereits angedeutet, leistete Ghosananda einen wichtigen Beitrag zur Förderung einer kambodschanischen Zivilgesellschaft. Da die Roten Khmer jegliche Opposition nahezu vollständig ausgelöscht hatten, fehlte es in Kambodscha sowohl an einer intellektuellen Elite als wichtigen zivilgesellschaftlichen Vertretern als auch an einer politischen Führungsschicht (Williams 1997: 122). In dieser Situation diente Ghosananda als Impulsgeber für die Entstehung zahlreicher Graswurzelprojekte, die auf lokaler Ebene die Zivilgesellschaft stärkten (Gellman 2008: 42). Ferner engagierte sich die *Dhammayietra*-Bewegung im Bereich politischer Bildung und Aufklärung: „The Dhammayatra strengthened Cambodia's civil society in many ways. [...] It was most evident through the educational component of the walks, which set up workshops to educate villagers about landmines, domestic violence and deforestation“

(Poethig 2004: 390-391). Ghosananda war damit sowohl Vorreiter als auch Vorbild für zahlreiche zivilgesellschaftliche Initiativen:

Sein Auftreten wird mit Ermutigung und Orientierung verbunden, die weit über tief religiöse Kreise bzw. religiös basiertes Gesellschaftsmanagement hinausreichen. In diesem Sinne ist auch seine Wirkung auf den Aufbau einer pluralistischen Zivilgesellschaft von Bedeutung. Ghosananda war einer der ersten politisch relevanten Nicht-Politiker (Weingardt 2007: 135).

Bedeutsam erscheint an dieser Stelle, dass es ihm gelang, auch über einen religiösen Kontext hinaus Impulse zu geben und eine allgemeine Dynamik in Gang zu setzen, die die Entstehung eines zivilgesellschaftlichen Bewusstseins überhaupt erst ermöglichte. Wie bereits dargelegt, erkennt auch Habermas, dass religiöse Akteure mobilisierende Potentiale bergen und einen öffentlichen Diskurs fördern können (Habermas 2005a: 266).

Wiederaufbau des Buddhismus in Kambodscha

Nachdem die Roten Khmer versucht hatten, den Buddhismus als religiöse und soziale Essenz der kambodschanischen Kultur auszulöschen, war es Ghosanandas Anliegen, den Khmer-Buddhismus wiederzubeleben. Dies ist ihm mit großem Erfolg gelungen. In der Nachkriegszeit errichtete er zahlreiche buddhistische Klöster und Tempel sowohl in Kambodscha, als auch im Ausland und sorgte dafür, dass der Buddhismus wieder einen festen Platz in der kambodschanischen Gesellschaft bekam (Poethig 2004: 383-284). Er begann außerdem mit der Ordination zahlreicher junger Mönche und unterrichtete diese in der buddhistischen Lehre, sowie in säkularen Themen (Weiner 2003: 115ff). Er hat damit einen wertvollen Beitrag geleistet, um die wichtigste Säule der kambodschanischen Identität zu restaurieren und das die Gesellschaft einende soziale Band zu stärken.

Förderung des interreligiösen Dialogs

Von Bedeutung erscheint außerdem der Beitrag, den Ghosananda für einen wachsenden interreligiösen Dialog sowohl in Kambodscha als auch auf internationaler Ebene geleistet hat (Leyser 2005: 22; Samnang 2009: 56ff). Die organisatorischen Schaltzentralen der Märsche, das *Dhammayietra Center* sowie die internationale Nichtregierungsorganisation *Coalition for Peace and Reconciliation* (CPR) wurden jeweils von interreligiösen Teams geleitet (Appleby 2008: 134; Morris 2004: 203). Darüber hinaus waren die Pilgermärsche selbst Ausdruck eines solchen Dialogs, da die Pilgergemeinschaft nicht nur aus kambodschanischen Buddhisten bestand, sondern aus Menschen unterschiedlichster Nationalitäten, Religionen und Altersgruppen (Johnston 2005). Die Vorbereitungstrainings der Märsche sind ferner in Zusammenarbeit mit Jesui-

ten, Quäkern und buddhistischen Mönchen aus Thailand und Japan konzipiert worden, was den interreligiösen Charakter der Initiative ebenfalls unterstreicht (Harris 2006: 170).

Die religiös begründeten Pilgermärsche bildeten somit auch eine Plattform für einen politischen Austausch zwischen Gläubigen sowie Nicht- und Andersgläubigen. Dies entspricht Habermas' Vorstellung, dass die Religionen Bedeutungspotentiale bergen können, die möglicherweise dazu beitragen, dass „[a]uch säkulare oder andersgläubige [...] unter Umständen aus religiösen Beiträgen etwas lernen, [...] wenn sie in den normativen Wahrheitsgehalten einer religiösen Äußerung eigene, manchmal verschüttete Intuitionen wiedererkennen“ (Habermas 2005a: 137).

Fazit

Abschließend lässt sich festhalten, dass die *Dhammayietra*-Bewegung einen zentralen Beitrag geleistet hat, das im Krieg zerrüttete soziale Band der kambodschanischen Gesellschaft zu restaurieren und das Bewusstsein einer gemeinsamen buddhistischen Khmer-Kultur wieder fest in der Gesellschaft zu verankern. Der Aufbau einer aktiven Zivilgesellschaft, das Wiedererstarken des Buddhismus und die politischen Partizipationsmöglichkeiten der Bevölkerung sind maßgeblich auf das Engagement Ghosanandas zurückzuführen. Sein Wirken macht deutlich, welche Potentiale die buddhistische Lehre im Rahmen des kambodschanischen Friedensprozesses in sich barg.

Es zeigt ferner, dass es von großer Bedeutung ist, dass auch nichtreligiöse Akteure die Bedeutungspotentiale der Religionen kennen.³¹ Die Pilgermärsche boten eine wichtige Plattform, um über die Grenzen der Religion hinaus über politische Themen in gegenseitigem Respekt zu diskutieren. Dadurch entstand ein vitaler Dialog zwischen verschiedenen innergesellschaftlichen Gruppierungen.

Zwar ist Kambodscha nach wie vor eines der ärmsten Länder der Welt; dass

es aber eine Zivilgesellschaft und eine buddhistische Gemeinschaft überhaupt wieder gibt, dass von vielen Menschen der Weg in Richtung Versöhnung eingeschlagen wurde [...] all dies ist im Falle Kambodschas keineswegs selbstverständlich. Maha Ghosananda [...], hat dazu in besonderer Weise beigetragen. Er lebt und lehrt das friedensstiftende Potential des Buddhismus [...] und hat es in Kam-

³¹ Im vorliegenden Fall bezieht sich dies insbesondere auf andere lokale sowie internationale Organisationen, die sich ebenfalls für den Wiederaufbau des Landes einsetzen.

bodscha als versöhnende, integrative und konstruktive Kraft beispielhaft zur Entfaltung geführt (Weingardt 2007: 136).

Wie dargestellt, gelang es ihm auf der Graswurzelebene die Voraussetzungen zu verbessern, damit politisch-diplomatische Verhandlungen umgesetzt werden konnten und von einer breiten Basis der Bevölkerung getragen wurden (Colletta 2000: 30ff).

Das Wirken Ghosanandas zeigt außerdem, wie das von Habermas postulierte Potential von Religionen positiv genutzt werden kann und insbesondere im Kontext von gesellschaftlichen Transformationsprozessen als Katalysator für Veränderungen fungieren kann:

Dass sich diese Friedensbewegung auf den Buddhismus stützte und berief, dass Mönche und Nonnen die Initiatoren und der Kern der Bewegung waren, brachte das verschüttete Friedenspotenzial der Religion zum Ausdruck: Der Buddhismus in Kambodscha als Brücke zwischen den Menschen, als Weg zu innerem Frieden und zu ‚Versöhnung‘ [...] aber auch als gesellschaftliche und politische Kraft (Weingardt 2007: 133, Hervorhebung vom Autor übernommen).

Der vorliegende Fall dient somit als Beispiel, um aufzuzeigen, wie ein konstruktiver Einbezug der Religion in politische Veränderungsprozesse aussehen kann. Trotz eines sehr speziellen kulturellen Settings zeigt es, dass die Religion einen auch auf andere gesellschaftlichen Situationen übertragbaren Beitrag zur Restauration des sozialen Bandes nach einem Konflikt leisten kann (Weingardt 2007: 382; Sampson 2007: 310).

Literatur

- Appleby, R. Scott (2008): Building Sustainable Peace: The Roles of Local and Transnational Religious Actors. In: Banchoff, Thomas (Hrsg.): *Religious Pluralism, Globalization, and World Politics*. Oxford, 125-155
- Appleby, R. Scott (2000): *The Ambivalence of the Sacred. Religion, Violence, and Reconciliation*. Oxford
- Barbato, Mariano/Kratochwil, Friedrich (2009): Towards a Post-Secular Political Order?. In: *European Political Science Review*, 1:3, 317-340
- Bernstein, Liz (1994): Peace walks through Cambodia. Buddhist monks' peace march. In: *Peace Magazine des Canadian Disarmament Information Service*, 14-17
- Chandler, David (1999): *Voices from S-21. Terror and History in Pol Pot's Secret Prison*. Berkeley
- Colletta, Nat J./Michelle L. Cullen (2000): *Violent conflict and the transformation of social capital. Lessons from Cambodia, Rwanda, Guatemala, and Somalia*. Washington D.C.
- Gellman, Mneasha Ilanya (2010): Powerful Cultures: Indigenous and Western Conflict Processes in Cambodian Peacebuilding. In: *Journal of Peace, Conflict & Development*, 11 (http://s3.amazonaws.com/mneeshagellman/PCD_20Issue_2011_Article_Powerful_20Cultures_Mneasha_20Ilanya_20Gellman.PDF, letzter Zugriff am 01. April 2012)

- Gellman, Mneesha Ilanya (2008): No Justice, No Peace? National Reconciliation and Local Conflict Resolution in Cambodia. In: *Asian Perspective*, 32:2, 37-57
- Gellman, Mneesha Ilanya (2007): *When NGOs Act Like States: Challenges for Reconciliation and Conflict Resolution in Cambodia*. Melbourne
- Ghosananda, Maha (1992): *Step by Step. Meditations on Wisdom and Compassion*. Berkeley
- Ghosananda, Maha (1999): The Human Family. In: Chappell, David W. (Hrsg.): *Buddhist Peacework. Creating Cultures of Peace*. Boston, 151-155
- Ghosananda, Maha (1993): *Wenn der Buddha lächelt – Frieden finden, Schritt für Schritt*. Freiburg
- Habermas, Jürgen (1991): *Texte und Kontexte*. Frankfurt am Main
- Habermas, Jürgen (2001): *Glauben und Wissen*. Frankfurt am Main
- Habermas, Jürgen (2009): *Kritik der Vernunft*. Frankfurt am Main
- Habermas, Jürgen (2005a): *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main
- Habermas, Jürgen (2005b): Wenn das soziale Band reißt. In: Schuller, Florian (Hrsg.): *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*. Freiburg, 26-29
- Habermas, Jürgen (2006): Religion in the Public Sphere. In: *European Journal of Philosophy*, 14:1, 1-25
- Hansen, Anne (2004): Khmer Identity and Theravada Buddhism. In: Marston, John Amos/Elizabeth Guthrie (Hrsg.): *History, Buddhism, and new religious movements in Cambodia*. Honolulu, 40-62
- Hartsig, Jo Clare/Walter Wink (Hrsg.) (1999): *Cambodia's Army of Peace*, o.O. (<https://forvps.welcome2htn.net/fellowship/jan-feb99/cambodia.html>, letzter Zugriff am 29.08.2010).
- Harvey, Peter (2000): *An Introduction to Buddhist Ethics. Foundations, Values and Issues*. Cambridge
- Haynes, Jeffrey (2009): Conflict, Conflict Resolution and Peace-Building: The Role of Religion in Mozambique, Nigeria and Cambodia. In: *Commonwealth & Comparative Politics*, 47:1, 52-75
- Harris, Ian (2001): Buddhist Sangha Groupings in Cambodia. In: *Buddhist Studies Review* 18:1, 73-106
- Harris, Ian (1999): Buddhism in Extremis: The Case of Cambodia. In: Harris, Ian (Hrsg.): *Buddhism and Politics in Twentieth-Century Asia*. London, 54-79
- Harris, Ian (2006): Entrepreneurialism and charisma: two modes of doing business in post-Pol Pot Cambodian Buddhism. In: Chau-Pech Ollier, Leakthina/Tim Winter (Hrsg.): *Expressions of Cambodia. The politics of tradition, identity and change*. New York, 167-181
- Johnston, Douglas (2005): Faith-Based Organizations: The Religious Dimensions of Peacebuilding. In: Tongeren, Paul van/Malin Brenk/Marte Hellema et al. (Hrsg.), *People Building Peace. Successful Stories of Civil Society*. London, 209-239
- Khemacaro, Yos Hut (1998): Steering the Middle Path: Buddhism, Non-Violence and Political Change in Cambodia. In: *Accord – An International Review of Peace Initiatives*, 5, 71-76
- Kent, Alexandra (2003): *Recovery of the collective spirit: The Role of the revival of Buddhism in Cambodia*. Working Paper Nr. 8. Göteborg

- Keyes, Charles F. (2004): Communist Revolution and the Buddhist Past in Cambodia. In: Keyes, Charles F./Laurel Kendall/Helen Hardace (Hrsg.): *Asian Visions of Authority. Religion and the Modern States of East and Southeast Asia*. Honolulu, 43-75
- Lambourne, Wendy (2004): Post Conflict Peacebuilding: Meeting human needs for justice and reconciliation. In: *Peace, Conflict, and Development*, 4 (<http://www.peacestudiesjournal.org.uk/dl/PostConflictPeacebuilding.PDF>, letzter Zugriff am 01. April 2012).
- Leyser, Laura/Knut Rakus (2005): *Buddhismus. Konzeption und Praxis des Friedens*. Wien
- Marston, John (2009): Cambodian Religion since 1989. In: Öjendal, Joakim/Mona Lilja (Hrsg.): *Beyond Democracy in Cambodia. Political Reconstruction in a Post-Conflict Society*. Kopenhagen, 224-250
- Möntrich, Ute (2007): Vergangenheitsbewältigung in Kambodscha In: Schmidt, Sigmar/Gert Pickel/Susanne Pickel (Hrsg.): *Amnesie, Amnestie oder Aufarbeitung? Zum Umgang mit autoritären Vergangenheiten und Menschenrechtsverletzungen*. Wiesbaden, 287-304
- Morris, Catherine (2004): Case Studies in Religion and Peacebuilding: Cambodia. In: Coward, Harold/Gordon S. Smith (Hrsg.): *Religion and Peacebuilding*. New York, 191-213
- Moser-Puangsuwan, Yeshua (2000a): One Million Kilometers for Peace, Reconciliation and Hope: The Dhammayietra Movement in Cambodia. In: Weber, Thomas/Yeshua Moser-Puangsuwan (Hrsg.): *Nonviolent Intervention Across Borders. A Recurrent Vision*. Honolulu, 257-269
- Moser-Puangsuwan, Yeshua (2000b): The Buddha in the Battlefield: Maha Ghosananda Bhikkhu and the Dhammayietra Army of Peace. In: Harak, G. Simon (Hrsg.): *Nonviolence for the Third Millennium: Its Legacy and Future*. Georgia, 121-136
- Muldoon, Brian (1998): Vignettes of Engaged Buddhism. In: *Buddhist-Christian Studies*, 18
- Neumann, Mareke (2005): *Engagierter Buddhismus. Eine interkulturelle Orientierung. Bausteine zur Menschling-Forschung*, Bd. 11. Nordhausen
- Pilgrimages of Truth in Cambodia (1999): Taking the First Step to Peace. In: Tongeren, Paul van (Hrsg.): *People Building Peace. 35 Inspiring Stories from Around the World*. Utrecht, 219-225
- Plai Ngarm, Soth (2004): Cambodia: Peacebuilding amid Unresolved Issues. In: Heijmanns, Annelies/Nicola Simmonds/Hans van de Veen (Hrsg.): *Searching for Peace in Asia Pacific. An Overview of Conflict Prevention and Peacebuilding Activities*. London 2004, 331-346
- Poethig, Kathryn (2002): Movable Peace: Engaging the Transnational in Cambodia's Dhammayietra. In: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 41:1, 19-28
- Poethig, Kathryn (2004): Locating the Transnational in Cambodia's Dhammayietra. In: Marston, John Amos/Elizabeth Guthrie (Hrsg.): *History, Buddhism, and new religious movements in Cambodia*. Honolulu, 379-414
- Reder, Michael/Josef Schmidt (Hrsg.) (2008): *Ein Bewußtsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas*. Frankfurt am Main
- Richmond, Oliver/Jason Franks (2009): *Liberal Peace Transitions. Between Statebuilding and Peacebuilding*. Edinburgh, Cambodia.

- Romduol, Huy/Josephine Barbour (2008): Creating Positive Peace in Post-Conflict Cambodia. In: Action – Asia regional network for peace and conflict workers in the Asia Pacific (Hrsg.): *Asian Perspectives on Peacebuilding. Learning from Experience*. Kathmandu, 27-33
- Samnang, Seang (2009): Transforming latent religious conflict: An interfaith peacebuilding approach in Cambodia. In: *Applied Conflict Transformation Studies. Collection of Research*, 2, 49-58
- Sampson, Cynthia (2007): Religion and Peacebuilding. In: Zartman, William (Hrsg.): *Peacemaking in International Conflict. Methods & Techniques*. Washington D.C., 273-327
- Schuller, Florian (Hrsg.) (2005): *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*. Freiburg
- Weiner, Matthew (2003): Maha Ghosananda as a contemplative social activist. In: Queen, Christopher/Charles Prebish/Damien Keown (Hrsg.): *Action Dharma. New Studies in Engaged Buddhism*. London, 110-126
- Weingardt, Markus A. (2007): *Religion. Macht. Frieden. Das Friedenspotenzial von Religionen in politischen Gewaltkonflikten*. Stuttgart
- Wettach-Zeitz, Tania (2008): *Ethnopolitische Konflikte und interreligiöser Dialog. Die Effektivität interreligiöser Konfliktmediationsprojekte analysiert am Beispiel der World Conference on Religion and Peace-Initiative in Bosnien-Herzegowina*. Stuttgart
- Williams, Brian (1997): Returning Home: the repatriation of Cambodian refugees. In: Doyle, Michael W./Ian Johnstone/Robert C. Orr (Hrsg.): *Keeping the Peace. Multi-dimensional UN operations in Cambodia and El Salvador*. New York, 165-185.

Die Rolle postsäkularer Übersetzungen bei der päpstlichen Mediation im Beagle-Konflikt zwischen Chile und Argentinien

Julia Stubenrauch

„Tötet den Krieg durch Verhandlungen, aber tötet nicht den Menschen durch das Schwert!“ (Papst Johannes Paul II. 1984: 225). Mit Appellen wie diesem wurde Papst Johannes Paul II. zu einem moralisch überzeugenden Gegner des Einsatzes von Waffengewalt zur Wiederherstellung eines zuvor verletzten Friedens. Durch seine erfolgreiche Vermittlung im Konflikt um den Beagle-Kanal zwischen Chile und Argentinien (1978-1984) konnte nicht nur ein Krieg verhindert, sondern auch ein bis heute stabiler Frieden zwischen Argentinien und Chile hergestellt werden.³²

Ziel ist es, im Folgenden herauszufinden, ob sich die päpstlichen Vermittler religiöser Semantiken bedienten, um ihr Friedensziel zu erreichen. Nach einer Einführung in die Hintergründe der vatikanischen Mediation im Beagle-Konflikt wird anhand der moralischen wie auch inhaltlichen Argumentationsstruktur, die der Vermittlung zugrunde lag, folgende Frage beantwortet: Inwieweit beeinflussten religiöse Semantiken bzw. postsäkulare Übersetzungen als Beitrag religiöser Akteure und ihrer Glaubensvorstellungen im Sinne der Konzeption von Jürgen Habermas den erfolgreichen Ausgang der Mediation, die einen bis heute anhaltenden, nachhaltigen Frieden erzielte?

Es lassen sich drei Ebenen unterscheiden, auf denen das Vorhandensein und die Wirksamkeit religiöser Semantiken zu untersuchen sind. Hierbei ist als erstes die Ebene der Akteure der vatikanischen Diplomatie zu nennen, die aus ihrem Glauben die Vorstellungskraft und das Durchhaltevermögen für die langwierige Vermittlungstätigkeit aufbrachten. Eine zweite Ebene ist die Resonanz dieser religiös motivierten Diplomatie und ihrer öffentlichen Friedensappelle bei der argentinischen und chilenischen Bevölkerung. Religiöse Semantiken schufen hier einen gemeinsamen Zielhorizont von päpstlicher Diplomatie und den beiden rivalisierenden, aber überwiegend katholischen Nationen in einem nachhaltigen, religiös konnotierten Frieden. Eine dritte Ebene ist die der konkreten diplomatischen Mediationstätigkeit, in der eine religiöse Sprache keine Rolle gespielt zu haben scheint. Hier wechselte die päpstliche

³² Auf eventuell vorhandene politische Motive des Heiligen Stuhls als Akteur in den internationalen Beziehungen wird im Folgenden nicht eingegangen. Auch wird die Rolle der Teilkirchen aufgrund der aus der Befreiungstheologie resultierenden, teilweise konfliktbehafteten Beziehung der Kirchen in Lateinamerika und dem Vatikan nicht weiter thematisiert.

Diplomatie gänzlich in den säkularen Duktus von pragmatischen Kompromissen, in denen ausgelotet werden muss, welche Einigungsmöglichkeiten auf sachlicher Ebene bestehen. Der päpstliche Gesandte war klug in der Durchdringung der Sachlage und taktisch geschickt beim Aufbau öffentlichen Drucks auf die Junta.

Hintergründe der päpstlichen Beagle-Mediation

Der 1978 kurz vor einer militärischen Auseinandersetzung stehende Beagle-Konflikt zwischen Chile und Argentinien entzündete sich an dem Disput um die Territorialhoheit über den 150 Kilometer langen Grenzverlauf im Beagle-Kanal und die drei darin liegenden Inseln Picton, Lennox und Nueva. Nach dem gescheiterten Schlichtungsversuch eines Gremiums aus Richtern des Internationalen Gerichtshofs unter britischem Vorsitz (1971) befahl Argentinien im Dezember 1978 die Invasion der Kanalinseln. Aufgrund von nachdrücklichen Appellen seitens ausländischer Diplomaten und Kirchenvertretern überzeugt, bot Papst Johannes Paul II. im Dezember 1978, kurz vor der militärischen Eskalation, seine Vermittlung an. Um internationale Diskreditierung sowie die Bloßstellung als Kriegstreiber besonders bei der katholischen Bevölkerung abzuwenden, nahmen die Militärjuntas beider Länder die päpstliche Vermittlung mit der Unterzeichnung der *Akte von Montevideo* im Januar 1979 an.

Als erster Unterhändler bei den Vermittlungen entschied sich der Papst für den früheren Nuntius Kardinal Samoré, der die Gespräche bis zu seinem Tod im Februar 1983 leitete. Nach einem sechsjährigen Vermittlungsprozess durch den Heiligen Stuhl wurde im November 1984 der Friedens- und Freundschaftsvertrag zwischen Argentinien und Chile im Vatikan durch die Staatspräsidenten Alfonsín und Pinochet unterzeichnet. Der Jahrhundertkonflikt um den Beagle-Kanal konnte infolgedessen bis heute stabil beigelegt werden (Weingardt 2008: 314).

Es lassen sich in Anlehnung an Laudy (2000: 309-310) vier Phasen der Mediation unterscheiden. Die Mediationstechniken Samorés variierten je nach der jeweiligen Eskalationsgefahr, der stark schwankenden Qualität der chilenisch-argentinischen Beziehungen sowie den sensiblen innenpolitischen Machtkonstellationen:

Die erste Phase der akuten Krisenintervention (Dezember 1978 bis Januar 1979) war geprägt von der potentiellen Ablehnung des Vermittlungsprozesses seitens der argentinischen Regierung unter Jorge-Rafael Videla (Laudy 2000: 309). Der kühne Schachzug des Kardinals, den Rückzug der Armeen und den Waffenstillstand in den Sondierungsgesprächen auszuklammern, stabilisierte die angespannte Situation. Erst am Tage der Unterzeichnung der ausgehandel-

ten Vereinbarungen in der *Akte von Montevideo* im Januar 1979 präsentierte er den Parteien ein entsprechendes Zusatzdokument. Dieses enthielt die mit der Mediation verbundene Verpflichtung zum Rückzug der Soldaten und zur Unterlassung jeglicher Gewaltanwendung wie auch anderer provozierender Maßnahmen im Zeitraum der Vermittlung (Weingardt 2007: 56).

Die zunächst separat geführten, vertraulichen Treffen in der zweiten Mediationsphase (Mai 1979 bis Dezember 1980) begünstigten einen wirkungsvollen Interessenausgleich der beiden Parteien. Trotz des Bekenntnisses zur friedlichen Konfliktbeilegung waren diese und die darauf folgende dritte Phase (Januar 1981 bis Dezember 1983) geprägt von inhaltlichem Stillstand; speziell die argentinische Junta zeigte keinerlei Kompromissbereitschaft. Im Zuge dessen entschied der Heilige Stuhl, den Vermittlungsprozess auf neutralem Terrain in Rom fortzusetzen. Trotz der scheinbar aussichtslosen Situation entdeckte der Kardinal in dieser Periode den Schlüssel für den inhaltlichen Durchbruch, der sich jedoch erst später als solcher anwenden ließ: Im Rahmen der intensiven Gespräche fand er heraus, dass das politisch und militärisch schwächere Chile bereit war, sich mit dem bloßen Besitz der Inseln zur Demonstration seiner Souveränität zufrieden zu geben. Da Argentinien wiederum weniger am Landbesitz, sondern mehr an den damit verbundenen Nutzungsaspekten lag, kam Samoré auf eine Idee, die bisher keiner der säkularen Schlichter vor ihm hatte: Er koppelte die Territorialsouveränität von den üblicherweise mit ihr verbundenen Seerechten ab. Der Vermittlungsvorschlag sah demnach die Akzeptanz der Souveränität Chiles über die Inseln, jedoch das Abtreten der maritimen Rechte an Argentinien und eine gemeinsame Wirtschaftszone zur Nutzung der natürlichen Ressourcen im Kanal vor (Weingardt 2007: 56).

Trotz der Ablehnung dieses Vorschlags von Seiten der argentinischen Junta gelang es dem Heiligen Stuhl, den Gesprächsfaden in der fast ausgeweglosen dritten Phase aufrechtzuerhalten.³³ Der Sturz der fast acht Jahre herrschenden Militärdiktatur im Oktober 1983 bedeutete zweifellos einen Wendepunkt der vatikanischen Mediation. Nach der unverzüglichen Wiederaufnahme der Gespräche wurde der päpstliche Kompromissvorschlag von der neuen Zivilregierung unter Präsident Raul Alfonsín im Dezember 1983 akzeptiert.

³³ Nach der argentinischen Aufkündigung des geltenden Schiedsvertrages, nach dem Tod Samorés und dem Falkland-Krieg bis zum Ende der Militärdiktatur in Buenos Aires ging es nicht vorrangig um Vermittlung und Fortschritt in der Sache, sondern darum, die Chance einer friedlichen Einigung durch Festhalten am Dialog und beiderseitige Kontaktpflege so lange zu wahren, bis veränderte politische Umstände wieder eine Fortsetzung der eigentlichen Konfliktbearbeitung erlauben würden (Weingardt 2007: 60).

Mit der Unterbreitung des Vertragsentwurfs wurde die Vermittlung in der letzten Mediationsphase (Januar 1984 bis Oktober 1984) durch den Heiligen Stuhl für beendet erklärt.

Die Rolle der religiösen Semantik im Rahmen der Beagle-Vermittlung

Mit der Forderung nach einer postsäkularen Gesellschaft stellt sich Jürgen Habermas gegen den säkularen Konsens und steht für eine Form des Wandels, der durch das Präfix *post* angezeigt wird (Barbato 2011a: 57-58).³⁴ Von den säkularen Bürgern verlangt er, religiösen Weltbildern weder grundsätzlich ein Wahrheitspotential abzusprechen, noch den gläubigen Mitbürgern das Recht zu bestreiten, in religiöser Sprache Beiträge zu öffentlichen Diskussionen zu leisten (Habermas 2005: 36). Außerdem richtet er sich auch an die Gläubigen selbst, die ihren eigenen grundlegenden Überzeugungen mit Selbstkritik und Distanz begegnen sollen.

Im Folgenden soll untersucht werden, ob religiöse Semantiken und säkulare Übersetzungen im Rahmen der Beagle-Mediation eine Rolle spielten. Dies wird anhand der vatikanischen Argumentationsanalyse zuerst auf der moralischen, und im Anschluss auf der sachlich-inhaltlichen Verhandlungsebene vorgenommen.

Die Verwendung religiöser Semantiken auf der moralischen Argumentationsebene

Zusammen mit seiner persönlichen Empfehlung vom Dezember 1980 richtete Johannes Paul II. folgenden Appell an die Regierungen und die Bevölkerungen Chiles und Argentinien:

God, the Father of all, drove me to make a gesture of peace, not an easy one, so bold, risky, compromising, but also full of hope. A similar act is what I now venture to ask ... of your peoples and, above all, of the highest authorities of both countries: for the latter, defenders they are of legitimate national interests, I wish the incomparable reward that history will remember them also for their courage in staking on peace at a difficult moment and for having thus given to the world ... an example of wisdom and common sense as the principle of government (zitiert nach Princen 1992: 154).

³⁴ Im Gegensatz zum Papst legitimiert Jürgen Habermas ein militärisches Einschreiten als Nothilfe bei Verbrechen gegen die Menschlichkeit. Niemand habe das Recht, die Opfer ihren Schergen zu überlassen, so Habermas über die selbstermächtigten Angriffe der NATO auf Serbien im Jahre 1999. In diesem sieht er einen „Sprung auf dem Wege des klassischen Völkerrechts der Staaten zum kosmopolitischen Recht einer Weltbürgergesellschaft“ (Habermas 1999: 8).

Sein dogmatischer Hinweis auf den Friedensauftrag Gottes rief insbesondere bei dem gläubigen Teil der Bevölkerungen eine tieferliegende Konfliktdimension ins Bewusstsein, wonach die päpstliche Mediation das *Befolgen des Auftrages des Herrn* war. Dadurch, dass sich Gläubige Gott gegenüber verpflichtet fühlen, bekam *sein* Friedensauftrag für große Teile der Bevölkerungen Chiles und Argentiniens ein ganz besonderes Maß an Relevanz. Dass der erste Schritt zur Verhinderung der Eskalation des Konflikts von Gott selbst kam betonte auch Kardinal Samoré in einer Ansprache vor chilenischen Assessoren im Jahre 1979:

Nuestra misión es de paz, de búsqueda de entendimiento. Ella ha contribuido en algo a tranquilizar los espíritus. Se ha disipado el peligro de la guerra. Estuvo a punto de estallar. Dios intervino. Después de la intervención de Dios, que fue providencial, vino con esta misión que es una manifestación de la Iglesia (zitiert nach Benadava 1999: 53).³⁵

Die Verwendung sakraler Semantiken wie dem Gottesauftrag diene als vertrauensstiftendes Element innerhalb der Bevölkerungen. Eine Übersetzung der verwendeten religiösen Semantiken auf der moralischen Argumentationsebene der religiösen Vermittler kann negiert werden, weil gerade die religiöse Sprache Vertrauen stiftet.

Mit der Schaffung eines gerechten Friedens als oberstes Ziel der Außen- und Friedenspolitik des Heiligen Stuhls geht die Solidarität mit den Bevölkerungen als eines der drei Prinzipien der katholischen Soziallehre einher (Rotte 2007: 98).³⁶ Die durch die systematischen Menschenrechtsverletzungen gelähmten Bevölkerungen der überwiegend katholisch geprägten Länder vertrauten darauf, dass ihr Heiliger Vater mit seinem religiös formulierten Vermittlungsvorschlag nur ihr Bestes wolle und schenkten ihm ihr Zutrauen auch in politischen Fragen (Weingardt 2007: 64). Dem Heiligen Stuhl könnte man folglich eine Art Scharnierfunktion zusprechen: Es gelang ihm, mithilfe der Vertrauensstiftung bei den Regierungen und der Glaubensstärkung bei den Bevölkerungen auch das soziale Band des Vertrauens zwischen der politischen

³⁵ „Unsere Mission besteht in der Herstellung des Friedens sowie der Suche nach Verständnis. Sie hat etwas dazu beigetragen, die Gemüter zu beruhigen. Die Gefahr eines Krieges konnte im letzten Moment abgewendet werden. Es war Gott, der intervenierte. Erst nach der göttlichen Intervention war es sein Auftrag, der sich durch die Kirche offenbarte“ (eigene Übersetzung).

³⁶ Die drei Prinzipien der Solidarität, der Gemeinwohlorientierung sowie der Subsidiarität (KSK 2006: Ziff. 131-133) leiten sich von der Menschenwürde als theologische Basis der katholischen Soziallehre ab. Für das Solidaritätsprinzip grundlegend ist das individuelle Bewusstsein, sich durch die Veränderung der gesellschaftlichen Strukturen dem Gemeinwohl verpflichtet zu fühlen (KSK 2006: Ziff. 152-156).

Elite und den gläubigen Bevölkerungen zumindest für das Ziel einer friedlichen Einigung im Beagle-Konflikt nicht reißen zu lassen.

Dass eine postsäkulare Übersetzung auf der moralischen Argumentationsebene nicht benötigt wurde, bestätigt das argentinische Referendum vom November 1984. Darin sprachen sich 80 Prozent der Wähler für den unter der Federführung des Vatikans ausgehandelten Friedens- und Freundschaftsvertrag aus (Wagner 1992: 184).³⁷ Im weiteren Sinne hat hier die gelebte Übersetzung des Friedensbegriffs stattgefunden, die beim obigen Papstappell nicht für notwendig gehalten wurde: Von ihren religiösen Grundüberzeugungen motiviert fühlten sich die Gläubigen verpflichtet, Gottes Auftrag Folge zu leisten, indem sie ihren Wunsch nach Frieden übersetzten. Damit gelang es ihnen, innenpolitischen Druck auf die Regierungen auszuüben und dem erfolgreichen Mediationsausgang ein deutliches Stück näher zu kommen. Solch eine „rettende Übersetzung“ (Habermas 2005: 32) der Gläubigen war somit in der Lage, über die Grenzen von Religionsgemeinschaften hinaus den Gehalt biblischer Begriffe auch einem allgemeinen Publikum von Anders- und Nicht-Gläubigen zu erschließen.

Der Papst setzte demnach auch auf die von Habermas thematisierte aktive Rolle des Volkes bei der Bemühung um eine stabile und gerechte Friedensordnung. Aufgrund ihres gemeinsamen Glaubens sahen sich die Bevölkerungen Chiles und Argentiniens wieder als eine Einheit, was eine (auf diesen Moment bezogene) Überwindung der bestehenden Differenzen zur Folge hatte. Sie erkannten an, dass sie sowohl die gleichen christlichen Wertvorstellungen teilten als auch die gleichen Erwartungen in ihre Regierungen setzten, den päpstlichen Mediationsvorschlag anzunehmen.

Somit waren es die Bevölkerungen, die, in Besinnung auf die in ihnen verwurzelte Idee der „naciones hermanos“³⁸ (Wagner 1992: 214) ein Zeichen zur Überwindung der bilateralen Spannungen zur Kriegsabwendung setzten. Die religiöse Semantik inspirierte die Bevölkerungen zur aktiven Selbstbeteiligung an der Übersetzungsarbeit, indem sie Druck auf die Regierungen ausübten. Welchen Beitrag die Glaubenskraft der Bevölkerungen als erfolgreiches Überzeugungsinstrument zur Friedensschaffung leistete, zeigt sich im 1984 unterzeichneten Friedens- und Freundschaftsvertrag: In diesem, verfasst „im Namen des allmächtigen Gottes“, erkennen beide Parteien den Gottesauftrag der päpstlichen Mediation sowie die geistliche Autorität des Heiligen Stuhls an, indem sie den gesamten Vertrag unter seine moralische Schirmherrschaft

³⁷ 17,24 % stimmten mit Nein, 1,1 % gaben eine ungültige Stimme ab (Wagner 1992: 184).

³⁸ „Brudernationen“ (eigene Übersetzung).

stellen (Artikel 16 des *Vertrags über Frieden und Freundschaft zwischen Argentinien und Chile*).

Strategisches Geschick auf der sachlich-inhaltlichen Verhandlungsebene

Grundlage für den erfolgreichen Ausgang der päpstlichen Mediation war das Vertrauen der Konfliktparteien in die vatikanischen Vermittler. Zwischen zwei Militärdiktaturen zu vermitteln, die sich gewaltsam an die Macht geputscht hatten, brachte die Vermittler in eine besonders heikle Situation: Einerseits hätte zu viel Nähe zu den Diktatoren das Vertrauen der Bevölkerungen, andererseits eine zu intensive Verbindung zu den Bevölkerungen wiederum das Vertrauen der Regierungen infrage gestellt. Der folgenden Argumentation soll vorangestellt werden, dass die konkreten Verhandlungsgespräche unter Ausschluss der Öffentlichkeit stattfanden, was eine Analyse der Gespräche nicht zulässt. Festgehalten werden kann jedoch, dass das Vertrauen beider Streitparteien besonders mithilfe der Sachkompetenz und der Neutralität der vatikanischen Vermittler gewonnen wurde.

Die Sachkompetenz manifestiert sich am deutlichsten in der Wahl Kardinal Samorés zum päpstlichen Gesandten. Dieser zeichnete sich durch seine Lateinamerika-Kompetenz aus, die er sich als früherer Nuntius in Bogotá sowie als einer der Architekten der lateinamerikanischen Bischofskonferenz (CELAM) angeeignet hatte. Für das Vertrautmachen mit der konkreten Konfliktmaterie, ihren Zusammenhängen und Protagonisten setzte er sich intensiv mit früheren Abkommen, Kartenmaterial sowie juristischen und geostrategischen Fragen auseinander (Wagner 1992: 61).

Mithilfe seiner intensiven Pendeldiplomatie gleich zu Beginn der Verhandlungen gab der Kardinal den Staaten zudem keinerlei Grund, an der Neutralität des Heiligen Stuhls zu zweifeln. So legte Samoré beispielsweise „Wert darauf, exakt gleich viel Zeit auf beiden Seiten zu verbringen“ (Weingardt 2007: 55). Mit einer solchen *disaggregation strategy* gelang es den Mediatoren, weitere Provokationen sowie eine Eskalation des Konfliktes zu verhindern. Hierbei unterschieden sie zwischen grundsätzlichen und zweitrangigen Problemen und begannen mit einer schrittweisen Lösung der letztgenannten (Rotte 2007: 127).

Heiße Eisen sollten zunächst ruhen, bis sie ‚abgekühlt‘ waren und man zudem durch Klärung einfacherer Angelegenheiten einige Übung im Umgang mit ihnen und miteinander gewonnen hatte (Weingardt 2007: 62, Hervorhebung im Original).

Ein weiterer Aspekt, der die Unabhängigkeit der päpstlichen Vermittlung unterstrich, war die strenge Vertraulichkeit der Gespräche. Mit der Verpflichtung der Konfliktparteien zur absoluten Diskretion gelang es dem Kardinal,

öffentliche Kritik, Einflussnahme oder Einschränkung des Verhandlungsspielraums der beiden Regierungen zu verhindern (Weingardt 2007: 62).

Dass der Vatikan, im Gegensatz zu einem säkularen Vermittler, keinerlei Anreize oder Mittel zur politischen oder materiellen Druckausübung besaß, manifestiert sich folgendermaßen:

Because of its perceived spiritual authority over the peoples of both countries, the unique political position the Vatican holds in international affairs, and the religious tradition of seeking understanding and the fair resolution of differences, the Church had its own reasons to demonstrate impartiality, reasons that were apparent to both sides (Princen 1987: 350-351).

Die geistig-moralische Autorität, die der Papst innerhalb beider Bevölkerungen innehatte wie auch die religiöse Tradition, Differenzen auf faire Art und Weise in Einverständnis miteinander zu lösen, äußern sich im säkularen Kontext als Neutralität des Heiligen Stuhls.

Der eigentliche Erfolg der Konfliktbearbeitung resultierte aus den religiösen Grundüberzeugungen und dem damit einhergehenden ausdauernden Festhalten am Dialog seitens der päpstlichen Vermittler (Wagner 1992: 212). Vertrauensstiftend hierbei wirkten insbesondere die anfangs separat geführten Gespräche mit den Konfliktparteien, die Diskretion und Offenheit zugleich boten (Hernekamp 1985: 560). Beiden Ländern wurde zugestanden, ihre Wünsche und Befürchtungen ohne Angst um ihr politisches Image offenzulegen (Wagner 1992: 173). Mithilfe der intensiven Beratungen bekamen auch die Vermittler die Möglichkeit, bis zu den tiefer liegenden Konfliktursachen und Interessen, die den starren Positionen zugrunde lagen, durchzudringen und damit die Situation besser zu verstehen (Princen 1992: 152). Durch die ausgewogene Anhörung der Interessen beider Parteien konnte der entscheidende Schritt von den verhärteten Positionen zu den dahinter stehenden Interessen wie auch der weitere, auf der Wahrheit basierende Dialogfortgang garantiert werden. In der konsequenten Aufrechterhaltung des Kontaktes manifestiert sich das Credo der Gewaltprävention, das besonders durch die hartnäckige Verhandlungstechnik des Heiligen Stuhls operationalisiert wurde. Beispiele hierfür sind die klaren Vorgaben des Tempos sowie der Verhandlungsinhalte (Weingardt 2007: 63).

Unter Berücksichtigung dieser rein politischen Argumentationsführung auf der sachlich-inhaltlichen Verhandlungsebene können die Verwendung religiöser Semantiken wie auch eine postsäkulare Übersetzung im Sinne Habermas ausgeschlossen werden. Trotzdem ist die Erwägung einer den erfolgreichen Mediationsausgang positiv beeinflussende Vermischung der Sphären bei der Begutachtung der strategischen Verhandlungsführung durchaus möglich.

Fazit

Religiöse Semantiken spielten für den Erfolg der päpstlichen Beagle-Mediation eine bedeutsame Rolle, die insbesondere im Rahmen der moralischen Argumentation der päpstlichen Vermittler verwendet wurde. Auf Habermas'sche Übersetzungen in eine säkulare Sprache wurde dabei bewusst verzichtet. Insbesondere die Kraft des vom Heiligen Stuhl betonten Gottesauftrags zur päpstlichen Mediation hatte einen inspirierenden Effekt auf die Bevölkerungen beider Länder, den Friedensprozess zu unterstützen.

Ein anderes Bild zeigt sich auf der Ebene der direkten Verhandlungen mit den beiden Juntas. Auf der Verhandlungsebene stand das taktische Geschick der Mediatoren im Vordergrund, mit dem sie den Militärjuntas begegneten. Insbesondere die chilenische Regierung rang nach der internationalen Isolierung aufgrund der Neubesetzung des gesamten Kabinetts mit loyalen Militärs im Jahre 1982 um außen- wie innenpolitische Akzeptanz (Wagner 1992: 214). Bei beiden Konfliktparteien waren es hauptsächlich die national wie auch international zu erwartenden moralischen und juristischen Konsequenzen im Fall einer Ablehnung des Vermittlungsvorschlages, die sie zur Zustimmung bewegten. Die eigene religiöse Motivation und Vorstellungswelt wurde hier aus dem argumentativen Diskurs herausgehalten, war aber durch die religiösen Semantiken in den öffentlichen Appellen dennoch präsent. Eine weitergehende Analyse lässt hier die Quellenlage nicht zu.

Diese Zweigleisigkeit religiöser oder säkularer Argumentationsebene deckt sich auf eine überraschende Weise mit der Unterscheidung von postsäkularer Öffentlichkeit und säkularen Institutionen bei Habermas. Während Habermas dies normativ postuliert, lässt es sich empirisch eher als pragmatische Entscheidung nachweisen.

Literatur

- Barbato, Mariano/Friedrich Kratochwil (2009): Towards a Post-Secular Political Order. In: *European Political Science Review*, 1:3, 317-140
- Barbato, Mariano (2011a): Auf der Suche nach einer postsäkularen ‚Lingua Franca‘? Die postsäkulare Gesellschaft von Jürgen Habermas am Beispiel der parlamentarischen Debatte zur Spätabtreibung. In: Liedhegener, Antonius/Ines-Jacqueline Werkner (Hrsg.): *Religion zwischen Zivilgesellschaft und politischem System. Befunde – Positionen – Perspektiven*. Wiesbaden, 56-77
- Benadava, Santiago (1999). *Recuerdos de la Mediación Pontificia*. Editorial Universitaria, Santiago de Chile.
- Habermas, Jürgen (1999): Bestialität und Humanität – Ein Krieg an der Grenze zwischen Recht und Moral. In: *Die Zeit*, 29.04.1999. Online verfügbar unter http://www.zeit.de/1999/18/199918.krieg_.xml, zuletzt geprüft am 11.09.2011.
- Habermas, Jürgen, 2001: *Glauben und Wissen*. Frankfurt am Main

- Habermas, Jürgen (2005): Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?. In: Schuller, Florian (Hrsg.): *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*. Freiburg, 15-37
- Hernekamp, Karl-Andreas (1985): Die argentinisch-chilenische Einigung im Beagle-Streit: Episode oder Modell. In: *Europa-Archiv - Zeitschrift für Internationale Politik*, 40:18, 551-562
- Laudy, Marc (2000): The Vatican Mediation of the Beagle Channel Dispute: Crisis Intervention and Forum Building. In: Greenberg, Melanie C./Margaret E. McGuinness, (Hrsg.): *Words over War. Mediation and Arbitration to Prevent Deadly Conflict*. Maryland, 293-320
- Papst Johannes Paul II. (1984): Botschaft an die 2. Außerordentliche Abrüstungskonferenz der UNO (Auszug), Vatikan, 7. Juni 1982. In: Baadte, Günter (Hrsg.): *Frieden stiften*. München, 220-227
- Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden (Hrsg.) (2006): *Kompendium der Soziallehre der Kirche*. Freiburg. Zitiert als: KSK
- Princen, Thomas (1987): International Mediation: The view from the Vatican: Lessons from Mediating the Beagle Channel Dispute. In: *Negotiation journal*, 3:4, 347-366
- Princen, Thomas (1992): *Intermediaries in international conflict*. Princeton, NJ
- Rotte, Ralph (2007): *Die Außen- und Friedenspolitik des Heiligen Stuhls*. Wiesbaden
- Wagner, Andrea (1992): *Der argentinisch-chilenische Konflikt um den Beagle-Kanal. Ein Beitrag zu den Methoden friedlicher Streiterledigung*. Frankfurt am Main
- Weingardt, Markus A. (2007): *Religion, Macht, Frieden. Das Friedenspotential von Religionen in politischen Gewaltkonflikten*. Stuttgart

Kirche und Staat in Putins Russland. Politisierung der Religion?

Sarah Marfeld

Das Verhältnis zwischen Kirche und Staat in Russland hat sich mit dem Ende der Sowjetunion grundlegend gewandelt. Im Zentrum dieses Wandels stand die gegenseitige Zuwendung der Russischen Orthodoxen Kirche und der Regierung. Dass sich die Spitze des russischen Staates für die Religion öffnete, ist angesichts der Säkularisierung der russischen Elite im sowjetischen Apparat, aus dem sie weitgehend hervorging, überraschend.

Während in der Sowjetunion die Säkularisierung für die Bevölkerung von oben angeordnet und erzwungen war, galt dies keineswegs für die sowjetischen Eliten, die diese erzwungene Säkularisierung der Staats- und Parteispitze nicht nur mittragen, sondern als Modernisierungsprojekt verstanden: Die Repressionen gegen die Kirche, die unter Lenin begonnen hatten, wurden von Stalin in gesteigerter Form fortgesetzt (Braun 1961: 56). 1932 stellte er sogar den so genannten *Gottlosen Fünfjahresplan* auf, nach dessen Ablauf der Name Gottes im gesamten sowjetischen Gebiet vergessen sein sollte (Chrysostomus 1966: 270-272). Hatte Stalin bis 1939 die Institution Kirche nahezu vernichtet, so ließ sich ebendies jedoch nicht über den Glauben der Bürger sagen. Diese Tatsache machte er sich zu gegebenem Zeitpunkt zu Nutze: Ab 1939 gab es mehrere Situationen, in denen sich die Kirche als durchaus dienlich für das sowjetische System erwies und dementsprechend auch für politische Ziele genutzt werden konnte.³⁹ Obwohl Stalin somit seine antireligiöse Repressionspolitik zumindest zeitweise einstellte, änderte sich doch zu keinem Zeitpunkt seine ablehnende Haltung dem Glauben gegenüber. Vielmehr erkannte er gerade im richtigen Moment die große Bindungskraft, die Religion zu entfalten vermag (Kubálková 2000: 685).⁴⁰

Auch nach dem Zerfall der Sowjetunion handelte es sich bei der Kooperation von Staat und Kirche zunächst um ein Zweckbündnis: Beide befanden

³⁹ Hier sei auf die Tatsache verwiesen, dass die ROK innerhalb des Zeitraums von 1939 bis 1944 in ihrer Rolle als Identitätsstifter unverzichtbar für die sowjetische Regierung wurde, die die Integrationskraft der Kirche in den Kriegsjahren taktisch einzusetzen wusste.

⁴⁰ Nach Stalins Tod kam es unter Chrusčëv wieder vermehrt zu öffentlich kundgetaner atheistischer Propaganda, die sich auch zu Zeiten der nachfolgenden Generalsekretäre der KPdSU Brežnev, Andropov und Černenko nicht wesentlich änderte. Allerdings wurde die Russische Orthodoxe Kirche unter ihnen mit der Zeit zumindest in juristischer Hinsicht wieder etwas besser gestellt.

sich in einem Stadium der Ungewissheit und Unsicherheit, das sie durch gegenseitige Unterstützung zu überwinden versuchten. Die Russische Orthodoxe Kirche fand sich zum ersten Mal in einer Gesellschaft wieder, die von aufkommendem Pluralismus geprägt war; sie fürchtete die drohende weltanschauliche Konkurrenz und suchte im Staat einen Beschützer und Verteidiger. Gleichzeitig war dieser einer Verbindung mit der Kirche nicht abgeneigt: Viele Menschen hatten sich nach dem Niedergang der sozialistischen Ideologie der einzigen Institution aus vorrevolutionärer Zeit zugewandt. Dieses Potential konnte zur Etablierung einer neuen *Russischen Idee*, wie sie zunächst Boris El'cin und später auch Vladimir Putin forderte, genutzt werden (Behrens 2002: 379; Berger 2007: 18; Hotz 2001: 184).

Mit Putin an der Spitze des russischen Staates setzte allerdings ein Umdenken ein. Der ehemalige KGB-Kader, der der säkularisierten Elite der Sowjetunion angehört hatte, rechnete nun mit dem dauerhaften Fortbestehen der Religion in der Gesellschaft und gewährte der größten und wichtigsten Kirche Russlands erneut Zugang zum gesellschaftlichen und politischen Diskurs. Er honorierte hierbei öffentlich ihr Wesen und ihre Werte und machte somit deutlich, dass er nicht wie seine Vorgänger die Wichtigkeit der Religion für die russische Gesellschaft verkannte.

In Anbetracht dessen könnte hier eine wichtige Parallele zu Jürgen Habermas' Konzeption des Postsäkularismus vermutet werden – auch, wenn er selbst sich nur auf europäische bzw. westliche Wohlstandsgesellschaften bezieht (Habermas 2008: 1): Diese Parallele bestünde insbesondere darin, dass eine Überwindung des säkularistischen Selbstverständnisses (Joas 2002) vollzogen wird, die in ihrer Folge eine qualitativ geänderte gesamtgesellschaftliche Situation darstellt (Barbato 2008).

Die Anwendung der postsäkularen Konzeption von Habermas verlangt aber weitere Komponenten, die im russischen Fall nicht gegeben sind. Die postsäkulare Gesellschaft ist bei Habermas eingebettet in seine Vorstellung kommunikativen Handelns, das sich vom strategischen Handeln durch den Verzicht auf Instrumentalisierung der öffentlichen Debatte zum eigenen Machterhalt auszeichnet. Bezogen auf die postsäkulare Konzeption geht es dabei darum, die Sphären von Politik und Religion getrennt zu halten und in der politischen Öffentlichkeit, den Austausch guter Gründe unter Einbeziehung religiöser Semantiken zu pflegen. Es soll sich um ein „moralisch-politische[s] Interesse“ an der Religion, ihren Ansichten und Werten handeln im Sinne eines „Gesprächsangebots an die Glaubensgemeinschaften“ (Barbato 2008: 87). In Russland hingegen bietet sich ein anderes Szenario dar. Zwar wird die verfassungsrechtliche Trennung von Kirche und Staat aufrechterhalten, doch in der Praxis durch eine gegenseitige Instrumentalisierung unterlau-

fen, die vor allem auf eine Politisierung der Religion als Stütze der Regierung hinausläuft.

Im Folgenden soll nun gezeigt werden, dass das Risiko einer Politisierung der Religion bestehen kann, wenn die zivilgesellschaftliche und die politische Ebene nicht klar voneinander getrennt sind – wenn also nicht im Sinne Habermas' ein rein säkularer Teilbereich die weltanschauliche Neutralität des Staates gewährleistet (Habermas 2008: 11) – und außerdem die Religion nicht ausreichend selbstbewusst und kritisch in der ihr vor Habermas zugeschriebenen Funktion als Quelle der Moral Stellung bezieht (Habermas 2006: 10), sondern selbst Teil des politischen Prozesses wird.

Um dies zu verdeutlichen, wird zunächst auf das Selbstverständnis der Russischen Orthodoxie eingegangen, das sich als grundlegend für die Beziehungen zwischen Staat und Kirche in Russland herausstellt. Die Auswirkungen dessen sollen anhand der ersten und zweiten Regierungszeit Putins aufgezeigt werden. Dabei wird sich zeigen, dass die hieraus resultierende unkritische Haltung der Russischen Orthodoxen Kirche der Regierung gegenüber sowie eine nicht eingehaltene Trennung der Sphären der Zivilgesellschaft und des Politischen maßgeblich eine Politisierung der Religion begünstigen können.

Das Selbstverständnis der Russischen Orthodoxen Kirche

Das Verhältnis zwischen Staat und Kirche in Russland ist durch den byzantinischen Einfluss auf die russische Orthodoxie geprägt. Die Christianisierung Kiews von Byzanz aus führte zu einer Übernahme der dortigen kirchlichen Strukturen, Prinzipien und Traditionen (Stupperich 1967: 9-11, 15). Im Zuge dessen übernahm die russische Orthodoxie auch die Vorstellung der *Symphonia*, einer harmonischen Verbindung von Kirche und Staat: Diesem Prinzip zufolge gibt es keine strikte Trennung zwischen weltlichen und geistlichen Bereichen, sondern die beiden überschneiden sich vielmehr an gewissen Stellen, sie bedingen und unterstützen sich gegenseitig. Während das Staatsoberhaupt sich besonders für die äußeren Belange der Menschen zuständig fühlte, war die Kirche für ihr inneres Wohl zuständig und nahm eher eine dem Staat untergeordnete und dienende Position ein. Diese wurde von der Kirche jedoch deshalb akzeptiert, da sie selbst die Auffassung vertrat, Gott gebe den Völkern ihren jeweiligen Herrscher und es sei die Aufgabe der Kirche, durch ihn auch Gott zu dienen (Bremer 2000: 470; Hotz 2001: 180-181; Knox 2003: 576-577; Stupperich 2003b: 108, 110; Turunen 2007: 319; Thesing 2001: 25). Dass die Kirche dieses Verhältnis als Ausdruck einer gottgewollten Verbindung ansah, wird beispielsweise auch deutlich in einem Schreiben des Patriarchen Antonios von Konstantinopel aus dem Jahre 1393:

Es ist nicht gut, wenn du sagst, wir haben die Kirche, aber keinen Kaiser. Christen können unmöglich die Kirche haben ohne den Kaiser, denn Kaisertum und Kirche bilden eine Einheit und sind so miteinander vereinigt, daß man sie nicht trennen kann (Übersetzung aus Stupperich 2003b: 113).

Über die Jahrhunderte hinweg festigte sich diese Vorstellung und die russische Orthodoxie wurde weiterhin maßgeblich von den griechischen Traditionen beeinflusst, da sie lange nur eine Metropole des Ökumenischen Patriarchats bildete; den Metropolitensitz bekleidete die meiste Zeit ein Grieche (Stupperich 2003a: 177). Die Vorstellung des Zaren als Stellvertreter Gottes führte die russische Kirche einerseits zu einer Haltung der bedingungslosen Unterordnung und Unterstützung, andererseits nahm sie selbst ebenfalls eine ehrenvolle Stellung im staatlichen Gefüge ein und sah sich somit dennoch auf der gleichen Ebene wie die Staatsleitung:

Die Ordnung, die Gott zur Errettung der Menschen gegeben hat, sei sowohl geistlich als auch weltlich; übertragen sei sie dem Zaren. Wer ihm nicht gehorche, lehne sich gegen Gott auf, und wer sich gegen die Kirche auflehne, sei umgekehrt ein Staatsverbrecher, den der Staat verfolgen müsse. Diese Gedanken waren für Moskau typisch (Stupperich 1967: 31).

Der Zar erhielt eine nahezu priesterliche Stellung, er umsorgte die Kirche und übernahm wichtige kirchliche Angelegenheiten wie deren Verwaltung und Gesetzgebung. Sie selbst sah sich hierbei nicht in einer entmachteten Position, sondern glaubte ihre Sache vielmehr in guten Händen, sie fühlte sich anerkannt und geschützt und hatte somit keinen Grund, sich gegen die Verhältnisse aufzulehnen, auch da sie sich selbst als wichtige Stütze des Staates sehen konnte (Stupperich 2003b: 113-117). Dieses staatstragende Prinzip wurde damit in Russland noch viel stärker verfolgt als in Byzanz selbst, von wo es ja zunächst übernommen wurde. Der Fall Konstantinopels wurde von Moskau als Strafe für den Abfall vom rechten Glauben interpretiert und sollte gleichzeitig eine Stärkung der eigenen Stellung bedeuten. Mit der Theorie von *Moskau als drittem Rom* legte sich dieses selbst die Verantwortung auf, den rechten Glauben und das christliche Erbe künftig vor Veränderung zu wahren (Stupperich 1967: 28; Stupperich 2003a: 178).

Peter der Große hatte 1721 die Russische Orthodoxe Kirche mit seinen Kirchenreformen endgültig zur Staatskirche erklärt und in solch einer engen Bindung blieben Kirche und Staat bis zum Revolutionsjahr 1917 (Stricker 2005: 418; Stupperich 2003b: 118). Umso traumatischer war es für die Kirche, anschließend unter der sowjetischen Herrschaft jegliche Privilegien und Rechte einzubüßen, die sie über die Jahrhunderte hinweg erhalten hatte. Ihre Anhänger wurden verfolgt, deportiert und getötet; sie verlor in dieser Zeit durch die Verfolgung ihrer Geistlichen und Gläubigen auch ihre Stellung auf politi-

scher Ebene und durfte ihre Tradition der öffentlichen Unterstützung der Regierungstätigkeiten nicht fortführen.⁴¹ Bei näherer Betrachtung wird jedoch schnell deutlich, dass trotz der vielen Einschränkungen und Unterdrückungen die Orthodoxe Kirche sich keineswegs gegen das sowjetische Regime auflehnte, sondern vielmehr an ihrem Prinzip der Unterstützung der Staatsleitung festhielt. Dementsprechend wurden nahezu keinerlei Oppositionsbewegungen durch die Russische Orthodoxe Kirche unterstützt; für sie war die einzig richtige Haltung, konnte sie ihre Unterstützung schon nicht öffentlich kundtun, sich stattdessen still dem Sowjetstaat unterzuordnen. Dies verlangte der Kirche gewiss viel Kraft ab, wurde sie doch explizit zum Feind des sowjetischen Staates erklärt (Stupperich 1967: 34, 50, 53-54).

Somit wird leicht verständlich, dass die Russische Orthodoxe Kirche nach dem Zerfall der Sowjetunion die sich ihr bietenden Chancen nutzte und von nun an alles darauf ausrichtete, ihre Position im Staatsgefüge zu verbessern. Dies verdeutlicht auch eine Untersuchung der *Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche*, die das Moskauer Patriarchat 2001 veröffentlichte: „Die Kirche gebietet ihren Kindern nicht nur, der staatlichen Gewalt unabhängig von den Überzeugungen und Glaubensbekenntnissen ihrer Träger Gehorsam zu leisten, sondern sie betet auch für sie“ (Thesing 2001: 23).

Besonders im Umgang der Russischen Orthodoxen Kirche mit Vladimir Putin wird sichtbar, dass dieser ihnen als *guter Zar* erscheint; eine Rolle, die dieser auch bereitwillig einnimmt (Fruchtman 2004: 2; Stricker 2009: 13).⁴² Die während der ersten Jahre nach Zerfall der Sowjetunion wiedergewonnene Position, in der sie zum einen durch den Staat etwa beim Wiederaufbau ihrer Gebäude unterstützt wurde und zum anderen der Regierung selbst offiziell behilflich sein durfte, zum Beispiel bei der Etablierung einer russischen Zivilgesellschaft, sollte nun unter keinen Umständen gefährdet werden. Das Wohl der Kirche war somit eng mit dem Wohlwollen des Präsidenten verbunden, da dieser ihre Ansprüche und Wünsche letztendlich durchsetzen oder verhindern konnte (Stricker 2000a: 13; Stricker 2000b: 229). Dass sich Patriarch Aleksij II. dieser Tatsache bewusst war, wird in seinen Aussagen Vladimir Putin gegenüber deutlich, die man häufig als unterstützend bis unterwürfig bezeichnen kann: „Ich versichere Ihnen, daß die Russisch-Orthodoxe Kirche der Staats-

⁴¹ Einige Ausnahmen können hier jedoch genannt werden: Beispielsweise durfte die Kirchenleitung offiziell den Zweiten Weltkrieg unterstützen und die Bevölkerung zur Solidarität aufrufen und bekam auch im Zuge der von Gorbatschow eingeleiteten Perestroika wieder mehr Rechte und Möglichkeiten.

⁴² Putins erklärtes Vorbild ist Zar Peter der Große, dessen Porträt auch über seinem Schreibtisch hing.

gewalt unerschütterlich zur Seite stehen wird“ (Übersetzung aus Stricker 2002: 1427).

Es bleibt somit festzuhalten, dass der Russischen Orthodoxen Kirche eine staatsnahe Stellung und eine staatstragende Position sehr wichtig ist und ihr Streben hiernach viele ihrer anderen Interessen überwiegt; „aus dem orthodoxen Selbstverständnis heraus wie aus theologischen sowie historischen Gründen sucht das Patriarchat die Staatsnähe, die Nähe zur Macht“ (Stricker 2000b: 229). Anhand dessen wird deutlich, dass sowohl eine enge Verschränkung der Ebenen als auch eine unkritische Haltung der Russischen Orthodoxen Kirche der Regierung gegenüber bereits in ihrer historischen Entwicklung sowie dem daraus erwachsenen Selbstverständnis angelegt sind.

Keine klare Trennung der Ebenen

Trotz keineswegs vorhandener postsäkularer Intentionen wurde im nachsowjetischen Russland dennoch erkannt, dass die Ressourcen der Religion es unter Umständen vermögen, das soziale Band innerhalb einer Gesellschaft wieder herzustellen und gesellschaftlichen Pathologien so entgegenzuwirken (vgl. Habermas 2005: 16-17, 31). So konnte Vladimir Putin bei dem Vorhaben, nationale Einheit durch gemeinsame Werte zu gewährleisten, auf die Mithilfe Patriarch Aleksijs II. zurückgreifen; deren Etablierung wäre sowohl aufgrund der hohen Anhängerzahl der Russischen Orthodoxen Kirche als auch aufgrund ihrer Wichtigkeit für die russische Geschichte keinesfalls losgelöst von den orthodoxen Werten möglich gewesen (Gvosdev 2002: 83; Wallace 2006: 72). So sagte Putin bei einer gemeinsamen Pressekonferenz mit Patriarch Aleksij II. im Jahre 2004:

Er [der Ausdruck *Heiliges Russland*] unterstreicht die besondere Rolle, die sich Rußland freiwillig als Hüterin der wahren christlichen Werte auferlegt hat. [...] Ohne den orthodoxen Glauben, ohne die auf diesen Glauben gegründete Kultur könnte Rußland nicht existieren. Deshalb ist es gerade heute, da wir die moralischen Grundlagen unseres Lebens suchen, so ungemein wichtig, an diesen Ausgangspunkt zurückzukehren (Übersetzung aus Scherrer 2004: 39).

In Anbetracht der Tatsache, dass die Russische Orthodoxe Kirche primär nach Anerkennung und einer repräsentativen Stellung auf der politischen Ebene strebte, kam ihr die russische Regierung in diesen Belangen durchaus entgegen. Die erneute Kooperation zwischen dem Präsidenten und dem Patriarch wurde also von einer weiteren Zusammenführung und schrittweisen Vermischung der Ebenen begleitet, sodass, obwohl dem russischen Staat offiziell das Prinzip der Trennung von Kirche und Staat zugrundeliegt, auch die Sphäre des Politischen nach und nach desäkularisiert wurde.

Einzug der Religion in die Politik

Dies manifestierte sich insbesondere in einer vermehrten Präsenz der Russischen Orthodoxen Kirche und ihrer Vertreter bei staatlichen Veranstaltungen und Angelegenheiten. Beispielsweise war bei Aufenthalten ausländischer Staatsmänner in Russland oftmals ein Besuch bei Patriarch Aleksij II. Teil des Besuchsprogramms und bei wichtigen Staatsereignissen waren Vertreter des Moskauer Patriarchats stets in den vordersten Reihen anwesend. Geistliche wurden zur Segnung von neu gebauten Staatsgebäuden und auch von Flugzeugen oder Kriegswaffen gerufen; sie unterzeichneten Abkommen mit den verschiedenen Ministerien und dem russischen Inlandsgeheimdienst FSB, der unter anderem sogar die Restaurierung einer Kirche direkt neben seinem Hauptgebäude finanzierte und diese seither sozusagen als hauseigene Kapelle nutzt. Des Weiteren wurden sowohl Patriarch Aleksij II. als auch weitere Geistliche mit Orden und Medaillen für ihren Verdienst um das Vaterland und um die Stärkung der russischen Identität geehrt. Außerdem durften sie selbst ebenfalls Orden an wichtige Staatsmänner verleihen (Berger 2007: 18-19; Knox 2003: 589-590; Stricker 2002: 1420, 1428).

Aber auch in der Rhetorik Putins sind weitere Hinweise für das Durchdringen der staatlichen Sphäre durch die Religion zu erkennen. Bereits kurz nach der Übergabe der Amtsgeschäfte von Boris El'cin an Vladimir Putin verfasste letzterer ein Schreiben anlässlich des orthodoxen Weihnachtsfestes, in welchem er die Wichtigkeit der Orthodoxie für die russische Kultur hervorhob; seine Neujahrsansprache desselben Jahres widmete er unter anderem dem 2000-jährigen Jubiläum des Christentums. Bei besonderen Anlässen während der folgenden Jahre fand Vladimir Putin fast immer ehrende Wort für das Engagement des Moskauer Patriarchats für die soziale Stabilität oder die Schaffung einer russischen Identität (Behrens 2002: 353-354; Knox 2003: 589-590; Knox 2005b: 129-130; Stricker 2005: 420; Wallace 2006: 73).

Einzug der Religion in die Rechtsprechung

Eine weitere Entwicklung betrifft die Durchdringung auch des justiziellen Bereichs mit den Auffassungen religiöser Bürger auf Kosten ihrer ungläubigen Mitbürger.

Im Januar 2003 wurde im Andrej Sacharow Museum in Moskau eine Ausstellung mit dem Namen *Achtung, Religion!* eröffnet. 40 Künstler aus der ganzen Welt präsentierten Exponate, die sich kritisch mit der Rolle der Religion in den heutigen Gesellschaften auseinandersetzten. Zu den Kunstwerken zählten etwa eine Coca-Cola-Werbung, auf der Jesus abgebildet war zusammen

mit der Aufschrift *This is my blood*, oder entfremdete bis zerstörte Ikonenbilder (Siegl 2004; Voswinkel 2004).

Nur wenige Tage nach der offiziellen Eröffnung wurde das Sacharow Museum nachts von sechs Männern „mit Eisenstangen, Spraydosen und Zerstörungswut“ (Voswinkel 2004) gestürmt, die die Exponate verwüsteten. Die Männer gaben sich bei ihrer Festnahme als orthodoxe Christen zu erkennen, die sich durch die Ausstellung in ihrem Glauben verletzt sahen; bereits kurz darauf wurden sie wieder auf freien Fuß gesetzt. Umfragen zufolge befand die Mehrheit der Bevölkerung diesen Schritt als richtig und unter anderem das russische Parlament forderte anschließend einen Prozess gegen die Veranstalter, die in Folge dessen auch verurteilt wurden – als Gründe wurden etwa die „Aufwiegelung zu Hass und Feindschaft“ (Voswinkel 2004) oder die „Entfachung öffentlichen Hasses“ (Siegl 2004) angeführt.

Zu einer ähnlichen Situation kam es abermals einige Jahre später, als im März 2007 erneut eine für viele fragwürdige Kunstaussstellung im Sacharow Museum zu sehen war, diesmal unter dem Namen *Verbotene Kunst*. Der Kurator der Staatlichen Tretjakov Galerie in Moskau zeigte dort Kunstwerke, die ihm sein Direktor ohne weitere Rücksprache oder Erklärung von der Ausstellungsliste gestrichen hatte. Jene Werke wurden den Besuchern des Sacharow Museums nun lediglich hinter Wänden, die mit Löchern zum Durchschauen versehen waren, gezeigt. Zu einer Zerstörung der Werke kam es zwar nicht, jedoch wurde erneut erfolgreich Anklage gegen die Veranstalter erhoben. Als Gründe galten wiederum die „Erregung von Hass und öffentlichem Zwist“ und die „Kränkung der Gefühle der Gläubigen“ (Voswinkel 2010b). Kläger waren eine Vielzahl orthodoxer Christen (Mauder 2008; Voswinkel 2010a und 2010b).

In der letzten Zeit hat jedoch auch unter den orthodoxen Gläubigen selbst die Kritik an einer zu engen Verbindung zwischen Politik und Kirche zugenommen – eine Sichtweise, die allerdings vom Moskauer Patriarchat selbst nicht geteilt wird. Als im Februar 2012 „[d]ie Mitglieder der Punk-Band Pussy Riot [...] im Heiligtum der orthodoxen Kirche vor dem Altar in einem ‚Punk-Gebet‘ Gott angefleht [hatten], Russland von seinem jüngst gewählten Präsidenten Vladimir Putin ‚zu erlösen‘“ und hierdurch darauf aufmerksam machen wollten, dass „Patriarch Kirill [...] mehr an Putin als an Gott [hänge]“ (Spiegel Online 2012, Hervorhebungen vom Autor übernommen), wurden sie verhaftet und verurteilt. Von Kirchenvertretern und dem Patriarchen selbst wurde hartes Durchgreifen gefordert (Laarz 2012).

Die Politisierung der Religion

Gerade im harten Durchgreifen von Politik und Justiz bei Verletzungen des religiösen Empfindens orthodoxer Gläubigen scheint sich die Unterstützung der Politik durch die Russische Orthodoxe Kirche auszuzahlen. Nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion fand sich die Orthodoxie in der von ihr immerzu angestrebten Position wieder: Sie wurde als eine für die russische Gesellschaft unverzichtbare Institution betrachtet, wurde von Politikern benötigt, umworben und geschätzt. Doch flachte das öffentliche Hofieren der Kirche durch die Politik auch wieder etwas ab, als patriarchale Unterstützung nicht mehr unbedingt von Nöten war. Mit dem Erstarken der russischen Regierung fing diese teilweise an, Forderungen an die Russische Orthodoxe Kirche zu stellen und sich somit als ihr überlegen zu zeigen. Die Kritik von Pussy Riot konnte mit dem Vorwurf der Unterwerfung des Patriarchen unter Putin statt unter Gott an dieser Machtkonstellation der religiösen Unterordnung gegenüber der Politik ansetzen.

Im Großen und Ganzen ergibt sich zwischen der russischen Regierung unter Putin und der Russischen Orthodoxen Kirche ein Verhältnis, das in den meisten Fällen durch die Bezeichnung *Kooperationsverhältnis* nicht richtig definiert würde: Da die Russische Orthodoxe Kirche aufgrund ihres zuvor skizzierten Selbstverständnisses die Regierung nahezu unbeschränkt und unbedingt unterstützt, bekommt sie in vielen Fällen keine konkrete Gegenleistung. Sie verlangt diese jedoch auch nicht explizit, weil ihr primäres Interesse in ebendieser Haltung zu den russischen Machthabern und einer daraus resultierenden Präsenz in der Öffentlichkeit Seite an Seite mit der Politik besteht, auch wenn sie dadurch manchmal zugunsten des Staates ihre eigenen Belange hintan stellen muss. Dies wird unter anderem auch dadurch verdeutlicht, dass Patriarch Aleksij II. dankbar jede Gelegenheit, die sich ihm bietet, annimmt, um seine Hingabe zur russischen Regierung zu demonstrieren (Behrens 2002: 384-385; Codevilla 2008: 121; Mitrofanova 2005: 179). Es ist des Weiteren „unüberschbar, wie glücklich, geschmeichelt und schließlich auch stolz das Patriarchat dieses Miteinander von Staat und Kirche mit immer neuen Fotos dokumentiert“ (Stricker 2002: 1422).

Aufgrund dieser Haltung der Russischen Orthodoxen Kirche kann die Regierung stets auf sie zurückgreifen, kommt sie nun ihrerseits dem Moskauer Patriarchat entgegen oder nicht. Bis zu einem gewissen Grade erbringt sie jedoch gerne Gegenleistung, belohnt etwa die Russische Orthodoxe Kirche mit Aufmerksamkeit und medienwirksamen Inszenierungen, da sie grundsätzlich deren Unterstützung auch anerkennen und honorieren möchte; immerhin ist die Russische Orthodoxe Kirche weiterhin eine wichtige Institution sowohl

für die Bevölkerung als auch für die russische Identität und nicht zuletzt für die Politik. Allerdings finden jene Gegenleistungen von Seiten der russischen Regierung stets ein rasches Ende, sollten sich für sie hierdurch Nachteile ankündigen. Unter Vladimir Putin forderte die Russische Orthodoxe Kirche etwa vergeblich Entschädigungen für in der Vergangenheit enteignete Ländereien und kirchliche Immobilien. Patriarch Aleksij II. musste „erkennen, dass zentrale Wünsche der Kirche unberücksichtigt blieben, sobald sie nicht ins staatliche Konzept passen“ (Stricker 2009: 13). Des Weiteren scheut die Regierung sich etwa davor, konkrete Veränderungen vorzunehmen, die die ohnehin vorhandene Besserstellung der Russischen Orthodoxen Kirche im Vergleich zu den anderen religiösen Gemeinschaften des Landes offiziell werden ließen. Dem Einfluss des Moskauer Patriarchats sind somit eindeutige Grenzen aufgezeigt, die sich insbesondere im Vorrang (macht)politischer Entscheidungen für die russische Regierung manifestieren (Basil 2005: 158-159; Behrens 2002: 342, 355, 359; Codevilla 2008: 124):

Präsident Putin berücksichtigt die Interessen der Russischen Kirche, solange diese den Aufgaben und Zielsetzungen der Regierung nicht entgegenstehen. Das bedeutet also auf keinen Fall, daß die Russische Kirche Putin diktieren kann, was er zu tun hat – und was er nicht zu tun hat (Stricker 2002: 1435).

Die Russische Orthodoxe Kirche kann somit aufgrund ihres Selbstverständnisses nur dann einen großen Nutzen für sich erzielen, wenn sie mit der Regierung kooperiert, d.h. wenn sie ihr in jedem Falle Unterstützung zukommen lässt. Die Regierung selbst allerdings kann stets wählen, ob sie in einem speziellen Falle kooperieren möchte oder nicht. Sollten sich also aus der Kooperation Nachteile ergeben, wird sie sich dagegen entscheiden; ist dem nicht so, wird sie sich vermutlich im Zweifelsfall stets für ein Entgegenkommen entscheiden, insbesondere da ein Großteil der russischen Bevölkerung dies mit Wohlwollen betrachten wird.

Diese Kombination begünstigt maßgeblich eine fortlaufende Politisierung der Religion, die sich dadurch kennzeichnet, dass die Religion nicht mehr wie bei Habermas angedacht als eine gesellschaftliche Kraft unter vielen als kritisches Korrektiv zu gesellschaftlichen Pathologien wirkt, sondern vielmehr selbst Teil des politischen Prozesses wird und auf diesem Wege der Erreichung politischer Ziele dient. Dies soll im Folgenden an drei Beispielen verdeutlicht werden.

Patriarch Aleksij II. als Wahlhelfer Putins

Am 9. August 1999 ernannte Boris El'cin den bis dahin nahezu unbekanntem Vladimir Putin zu seinem Ministerpräsidenten;⁴³ als dieser dann zum Jahreswechsel 1999/2000 die Amtsgeschäfte übernahm, verschaffte ihm das bereits einen großen Vorteil bei den bevorstehenden Wahlen, die er letztendlich auch mit einer durchaus überzeugenden Mehrheit gewann. Doch bis zu diesen sollte es zunächst noch drei Monate dauern und in der Zwischenzeit startete ein Wahlkampf, den die Russische Orthodoxe Kirche durch ihr Engagement maßgeblich beeinflussen konnte, weil sie aufgrund ihrer Beliebtheit imstande war, auf die russische Bevölkerung einzuwirken und sich öffentlich Gehör zu verschaffen (Marsh 2002: 110; Miroshnikova 2005: 236; Stricker 2000a: 11; Stricker 2000c).

Zunächst noch kleine Gesten der öffentlichen Unterstützung des Präsidentschaftskandidaten durch das Moskauer Patriarchat wurden stetig ausgebaut und erreichten eine weitere Stufe an dem Tag der Übergabe der Staatsleitung von Boris El'cin an Vladimir Putin. El'cin war recht unerwartet zurückgetreten und dennoch eilte Patriarch Aleksij II. nach einer kurzen Aufforderung sofort herbei, um bei der Amtsübergabe im Kreml anwesend zu sein. Der Symbolcharakter dieser Handlung wurde weiter verstärkt durch die Tatsache, dass das Oberhaupt der Russischen Orthodoxen Kirche direkt aus einem anderen Gottesdienst abberufen wurde: Der Patriarch brach seine Predigt in der Christus-Erlöser-Kathedrale in Moskau sofort ab, um dem neuen „geschäftsführenden Präsidenten“ (Stricker 2000b: 230) vor laufenden Kameras seinen Segen zu erteilen (Behrens 2002: 338). In der folgenden Zeit wurde der Wahlkampf für das Moskauer Patriarchat als Anlass für öffentliche Aufrufe, Gebete und Zeremonien genommen. Aleksij II. sprach sich außerdem vor den Präsidentschaftswahlen im März 2000 noch einmal explizit für Vladimir Putin aus; einen solchen Aufruf zur Wahl wiederholte er außerdem vier Jahre später erneut (Scherrer 2004: 38).

Vermutlich hätte Putin das Amt nach der Wahl auch ohne die tatkräftige Unterstützung des Moskauer Patriarchats bekleidet. Dessen Engagement hatte aber wahrscheinlich einen wesentlichen Anteil am eindeutigen Wahlsieg Putins bereits im ersten Durchgang der Stimmabgabe. Unterschiedlichen Angaben zufolge liegt der Anteil der orthodoxen Bevölkerung in Russland zwischen 55 und 60 Prozent; dies entspricht immerhin etwa 80 Millionen Menschen. Jedoch trug nicht allein das enorme Wählerpotential, das das Moskauer

⁴³ Als Grund hierfür wird vielfach angebracht, dass El'cin sich durch die Einsetzung Putins vor einer Strafverfolgung wegen Korruption schützen wollte.

Patriarchat aufgrund seiner großen Anhängerzahl birgt, sondern auch seine Stellung als „bedeutendste gesellschaftliche Organisation“ (Stricker 2005: 419) dazu bei, dass die Aufrufe und Stellungnahmen des Patriarchen Aleksij II. für den Präsidentschaftskandidaten Vladimir Putin Wirkkraft entfalten konnten (Ingenlath 2005: 226). Einen weiteren positiven Nebeneffekt für die russische Regierung konnte diese daraus ziehen, dass Patriarch Aleksij II. so bereitwillig den von da an geschäftsführenden Präsidenten bei der Übergabe der Amtsgeschäfte gesegnet hatte. Dieser Akt konnte von der Bevölkerung als ersatzweise Legitimierung angesehen werden für einen Vorgang, der in solcher Form in der Verfassung nicht vorgesehen war und zu diesem Zeitpunkt noch jegliche demokratische Legitimation vermissen ließ (Behrens 2002: 338-339; Stricker 2000a: 13; Stricker 2002: 1427; Stricker 2005: 420).

Das Engagement der Russischen Orthodoxen Kirche im zweiten Tschetschenien-Krieg

Ebenfalls noch vor den Wahlen fällt Vladimir Putin einige weitreichende Entscheidungen. Als Ministerpräsident begann er im August 1999 den zweiten Tschetschenien-Krieg, der offiziell zehn Jahre andauern sollte. Interessant sind hierbei die politischen Umstände und Reaktionen der Bevölkerung auf die beiden Kriege in Tschetschenien. Wurde der erste Tschetschenien-Krieg noch mit einem „Gefühl der nationalen Scham“ (Stricker 2000c) assoziiert und hatte Boris El'cin seine Wiederwahl 1996 vermutlich hauptsächlich der Entscheidung, diesen Krieg zu beenden, zu verdanken, so wurde Vladimir Putin nach Meinung vieler mit seinem positiven Wahlergebnis unter anderem dafür belohnt, dass er den zweiten Tschetschenien-Krieg überhaupt begonnen hatte. Putins Ziel war es, diesen Krieg für die Wiedererlangung und Stärkung des russischen Nationalstolzes zu nutzen. Sein sehr hartes Durchgreifen in Tschetschenien sollte zeigen, dass Russland immer noch eine Weltmacht ist, deren Würde und Stolz anzugreifen bestraft gehört. Die russische Bevölkerung dankte es ihm mit patriotischer Euphorie (Stricker 2000a: 11; Stricker 2000b: 231; Stricker 2005: 420; Thumann 2002: 152).

So unterschiedlich wie die gesellschaftlichen Reaktionen war auch das Verhalten des Moskauer Patriarchats in Bezug auf die beiden Kriege. Rief Patriarch Aleksij II. beim ersten Tschetschenien-Krieg noch beide Parteien dazu auf, „alle kriegerischen Handlungen unverzüglich einzustellen“ (Willems 2009: 239), machte er hierzu beim zweiten Tschetschenien-Krieg keinerlei Anstalten. Im Gegenteil befürwortete er den Militäreinsatz ausdrücklich und stellte sich einmal mehr bedingungslos hinter Vladimir Putin. Durch Aufrufe, Stellungnahmen und Hirtenbriefe rechtfertigte die Russische Orthodoxe Kir-

che den Einsatz in Tschetschenien. In seiner Erklärung vom 12. November 1999 verurteilte der Patriarch die Gewalttaten der Tschetschenen: „Die Hand der Mörder, Vergewaltiger und Terroristen muß gestoppt werden“, dies jedoch könne nicht mit zivilen Mitteln erreicht werden, sondern verlange vielmehr „nach entschiedenen Gegenmaßnahmen“ (Übersetzung aus Stricker 2000a: 16). Patriarch Aleksij II. versuchte in diesem Fall nicht einmal, auf friedliche Mittel zu verweisen oder auf eine andere Weise „Putins Doktrin des Totalen Krieges zu entschärfen oder zu humanisieren“ (Stricker 2000a: 16). Auch für die Leiden der tschetschenischen Zivilbevölkerung hatte er nur wenige Worte übrig (Behrens 2002: 352-353; Willems 2009: 239-240).

Im weiteren Verlauf setzte sich die Russische Orthodoxe Kirche immer mehr dafür ein, ein positives Bild des Krieges in der Gesellschaft zu etablieren. Das geschah etwa durch die Segnung von Soldaten und Waffen oder durch feierliche Bestattungszeremonien für die im Krieg Gefallenen. Des Weiteren wurden im Namen der Kirche Orden an Offiziere und Soldaten verliehen, die hierdurch für ihren Einsatz für die Nation geehrt und öffentlich honoriert werden sollten. All diese Maßnahmen wurden von der Bevölkerung dankbar angenommen und trieben die sich ausbreitende Kriegsstimmung weiter an (Behrens 2002: 353; Siegl 2004; Stricker 2005: 420; Thumann 2002: 152). Doch nicht nur innergesellschaftlich setzte sich das Moskauer Patriarchat für die Entscheidungen der russischen Regierung ein: Im internationalen Rahmen kam es infolge des zweiten Tschetschenien-Krieges zu Unstimmigkeiten zwischen der Russischen Orthodoxen Kirche und dem Europarat. Dieser hatte den russischen Delegierten aufgrund der anhaltenden Menschenrechtsverletzungen in Tschetschenien das Stimmrecht entzogen, worauf das Moskauer Patriarchat mit dem Vorwurf reagierte, der Westen würde einseitige Berichterstattung betreiben. Ein solcher Vorfall zeigt erneut, wie bedingungslos das Moskauer Patriarchat bereit ist, der russischen Regierung unterstützend zur Seite zu stehen (Stricker 2000a: 15-16; Stricker 2000b: 231).

Er zeigt weiterhin, dass sich die Russische Orthodoxe Kirche in einem hohen Maße geehrt fühlt, wenn sie für den russischen Staat und dessen Regierung eintreten darf. Sie sieht sich selbst gern als Träger und Hüter der nationalen Werte und das heißt für sie auch, diese gegen schädlichen Einfluss oder Beleidigungen von außerhalb zu verteidigen. Sowohl das innen- als auch das außenpolitische Engagement der Russischen Orthodoxen Kirche im zweiten Tschetschenien-Krieg verdeutlichen somit die Wichtigkeit, die das Moskauer Patriarchat solch unterstützenden Handlungen beimisst. Dies geht sogar so weit, dass die Russische Orthodoxe Kirche bis zu einem gewissen Grad den Grundsätzen ihrer *Sozialdoktrin* zuwiderhandelt: „Gleichwohl gibt es Gebiete, in denen die Geistlichen und die kanonischen kirchlichen Organe gehalten

sind, dem Staat ihre Mitarbeit zu verweigern. Solche sind [u.a. das Führen] von Bürgerkriegen wie eines aggressiven äußeren Krieges“ (Thesing 2001: 35). Allerdings lässt sich hiermit erklären, warum die Russische Orthodoxe Kirche erst recht ein Interesse daran hatte, den Militäreinsatz als *notwendige Gegenmaßnahme*, als *Krieg gegen den Terrorismus* zu klassifizieren: Durch diese Bezeichnung galt er als unverzichtbare Verteidigung des Heiligen Russlands und nicht als aggressiver Krieg (Behrens 2002: 352-353; Stricker 2000a: 15-16; Willems 2009: 239-240).

Vladimir Putin konnte von alledem wiederum nur profitieren. Zum einen wurden im eigenen Land die Bedenken in Bezug auf die enormen Menschenrechtsverletzungen durch das Engagement der Russischen Orthodoxen Kirche wesentlich verringert bis ausgeräumt. Der Segen der Orthodoxen Kirche schwebte von nun an über allen Entscheidungen und rechtfertigte in den Augen vieler in gewissem Maße die umstrittenen Handlungen der russischen Regierung. Dies ergänzte die zuvor erwähnte explizite Wahlkampfhilfe durch das Moskauer Patriarchat vortrefflich, so dass nun nahezu ideale Bedingungen für die bevorstehenden Präsidentschaftswahlen bestanden, die dann auch zu einem eindeutigen Wahlsieg Putins führten (Stricker 2000a: 15; Stricker 2000b: 231).

Die Vereinigung mit der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland

Wie gezeigt, entscheidet sich die Russische Orthodoxe Kirche in den meisten Fällen eigenständig für ihre unterstützende Haltung. Jedoch gab es auch einige Ausnahmen, bei denen Vladimir Putin konkrete Forderungen an das Moskauer Patriarchat stellte – und dieses fügte sich den geäußerten Wünschen. Ein Beispiel hierfür stellt die Vereinigung mit der Russischen Orthodoxen Kirche unter dem Moskauer Patriarchen mit der Russisch Orthodoxen Kirche im Ausland dar.

Diese besteht hauptsächlich aus orthodoxen Gläubigen, Bischöfen und Priestern, die während der Sowjetzeit emigriert waren dort russisch-orthodoxe Institutionen entstehen ließen (Stricker 2007a: 204). Da das Moskauer Patriarchat stets Partei für die sowjetischen Herrscher ergriff und etwa deren Aufruf, sich gegen die Russische Orthodoxe Kirche im Ausland auszusprechen und diese offiziell aufzulösen, bereitwillig nachkam,⁴⁴ war es zum Zerwürfnis gekommen, das auch nach dem Ende der Sowjetunion anhielt. Das Moskauer Patriarchat war der Auffassung, die Russische Orthodoxe Kirche im Ausland entzöge sich der Verantwortung für ihr Land und ihr Volk, während diese der

⁴⁴ Die Russische Orthodoxe Kirche im Ausland ignorierte jedoch diesen lediglich formellen Akt.

Russischen Orthodoxen Kirche wiederum vorwarf, sie unterstütze ein Unrechtssystem. Somit wurde das bereits betonte Selbstverständnis der Russischen Orthodoxen Kirche, demzufolge die Regierung unabhängig von ihren politischen Einstellungen und Handlungen stets von der Kirche zu unterstützen sei, zur alles entscheidenden Streitfrage. Jegliche Annäherungsversuche von Seiten der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland, die während der folgenden Zeit stattgefunden hatten, wurden vom Moskauer Patriarchat nicht erwidert (Stricker 2007a: 204-206; Stricker 2008: 114).

Vladimir Putin jedoch verfolgte von Anfang an eine Umarmungsstrategie. Er machte schnell deutlich, dass ihm viel an einer Vereinigung der beiden Kirchen gelegen war und versäumte nicht, dies stets zu betonen. Bereits in seiner ersten Amtszeit erklärte er, jedes russische Gotteshaus im Ausland müsse eine Vertretung Russlands in der Welt werden (Stricker 2005: 423; Stricker 2008: 114). Hierdurch wird deutlich, welche Relevanz Vladimir Putin dieser Angelegenheit beimaß. Es ging ihm nicht darum, Gläubige zusammenzuführen, vielmehr verfolgte er politische Ziele und versprach sich von einem solchen Vorgehen positive Auswirkungen für den russischen Staat. Er wollte die Institutionen der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland nutzen, um bei aktuellen Entwicklungen stets vor Ort zu sein und somit Russlands Einfluss in der Welt stärken zu können; er wollte sie sozusagen als zusätzliche russische Botschaften nutzen (Stricker 2007a: 206; Stricker 2008: 115).⁴⁵

Die Leitung der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland war dem Entgegenkommen der russischen Regierung gegenüber durchaus positiv eingestellt. Putins Strategie der Wiederbelebung der traditionellen russischen Werte hatte ihm auch bei den Russen im Ausland Ansehen und Sympathie eingebracht. Die Russische Orthodoxe Kirche im Ausland fühlte sich durch die Annäherungsversuche des Präsidenten nach langer Zeit der Scham und Ablehnung das erste Mal geehrt und wertgeschätzt. Dieses Gefühl wurde noch verstärkt als Vladimir Putin ein Treffen mit Vertretern der Auslandskirche in New York arrangierte. Sie tauschten Bruderküsse und Ikonen aus und als Krönung des Besuchs lud Vladimir Putin das Oberhaupt der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland im Namen des Patriarchen Aleksij II. nach Moskau ein. Dies war ein eindeutiges Zeichen von Seiten der russischen Regierung, das insbesondere auf das Moskauer Patriarchat Druck ausüben sollte, sich einem gemeinsamen Treffen und einer eventuellen Wiedervereinigung nicht länger zu verschließen. Infolgedessen kam es zu Tagungen eigens einge-

⁴⁵ Ähnliche Beweggründe können auch bei dem Rückgewinn kirchlicher Gebäude im Ausland beobachtet werden, bei denen der Staat die Kirche aus Eigeninteresse unterstützt (Stricker 2002: 1430-1431).

richteter Kommissionen beider Kirchen, die nach Lösungsvorschlägen suchten und sich der Ausarbeitung von Kompromissen annahm. Am 17. Mai 2007 wurde die erfolgreiche Vereinigung der beiden Kirchen feierlich besiegelt (Stricker 2007a: 205-205; Stricker 2008: 115-117).

Dass es überhaupt so weit kam und die Gespräche nicht bei den ersten Schwierigkeiten bereits abgebrochen wurden, ist hauptsächlich auf die Initiative Vladimir Putins und dem erheblichen Druck, den er durch seine Äußerungen und Handlungen auf die beiden Kirchen ausübte, zurückzuführen. Hieran zeigt sich, dass der Wille der Russischen Orthodoxen Kirche, sich der Regierung gegenüber gefügig zu zeigen, eindeutig stärker wiegt als eventuell bestehende eigene Präferenzen;⁴⁶ die Regierung kann somit fordern, ohne Gegenleistungen erbringen zu müssen. Des Weiteren genossen sowohl die beiden Kirchen als auch die russische Regierung im Zuge der Vereinigung ein breites öffentliches Interesse. Vor allem die Russische Orthodoxe Kirche fühlte sich durch das Bewusstsein, der Regierung zu einem Ziel verholfen zu haben, das diese ohne die Mithilfe des Moskauer Patriarchats niemals hätte erreichen können, für ihre Mühen entschädigt (Stricker 2007a: 206-208; Stricker 2008: 117, 123).

Fazit

Bei näherer Betrachtung wird somit Folgendes deutlich: Je weiter die Phase der Konsolidierung der Gesellschaft voranschritt, desto mehr bildete sich ein ungleiches Kräfteverhältnis der beiden Akteure heraus, bei welchem sich die Regierung eindeutig in der stärkeren Position befindet, da sie in vielerlei Situationen kaum noch auf die Kirche angewiesen zu sein scheint.

Dennoch kommt es in der Folge nicht zu einer Abgrenzung der Sphäre des Politischen von der Religion, sondern es bleiben vielmehr religiöse Semantiken sowie eine Repräsentativstellung der Kirche auf der politischen Ebene bestehen. Die Regierung profitiert auch weiterhin sehr von der beständigen kirchlichen Unterstützung, derer sie sich offen bedienen kann, da die Russische Orthodoxe Kirche keinesfalls ihre Präsenz auf der politischen Ebene riskieren oder gar verlieren möchte.

In Anbetracht der Tatsache, dass bei dem hier geschilderten Verhältnis zwischen Staat und Kirche letztere keinesfalls allgemeinen Geltungsanspruch

⁴⁶ Ähnliches konnte bei der umstrittenen Kanonisierung der letzten russischen Zarenfamilie beobachtet werden: Nachdem die ROKA diese Kanonisierung vorgenommen hatte, wurde sie dafür scharf vom Moskauer Patriarchat kritisiert. Als jedoch einige Zeit später die russische Regierung den Wunsch der Kanonisierung äußerte, fügte sich die ROK ihrem Willen.

erheben darf, sondern vielmehr die russische Politik in jenen Bereichen von der Religion unterstützt wird, in denen ihre eigenen Ressourcen nicht ausreichend sind, könnte auf den ersten Blick vermutet werden, dass hier produktive postsäkulare Kräfte freigesetzt werden. Allerdings führt Habermas diesbezüglich den zentralen Punkt an, dass ein solcher Vorgang im Sinne eines doppelten, komplementären Lernprozesses zu verstehen sei, dem „vielmehr eine normative Einsicht, die für den politischen Umgang von ungläubigen mit gläubigen Bürgern Konsequenzen hat“ zugrunde liegt (Habermas 2005: 17). Um eine postsäkulare Gesellschaft im Sinne Habermas' zu etablieren bräuchte es stattdessen „eine öffentliche Koexistenz von selbstbewussten Religionen und selbstbewusster säkularer Republik“ (Große Kracht 2003: 239). Da beides nicht gegeben ist, kann die Politisierung der Religion problematische Folgen nach sich ziehen, gerade auch für un- und andersgläubige Bürger und besonders für alle die in Opposition zur Regierung stehen.

Möchte Habermas mit seiner Konzeption der postsäkularen Gesellschaft unter anderem dem Risiko entgegenwirken, dass gläubige Bürger in einem säkularen Staat benachteiligt und ungleich belastet werden (Habermas 2002: 71), und so vielmehr einen Zustand erreichen, in dem beide Seiten „ihre Beiträge zu kontroversen Themen in der Öffentlichkeit dann auch aus kognitiven Gründen gegenseitig ernstnehmen“ (Habermas 2005: 33), so ist hier jedoch die gegenteilige Entwicklung eingetreten. Aufgrund der unklaren Abgrenzung der Ebenen und der somit keinesfalls gegebenen weltanschaulichen Neutralität des Staates (Habermas 2008: 11) ist nun der *religiös Unmusikalische* (Habermas 2002: 74) im Nachteil. Im Interesse der nichtreligiösen russischen Bürger sollte es in jedem Falle sein, für eine striktere Trennung der staatlichen von der zivilgesellschaftlichen Sphäre einzutreten; ein Schritt, der bereits einige Male unternommen wurde und – wenn auch stets nur auf einen konkreten Sachbereich begrenzt – Auswirkungen gezeigt hat.⁴⁷ Insbesondere in Anbetracht der Tatsache, dass „die gegenseitige Instrumentalisierung von Staat und Kirche zu politischen Zwecken“ in Form der „Auseinandersetzungen um den ‚militanten Säkularismus‘ der moralisch verfallenden westlichen Gesellschaft und in der Betonung der zu schützenden ‚orthodoxen Zivilisation‘, vor allem in Folge der Debatten um das Verständnis der Menschenrechte“ (Elsner 2010:

⁴⁷ Beispiele stellen hier etwa die geplante Segnung Vladimir Putins bei dessen Inauguration nach den Präsidentschaftswahlen im Jahre 2000 sowie die 2007 vorgesehene Einführung des verpflichtenden Unterrichtsfachs *Grundlagen der orthodoxen Kultur* dar. In beiden Fällen wurde erfolgreich durch Zeitungsartikel und offene Briefe die anhaltende *Klerikalisierung der Gesellschaft* kritisiert und dieser somit entgegengewirkt (vgl. hierzu etwa Berger 2007: 19; Bremer 2007: 210; Codevilla 2008: 113; Levy 2007; Stricker 2005: 423; Stricker 2007b: 626).

49-50, Hervorhebungen vom Autor übernommen) mittlerweile in ihren Auswirkungen klar über die staatlichen Grenzen hinausreicht, dürften die hier angeführten Entwicklungen in Zukunft vermehrte Kritik und daraus resultierende Handlungen nach sich ziehen.

Es bleibt somit abzuwarten, wie sich die Situation in Zukunft entwickelt. Erste Anzeichen dafür, dass diese extrem enge Bindung der Russischen Orthodoxen Kirche an die Regierung, wie sie unter Putin stattfand, auch zu einem großen Teil mit dessen Person zusammenhängen, zeigt beispielsweise das veränderte Verhalten bzw. die kritischere Einstellung der Russischen Orthodoxen Kirche im Kaukasuskrieg 2008. Festzuhalten bleibt jedoch allemal, dass Vladimir Putin und *sein* Patriarch durchaus einen Weg gefunden haben, der sie beide in größtem Maße zufrieden stellen konnte. Ob sich dieser Weg auch in Zukunft als *russischer Weg* wird bewähren können, oder ob kritische Gegenstimmen, so sie denn laut genug werden, eine striktere Trennung der Ebenen werden bewirken können, gilt es künftig zu beobachten.

Literatur

- Barbato, Mariano (2008): Sünde, Kreuz und Pilgerschaft. Überlegungen zu Habermas' Vorschlag einer postsäkularen Gesellschaft. In: Heimbach-Steins, Marianne/Harm Goris (Hrsg.): *Religion in Recht und politischer Ordnung heute – Religion in Law and Politics Today*. Würzburg, 109-131
- Basil, John D. (2005): Church-State Relations in Russia: Orthodoxy and Federation Law, 1990-2004. In: *Religion, State & Society*, 33:2, 151-163
- Behrens, Kathrin (2002): *Die Russische Orthodoxe Kirche: Segen für die „neuen Zaren“? Religion und Politik im postsonjetischen Rußland (1991-2000)*. Paderborn
- Berger, Roman (2007): Für Glauben und Vaterland!. In: *Glaube in der 2. Welt*, 35:1, 18-21
- Braun, Leopold L. S. (1961): *Religion in der Sowjetunion. Von Lenin zu Chruschtschow. Ein unzensurierter Bericht*. München
- Bremer, Thomas (2000): Erben einer langen Tradition. Die Bedeutung von Staat und Nation für die Orthodoxie. In: *Herder Korrespondenz*, 54:9, 469-473
- Bremer, Thomas (2007): *Kreuz und Kreml. Kleine Geschichte der orthodoxen Kirche in Russland*. Freiburg
- Chrysostomus, Johannes (1966): *Kirchengeschichte Rußlands der neuesten Zeit. II. Band. Das Moskauer Patriarchat ohne Patriarchen. 1925-1943*. München
- Codevilla, Giovanni (2008): Relations between Church and State in Russia Today. In: *Religion, State & Society*, 36:2, 113-138
- Elsner, Regina (2010): Zwischen Staatskirche und Privatangelegenheit – die Russische Orthodoxe Kirche und die moderne russische Gesellschaft. In: Forschungsstelle Osteuropa Bremen (Hrsg.): *Staat oder privat? Akteure und Prozesse zwischen Staaten und Gesellschaften in Osteuropa. Beiträge für die 18. Tagung Junger Osteuropa-Experten*. Bremen, 49-52

- Fruchtmann, Jakob (2004): Putins Image: Präsident der Einheit in der Not. In: *Russland-Analysen*, 15, 2-4
- Große Kracht, Hermann-Josef (2003): Selbstbewusste öffentliche Koexistenz. Überlegungen zum Verhältnis von Religionen und Republik im Kontext moderner Gesellschaften. In: *Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften*, 44, 225-272
- Gvosdev, Nikolas K. (2002): Managed Pluralism and Civil Religion in Post-Soviet Russia. In: Gvosdev, Nikolas K./Christopher Marsh (Hrsg.): *Civil Society and the Search for Justice in Russia*. Lanham, 75-88
- Habermas, Jürgen (2002): Glauben und Wissen. Der Preisträger des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels zu Säkularisierung in der postsäkularen Gesellschaft und kooperativer Übersetzung religiöser Gehalte. In: *Dialog*, 1:1, 63-74
- Habermas, Jürgen (2005): Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?. In: Habermas, Jürgen/Joseph Ratzinger (Hrsg.): *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*. Freiburg, 15-37
- Habermas, Jürgen (2006): Religion in the Public Sphere. In: *European Journal of Philosophy*, 14:1, 1-25
- Habermas, Jürgen (2008): Die Dialektik der Säkularisierung. In: *Eurozine* (<http://www.eurozine.com/articles/2008-04-15-habermas-de.html>, letzter Zugriff am 15. März 2012).
- Hotz, Robert (2001): Orthodoxie und Nation in Russland heute. In: *Ost-West. Europäische Perspektiven*, 2:3, 180-187
- Ingenlath, Markus/Konstantin Kostjuk (2005): Religionsgemeinschaften in Russland. Eine deutsche Sicht. In: Fritz, Erich G. (Hrsg.): *Russland unter Putin: Weg ohne Demokratie oder russischer Weg zur Demokratie?*. Oberhausen, 225-232
- Knox, Zoe (2003): The Symphonic Ideal: The Moscow Patriarchate's Post-Soviet Leadership. In: *Europe-Asia Studies*, 55:4, 575-596
- Knox, Zoe (2005a): Russian Orthodoxy, Russian Nationalism and Patriarch Aleksii II. In: *Nationalities Papers*, 33:4, 533-545
- Knox, Zoe (2005b): *Russian Society and the Orthodox Church. Religion in Russia After Communism*. Abington
- Kubáľková, Vendulka (2000): Towards an International Political Theology. In: *Millennium. Journal of International Studies*, 29:3, 675-704
- Laarz, Diana (2012): Punk gegen Putin. In: *Die Zeit* vom 29.03.2012, Nr. 14 (<http://www.zeit.de/2012/14/Frauenband-Pussy-Riot>, letzter Zugriff am 03. April 2012).
- Levy, Clifford J. (2007): Welcome or Not, Orthodoxy Is Back in Russia's Public Schools. In: *The New York Times*. 23.09.2007 (<http://www.nytimes.com/2007/09/23/world/europe/23russia.html>, letzter Zugriff am 07. Juni 2010).
- Marsh, Christopher (2002): *Russia at the Polls. Voters, Elections, and Democratization*. Washington, D.C.
- Mauder, Ulf (2008): Tretjakow-Galerie entlässt Leiter für Moderne Kunst. In: *Art. Das Kunstmagazin* (30.06.2008.http://www.art-magazin.de/szene/7801/tretjakow_kunstskandal, letzter Zugriff am 16. August 2010).
- Miroshnikova, Elena [Mirošnikova, Elena] (2005): Die Stellung der Religionsgemeinschaften in Russland. Eine russische Sicht. In: Fritz, Erich G. (Hrsg.): *Russland un-*

- ter Putin: Weg ohne Demokratie oder russischer Weg zur Demokratie?* Oberhausen, 233-244
- Mitrofanova, Anastasia V. [Mitrofanova, Anastasija V.] (2005): *The Politicization of Russian Orthodoxy*. Stuttgart
- Scherrer, Jutta (2004): Ideologie, Identität und Erinnerung. Eine neue Russische Idee für Rußland?. In: *Osteuropa*, 54:8, 27-41
- Siegl, Elfie (2004): Der Kreml und die russisch-orthodoxe Kirche. Da strahlt der heilige Serafim. In: *Le Monde diplomatique*, 12.03.2004 (Nr. 7307), 3
- Spiegel Online (2012): Anti-Putin-Aktion in Kirche. Pussy-Riot-Rockerinnen drohen lange Haftstrafen. In: *Spiegel Online* vom 07.03.2012 (<http://www.spiegel.de/politik/ausland/0,1518,819928,00.html>, letzter Zugriff am 03. April 2012)
- Stricker, Gerd (2000a): Patriarch als Wahlhelfer? Die Wahlen in Rußland und das Moskauer Patriarchat. In: *Glaube in der 2. Welt*, 28:5, 11-17.
- Stricker, Gerd (2000b): Patriarch und Präsident. Das Moskauer Patriarchat während der Wahlen in Russland. In: *Herder Korrespondenz*, 54:5, 228-232
- Stricker, Gerd (2000c): Putin for President. In: *Glaube in der 2. Welt*, 28:2, 11
- Stricker, Gerd (2002): Die Zusammenarbeit trägt gute Früchte. Staat und orthodoxe Kirche unter El'cin und Putin. In: *Osteuropa*, 52:11, 1418-1435
- Stricker, Gerd (2005): Gute Früchte der Zusammenarbeit. Die Russische Orthodoxe Kirche und Präsident Putin. In: *Herder Korrespondenz*, 59:8, 418-423
- Stricker, Gerd (2007a): Vereinigung mit Schönheitsfehlern. Die russische Orthodoxie beendet eine jahrzehntelange Spaltung. In: *Herder Korrespondenz*, 61:4, 204-208
- Stricker, Gerd (2007b): Ein abstruses Programm. Ist die Russische Orthodoxie auf dem Weg in die antiwestliche Isolation?. In: *Herder Korrespondenz*, 61:12, 624-629
- Stricker, Gerd (2008): *Geschichte der Russischen Orthodoxen Kirche in der Diaspora*. Berlin
- Stricker, Gerd (2009): Putins Patriarch. Alexij II. von Moskau und ganz Russland ist gestorben. In: *Herder Korrespondenz*, 63:1, 11-15
- Stupperich, Robert (1967): Überblick über die Geschichte der Russischen Orthodoxen Kirche unter besonderer Berücksichtigung ihres Verhältnisses zum Staat. In: Stupperich, Robert (Hrsg.): *Die Russische Orthodoxe Kirche in Lehre und Leben*. Witten, 9-61
- Stupperich, Robert (2003a): Der griechische Einfluß auf die Russische Orthodoxe Kirche vom 15. bis zum 17. Jahrhundert. In: Stupperich, Robert (Hrsg.): *Die Griechisch-Orthodoxe Kirche und ihr Verhältnis zu den Kirchen in Rußland und in Mitteleuropa. Ausgewählte Aufsätze I*. Mannheim, 177-186
- Stupperich, Robert (2003b): Die Orthodoxe Kirche in ihrem Verhältnis zum Staat. In: Stupperich, Robert (Hrsg.): *Die Griechisch-Orthodoxe Kirche und ihr Verhältnis zu den Kirchen in Rußland und in Mitteleuropa. Ausgewählte Aufsätze I*. Mannheim, 107-118
- Thesing, Josef et al. (Hrsg.) (2001): *Die Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche. Deutsche Übersetzung mit Einführung und Kommentar*. Sankt Augustin
- Thumann, Michael (2002): *Das Lied von der russischen Erde. Moskaus Ringen um Einheit und Größe*. Stuttgart
- Turunen, Maija (2007): Orthodox Monarchism in Russia: is Religion Important in the Present-Day Construction of National Identity?. In: *Religion, State & Society*, 35:4, 319-334

- Voswinkel, Johannes (2004): Väterchen Putin. In: *Die Zeit*, 11.03.2004 (Nr. 12) (<http://www.zeit.de/2004/12/Putinsrussland>, letzter Zugriff am 21. Juli 2010)
- Voswinkel, Johannes (2010a): Vorwurf: Gotteslästerung. In: *Die Zeit*, 25.03.2010 (Nr. 13) (<http://www.zeit.de/2010/13/Kunst-Moskau-Zensur-Orthodoxe>, letzter Zugriff am 21. Juli 2010)
- Voswinkel, Johannes (2010b): In Russland kommt die Kirche vor der Kunstfreiheit. In: *Die Zeit*, 13.07.2010 (<http://www.zeit.de/kultur/kunst/2010-07/kommentar-verbotene-kunst>, letzter Zugriff am 12. August 2010)
- Wallace, Daniel L. (2006): *The Orthodox Church and Civil Society in Russia*. College Station
- Willems, Joachim (2009): Kirche und Armee. Religion und Politik in Russland. In: *Osteuropa*, 59:6, 235-248

Postsäkulares Europa? Evangelische Kirchen in der Europäischen Union

Elisa Rheinheimer

Dieser Beitrag hat zum Ziel, die Wechselwirkung zwischen evangelischen Kirchen und Institutionen der Europäischen Union zu beleuchten sowie den Einfluss zu untersuchen, den beide aufeinander ausüben. Zudem stellt diese Abhandlung in Anlehnung an Jürgen Habermas ein Plädoyer für ein sichtbareres Engagement der evangelischen Kirchen auf europäischer Ebene dar. Hierbei wird die These aufgestellt, dass evangelische Mitwirkung an europäischer Politik einen Mehrwert für Europa darstellen und gleichzeitig dem Protestantismus helfen würde, sich durch eine verstärkte Arbeit in und mit Europa zu profilieren, um größere gesellschaftliche Relevanz zu erlangen.

Zunächst wird erörtert, inwiefern sich die Strukturen evangelischer Kirchen und religiöser Gemeinschaften angesichts des fortschreitenden Europäisierungsprozesses verändert haben. Es wird von der Annahme ausgegangen, dass die europäische Integration nicht nur die politische Landschaft unseres Kontinents transformiert, sondern auch die religiöse. „Durch die gegenwärtige Europäisierung wird die bestehende Organisation der Kirche [...] zu Veränderungen geradezu gezwungen“ (Kneucker 2007: 163). Trotz einiger Bewegung in den letzten Jahren seit dem Vertrag von Lissabon haben Religionsgemeinschaften im Allgemeinen und damit auch protestantische Kirchen bisher eher schwerfällig auf diese neuen Gegebenheiten reagiert und müssen „erst einmal aus sich herausgehen, um den intermediären Aspekt der Vermittlung zwischen Religionskultur einerseits und Gesellschaft und Politik andererseits als Chance zur Verständigung begreifen zu können“ (Anhelm 2003: 23).

Der darauf folgende, zweite Teil widmet sich zu Beginn der Fragestellung, wo evangelische Strukturen und Institutionen heute im Brüsseler Machtapparat zu verorten sind. Dann wird nach dem *Umkehrschluss* gefragt und untersucht, ob evangelische Kirchen in den vergangenen Jahrzehnten versucht haben, auf die europäische Politik einzuwirken. Im letzten Teil wird skizziert, aus welchen Gründen evangelische Kirchen im 21. Jahrhundert ihre Verantwortung auf europäischer Ebene nicht in dem Maße wahrnehmen, wie dies auf nationaler Ebene geschieht.

Im dritten und letzten Teil schließlich wird mit Jürgen Habermas die Forderung nach einem verstärkten, öffentlichen Auftreten und selbstbewussten Engagement vonseiten evangelischer Kirchen auf der europäischen Bühne laut. Obgleich sowohl Europapolitik als auch Religion im öffentlichen Raum Schwerpunkte des Philosophen sind, hat Habermas die beiden Themenkom-

plexe bisher nicht konkret miteinander verbunden. Im dritten Teil dieser Arbeit soll jedoch eine Übertragung von Habermas' Beobachtung, nämlich dass der Beitrag religiöser Gemeinschaften bedeutsam für Politik und Gesellschaft ist, auf die europäische Bühne erfolgen – eine Schlussfolgerung, die angesichts seiner Argumentation nur logisch erscheint. So wird aufgezeigt, welches Potential in der Gestaltungskraft der Kirchen für Europa liegen kann. Gleichzeitig wird am Beispiel der *Evangelischen Kirche Deutschland* (EKD) deutlich gemacht, dass es für protestantische Institutionen keinen Weg an Europa vorbei gibt, wollen sie nicht an öffentlichem Gewicht verlieren.

Es soll bereits an dieser Stelle klargestellt werden, dass die Forderung nach verstärktem, kirchlichem Engagement nicht mit einem Infragestellen der Trennung von religiöser und der politischer Sphäre gleichzusetzen ist. Vielmehr soll die Bedeutung evangelischer Institutionen und Akteure im Rahmen der Zivilgesellschaft hervorgehoben werden, ohne die säkulare Trennung zwischen Politik und Recht auf der einen und Kirchen und Religionsgemeinschaften auf der anderen Seite aufzuheben. „Jene Unterscheidung schließt das Streben der Kirchen nach einer konstruktiven Beziehung zur Politik jedoch ebenso wenig aus wie eine öffentliche Präsenz der Kirchen insgesamt“ (Losansky 2010: 133). Dies gilt als Grundannahme des vorliegenden Beitrags. Geht es um die öffentliche Präsenz der Kirchen, so sind die Worte Hermann Barths, evangelischer Theologe und Mitglied des Nationalen Ethikrates, sinnbildlich für die Fragestellung, die im Folgenden untersucht wird:

Auf der Bühne gibt es verschiedene Rollen: Hauptrollen, Nebenrollen, Komparsen, Bühnenarbeiter, Souffleur. Welche Rolle traut sich die evangelische Kirche auf der europäischen Bühne zu? In welcher Rolle wird sie von anderen Akteuren wahrgenommen? Oder spielt sie vielleicht gar nicht mit auf der europäischen Bühne und ist auf die Zuschauerplätze verwiesen? (Barth 2001)

Gemäß dieses Bildes wird in den nächsten Teilen sowohl auf die derzeitige Situation (Teil 1 und 2) als auch auf die normative Rolle evangelischer Kirchen auf der europäischen Bühne (Teil 3) eingegangen.

Der Einfluss des Europäisierungsprozesses auf evangelische Kirchen

Herrmann Barth hat erkannt, was ins Bewusstsein vieler Menschen noch keinen Eingang gefunden hat: „Die Kirchen müssen sich [...] darauf einstellen: Viele Dinge werden heute nicht mehr in Berlin, sondern in Brüssel entschieden“ (Barth 2003). Dies geht einher mit der Tatsache, dass sich der Europäisierungsprozess nicht nur auf nationale Politik und Wirtschaft, sondern auch auf die Kirchen auswirkt: Die europäische Integration regt „in gleicher Weise zu Weiterentwicklungen innerhalb und zwischen den Kirchen an“ (Kneucker

2007: 153). Ob dies von einer Mehrheit evangelischer Führungspersonen bereits realisiert wurde, ist fraglich, jedoch ist es zweifelsohne von großer Bedeutung, dass die Kirchen diese Herausforderung zumindest in die Diskussion über ihre Zukunftssicherung einschließen (Kneucker 2007: 153).

Immerhin zeigt das, was gemeinhin mit *Europäisierung* bezeichnet wird, auch in religiösen Kreisen durchaus seine Wirkung: einerseits eine Verlagerung politischer Macht und Entscheidungskraft von der nationalen hin zur supranationalen Ebene, andererseits der Einfluss europäischer Normen, Rechte und Pflichten auf den Alltag eines jeden Einzelnen. Es hat sich die Erkenntnis durchgesetzt, dass die Kirchen, wenn sie sich behaupten und weiterhin ein Mitspracherecht genießen wollen, „forcierter als bisher [...] innerhalb des europäischen Integrationsprozesses Antworten [auf die Gestaltung Europas geben müssen]“ (Homeyer 2001: 77). Hierbei treten gleich zwei Probleme auf: Erstens gibt es unzählige unterschiedliche Europa-Begriffe, zweitens spricht der Protestantismus mit vielen verschiedenen Stimmen. Beides zusammengenommen muss so registriert werden, „dass sich Europa [...] bisher nicht als großes Thema der Theologie oder der praktischen kirchlichen Arbeit aufdrängte“ (Vögele 2003: 61). Von einer Art europäischer protestantischer Theologie sind die Kirchen noch weit entfernt. Dieses Faktum setzt die Kirchen unter Druck, ihre bisherige Arbeitsweise und Struktur zu überdenken (Kneucker 2007: 151). Tatsächlich tut sich die Evangelische Kirche mit europäischen Strukturen bedeutend schwerer als die Römisch-katholische Kirche; mögliche Gründe dafür werden an späterer Stelle genannt.

Es gibt Experten, die der Auffassung sind, die Kirchen hätten „die historische Dimension der europäischen Einigung, die dadurch freigesetzte politische Dynamik und ihre außerordentlich weitreichenden Konsequenzen bis hin in den Alltag der Menschen bisher nur unzureichend begriffen“ (Vietinghoff 2001: 59). Auch wenn nicht zu bestreiten ist, dass insbesondere vonseiten der protestantischen Bewegungen noch viel Nachholbedarf besteht (Friedrich 2008: 313), ist doch deutlich zu erkennen, dass die Kirchen auf die neue Situation der europäischen (Aus-)Gestaltung durchaus reagieren. Diese Reaktion äußert sich insbesondere in zweierlei Hinsicht: in der Schärfung des eigenen Profils (Grotefeld 2009: 134) einerseits und in einer voranschreitenden Ökumenisierung andererseits. Europa wird von den evangelischen Kirchen besonders unter den Stichworten *Herausforderung* und *Verantwortung* wahrgenommen. Dies bedeutet „zum einen, dass Kirche sich selber europäisch thematisiert und institutionalisiert, zum anderen, dass sie Anteil nimmt an der politischen Integration Europas“ (Luibl 2006: 48). Dass Thematisierung und Anteilnahme alleine nicht genügen, um öffentlichkeitswirksam Interesse an evangelischen Themen zu wecken und die Aufmerksamkeit hoher Politiker auf sich zu zie-

hen, wird im dritten Teil weiter ausgeführt. Um die bereits erreichten Schritte wie die Gründung der *Gemeinschaft evangelischer Kirchen in Europa* (GEKE), der *Konferenz europäischer Kirchen* (KEK) und anderer evangelischer Träger, die transnational organisiert sind, besser würdigen zu können, hilft es jedoch, zunächst einen Blick auf explizit protestantische Strukturen zu werfen.

Die Struktur der evangelischen Kirche

Im Gegensatz zur katholischen Kirche ist es nicht einfach, die evangelische Kirche samt ihrer Strukturen zu analysieren, gibt es doch nicht *eine* evangelische Kirche (Luihl 2006: 35). Vielmehr ist „der europäische Protestantismus in eine große Zahl von Einzelkirchen und Kirchenverbänden gespalten“ (Vögele 2003: 60) und wirkt somit facettenreich, vielgestaltig und unübersichtlich. „Die bunte Palette protestantischer Kirchengebilde weist bereits auf ein Charakteristikum des Protestantismus [hin]: auf die Pluralität protestantischen Lebens und Denkens“ (Beintker 2007: 79). Vielfalt auf engstem Raum – dieses Credo beschreibt Europa seit jeher, und eben diese Vielfalt spiegelt sich auch im heutigen europäischen Protestantismus wider. Die evangelischen Kirchen haben dadurch sozusagen ein doppeltes Europaproblem. Erstens sind sie vor die Herausforderung gestellt, wie sie sich zur politischen Union Europas positionieren, zweitens, wie sie sich zu ihrer eigenen Pluralität verhalten sollen.

Um die Zersplitterung des Protestantismus in Europa besser zu verstehen, genügt es, einen Blick in die Geschichte zu werfen.

Für die protestantischen Kirchen war es historisch entscheidend, dass sie sich an den Grenzen von Fürstentümern und Königreichen, Staaten und Nationen orientierten. Diese Bindung von evangelischer Kirche und Nation und ein damit einhergehender Zug zum Regionalismus lockerte sich erst mit der ökumenischen Bewegung des 20. Jahrhunderts (Vögele 2003: 63).

Erst nach dem zweiten Weltkrieg begann parallel zur europäischen Versöhnungsarbeit eine Strukturierung evangelischer Kirchen auf europäischer Ebene (Luihl 2006: 48). Im Jahr 1959 wurde die KEK gegründet, der erste europaweite Zusammenschluss von Kirchen, die nicht der römisch-katholischen Glaubensrichtung angehören. Weitere Organisationen ähnlicher Art wie die *Europäische Ökumenische Kommission für Kirche und Gesellschaft* und die *Gemeinschaft evangelischer Kirchen in Europa* bildeten sich erst in den Siebziger und Achtziger Jahren des letzten Jahrhunderts heraus. An diesen Zahlen wird deutlich, dass eine europäische Identität der evangelischen Kirchen, wenn sie denn überhaupt existiert, noch sehr jung ist. Wie politische Akteure und Teile der Zivilgesellschaft standen auch viele evangelische Kirchen und Gruppierungen den Integrationsvorhaben, die zur Europäischen Union führten, zunächst zöger-

lich gegenüber. Dies hat sich im Laufe der Jahre geändert; eine Bewusstseins-schärfung für die Bedeutung einer europaweiten Zusammenarbeit hat durch-aus stattgefunden. Doch zwischen Wissen und Tun klafft bekanntermaßen eine große Lücke und so konnte beispielsweise die Idee einer Europäischen Evangelischen Synode⁴⁸ bisher keine Mehrheit finden. Die polemische Dis-kussion über eine solche gemeinsame Synode kann als „ein Symptom der Schwierigkeit evangelischer Kirchen von der lokalen zur supralokalen Ebene zu gelangen, ohne die Angst, dadurch ihre Autonomie und Entscheidungs-macht zu verlieren“ (Parmentier 2006: 76) angesehen werden.

Obwohl die Kirchen in ihren Strukturen und Arbeitsweisen in immer grö-ßerem Maße in die umfassenden Veränderungsprozesse mit hineingezogen werden (Bünker 2006: 17), obwohl Zusammenschlüsse wie GEKE und KEK existieren und an Bedeutung gewinnen, obwohl sich auf den Internetseiten der Kirchengemeinschaften heute oftmals Rubriken namens *Europa* finden lassen: Die protestantischen Kirchen Europas sind in ihrer Mehrheit doch noch immer Regional- und Landeskirchen, die sich zum Teil in größeren, nationalen Zusammenschlüssen wie der EKD organisiert haben (Vögele 2003: 60). Die Vielfalt protestantischer Kirchenformen, die eine Schwierigkeit in der Organisation auf europäischer Ebene bedeutet, sollte jedoch als Chance und Stärke protestantischer wie europäischer Lebensform angesehen werden (Vietinghoff 2001: 57). Gleichzeitig muss die Kommunikation und Koopera-tion der protestantischen Kirchen untereinander jedoch intensiviert werden, „damit man aus dieser Fülle auch schöpfen und nicht jeweils das Rad neu erfinden muss“ (Vietinghoff 2001: 57).

Schlussfolgernd kann folgende Überlegung angestellt werden:

So offen wie Europas Identität ist, so ungreifbar sind die Evangelischen als ge-samteuropäisches Phänomen. Am Ende fände sich nicht mehr als dies: europäi-sche Nationalstaaten hier und evangelische Kirchen und Protestantismen in Euro-pa dort – beides unverbunden untereinander und nebeneinander, in ihrer Ent-wicklung vergleichbar, in ihren Teilen ähnlich, in ihrer Struktur analog (Luibl 2006: 36).

Die Erforderlichkeit, sich diese Parallelen zum beidseitigen Vorteil zunutze zu machen – ganz im Sinne Europas, aber auch als positive Auswirkung für die

⁴⁸ Der Vorschlag zur Einrichtung einer europäischen evangelischen Synode oder Kirchenversammlung kam 2006 von Nikolaus Schneider, damals Präses der Evangelischen Kirche im Rheinland, heute Vorsitzender des Rates der EKD, mit dem Ziel, protestantischen Kirchen Stimme und Gehör in Brüssel und Straßburg zu verschaf-fen.

evangelischen Kirchen – wird zu späterem Zeitpunkt mit Jürgen Habermas aufgegriffen.

Ökumene als Antwort auf die Europäisierung oder Profilierung des je Eigenen?

Kirchen reagieren auf die sich verändernde politische Landschaft in Europa – zwar unterschiedlich, doch bemüht, auf der neuen europäischen Bühne nicht unterzugehen. Die alle Lebensbereiche betreffende Europäisierung führt dazu, dass sich innerhalb der evangelischen Kirchen zwei zum Teil konträr zueinander stehende Reaktionen herausgebildet haben. Das Bemühen um ein Hervorheben der Alleinstellungsmerkmale der jeweiligen evangelischen Kirche kann als *eine* Antwort auf den Europäisierungsprozess verstanden werden, ein Prozess, dem sowohl in der politischen als auch in der religiösen Sphäre stets mit Angst vor zu viel *Gleichmacherei* begegnet wird. Bischof Wolfgang Huber schlussfolgert:

Es gibt nach meiner Wahrnehmung keine Kirche, keine Konfession, [...] die nicht aufgrund der schwieriger gewordenen kirchlichen Situation in unserer Gesellschaft mit einer Profilierung des je Eigenen antwortet. Das ist eine nachvollziehbare Reaktion. Denn der Verlust an selbstverständlicher gesellschaftlicher Relevanz, die finanziellen Einbrüche und die neuen missionarischen Herausforderungen führen unvermeidlich dazu, dass wir das je Spezifische, das je eigene Profil, das sogenannte Alleinstellungsmerkmal betonen (Grotefeld 2009: 135).

Die zweite Antwort der Kirchen auf den Europäisierungsprozess, eine eindeutiger zu erkennende und sich fortsetzende Reaktion, ist der Konfessionen übergreifende Zusammenschluss.

Die Kirchen erleben, dass die europäische Integration die Rahmenbedingungen ihres Wirkens grundsätzlich verändert hat und weiter verändert. Die Trennung Europas entlang den konfessionellen Bruchlinien wird durch die europäische Integration schrittweise aufgehoben (Kneucker 2007: 149).

Die Ökumene erstarkt – und in diesem Erstarken spiegelt sich eine gesellschaftliche Tendenz wider: die Tendenz nach einer christlich-ethischen Grundhaltung, die jedoch weniger auf konfessionsspezifischen Charakteristika beruht als auf allgemein gültigen Moral- und Handlungsvorstellungen. Die Kirchen haben gelernt, dass sie nur durch ein gemeinsames Auftreten von der europäischen Politik ernst genommen werden und diese beeinflussen können. So gab es in den letzten Jahrzehnten in Europa etliche ökumenische Fortschritte zu verzeichnen. Konkret sei hier auf die Europäischen Ökumenischen Versammlungen und die Unterzeichnung der *Charta Oecumenica* verwiesen, die die Leitlinien für die wachsende Zusammenarbeit der Kirchen in Europa formuliert (Körtner 2006: 113).

Ähnlich den Mitgliedstaaten der EU werden auch evangelische Kirchen in absehbarer Zukunft nicht alle mit einer Stimme sprechen können. Am Beispiel des Europäischen Verfassungsvertrags lässt sich jedoch erkennen, dass die Europäische Kommission auf Interventionen der Kirchen nur dann reagierte, wenn die katholische COMECE⁴⁹ und die protestantisch-orthodox-ökumenische KEK Anliegen der Kirchen gemeinsam vorgetragen und vertreten haben. Dies kann als neue Stoßrichtung, gewissermaßen als folgenreicher ökumenischer Schritt gewertet werden. Den Kirchen scheint klar geworden zu sein, dass es trotz theologischer Differenzen möglich und sinnvoll ist, gemeinsam in der Öffentlichkeit zu wirken (Kneucker 2007: 145-146). Doch man kann sogar noch einen Schritt weiter gehen, indem man die europäische Einigung als „Nagelprobe für die Ernsthaftigkeit der Ökumene“ (Vietinghoff 2001: 59) ansieht. Führt man diesen Gedankengang fort, so wird die Ökumene als gelebtes Zeugnis und somit die evangelischen Gemeinschaften selbst nur Bestand haben, wenn es den Kirchen gelingt, auf der europäischen Bühne erfolgreich zusammenzuarbeiten.

Es ist zu beobachten, dass die protestantisch-religiösen Institutionen somit einen ähnlichen Prozess durchlaufen wie die säkulare Politik der europäischen Nationalstaaten:

Vielfach wird den Kirchen erst allmählich bewusst, dass Europa als Chance und Herausforderung zu begreifen nunmehr zu ihren Aufgaben gehört. Damit wächst zugleich die Erkenntnis, dass bei der Vielzahl der Stimmen, die sich [...] zu Europa zu Wort melden, die protestantischen Kirchen nur dann damit rechnen können, Gehör zu finden, wenn es ihnen mehr als bisher gelingt, selber mit einer Stimme zu sprechen (Luihl 2001: 19).

Mit einer Stimme sprechen – das ist nicht nur eine Herausforderung für den Protestantismus und eine Schwierigkeit für die nationalstaatliche Politik, innerhalb derer sich diverse Parteien und andere Akteure einigen müssen, wollen sie in Brüssel Einfluss nehmen. Es ist gleichzeitig auch eine der Kernaufgaben der EU selbst, will sie global eine Machtposition einnehmen und sich in der Außenpolitik neben den Vereinigten Staaten, China und den *new global players* wie Indien und Brasilien behaupten. Gelänge es dem Protestantismus, diese eine, starke Stimme, die sich erst noch herauskristallisieren muss, hörbar werden zu lassen, könnten evangelische Kirchen Vorreiter und Vorbild für europäische Politiker werden.

⁴⁹ Lat.: *Commissio Episcopatum Communitatis Europensis*; Kommission der Bischofskonferenzen der Europäischen Gemeinschaft.

Evangelische Kirchen und Vereinigungen und ihr Einfluss auf die EU-Institutionen

Das Christentum hat eine öffentliche und grenzüberschreitende Botschaft, „die in die Öffentlichkeit, auf den Marktplatz, mitten in das alltägliche Leben der Menschen und damit auch in die Politik gehört“ (Vietinghoff 2001: 53). Ein solches Verständnis des Christentums wird von vielen Theologen vertreten, die die Ansicht teilen, dass

der Protestantismus und evangelische Freiheit niemals eine rein innerkirchliche Angelegenheit war oder eine lediglich auf den Einzelnen beschränkte Dimension hatte, sondern wesentlich im gesellschaftlichen und politischen Horizont Gestalt gewann (Luibl 2006: 39).

Dennoch kann man in Hinblick auf das Tätigwerden evangelischer Kirchen im europäischen Kontext von einer lange Zeit verpassten Chance sprechen. Obwohl sich die Reformation als gesamteuropäisches Geschehen verstand und verwirklichte, „fehlte [es] an Bewusstsein, diesen Kontext wahrzunehmen und zu gestalten“ (Luibl 2006: 45). Besteht heute, fast ein halbes Jahrtausend nach Martin Luthers Anschlag der 95 Thesen in Wittenberg, aufseiten der evangelischen Kirchen das Bewusstsein für die sich erneut stellende Chance eines europaweiten Engagements? Welchen Einfluss haben protestantische Organisationen im 21. Jahrhundert auf die Organe der Europäischen Union?

Zunächst ist festzustellen, dass das Verhältnis von Kirche und Staat und dementsprechend auch der Umgang der Kirchen mit den europäischen Institutionen nicht nur rechtlich und historisch sehr unterschiedlich zu bewerten ist: auch lässt sich eben jenes Verhältnis nach dem Selbstverständnis der Kirchen voneinander abgrenzen (Vietinghoff 2001: 55). Französische Kirchen, den Laizismus lebend, treten der Europäischen Union in vollkommen anderer Art und Weise gegenüber als griechische oder englische Kirchen, die ihre Erfahrungen des Staatskirchentums mit einbringen.

Je nach eigener geschichtlicher Erfahrung und theologischer Prägung gehen daher die protestantischen Kirchen in sehr unterschiedlicher Weise mit der Aufgabe Europa um: Vom aktiven Mitgestalten über das kritische Beobachten bis zum abstandhaltenden Geschehenlassen reicht das Verhalten (Vietinghoff 2001: 56).

Insbesondere in den letzten beiden Jahrzehnten war jedoch innerhalb der evangelischen Kirchen der Trend hin zu einem verstärkten Engagement und mehr Einheitlichkeit zum Zwecke der politischen Einflussnahme zu beobachten. Dabei ist jedoch anzumerken,

dass die Kirchen keinesfalls selbst Politik machen wollen. Zu erinnern ist, dass die Kirchen in die europäische Politik im Sinne eines Beteiligungsmodells, nicht aber eines Mitentscheidungsverfahrens einbezogen werden wollen. Was ihr Verhältnis

zur Politik betrifft, definieren sie sich [...] eindeutig als Teil der Zivilgesellschaft (Losansky 2010: 432).

Kirchen als Lobby? Verortung kirchlicher Präsenz in Europa

Wird über den Einfluss des Christentums auf die EU gesprochen, so stellt sich auch die Frage nach der Verortung der Kirchen im gesellschaftlichen Gefüge. Im Weißbuch der Europäischen Union von 2001 werden die Kirchen und Religionsgemeinschaften zum Teil der Zivilgesellschaft erklärt (Kommission der Europäischen Gemeinschaften 2001: 19). Nun lassen sich diesbezüglich die Fragen stellen: Sind Kirchen und Religionsgemeinschaften also Nicht-regierungsorganisationen? Was bedeutet dies für ihr Selbstverständnis als Institutionen sui generis? Leitet das Akzeptieren einer solchen Zuordnung nicht einen neuen Akt der Selbstsäkularisierung ein (Anhelm 2003: 21)? Doch auch ohne die möglichen theologischen Folgen im Blick zu haben, spielt die Zuordnung der Kirchen und die Bezeichnung ihrer Stellung im Institutionengefüge eine wichtige Rolle. Die Ansichten darüber, ob Kirchen nun eine europäische Lobby darstellen oder nicht, gehen auseinander. Bevor beide Standpunkte cursorisch beleuchtet und die wichtigsten Argumente ihrer Vertreter herausgearbeitet werden, soll hier der Kernbegriff mit Aleman definiert werden:

Lobbying als Prozess der Beeinflussung und Informationsbeschaffung zwischen Vertretern des Staates und Vertretern von Interessengruppen ist eine Methode kontinuierlicher Einflussnahme auf Entscheidungsprozesse in der pluralistischen Demokratie (Ganslmeier 2010: 31-32, nach Aleman).

Mit dem Argument, die Präsenz aller Kirchen und Religionsgemeinschaften habe keinerlei rechtliche Grundlage, wird die These begründet, dass diese Präsenz informell und de facto Lobbyarbeit der Kirchen und Religionen sei (Leinemann 2004: 190). Abgeschwächter ausgedrückt „*ähnelt* die Arbeitsweise kirchlicher Verbindungsstellen im staatlichen und politischen Umfeld derjenigen der Lobbys und Interessenverbände“ (Ganslmeier 2010: 87, Hervorhebung vom Autor übernommen). Katholische und evangelische Kirche betonten gleichermaßen stets die Andersartigkeit ihres Selbstverständnisses sowie ihren Öffentlichkeitsauftrag und leiteten hieraus einen Anspruch auf Sonderstellung gegenüber Interessenverbänden ab, allerdings entziehe sich dieses *Besondere* in vielen Fällen der öffentlichen Wahrnehmung (Ganslmeier 2010: 87).

Die Kirchen nehmen nach ihrer Selbstdefinition in der Tat eine Sonderstellung im weiten Feld der Beeinflussung politischer Entscheidungen ein. Sie verstehen sich „weder als Interessenverband, noch als Non-Profit-Organisation, noch als Non-Government-Organisation und schon gar nicht als Unternehmen“ (Ganslmeier 2010: 32). Das öffentliche Handeln gründe vielmehr

im missionarischen Selbstverständnis und Sendungsbewusstsein, nicht in einzelnen Interessen (Ganslmeier 2010: 41) und sei deshalb keine Lobbyarbeit. Wolfgang Huber hat diesen Status der Kirche

sui generis auf eine neue Weise als den einer intermediären Organisation beschrieben. Danach ist Kirche weder Kontrastgesellschaft, noch funktional integrierte Gesellschaftskirche. Sie vermittele stattdessen zwischen den einzelnen und ihren gesellschaftlichen Lebenszusammenhängen, vor allem aber den einzelnen und der geglaubten Wirklichkeit Gottes (Anhelm 2003: 20-21).

Kirche lässt sich nach dieser Definition schwer kategorisieren, denn „einerseits lassen sich Elemente rein kirchenspezifischer Art vorfinden, andererseits auch Elemente allgemein-verbandlicher Betätigung“ (Ganslmeier 2010: 116). Um eine konkretere Vorstellung zu evozieren, könnten Kirchen hinsichtlich ihrer Beziehung zum politischen Leben mit Gewerkschaften verglichen werden: „Anders als Parteien haben beide kein politisches Gesamtkonzept; ihr politisches Interesse konzentriert sich auf Problemfelder, geht aber über die eigenen Interessen erheblich hinaus“ (Ganslmeier 2010: 89). Demzufolge lässt sich die Hervorhebung der Kirchen gegenüber anderen Verbänden durchaus rechtfertigen, geht es den Kirchen doch im Gegensatz zu den meisten anderen gesellschaftlichen Gruppen primär nicht um die Durchsetzung direkter Eigeninteressen, sondern um die Menschheit. Eine Institution aber, die alle Menschen als ihren Wirkungskreis ansieht und aufs Gemeinwohl abzielt, ist keine Interessengruppe im herkömmlichen Sinne (Ganslmeier 2010: 122) und leistet somit nach der Definition von Aleman auch keine Lobbyarbeit. Diese Position der Kirchen hat sich mit dem eigenen Kirchenartikel im Verfassungsvertrag, der auch im Vertrag von Lissabon erhalten blieb, durchgesetzt. Dort heißt es:

Artikel 16c

- (1) Die Union achtet den Status, den Kirchen und religiöse Vereinigungen oder Gemeinschaften in den Mitgliedstaaten nach deren Rechtsvorschriften genießen, und beeinträchtigt ihn nicht.
- (2) Die Union achtet in gleicher Weise den Status, den weltanschauliche Gemeinschaften nach den einzelstaatlichen Rechtsvorschriften genießen.
- (3) Die Union pflegt mit diesen Kirchen und Gemeinschaften in Anerkennung ihrer Identität und ihres besonderen Beitrags einen offenen, transparenten und regelmäßigen Dialog.

Die vertragliche Anerkennung unter Abschnitt (3) „ihrer Identität und ihres besonderen Beitrags“ zusammen mit der Etablierung eines besonderen Dialogs der Kirchen und Weltanschauungsgemeinschaften mit den Institutionen der Union billigen den Kirchen den Sonderstatus zu, den sie ihrem Selbstver-

ständnis nach gegenüber anderen Akteuren der Zivilgesellschaft und gesellschaftlichen Lobbygruppen haben müssen.

Kurzer geschichtlicher Abriss und rechtliche Grundlage

Der Einfluss der Kirchen auf die Politik und damit auch ein Einfluss des Protestantismus auf die EU-Politik ist nicht nur historisch oder anhand ihrer Mitgliederzahl zu begründen. Vielmehr ist die Begründung christlicher Einflussnahme theologischer Natur und im Selbstverständnis des Glaubens verwurzelt: Kirchen sind sittlich wie theologisch verpflichtet, am europäischen Gemeinwohl mitzuwirken.

Sie können aus ihrer Mitverantwortung für die Architektur der Gesellschaft, ihre politischen Institutionen und ihre ökonomische Ordnung, ihre normativen Bindungen und letztlich ihr Menschenbild überhaupt nicht entlassen werden und sich auch nicht selbst dispensieren (Homeyer 2001: 78).

Nun mag argumentiert werden, dass dies der westlichen Gesellschaftstheorie der Säkularisierung widerspricht, doch spätestens seit Jürgen Habermas 2001 in seiner Dankesrede zum Friedenspreis des Deutschen Buchhandels die post-säkulare Gesellschaft proklamierte, scheint klar geworden, dass Religion auf der politischen Bühne wieder – oder nach wie vor – Mitspracherechte inne hat. Auch im Rahmen der EU-Politik scheint sich seit 1985 unter EU-Kommissionspräsident Jacques Delors ein verschärftes Bewusstsein für die Rolle der Kirchen eingestellt zu haben. Delors richtete einen Think Tank ein, der sich für die Europäische Kommission näher mit dem Beitrag der Religionen zur Europäischen Politik beschäftigte. Dieser Schritt bildete den Auftakt zu einem Dialog mit den Kirchen, den EU-Kommissionspräsident Jacques Santer fortsetzte. Unter Romano Prodi schließlich fand eben jener Dialog Eingang in die Debatte zu neuen Formen des Regierens auf Europäischer Ebene, aus der 2001 schließlich das Weißbuch *European Governance* entstanden ist, in dem die besondere Rolle der Kirchen und Religionsgemeinschaften gewürdigt wird (Leinemann 2004: 191-192).

Durch die Änderung des Vertrags von Lissabon ist in der aktuellen Fassung des Vertrags über die Arbeitsweise der Europäischen Union im Artikel 17 der oben zitierte Artikel 16c enthalten, in dem der „offene, transparente und regelmäßige Dialog“ der EU-Organe mit den Kirchen verankert ist.⁵⁰ Die Union ist also rechtlich verpflichtet, mit kirchlichen Akteuren in einen Dialog zu treten. Daraus ergibt sich wiederum eine besondere Verantwortung und Verpflichtung der Kirchen, sich im Europäischen Einigungsprozess zu enga-

⁵⁰ Artikel 17 AEUV, Absatz 3, bspw.: <http://dejure.org/gesetze/AEUV/17.html>.

gieren, Einfluss zu nehmen und nehmen zu wollen (Leinemann 2004: 108). Doch inwieweit tun sie das tatsächlich?

Versuch eines deskriptiven Fazits

Betrachtet man zunächst die institutionelle Seite, so zeigt sich, dass es aus Sicht der Kirchen bislang noch nicht befriedigend gelungen ist, auf die Anforderungen des supranationalen europäischen Organisationsgebildes erfolgreich zu reagieren. Weder kirchlichen Wohlfahrtsverbänden noch anderen christlichen Vertretern ist es geglückt, die Rolle eines *Global Players* anzunehmen. Zudem sind Verhandlungserfolge der evangelischen Kirchen auf europäischer Ebene als relativ gering anzusetzen. Mögliche Gründe für diese Machtlosigkeit lassen sich in drei Kernbereiche aufspalten, die hier nur kurz vorgestellt werden sollen:

Erstens: Ein aus der Geschichte herzuleitender Regionalismus evangelischer Kirchen. Wie in den Ausführungen über die Struktur der evangelischen Kirche bereits erläutert wurde, waren und sind evangelische Kirchen stark an regionalen und nationalen Grenzen orientiert. Der Theologe Hermann Barth konstatiert, dass „die Kirchen Europas weder in ihrer Gesamtheit noch in ihrem evangelischen Anteil bisher ein koordiniertes, kraftvolles Auftreten auf der europäischen Bühne zustandegebracht haben“. Weiter begründet er: „Es hat bei den nicht-römisch-katholischen Kirchen auch viel mit ihrer [...] Selbstdefinition über ein regionales oder nationales Territorium zu tun. Die orthodoxen und die reformatorischen Kirchen kommen nur schwer über die Kleinstaaterei hinaus“ (Barth 2001).

Zweitens: Daraus folgernd lassen sich ein strukturelles Problem und eine organisatorische Schwäche ausmachen. Barth betont die Notwendigkeit, „Doppelstrukturen zu vermeiden und die in einem bestimmten Arbeitsfeld verfügbaren Kräfte zu bündeln“ (Barth 2001). Die Aufspaltung in diverse Organisationen und Institutionen nicht-katholischer Art generiert nicht nur Unübersichtlichkeit, sondern führt auch zu einer sehr begrenzten Verhandlungsmacht der jeweiligen Repräsentanten. Zudem kann herausfordernd gefragt werden, ob „ganz abgesehen vom Gesichtspunkt der Effektivität die finanziellen und personellen Ressourcen [vorhanden sind], um auf der europäischen Bühne drei verschiedene Rollen zu besetzen: die KEK, die *Kommission für Kirche und Gesellschaft* und die *Gemeinschaft evangelischer Kirchen in Europa*“ (Barth 2003, Hervorhebungen vom Autor übernommen). Hinzu kommt, dass allein die EKD über sieben verschiedene Organe verfügt, die sich mit Europa befassen (Losansky 2010: 141). Die nationale Gliederung der Kirchen und ihre konfessionelle Spaltung kann dementsprechend als ein Grund angesehen werden, der faktisch für eine ungünstige Verhandlungsposition der Kirchen ausschlagge-

bend ist (Pickel 2006: 455). Ein Lösungsvorschlag könnte ganz einfach darin bestehen, Prioritäten zu setzen und Ressourcen zu bündeln (Barth 2003).

Drittens: Inhaltliche Differenzen und eine weit verbreitete Unsicherheit, welche Rolle evangelische Kirchen spielen wollen, sollen und können, führen darüber hinaus zu geringem politischem Einfluss. Die Tatsache, dass die Politik Kirchen und Religionsgemeinschaften ein Angebot zum Dialog macht, bedeutet noch nicht, dass es diesen überhaupt möglich ist, jenes auch anzunehmen. Auf den Punkt gebracht lässt sich feststellen:

Die organisatorische Schwäche der evangelischen Kirchen in Europa lässt sich so leicht nicht überwinden. Schwerer allerdings wiegt, dass es neben der organisatorischen Schwäche eine inhaltliche Schwäche gibt, nämlich bei der Frage, welche Rolle die Evangelischen im nachneuzeitlichen Europa überhaupt einzunehmen in der Lage sind (Luibl 2006: 49).

Bezüglich inhaltlicher Unstimmigkeiten sorgen freilich die vielen, verschiedenen Strömungen des Protestantismus für Differenzen. Darunter befinden sich auch Stimmen, die einen politischen Einfluss der Kirche weder wünschen noch gutheißen.

Insbesondere die Reformdebatte der *Evangelischen Kirche Deutschland* hat deutlich gemacht, dass die Kirche sich neu strukturieren und Prioritäten setzen möchte – Europa wird dabei jedoch außen vor gelassen. Ein verstärktes Aktivwerden auf europäischer Ebene wird weder im Vortrag *Wohin wächst die Kirche?* (Gundlach 2005) angesprochen, noch ist die Thematik wichtiger Bestandteil des 2006 herausgegebenen Impulspapiers *Perspektiven für die evangelische Kirche im 21. Jahrhundert* (EKD 2006). Stattdessen ist in einer Publikation des Kirchenamts der EKD zu lesen:

Die wichtigste Aufgabe der Christen und der Kirchen in Europa besteht darin, bei ihrer ureigenen Sache zu bleiben: der Verkündigung des Evangeliums in Wort und Tat für alle Menschen. Im Missionsland Europa darf die Stimme des Evangeliums nicht verstummen (Frieling 2001b: 169).

Hier befindet sich keinerlei Andeutung von politischem Engagement, vielmehr scheint die religiöse Predigt im Vordergrund zu stehen. Auch Bischof Wolfgang Huber betonte auf dem EKD-Zukunftskongress *Kirche der Freiheit im 21. Jahrhundert*, „die Kernkompetenz der Kirche liege in ihrem gottesdienstlichen Handeln und geistlichen Leben“ (FAZ 2007). Zwar fügte er hinzu, dies dürfe nicht unpolitisch ausgelegt werden und die Reform der evangelischen Kirche ginge einher mit dem Eintreten für gerechte Teilhabe in der Gesellschaft (FAZ 2007), doch wie dieses Eintreten konkret aussehen könnte, blieb offen. Zu einem möglichen europapolitischen Engagement kam von ihm keine weitere Stellungnahme.

Vielleicht geschah dies jedoch nicht aufgrund einer mangelhaften Sensibilisierung für die Europathematik, sondern ganz bewusst aus Gründen der in-ner-evangelischen Harmoniewahrung. Schließlich konstatieren einige aus den eigenen Reihen, es sei nicht Sache der Kirchen und Religionsgemeinschaften, konkrete Vorschläge für die weitere Gestaltung der Europäischen Union bei der Vertrags- und Rechtsordnung im Einzelnen zu machen. Dies seien Fragen der praktischen politischen Vernunft, in der die Kirchen kein Sonderwissen hätten und folglich auch keinen Anspruch auf Sonderbehandlung ableiten könnten (Vietinghoff 2001: 67-68). Stehen solche Ansichten den theologisch hergeleiteten Gründen für christliche Mitverantwortung gegenüber, so wird klar, dass der Einfluss auf europäische Politik gering bleiben wird, solange die evangelischen Kirchen sich selbst nicht im Klaren darüber sind, welche Aufgaben sie als die ihren ansehen und welche nicht.

Bei der Betrachtung dieser drei Gründe, die ein Aktivwerden evangelischer Kirchen erschweren, wird deutlich, dass das zentrale Problem weiterhin besteht: Anstatt gestaltend zu agieren, reagieren die Kirchen zumeist nur auf europäische Entwicklungen – oft wurde keine Initiative ergriffen (Vietinghoff 2001: 58). Zusammenfassend muss eruiert werden, ob die christlichen Kirchen aufgrund ihrer unklaren Legitimationsbasis und ihres schwankenden Selbstverständnisses, ihrer Struktur und ihrer geringen institutionellen Wirksamkeit nur eine geringe Bedeutung für den Prozess der Europäisierung besitzen.

Die Signifikanz kirchlichen Engagements für Politik und Gesellschaft

Kirchliches Engagement spielt in der postsäkularen Konzeption von Jürgen Habermas eine signifikante Rolle in Politik und Gesellschaft. Erstens: Habermas plädiert dafür, die Bedeutung des religiösen Sinnpotentials für eine Gesellschaft anzuerkennen und wertzuschätzen (Habermas 2004). Zweitens: Einer entgleisenden Modernisierung kann die Kirche entgegenwirken, indem sie, wie es ihrem Auftrag entspricht, den Mensch in den Mittelpunkt all ihrer Tätigkeiten und Überlegungen stellt. Religiöse Organisationen können ein Gegengewicht zur Übermacht marktwirtschaftlicher Elemente in unserer aller Leben bilden. Anstatt selbstbezogen zu agieren, haben Kirchen dank ihres theologischen Verständnisses die einzelnen Gläubigen und deren Gemeinschaft im Sinn. Drittens: Religionen tragen einen wichtigen Teil zu ethischen Lebensentwürfen und kulturellen Lebensformen bei, welche Bürgerinnen und Bürger wiederum veranlassen, sich politisch zu engagieren. Religionsgemeinschaften übernehmen somit die Rolle von Interpretationsgemeinschaften, die auf die öffentliche Willens- und Meinungsbildung Einfluss nehmen (Losansky

2010: 49). Kirchliche Gemeinden als Orientierungsanker könnte die Kurzformel für dieses Phänomen lauten.

Um zu erkennen, welche Funktion Kirchen in der Praxis einnehmen, soll die Bedeutung der Seelsorge im kirchlichen Rahmen hervorgehoben werden. Als Fürsprecher der Armen und Ausgegrenzten engagieren sich Kirchen seit jeher und machen in der öffentlichen Diskussion auf die Probleme und Bedürfnisse der gesellschaftlich an den Rand gedrängten Menschen aufmerksam (Losansky 2010: 442). Angesichts der auch im Westen fortschreitenden Kluft zwischen Arm und Reich und den daraus erwachsenden Konsequenzen wie die gewalttätigen Ausschreitungen Jugendlicher in Frankreich (2005) und Großbritannien (2011) sollte die mögliche Mittlerrolle, die Religion in ihrer institutionalisierten Form hier spielen könnte, nicht missachtet werden. Dass eben jene Menschen am Rande der Gesellschaft von der öffentlichen Diskussion nicht isoliert werden, dass *mit* ihnen und nicht *über* sie diskutiert wird und dass im Sinne Habermas' politische Legitimation aus dem Diskurs mit allen Bürgern erfolgt, das sollte als wichtiger Handlungsrahmen religiöser Organisationen in der Gesellschaft angesehen werden. Es wird deutlich, dass auch ein gelebter Laizismus keine fehlerfreie Gesellschaftsform darstellt, wenn Habermas konstatiert, dass im Gemeindeleben der Religionsgemeinschaften

etwas intakt bleiben [kann], was andernorts verloren gegangen ist und mit dem professionellen Wissen von Experten allein auch nicht wiederhergestellt werden kann – ich meine [...] Sensibilitäten für verfehltes Leben, für gesellschaftliche Pathologien, für das Misslingen individueller Lebensentwürfe und die Deformation entstellter Lebenszusammenhänge (Habermas 2004: 4).

Neben all den philosophisch-politischen Abhandlungen über den Sinn des Lebens, den Kirchen den Gläubigen, die immer auch Bürgerinnen und Bürgern eines Landes sind, vermitteln können, sollte demnach auch die Funktion der Kirche als Diakonieträger als Argument dafür sprechen, dass christliches Engagement einer Gesellschaft nicht schadet, sondern nutzt. Weltweit sind Kirchen sozial aktiv und nehmen in vielen Ländern diakonische und pädagogische Aufgaben wahr. Die Politik und auch die Europäische Union

sollte an diesem Engagement der Kirchen ein vitales Interesse haben, schließlich dient es nicht nur der Wertevermittlung in Wort und Tat und entspricht der positiven Religionsfreiheit, es kann sich für die Union auch als Entlastung erweisen, wenn ihre wachsende soziale Verantwortung von den Kirchen mitgetragen wird (Losansky 2010: 442).

Nächstenliebe und Solidarität als Prinzipien christlichen Handelns sind für eine Gesellschaft dringend erforderlich.

Evangelisches Engagement in der europäischen Politik als Positivum für Europa

Obleich es von Jürgen Habermas keine Abhandlung gibt, in der er seine Überlegungen hinsichtlich der wichtigen Rolle, die religiöse Beiträge in einer Gesellschaft spielen, auf die europäische Bühne überträgt, kann doch anhand der vorhergehenden Erläuterungen die Schlussfolgerung gezogen werden, dass Kirchen für die Gestaltung Europas einen wichtigen Beitrag leisten könnten,⁵¹ gerade auch der Protestantismus und sein evangelisches Engagement können als Positivum für Europa gewertet werden kann. Die Kirchen in seinem Europakonzept gänzlich auszuklammern, ist unverständlich, denn wenn Habermas ausführt,

dass die Entstehung einer europaweiten Öffentlichkeit unweigerlich von einem gewissen Vertrauenskapital und nachhaltiger Versöhnungsarbeit abhängt, dann jedoch [...] die Kirchen als genuine Versöhnungstifter übersieht, beraubt er sein Konzept selbst wichtiger Bausteine (Losansky 2010: 59).

Wie in seinen zahlreichen Schriften, Zeitungsbeiträgen und Reden deutlich wird, steht bei Habermas die Frage nach einer europäischen Identität meist im Mittelpunkt. Hierbei führt er drei Voraussetzungen an, die erfüllt sein müssen, damit sich eine europäische Identität entwickeln kann: erstens die Notwendigkeit einer europäischen Bürgergesellschaft, zweitens die Konstruktion einer europaweiten politischen Öffentlichkeit, und schließlich drittens die Schaffung einer politischen Kultur, die von allen EU-Bürgern geteilt werden kann (Habermas 2001). Zu allen drei Erfordernissen kann die evangelische Kirche einen Teil beitragen, wenngleich ihr jeweiliger Anteil nicht immer klar einer dieser Kategorien zugeordnet werden kann, da diese auch laut Habermas ineinander übergehen (Habermas 2001).

Zunächst sei auf das grundlegende Konzept Habermas' hinsichtlich der Identitätsdebatte hingewiesen. Ausgehend von einer generellen Unabhängigkeit zwischen *Ethnos* und *Demos* sieht er „die Möglichkeit einer transnationalen und somit auch einer europäischen Erweiterung der nationalstaatlichen Identität“ (Losansky 2010: 41). Seine Annahme des Kontrastes von Staatsbürger und Volksnation wird längst nicht von allen Soziologen und Politologen geteilt. Wer diese Vorstellung jedoch teilt, sind die Kirchen. Seit ihrer zweitausendjährigen Geschichte arbeiten Kirchen über nationale Grenzen hinweg, werden Gläubige ungeachtet ihrer Nationalität oder Ethnie in die Gemeinschaft aufgenommen. Somit verstehen es Gläubige, neben ihrer Identität als Staatsbürger eine zweite Identität als Christ in einer nicht nur europa- sondern

⁵¹ Der Beitrag von Hannah Kiel in diesem Band behandelt diese Thematik detailliert.

weltweit umspannenden Gemeinschaft anzunehmen. Das bedeutet wiederum, dass auch evangelische Kirchen das Potential besitzen, die Menschen verschiedene Identitätsebenen als Vor- und nicht als Nachteil empfinden zu lassen.

Für ein Identitätsgefühl reichen jedoch „wirtschaftliche Erwartungen als Motiv nicht aus, um in der Bevölkerung politische Unterstützung für das risikoreiche Projekt einer Union, die diesen Namen verdiente, zu mobilisieren. Dazu bedarf es gemeinsamer Wertorientierungen“ (Habermas 2001). Die evangelischen Kirchen in Europa können solche Wertorientierungen anbieten. Werte der Europäischen Union wie Freiheit, Gleichheit, Toleranz, Gerechtigkeit und Solidarität sind bisweilen alltagsfern in Bezug auf ihre Wirksamkeit, wenn sie nur auf dem Papier stehen: „Um eine gemeinschaftsbildende Kraft für Europa zu entfalten, bedürfen diese Prinzipien gleichwohl der Aneignung sowie besonders der Interpretation und substantiellen Führung“ (Losansky 2010: 441). Diese Interpretations- und Führungsfunktion kann der Protestantismus wahrnehmen, um daran mitzuwirken, dass die Werte in den Herzen der Bürger Europas Wurzeln schlagen.

Durch den von Habermas so beschworenen, gesellschaftlichen Diskurs können evangelische Kirchen auch dazu beitragen, wichtige Debatten anzuregen und diese mit eigenen Impulsen zu bereichern. Nikolaus Schneider, Ratsvorsitzender der EKD, hat erst jüngst diese Sichtweise in Brüssel zur Sprache gebracht und dabei den Begriff der beredten Loyalität der evangelischen Kirche gegenüber dem Projekt Europa eingebracht:

Beredte Loyalität ist keine blinde oder naive Begeisterung und auch kein unkritisches Hinnehmen politischer Entwicklungen in Europa. Beredte Loyalität zeigt sich vielmehr in der Teilnahme an einem engagierten Diskurs, in Rede und Gegenrede, im Mitdenken und Weiterdenken und auch in Einspruch und Widerspruch (Schneider 2011).

Somit könnte Schneider von Habermas gewissermaßen als Vorzeigetypus eines engagierten Bürgers, der den Diskurs sucht, angesehen werden. Infolgedessen müsste gleichzeitig die Rolle der evangelischen Kirche als Teil der Zivilgesellschaft, die nicht nur passiv Gesetze über sich ergehen lässt, sondern sich aktiv an deren Zustandekommen beteiligt, enorm aufgewertet werden. Schneiders Erläuterungen zu seinem Verständnis von Loyalität lassen auch die ganzheitliche Sicht auf Europa erkennen, welche die Kirchen in einer Vielzahl ihrer Beiträge immer wieder angemahnt haben (Losansky 2010: 439).

In beredter Loyalität zu dem Friedensprojekt Europa will ich [dem] Rückfall in einen nationalen Egoismus und diesem Primat einer ökonomischen Kosten-Nutzen-Bewertung widersprechen. Als Kirche und als Christenmenschen sind wir

gehalten, eine grundlegende Bejahung solidarischer mitmenschlicher Zusammengehörigkeit zu stärken (Schneider 2011).

Zusammengehörigkeit stärken ist insbesondere angesichts der derzeitigen Schieflage in Europa keine leichte Aufgabe. „Die Bereitschaft, für fremde und anonym bleibende Mitbürger gegebenenfalls einzustehen und für allgemeine Interessen Opfer in Kauf zu nehmen, darf Bürgern eines liberalen Gemeinwesens nur angesonnen werden“ (Habermas 2004: 3). Habermas' Worte aus dem Jahre 2004 evozieren Assoziationen zur Eurokrise der letzten Jahre, der Notlage Griechenlands und des Widerwillens deutscher und anderer europäischer Bürger, für Griechenland und andere europäische Partner zahlen zu müssen. Die Bereitschaft, für allgemeine Interessen Opfer in Kauf zu nehmen und diese Lebensphilosophie zu fördern, scheint auf die Kirche wie zugeschnitten. Sowohl spricht der Grundsatz des Neuen Testaments, seinen Nächsten zu lieben, dafür, als auch, in drastischer Form, die Erinnerung an Jesus Christus, der um der Menschheit willen sogar das Opfer des Todes in Kauf nahm. Nun soll niemand für die Schulden Griechenlands sterben müssen, doch „angesichts wachsender Europaskepsis und eines beängstigenden Erstarkens nationalistischer Parteien in mehreren Mitgliedstaaten müssten die Vorteile Europas wieder stärker in den Blick gerückt werden“ (dts 2011). Schneider hat dies bei seinem Besuch in Brüssel im Mai 2011 als Aufgabe der evangelischen Kirche postuliert. Die Politiker täten gut daran, dieses Angebot zu ergreifen und die offerierte Unterstützung der evangelischen Kirche dankend anzunehmen.

Die überwiegend ablehnende oder wenigstens zögernde Bevölkerung kann für Europa nur gewonnen werden, wenn das Projekt aus der blassen Abstraktion von Verwaltungsmaßnahmen und Expertengesprächen herausgelöst, also politisiert wird. Die Intellektuellen haben den Ball nicht aufgenommen, erst recht wollten sich die Politiker die Finger nicht an einem ungeliebten Thema verbrennen (Habermas 2001).

So sollten Politiker in Brüssel und in den Nationalstaaten viel darum geben, wenn die evangelischen Kirchen es wagen würden, den Ball aufzunehmen und sich im Sinne Nikolaus Schneiders für Europa zu engagieren. Die Kirchen schließlich arbeiten mit einer längerfristigen Perspektive als die Politik – in ihrem Tätigwerden geht es um mehr als den nächsten Wahlerfolg.

Die zivilgesellschaftliche Rolle der Kirchen und damit verbunden auch ihre Aufgaben im Bereich der Diakonie und Bildung sind bereits oben erörtert worden. Was für die nationalstaatliche Politik und Gesellschaft gilt, lässt sich auch auf die europäische Bühne übertragen. Dass Jürgen Habermas diesen Schluss nicht zieht, erstaunt. Als Ergebnis kann aber festgehalten werden:

Nach allem was Habermas zum Verhältnis von Glauben und Wissen und zur öffentlichen Bedeutung von Religion von sich gegeben hat, spricht alles dafür, von den Kirchen ebenso einen unverzichtbaren Beitrag zum gesellschaftlichen Zusammenhalt in Europa zu erwarten wie Habermas dies hinsichtlich des nationalen Verfassungsstaats tut und die Kirchen insofern zu bestärken, sich am europäischen politischen Diskurs aktiv zu beteiligen (Losansky 2010: 61).

Die Europathematik als Chance für die Kirchen

Die Europäische Union steckt derzeit in einer Krise. Dasselbe könnte man vom Protestantismus behaupten. Es gibt Vorhersagen, nach denen sich die Zahl der Protestanten bis zum Jahr 2030 allein in Deutschland um ein Drittel verringern werde, von derzeit 26 Millionen auf 17 Millionen Gläubige (FAZ 2007). Die evangelische Kirche bemüht sich freilich, diesem Schwund entgegenzuwirken. Wie Bischof Wolfgang Huber betont: „Unsere Kirchen wollen und müssen sich in unserer Zeit erkennbarer, sichtbarer und damit wählbarer machen, sie müssen mit der Herausarbeitung ihres Profils das Licht nicht unter einen Scheffel, sondern auf einen Leuchter stellen (Matthäus 5,15)“ (Grotefeld 2009: 135).

Eine Möglichkeit, den Protestantismus für die Menschen sichtbarer und interessanter werden zu lassen, bestünde für evangelische Kirchen darin, sich im Rahmen europäischer Politik in größerem Maße als bisher einzumischen, zu erkennen zu geben, Positionen zu vertreten – sei dies im Bereich der Migrations- und Flüchtlingspolitik, in Fragen der Bioethik und Genetik oder im Zusammenhang mit Integration und interreligiösem Dialog. Ein selbstbewusstes Auftreten des europäischen Protestantismus auf der europäischen Bühne – und zwar, um es mit den Worten Hermann Barths zu sagen, in einer Nebenrolle und nicht nur als Bühnenarbeiter – könnte zur Folge haben, dass die Bürgerinnen und Bürger Europas den evangelischen Glauben als Angebot zur Orientierung in wichtigen Lebensfragen stärker als bisher wahrnehmen.

Im Folgenden wird am Beispiel der Evangelischen Kirche in Deutschland verdeutlicht, inwiefern eine stärkere europäische Positionierung zur Erreichung einiger Ziele, die sich die EKD gesteckt hat, beitragen würde. Im Herbst 2004 richtete der Rat der EKD eine Kommission ein, die den Auftrag hatte, Perspektiven für die evangelische Kirche zu entwickeln. Entstanden ist ein Impulspapier mit dem Titel *Kirche der Freiheit. Perspektiven für die evangelische Kirche im 21. Jahrhundert*, das auf vier Grundannahmen basiert:

Leitend für Wesen und Auftrag der evangelischen Kirche sollen demnach geistliche Profilierung statt undeutlicher Aktivität sein, Schwerpunktsetzung statt Vollständigkeit, Beweglichkeit in den Formen statt Klammern an Strukturen und Außenorientierung statt Selbstgenügsamkeit (Seidel 2004).

Ein Bezug zu Europa kann freilich in jeden dieser Eckpfeiler hineininterpretiert werden, zumindest jedoch unter dem Punkt *Außenorientierung statt Selbstgenügsamkeit* könnte die Europäische Union als signifikante Bühne angesprochen werden. Dass dies nicht geschehen ist, erscheint umso verwunderlicher, führt man sich die im Positionspapier genannten Ziele und Erkenntnisse näher vor Augen: „Europa eine Seele zu geben wird nach allem menschlichen Ermessen auch im Jahre 2030 noch eine zentrale Herausforderung sein“, heißt es da (EKD 2006: 20); übrigens eine der wenigen Stellen, an denen das Wort Europa überhaupt angeführt ist. Wäre nicht die Konzentration auf die Frage, wie der Protestantismus zur Bildung einer europäischen Seele beitragen könnte, ein wichtiger Schritt, um dieser Herausforderung zu begegnen? Geht man von der Annahme aus, dass das Entstehen einer solchen europäischen Seele und die Entwicklung einer europäischen Identität, wie sie auch Jürgen Habermas für unverzichtbar hält, grundlegend für ein Europa der Zukunft ist – würde sich die evangelische Kirche nicht erst recht profilieren, könnte sie von sich behaupten, an dieser Identitätsbildung entscheidenden Anteil zu haben?

Schwerpunktsetzung statt Vollständigkeit, ist, wie bereits erwähnt, ein Grundpfeiler der neuen Strategie der EKD. „Kirchliches Wirken muss nicht überall vorhanden sein, wohl aber überall sichtbar“ (EKD 2006: 45), lautet eine Grundaussage des Impulspapiers. Wird diese Sichtbarkeit als Ziel der EKD genannt, so kann die Schlussfolgerung nur lauten, dass auch eine Sichtbarkeit auf der europäischen Bühne erwünscht ist. Nähme die evangelische Kirche die Chance wahr, auch von sich aus Themen anzustoßen und so zum Nachdenken über Europa anzuregen, würde sie diesem Ziel gewiss einen großen Schritt näher kommen.

Das eindeutigste Plädoyer für ein Engagement im supranationalen Kontext ist die bereits erwähnte Aufforderung *Außenorientierung statt Selbstgenügsamkeit*. Europa ist hier impliziert, ohne jedoch mit nur einem einzigen Wort offen angesprochen zu werden. „Auch der Fremde soll Gottes Güte erfahren können, auch der Ferne gehört zu Christus“ (EKD 2006: 45), erinnert das Impulspapier – und verweist somit auf eine Öffnung über nationale und konfessionelle Grenzen hinaus.

Unter dem Aspekt *Aufbruch beim kirchlichen Handeln in der Welt* wird mit dem Motto *Auf Gott vertrauen und das Leben gestalten* die Bedeutung evangelischer Bildungsarbeit hervorgehoben. Verstanden als Zeugnisdienst in der Welt betonten die Autoren des Impulspapiers, dass Bildungsarbeit in der Zukunft eines der wichtigsten Arbeitsfelder der evangelischen Kirche sein wird.

Sie führt Kinder und Jugendliche an den christlichen Glauben und an verantwortliches Leben aus Glauben heran. Sie bestärkt Christen darin, in Familie, Beruf und

Gesellschaft von Gott Gutes zu sagen und den christlichen Glauben zu bezeugen (EKD 2006: 77).

Nicht nur ist Bildung ein signifikanter Bestandteil der Politik, auch wird dieser Bereich immer mehr von Richtlinien aus Brüssel bestimmt und somit europäisiert. Möchte die evangelische Kirche sich im Bildungsbereich profilieren, ist es deshalb unabdingbar, dass sie ihr Engagement in Brüssel (beispielsweise ausgerichtet auf die Generaldirektion Bildung und Kultur der Europäischen Kommission) nicht erst 2030, sondern schon heute weiter ausbaut.

Ähnliches gilt für den Bereich der Diakonie, ebenfalls eines der so genannten *Leuchtfelder* des Impulspapiers und der zukünftigen evangelischen Arbeit. Als Vision für das Jahr 2030 ist genannt:

Jede diakonische Aktivität hat ein deutlich wahrnehmbares evangelisches Profil [...]. Das Eintreten der Kirche für Menschenwürde und Menschenrechte, für Gerechtigkeit und nachhaltige Entwicklung, für Gewaltfreiheit und Frieden prägt die öffentliche Wirksamkeit der Kirche, ihrer Gemeinden und Initiativgruppen (EKD 2006: 81).

Eben jene Werte sind auch wichtige Prinzipien der Europäischen Union, die diese immer wieder öffentlich postuliert und für die sie sich weltweit einsetzt. Hinzu kommt, dass Sozialpolitik ein Thema ist, das vermehrt auf EU-Ebene diskutiert und beeinflusst wird. Soll die Vision der EKD Realität werden, ist es also unbedingt notwendig, dass die Kirche auch in und für Europa für ihre Werte eintritt.

Anhand dieser wenigen Beispiele ist deutlich geworden, dass ein Engagement der Evangelischen Kirche, verstanden als Impulsgeber für eine Politik, die in Brüssel gemacht und von Berlin beeinflusst wird, auch der Evangelischen Kirche helfen würde, ihren Zielen ein Stück weit näher zu kommen.

Fazit

In den vorhergehenden Kapiteln ist deutlich geworden, dass ein verstärktes evangelisches Engagement auf der Bühne Europas, ein Engagement, das von mehr getragen wird als nur einem *protestantischen Bühnenarbeiter*, sowohl für die europäische Politik als auch für evangelische Kirchen selbst positive Folgen hätte. Abschließend kann konstatiert werden,

dass die Kirchen sowohl den religiös-weltanschaulichen Pluralismus in Europa als auch die Säkularität der politischen Institutionen anerkennen und wertschätzen. Jene Anerkennung und Wertschätzung sind aber keinesfalls mit einem vollständigen Rückzug der Kirchen aus der Öffentlichkeit zu verwechseln (Losansky 2010: 432-433).

Europa braucht die Stimme des Protestantismus, nicht nur aufgrund der sozialen und diakonischen Verantwortung der Kirchen, sondern auch aufgrund des identitäts- und solidaritätsstiftenden Potentials, das evangelischen Kirchen innewohnt. Wie mit Jürgen Habermas erläutert wurde, lebt keine Gesellschaft von wirtschaftlichen Prämissen alleine und aus diesem Grund kommt Kirchen eine wichtige Aufgabe im Bereich der Sinnstiftung zu. Genauso bedeutsam ist jedoch evangelisches Tätigwerden im Rahmen zivilgesellschaftlichen Engagements, bei dem der Diskurs, der für Habermas unabdingbares Kennzeichen des liberalen Staates darstellt, im Vordergrund steht. Um es mit den Worten von Präses Nikolaus Schneider zu sagen:

Lassen Sie uns im Konkreten über Europa streiten! Lassen Sie uns aber entscheiden allen denen entgegentreten, die unser europäisches Projekt allein aus wirtschaftlichen Erwägungen und in nationaler Engherzigkeit ganz grundsätzlich infrage stellen. Europa hat zu viele schweigende Hinnehmende und zu wenige beredte Befürworter (Schneider 2011).

Die Europäische Union täte gut daran, evangelische Kirchen als beredte Befürworter Europas ernst zu nehmen und ihren Beitrag zum öffentlichen Leben wertzuschätzen. Hervorgehoben werden soll die zentrale Überzeugung,

dass Religion und selbst privater Glaube eine öffentliche Dimension innehaben und mit ihnen die Verantwortung in der Welt und ein klarer sozialetischer Auftrag einhergehen. Die theologische Überzeugung, dass Religion eine größere Realität kenne und einen eigenen Zugang zu Wertfragen habe, sowie die entsprechenden religiösen Wertvorstellungen zum Zusammenleben in Gesellschaften allgemein dienen ebenfalls als Grundlage für die Projektion dieser Grundsätze auf die EU als politische und soziale Gemeinschaft (Böllmann 2010: 326-327).

Gleichzeitig würde ein in stärkerem Maße als bisher sichtbares Engagement evangelischer Kirchen diesen helfen, sich selbst zu profilieren und Bürgerinnen und Bürgern in der Europäischen Union zeigen: Seht her, wir evangelische Kirchen bieten Positionen, Orientierung, Halt – und wir bringen unsere Perspektiven selbstbewusst in den europäischen Entscheidungs- und Rechtsetzungsprozess ein. Wie gezeigt wurde, würde eine europäische Schwerpunktsetzung in der Agenda evangelischer Kirchen diese darin unterstützen, ihren Zielen – beispielsweise formuliert im EKD-Impulspapier *Kirche der Freiheit. Perspektiven für die evangelische Kirche im 21. Jahrhundert* – näher zu kommen.

Eine der Hauptherausforderungen für Kirche und Politik gleichermaßen wird sein, den im Lissabon Vertrag festgesetzten *Kirchenartikel* mit Leben zu füllen (Losansky 2010: 438). An dieser Stelle darf aber auch die kritische Anmerkung nicht ausbleiben, dass es, um etwas mit Leben zu füllen, der einzelnen Menschen bedarf und nicht nur rechtliche Strukturen und schwerfällige Organisationen zählen. Bisher war stets von amtlichen Repräsentanten und

offiziellen, evangelischen Einrichtungen die Rede. Dabei sollte nicht vergessen werden, was Hermann Barth betont:

Damit die Stimme der evangelischen Laienchristen - auf der deutschen ebenso wie auf der europäischen Bühne - hörbar und wirksam wird, bedarf es [...] auf der Seite dieser Laienchristen einer ausgeprägten Bereitschaft, sich als evangelische Christen erkennbar zu machen (Barth 2001).

Zweifelsohne erfordert es Mut, für etwas Partei zu ergreifen, das von Teilen der Bevölkerung skeptisch beäugt oder offen abgelehnt wird – sei es für die Religion, sei es für Europa. Wenn jedoch an institutioneller Stelle ein deutliches Zeichen gesetzt wird und offen dargelegte Überzeugungen an die Stelle von unsicheren und teils auch zu pluralistisch-relativierenden Weltbildern treten, könnte es auch den Bürgerinnen und Bürgern leichter fallen, sich klar zu positionieren – beispielsweise für europäische Werte, die auch evangelische Werte sind.

Als Ergebnis kann festgehalten werden,

dass die christlichen Kirchen einen unschätzbaren wichtigen Beitrag zum gesellschaftlichen Zusammenhalt in Europa leisten können, indem sie sich als zivilgesellschaftliche Akteure am öffentlichen Diskurs über die universalistischen Rechtsprinzipien aktiv beteiligen und Orientierung anbieten, eine Anwaltschaftsrolle für Benachteiligte übernehmen sowie Bildung vermitteln (Losansky 2010: 423).

Die Kirchen tun gut daran, diese Aufgaben auch auf der europäischen Bühne wahrzunehmen, und der europäischen Politik sei mit Habermas empfohlen, religiöse Beiträge im gesellschaftlichen Diskurs als Bereicherung anzunehmen. Um mit den Worten Schneiders zu enden:

Es mögen Welten liegen zwischen einer säkularen, supranationalen Gemeinschaft und den Kirchen und Religionsgemeinschaften. Aber, in unserer jeweiligen Eigenart, mit unserer jeweiligen Perspektive, tragen wir doch Verantwortung für dieselben Menschen (Schneider 2010).

Literatur

- Anhelm, Fritz (2003): Rolle und Funktion von Kirchen und Religionsgemeinschaften im Gemeinwesen. In: Schneider, Heinrich et al.: *Kirchen und Religionsgemeinschaften in der Europäischen Union*. Baden-Baden
- Barth, Hermann (2001): http://www.ekd.de/international/vortraege_predigten/barth_02_10_25.html
- Barth, Hermann (2003): http://www.leuenberg.eu/side.php?news_id=708&part_id=0&navi=1
- Beintker, Michael (2007): Der europäische Protestantismus im 21. Jahrhundert. In: Kaddor, Lamy et al. (Hrsg.): *Zukunft der Religion in Europa*. Berlin, 79-98

- Böllmann, Friederike (2010): *Organisation und Legitimation der Interessen von Religionsgemeinschaften in der europäischen politischen Öffentlichkeit. Eine quantitativ-qualitative Analyse von Europäisierung als Lernprozess in Religionsorganisationen*. Würzburg
- Bünker, Michael (2006): *Evangelische Kirchen und Europa*. Wien
- Dts Nachrichtenagentur (2011): <http://www.finanznachrichten.de/nachrichten-2011-05/20362270-ratsvorsitzender-der-ekd-betont-europa-freundliche-haltung-der-kirche-003.htm>
- EKD (2006): <http://www.ekd.de/download/kirche-der-freiheit.pdf>
- FAZ (2007): <http://www.faz.net/-00n17n>
- Friedrich, Martin (2008): Evangelische Kirchen in Europa zwischen nationaler und europäischer Orientierung. In: Gabriel, Ingeborg (Hrsg.): *Politik und Theologie in Europa. Perspektiven ökumenischer Sozialethik*. Ostfildern
- Frieling, Reinhard (2001a): Europa fordert die Christen – Die Evangelische Kirche in Deutschland und der europäische Integrationsprozess. In: Luibl, Hans et al. (Hrsg.): *Unterwegs nach Europa. Perspektiven evangelischer Kirchen*. Frankfurt, 114-121
- Frieling, Reinhard (2001b): Die Bedeutung der Ökumene für die Zukunft Europas. In: Honecker, Martin et al. (Hrsg.): *Christenheit – Europa 2000. Die Zukunft Europas als Aufgabe und Herausforderung für Theologie und Kirchen*. Baden-Baden, 165-181
- Ganslmeier, Florian (2010): *Kirchliche Interessenvertretung im pluralistischen Staatswesen. Die „Katholischen Büros“ als Verbindungsstelle zwischen Staat und Kirche*. Essen
- Grotefeld, Stefan (2009): Religion und ihr Beitrag zu ethischen Streitfragen – Beispiele und Einschätzungen. In: Schröder, Bernd et al. (Hrsg.): *Religion im öffentlichen Raum. Deutsche und französische Perspektiven*. Bielefeld, 119-138
- Gundlach, Thies (2005): http://www.ekd.de/vortraege/050216_gundlach.html.
- Habermas, Jürgen (2001): Warum braucht Europa eine Verfassung? – Nur als politisches Gemeinwesen kann der Kontinent seine in Gefahr geratene Kultur und Lebensform verteidigen. In: *Die Zeit*, 27/2001, http://www.zeit.de/2001/27/Warum_braucht_Europa_eine_Verfassung_
- Habermas, Jürgen (2002): Glauben und Wissen. In: *Dialog*, 1:1, 63-74
- Habermas, Jürgen (2004): Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates. In: *Zur Debatte – Themen der Katholischen Akademie in Bayern*, 34:1, 1-12
- Habermas, Jürgen (2006): Religion in the Public Sphere. In: *European Journal of Philosophy*, 14:1, 1-25
- Homeyer, Josef (2001): Politische Aufgaben der Kirchen im Blick auf die Erweiterung der EU. In: Renovabis (Hrsg.): *Europa wächst zusammen – aber wie? Kirchen und Europäische Integration*. 5. Internationaler Kongress Renovabis 2001, Freising
- Kneucker, Raoul (2007): Der Beitrag der Kirchen zum Aufbau Europas – Religion im europäischen Raum. In: Schwarz, Ludwig et al. (Hrsg.): *Religion im Öffentlichen Raum. Religiöse Freiheit im neuen Europa*. Wien, 119-142
- Kommission der Europäischen Gemeinschaften (2001): *Europäisches Regieren. Ein Weißbuch*. http://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/site/de/com/2001/com2001_0428de01.pdf.
- Körtner, Ulrich (2006): Wohin steuert die Ökumene? Evangelische Perspektiven. In: Bünker, Michael (Hrsg.): *Evangelische Kirchen und Europa*. Wien

- Leinemann, Felix (2004): Das Religionsrecht in Europa. Der Beitrag und die Stellung der christlichen Kirchen. In: Kreß, Hartmut (Hrsg.): *Religionsfreiheit als Leitbild. Staatskirchenrecht in Deutschland und Europa im Prozess der Reform*. Münster, 185-198
- Losansky, Sylvia (2010): *Öffentliche Kirche für Europa. Eine Studie zum Beitrag der christlichen Kirchen zum gesellschaftlichen Zusammenhalt in Europa*. Leipzig
- Luibl, Hans et al. (2001): *Unterwegs nach Europa. Perspektiven evangelischer Kirchen*. Frankfurt
- Luibl, Hans (2006): Europa und die „Evangelischen“: Eine theo-politische Spurensuche. In: Behr, Hartmut et al. (Hrsg.): *Politik und Religion in der Europäischen Union*. Wiesbaden, 33-54
- Parmentier, Elizabeth (2006): Grenzüberschreitungen für ein versöhntes Europa. Baustellen für die evangelischen Kirchen und ihre Theologie. In: Luibl, Hans et al. (Hrsg.): *Theologie für Europa. Perspektiven evangelischer Kirchen*. Frankfurt am Main, 69-80
- Pickel, Gert (2006): Die Verbindung religiöser und politischer Orientierungen im europäischen Staatenvergleich: Basis einer europäischen Sozialkultur?. In: Behr, Hartmut et al. (Hrsg.): *Politik und Religion in der Europäischen Union*. Wiesbaden, 451-480
- Schneider, Nikolaus (2010): http://www.ekd-fuer-alle.de/europa/vortraege/2010_1209_schneider_europa.html
- Schneider, Nikolaus (2011): http://www.ekd-fuer-alle.de/europa/vortraege/2011_0526_schneider_bruessel.html
- Seidel, Andrea (2004): http://www.bayern-evangelisch.de/www/ueber_uns/impulspapier-kirche-der-freiheit.php
- Vietinghoff, Eckhart von (2001): Europa als Anfrage und Aufgabe für die evangelische Kirche. In: Honecker, Martin et al. (Hrsg.): *Christenheit – Europa 2000. Die Zukunft Europas als Aufgabe und Herausforderung für Theologie und Kirchen*. Baden-Baden
- Vögele, Wolfgang (2003): ... wie jede andere Weltgegend auch? Die europäische Einigung als Thema der evangelischen Kirche: Verkündigungsraum oder sozial-ethisches Projekt?. In: Schneider, Heinrich et al. (Hrsg.): *Kirchen und Religionsgemeinschaften in der Europäischen Union*. Baden-Baden, 59-72

Postsäkulare Ansätze auf europapolitischer Ebene bei Jürgen Habermas

Hannah Kiel

Die um sich selbst kreisende und normativ anspruchslose Mentalität eines selbstbezogenen Kolosses in der Mitte Europas ist nicht einmal mehr ein Garant dafür, dass die Europäische Union in ihrem schwankenden Status quo erhalten bleibt (Habermas 2010).

Diese dramatischen Worte von Jürgen Habermas über Deutschlands Rolle in Europa stehen in den anhaltenden ökonomischen Krisen und Umbrüchen nicht allein. Allenthalben wird die große Diskrepanz zwischen wirtschaftlicher und politischer Union innerhalb der europäischen Integration beklagt. Die Vernetzung in Zeiten der Globalisierung bedarf nach Habermas längerfristig einer europäischen Identität (Losansky 2010: 35-37). Bei einer Lösung des Übels geht es wie bei allen tiefwurzelnden Problemen nicht nur um das Eindämmen – wie bei den unangenehmen Folgen einer Krankheit –, sondern darum, deren Auslöser festzustellen und an dieser Stelle mit einer Kur zu beginnen. Habermas tut dies, indem er die europäische Gesellschaft und ihre Entwicklung ins Auge fasst (Habermas 2008).

Es fällt auf, dass Habermas seine postsäkularen Überlegungen zur Religion im deliberativen Diskurs in keiner seiner Schriften mit seinen Ratschlägen in Bezug auf die EU oder Europa im Allgemeinen verknüpft. Dies ist allerdings durchaus denkbar. Sylvia Losansky hat dies in ihrer Auseinandersetzung mit Habermas überzeugend eingefordert (Losansky 2010).⁵² Hier sollen, die von Habermas angekreideten Defizite in einem postsäkularen Kontext einer neuen Überprüfung unterzogen werden.

Die EU zwischen Demokratiedefizit und Deliberation: Habermas' Sorgen und Hoffnungen

Die Priorität ökonomischer Integration bildet die Grundlage der Europäischen Union. Sie kann aber weder innerhalb ihrer eigenen Logik noch angesichts weltweiter Probleme wie Klimaschutz, Terrorismus und Menschenrechtsverletzungen, die alle nicht mehr allein von den Nationalstaaten zu bewältigen sind, ohne eine Solidarisierung auf politischer Ebene auskommen (Habermas 1996: 129-130). Den Mitgliedsstaaten fällt es jedoch schwer, weiter eigene Kompetenzen und Souveränität abzugeben, weshalb die politische Union an bestimmten Punkten behindert wird. In einem Artikel in *DIE ZEIT*

⁵² Dazu ausführlich im Beitrag von Elisa Rheinheimer in diesem Band.

klagt Habermas vehement den Stand der Dinge in der EU an, und zwar insbesondere gerade auch in Bezug auf die Einstellungen der deutschen Politik. Hier prangert er unter anderem eine „normativ abgerüstete Generation“ an. Der von Habermas gewählte Untertitel *Die neue Hartleibigkeit: Ist uns die gemeinsame Zukunft schon gleichgültig geworden?* setzt bereits die Einsicht voraus, dass wir uns innerhalb Europas in einer unumgänglich gemeinsamen Schicksalsgemeinschaft befinden. Nun müssten daraus aber laut Habermas' Logik die richtigen Schlüsse gezogen werden, was zurzeit noch nicht passiere. Angesichts der Finanzkrise hätten die Nationalstaaten eher eigenständig und auf ihr individuelles Wohl bedacht gehandelt. Es fehle das „über nationale Grenzen hinausgreifende Bewusstsein, ein gemeinsames europäisches Schicksal zu teilen“ (Habermas 2010).

So schlägt Habermas vor, man solle anstelle der in diesem Fall unfähigen Regierungen die Bevölkerungen für eine weitere Integration arbeiten lassen. Auf den in Laeken angestoßenen, aber dann in den Volksabstimmungen vor allem Frankreichs und der Niederlande gescheiterten Prozess für einen europäischen Verfassungsvertrag hatte Habermas große Hoffnungen gesetzt. Die Regierungen könnten „sich auf einen freilich nicht risikolosen und in jedem Fall zeitaufwendigen Wechsel ihres bisherigen Politikstils einlassen und über Referenden die Bürger selbst am Prozess der Verfassungsgebung beteiligen“ und so „die Verfassung selbst als Vehikel für die Ausbildung einer europäischen Identität nutzen“ (Nissen 2004: 28). Er hatte den Verfassungsvertrag dahingehend kritisiert, dass dieser ein Elitenprojekt geblieben wäre, und sich sämtliche Entscheidungen hinter verschlossenen Türen abspielt hätten. Das immer wieder umstrittene Demokratiedefizit stellt das zentrale Problem dar (Habermas 2007b). Habermas hatte hinsichtlich der Pläne zur Auflösung dieses Defizits aber angemerkt, dass es nicht genüge, lediglich dem Europäischen Parlament mehr Kompetenzen zu verleihen, da diese im jetzigen Rahmen nicht durch die Bürger angenommen werden würden. Wichtiger wäre es, eine europäische Öffentlichkeit sowie einen europäischen Demos zu schaffen, welcher sich seines geteilten Schicksals bewusst sei und somit bereit wäre, gemeinsame Sache zu machen. Eine demokratische Meinungs- und Willensbildung finde man bisher nur innerhalb nationaler Mauern vor (Habermas 2010).

Diese Notwendigkeit einer europäischen Öffentlichkeit und einer politischen Gestaltungskraft sieht Habermas gerade deswegen auch als dringlich an, weil er dem Markt allein nicht die Integration Europas zutraut. Habermas sieht ein schwerwiegendes Problem in der Dissonanz von Politik und Markt. Auch wenn er von einer radikalen Kapitalismuskritik zunehmend absieht, sieht er doch in der Herrschaft des Geldes weiterhin den Antipode zur Herr-

schaft des Volkes. Der Politik kommt die wichtige Aufgabe zu, die sozialen Folgen der ökonomischen Pathologien der Modernisierung durch einen Sozial- und Rechtsstaat aufzufangen (Brunkhorst 2009: 21-23). Dies betont auch Habermas besonders in Zeiten, in denen nach Lösungen zu den diesbezüglich herauskristallisierten Dissonanzen gesucht wird. Während die Realität einer europäischen Identität allenfalls mehr als ein Wunschtraum in den Hintergrund rückt, wird das Bedürfnis nach einem gemeinsamen Rechtsraum immer unabdingbarer. Hierzu Habermas: „Inzwischen ist auch bei den Politikern die Einsicht gewachsen, dass die gemeinsame Währung eine gemeinsame Fiskal-, Wirtschafts- und Sozialpolitik erfordert“ (Habermas 2012: 50).

In diesem Sinne haben im Zeitalter der Wirtschaftskrise und einer immer weiter fortschreitenden Globalisierung die Stimmen zugenommen, die eine weitere wirtschaftliche Vernetzung ohne adäquate politische Regelungsinstanz für äußerst problematisch, wenn nicht sogar für zum Scheitern verurteilt, halten (Habermas 1998: 98-100). Die moderne Demokratie hat zwar gegenüber ihren antiken Vorläufern die Stadtgrenzen überschritten und den territorialen Flächenstaat erreicht, hat aber auf internationaler und supranationaler Ebene noch keine Form gefunden. Sie bedarf bisher des nationalstaatlichen Rahmens, um sich stabil entfalten zu können (Habermas 2002: 89).

Nun stehen wir vor der Herausforderung, Demokratie in neuen Dimensionen zu denken. Es ist abzusehen, dass die EU nicht in derselben Form demokratisch sein kann, wie ein Nationalstaat es vermag. Trotzdem ist es laut Habermas auch auf supranationaler Ebene wichtig, dass sich der „Kreis der an demokratischen Entscheidungen Beteiligten“ mit dem „Kreis der von diesen Entscheidungen Betroffenen“ deckt (Habermas 2002: 90).

Europa befindet sich in Habermas' Augen an einem Scheideweg: Die Frage, ob die EU eine sich immer weiter vertiefende Integration verfolgen oder aber ein Nebeneinander präferieren sollte, drängt sich zwar unübersehbar auf, ist aber immer noch nicht beantwortet. Habermas warnt, dass dieser Stillstand zu einem allmählichen, aber stetigen Rückgang der bisher erreichten Integration führen könne, ziehe man nicht die Alternative einer erweiterten Beteiligung der Bevölkerung in Betracht. Die Bürger könnten selbst über ihre Zukunft abstimmen und wären dann auch eher bereit, die Folgen dieser Entscheidung mitzutragen (Habermas 2007b). Wiederum ginge es um einen erforderlichen Fortschritt der politischen Union. Es handle sich gerade jetzt um den richtigen Zeitpunkt, weil durch die Finanzkrise die direkten Folgen für die Bürger selbst zu spüren seien, die nun mit ihren Steuergeldern für missglückte Entscheidungen, auf die sie selbst nie Einfluss gehabt hätten, zahlen müssten. Somit sei jetzt die Einsicht am größten, dass allein wirtschaftliche Aspekte eine Union nicht zusammenhalten können (Habermas 2010).

So gesehen „liefert die rationale Erwartung von Gewinnen und differenziellen Wettbewerbsvorteilen nur eine begrenzte Legitimation“ und reicht keinesfalls aus, um politische Unterstützung für das Projekt der EU seitens der Bürger zu erlangen (Habermas 2001a).

Folglich bräuchten wir ein stärkeres politisches Gemeinwesen, welches von den Bürgern gebildet und instandgehalten wird. Dies kann laut Habermas im Rahmen eines deliberativen Diskurses auf europäischer Ebene verwirklicht werden. Auch in Fragen der Verfassung der EU ginge es nicht darum, Neues zu erfinden, sondern eine alte Errungenschaft, nämlich den nationalen demokratischen Rechts- und Sozialstaat, auf neue Weise zu denken und ihn über die nationalen Grenzen hinweg neu zu gestalten (Habermas 2001a).

Habermas ist überzeugt, dass es bei einem Aufbau von politischem Vertrauen nicht nur um Effizienz der EU gehen kann, sondern auch „an die Gemüter appelliert“ (Habermas 2001a) werden müsse. Gemeinsame Wertorientierungen wären absolut notwendig, um die EU über einen derzeit wackeligen Status quo hinaus zu festigen. Diese Wertorientierungen sollten im Diskurs zutage kommen. Damit dieser aber überhaupt zustande kommen kann, müssten sich die nationalen Öffentlichkeiten einander öffnen. Auch hier geht es wiederum nicht darum, eine neue, übergeordnete europäische Öffentlichkeit zu schaffen, sondern vielmehr einen auf horizontaler Vernetzung beruhenden Raum der politischen Meinungs- und Willensbildung bereit zu stellen. Habermas ist sich sicher, dass ein politisch verfasstes Europa die Stärke besäße, gemeinsam zu handeln und so auch nach außen in der Weltpolitik mehr zu bewirken (Habermas 2001a). Auch für die gewünschte Regulierung des Weltwirtschaftsregimes sei dieser politische Gegenpol absolut notwendig (Papadopoulou 2005: 15).

Indem Maße, wie sich Ministerrat und Kommission nicht mehr auf die negative Koordination von Unterlassungshandlungen beschränken können, sondern die Grenze zur positiven Koordination von Eingriffen mit Umverteilungsfolgen überschreiten müssen, macht sich der Mangel an einer europaweiten staatsbürgerlichen Solidarität bemerkbar (Habermas 2001a).

Demokratische Selbstbestimmung setzt eigenständige Staatsbürger mit politischem Interesse voraus. Dieses Interesse ist nicht oder nur in Ansätzen vorhanden. Ein *einigendes Band* der Staatsbürger besteht noch nicht. Noch erwächst ein solches *einigende Band* nur innerhalb des demokratischen Prozesses, das *einigende Band* ist nach Habermas der demokratische Prozess selbst (1998:98ff). Problematisch ist hierbei, dass sich Solidarität in einem solchen Prozess nicht verordnen lässt, sondern sich von selbst entwickeln muss. Mit einer solchen voraussetzungsarmen, voluntaristischen Konzeption der Politik,

kann der demokratische Prozess jede Bevölkerung zu einer politischen Gemeinschaft zusammenführen, nur muss es die Bevölkerung selbst tun.

Dazu müsste eine ganz Europa erfassende staatsbürgerliche Solidarität über nationale Grenzen hinweg entstehen, was nur wenige für möglich halten, sich jedoch in den Einwanderungsgesellschaften Europas innerhalb des nationalen Rahmens schon abspielt. Hier entstehen Probleme, auch über religiös heterogene Identitäten, hier lassen sich aber auch schon Verständigungsprozesse einüben (Habermas 2008: 93ff).

In der Migrationspolitik lässt sich ein erster indirekter Berührungspunkt von Religion und Europapolitik erkennen. Ohne Neuverhandlungen des Verhältnisses von Religionen und Politik, wird sich die neue europäische Gesellschaft nicht organisieren lassen. Das gilt sowohl hinsichtlich der Religion der Migranten, aber auch hinsichtlich der unterschiedlichen nationalen Arrangements von Religion und Politik und der damit verbundenen Wertvorstellungen und Machtstrukturen, die beim Entstehen neuer Bezugfelder in ihrer Heterogenität auffallen und Reibungskräfte freisetzen. Ganz besonders konflikträftig wird es, wenn Einwanderungsgesellschaften explizit in der Religion der Migranten ein Integrationshindernis ausmachen und den Islam als Bedrohung der christlichen Wurzeln Europas wahrnehmen. Religion verlässt so den privaten Raum, den ihr die Säkularisierungsthese zugewiesen hat und wird selbst bei weiter abnehmender Religiosität der Europäer wieder als Teil der öffentlichen Debatte wahrgenommen.

Die Rolle der Religion in Habermas' europapolitischer Konzeption

Habermas verknüpft seine europapolitischen Ideen in keiner seiner Schriften mit seiner postsäkularen Position. Es lässt sich aber behaupten, dass das deliberative Grundanliegen eine gemeinsame Basis beider Ansätze bildet. Deliberation ist sowohl im postsäkularen Zusammenleben zwischen Gläubigen verschiedener Konfessionen und Nicht-Gläubigen wie im europäischen Kontext der Schlüssel für Habermas. Der Religion wird grundsätzlich ein integrativer Charakter zugebilligt, erst wenn alle Meinungen, auch die religiösen, gehört werden, kann es zu einem demokratischen Diskurs kommen (Butler et al. 2011: 110-113). Habermas formuliert einen weitreichenden Anspruch religiöser Semantiken selbst gegenüber säkularen Bürgern (2002: 85). Letztere sollten die Chance nutzen und sich Gedanken über das Potential der Religion hinsichtlich der Motivation zu mehr Solidarität machen:

In einer globalisierten Welt müssen alle lernen, die Perspektive der anderen in ihre eigene einzubeziehen, statt sich auf die egozentrische Mischung aus Ästhetisierung und Nutzenoptimierung zurückzuziehen (Habermas 2010).

Doch diese grundsätzliche Position wird im europäischen Kontext nicht weiter ausgeführt.

Andere gehen hier weiter als Habermas. Losanskys Auseinandersetzung wurde schon erwähnt (Losansky 2010). Thomas Diez und Mariano Barbato (2008: 33) verweisen auf bereits gelungene Formen europapolitischer Übersetzung im Sinne Habermas. Doch verdeutlichen sie, dass es dabei um einen religiösen Beitrag geht, der in Addition mit anderen Argumenten einhergeht und so eine gedankenanstößende, richtungsgebende und konstruktiv-kritische Rolle spielt, nicht aber in Form von direkten *institutional blueprints* etwas konkretes festlegt.

Insbesondere Joseph Weiler hat in einem eigenständigen, aber durchaus mit der postsäkularen Konzeption von Habermas kompatiblen Ansatz den Beitrag der Christen im europäischen Diskurs eingefordert: Man würde die Demokratie ärmer machen, würde man die Ansichten der Christen ignorieren. Weiler ruft jedoch die Christen selbst auf, sich zu Wort zu melden, anstatt darauf zu hoffen, dass Nicht-Christen hier einen ersten Schritt tun (Weiler 2004: 96).

Obwohl Habermas sich an dieser Debatte über ein postsäkulares Europa bisher nicht beteiligt, liefert er eine Begründung für deren Notwendigkeit. Habermas spricht von der „entgleisenden Säkularisierung“, deren Problem gerade eben das der Entpolitisierung zu sein scheint. Interessen am Markt berücksichtigen keine normativen Grundsätze. So müsste sich also für die „Rettung der Moral“ wiederum die Politik einschalten (Habermas 2010). An dieser Stelle könnte erneut Weiler (2004: 95-124) angeführt werden, der die europäische Integration mit der christlichen Missionierung in Beziehung setzt. Seine Analogie zwischen europäischer Expansion und moderner Mission lautet: „Die EU lädt ein, sie drängt sich nicht auf.“ Ihre Einladung besitzt aber wie das missionierende Christentum einen substanziellen und attraktiven Gehalt. Er beschreibt das christliche Potential einerseits als eine Instanz, die Werte liefern kann, die in die politische Praxis einfließen sollen und andererseits als Bereitsteller von Konzepten und Metaphern für politische Institutionen. Dies ist ein Beispiel dafür, wie für die Religion eine konkrete Aufgabe innerhalb der Europapolitik geschaffen werden kann. Auch wenn Habermas selbst nichts in diese Richtung liefert, lässt sich seine postsäkulare Konzeption im Verbund mit Weilers Plädoyer für europapolitische Fragestellungen anwenden.

Stellt man eine Beziehung zwischen Europapolitik und postsäkulärer Gesellschaft her, erhält ein Einwand gegen die postsäkulare Gesellschaft neues Gewicht, nämlich die durchaus angreifbare Position einer starken Motivationskraft der Religionen, deren Gemeinschaften bekanntlich an Mitgliederschwund leiden. Verbünden sich hier nicht zwei geschwächte Diskurse – poli-

tische Europaskepsis mit religiösem Glaubensverlust? Das Problem lässt sich aber auch ins Positive wenden. Sowohl Religion als auch die EU-Politik stehen vor ähnlichen Motivationsproblemen und Transformationsaufgaben. Europa wie seine Religionen haben vornationale Ursprünge und zeichnen sich heute durch eine postnationale Dimension aus. Dem Nationalstaat als Identitätsstifter scheinen sie aber selbst im Umbruch der Globalisierung weiter zu unterliegen, auch wenn dieser seinerseits den Kräften der Europäisierung und Globalisierung nicht gewachsen erscheint. In dieser Konstellation lässt sich erwarten, dass die ausdifferenzierten Diskurse sich doch etwas zu sagen haben.

Eine wichtige Rolle spielt auch dabei das Thema der Solidarität, die sich letztendlich auf allen Ebenen verwirklichen lassen sollte, sei es auf politischer, wirtschaftlicher oder eben kultureller Ebene. Insbesondere für das europäische Wirtschaftssystem und seinen funktionalistischen Reibungsverlust und Leerlauf wäre eine solidarische Aufladung von Seiten der Religionen, die Solidarität zu ihren Kernkompetenzen zähle, dringend von Nöten (Schilm 2006). Solidarität ist das einigende Band, das Europa fehlt und das von seinen transnationalen Religionsgemeinschaften gestiftet werden könnte.

Das Phänomen der *Glokalisierung* – prominent in der Globalisierungs- und Europadebatte – lässt sich ebenfalls in der Erfahrung von Religionsgemeinschaften neu reflektieren: Einige Religionsgemeinschaften sind exemplarische Erscheinungen dieser Entwicklung, da dort regionale mit transnationalen Gruppen zusammenarbeiten. Habermas behauptet, die *Glokalisierung* würde ein neues *Wir-Gefühl* erfordern, welches die Religion bereitstellen könnte (Deutsch-arabischer Mediendialog 2005: 22ff).

Diese Argumentation lässt sich fortsetzen. Bereits in der Vergangenheit lieferte die Religion Konzepte, die später auf die Politik übertragen werden konnten; so zum Beispiel die Subsidiarität (Diez/Barbato 2008: 25).

Eine postsäkulare Europapolitik mit Jürgen Habermas

Um das Potential möglicher semantischer Übertragungen der postsäkularen Debatte auf die europapolitischen Fragestellung zu prüfen sollen hier tentative zentrale Aussagen von Habermas zur postsäkularen Gesellschaft in den europapolitischen Kontext versetzt werden. Im Artikel aus *DIE ZEIT* bedauert Habermas (2010), dass die Bürger bisher nicht die Möglichkeit bekommen hätten, eine europapolitische Meinung mittels des deliberativen demokratischen Willensbildungsprozesses zu etablieren. Da er die politischen Eliten für zu inaktiv hält, gäbe es nur den Weg über die Bevölkerungen, um zu einer regen Europadebatte zu gelangen. In diesen europapolitischen Kontext lässt sich auch seine postsäkulare Erwartung an die Rolle der Kirchen und Religionsgemeinschaften übertragen:

Und ohne soziale Bewegungen bewegt sich nichts. Das ist doch unser Problem heute: Wer, außer den Kirchen und Religionsgemeinschaften setzt denn noch Motive frei, aus denen kollektiv und solidarisch gehandelt wird? (Funken/Habermas 2008: 183)

Auch wenn die Pathologien der Modernisierung auch die Kirche unter Druck setzen, dann lässt sich doch für Habermas konstatieren, dass sich diese besser behaupten können als andere und gerade von ihnen Anstöße für solidarische Prozesse der Deliberation zu erwarten sind. Sie verfügen über eine normativ gehaltvolle Sprache, welche reinen Nutzenkalkülen entgegenwirkt, und können so den von Habermas gewünschten Diskussionsprozess im öffentlichen Raum anstoßen (Habermas 2005: 266). Diese Beiträge würden gerade europapolitisch dringlich benötigt.

Sicherlich geht es Habermas hier nicht darum, die Hinzuziehung religiöser Beiträge als einzig korrekten Lösungsweg darzustellen. Vielmehr beschreibt er sie als „Fundus“, aus dem man „neue perspektivenbildende Begriffe“ entwickeln könne (Habermas 2009: 378). Doch gerade diese handlungsorientierte Kraft, die die Frömmigkeit beispielsweise aus ihrer Hoffnung auf Erlösung bezieht (Habermas 2005: 266), wäre heute unerlässlich, um einen Weg zu finden, Europa politisch und kulturell zu gestalten. Der Wille der Menschen, sich an einem richtigen, guten Handeln zu orientieren, sei grundsätzlich erhalten geblieben. Das Problem liegt jedoch schon lange darin, dass an das Bewusstsein von Diskursteilnehmern appelliert werden müsste, nicht an egozentrische Verbraucher, um über den *modus vivendi* der EU hinauszukommen (Habermas 1978: 231). Diese Neuausrichtung der EU weg von der Wirtschaft und ihrem Nutzenkalkül hin zu solidarischen Vorstellungen von einer kulturell und politisch zu gestaltenden Welt lässt sich gerade in Europa kaum ohne die Ressourcen der Religion bewerkstelligen, die Habermas in den nationalen Kontexten mit der postsäkularen Gesellschaft einfordert.

Habermas genereller Linie folgend müsste man befürchten, dass die säkular beharrenden Gesellschaften in Europa sich im Zuge der *entgleisenden Modernisierung* von wichtigen Ressourcen der Sinnstiftung abkapseln könne, wenn sie Gläubige und ihre Vorstellungen nicht in den europapolitischen Debatten hören. Sie müsste auch hier, wie generell gefordert (Habermas 2005: 137), ihre Teilhabe an der politischen Öffentlichkeit fördern.

Habermas' Angst vor der *entgleisenden Modernisierung* soll vor allem durch Kommunikation zwischen allen Beteiligten, ob gläubig oder nicht, behoben werden, indem im deliberativen Diskurs Meinungen ausgetauscht werden. Auch der Austausch über EU-Themen könnte durch dieses postsäkulare Gespräch bereichert werden und so die europäischen Bürger zu handlungsfähigen Subjekten werden lassen. Das Zusammenwachsen zu einer funktions-

fähigen Union kann nicht lediglich durch wirtschaftliche Kooperation geschehen, sondern muss an der Bewusstseinslage ansetzen. Dazu gehört nach Habermas unter anderem der Mut zu Kritik. Dies könnte die Religion aufgrund ihrer Integrität unterstützen (Habermas 1978: 233), gerade auch in Europa.

Die postsäkulare Debatte ließe sich in den europäischen Kontext auch über die Frage von Europas Rolle in der Welt integrieren. Folgt man Habermas, soll das angestrebte Ziel der EU eine stärkere Einheit sein. Nur so hätte Europa eine Chance, sich in der Welt als *Global Player* zu behaupten. Diese Einheit lässt sich wiederum nur über den deliberativen Diskurs unter Einschluss aller Weltbilder erreichen. In seinem Buch *Nachmetaphysisches Denken* (1988) benutzt er hierfür eine passende Metapher:

Geschlossene Weltbilder können sich im Meer eines dezentrierten Weltverständnisses nur auf abgeschirmten subkulturellen Inseln stabilisieren (Habermas 1988: 35).

Da also keines der differierenden Weltverständnisse eine Chance hat, unbeeinflusst von anderen zu bleiben, ist es notwendig, dass eine gegenseitige Öffnung stattfindet. Indem man sich in die Perspektive des jeweils anderen hineinversetzt, werden mögliche Konfliktpotentiale abgefangen (Habermas 2005: 125). Im globalen Diskurs, an dem sich dann auch die Europadebatte beteiligen müsste, hat die öffentliche Rolle der Religion einen völlig anderen Stellenwert. Muss es hier überhaupt zu einer religiösen Semantik kommen oder aber sind religiös argumentierte Impulse bereits an sich einen Mehrwert im öffentlichen Diskurs (Barbato 2011: 56ff)? In der globalen Perspektive könnte eine religiöse Sprache oft besser verstanden werden als eine säkulare.

Es geht Habermas jedoch nicht darum, den eigenen säkularen Standpunkt aufzugeben. Der „moralisch-praktische Diskurs“ verspricht nur jenen Normvorschlägen den Erfolg, die ein gemeinsames Interesse aller Betroffenen dokumentieren und eine begründete Zustimmung finden (Habermas 1991: 113). Ob ein bestimmtes moralisches Urteil in diesem Sinn also falsch oder richtig ist, lässt sich nur durch vernünftiges und allgemeines Argumentieren herausfinden (Habermas 1999: 284). Folglich wäre es zu vermeiden, bei solchen Debatten Glaubensgemeinschaften kein Gehör zu leihen, gerade wenn die säkulare Vernunft als Grundlage letzter legitimer Entscheidung nicht angezweifelt wird. Im Ergebnis setzen sich die überzeugendsten Gründe durch, seien es in säkular oder gläubiger Konzeption wurzelnde Ideen (Habermas 2001b: 21). Eine solche in Europa eingeübte postsäkulare Erkenntnis mit säkularem Kern ließe sich in der Weltgesellschaft besser einbringen.

Wenn es Aufgabe der europäischen Politik ist, sich in den globalen Diskursen der postsäkularen Modern zu positionieren, dann jedoch nicht um strategisch den Standortvorteil Europas für das Kapital zu stärken, sondern um für das Wohl ihrer Bürger unter den Folgen der wirtschaftlichen Vernetzungen zu sorgen. Begriffe wie Solidarität und Gerechtigkeit liegen mit einer solchen Wende des Diskurses nahe. Eine solidarische Positionierung Europas nach innen und außen lässt sich aber schwerlich ohne religiöse Semantiken und ihre Träger organisieren.

Eine Politisierung von Glaubensgemeinschaften wird im globalen Diskurs der Europäer schnell in den Kontext des weltweiten Terrorismus und Fundamentalismus gebracht. Intuitiv wird Religion mit bedrohlichen, negativen Auswirkungen konnotiert. Habermas schlägt mit der postsäkularen Gesellschaft eine andere Strategie vor. Die Kraft, die religiöse Bewegungen aufbringen, ließe sich doch auch positiv nutzen, um Bewegungen in die blockierte politische Union bringen. Für echte Stabilität reicht der *modus vivendi* nicht mehr aus (Funken/Habermas 2008: 183). Europa wie die Weltgesellschaft lebt durch die Konkurrenz zwischen gläubigen, andersgläubigen und säkularen Bürgern. Dadurch schöpfe sie innovative Kraft. Europas Identität läge eher in der Art und Weise, wie wir uns etwas aneignen; wie Habermas es ausdrückt „durch schmerzliche Lernprozesse“ (Habermas 2001a). Gerade darin müssen postsäkulare und europapolitische Diskurse zusammenwachsen.

Fazit

Habermas sieht die EU heute vor einer Vielzahl von Problemen, externen sowie internen. Um handlungsfähiger zu werden, bedürfe es einer europäischen Öffentlichkeit. Diese könne sich nur bilden, wenn die Mitgliedstaaten bereit sind, sich füreinander zu öffnen (Habermas 2010). Diese von Habermas gewünschte Öffentlichkeit sollte eine politische Öffentlichkeit sein, die mit der Entstehung eines gemeinsamen Erfahrungs- und Identitätsraums einhergeht (Trenz 2006: 123).

Die Regierungen der Mitgliedstaaten seien dazu aber nicht fähig, wie man an konkreten Beispielen der aktuellen Krisenbewältigung sieht. Gebraucht würden vielmehr Kräfte aus der Gesellschaft, die zur Mobilisierung in der Lage sind.

Hier denkt Habermas grundsätzlich, dass die Religion einen wichtigen Beitrag liefern könne (Habermas 2005: 266). Er macht diesen Beitrag aber für den europäischen Diskurs nicht explizit. Doch auch in Europa könnte gelten, dass sich nur über einen deliberativen Diskurs, der Gläubige und Nicht-Gläubige gleichermaßen einschließt, neue Lösungen einstellen. Glaubensüberlieferungen enthalten wichtige Potentiale, die von säkularer Seite nicht von

vorherein als ungültig ausgeschlossen werden sollten, sondern in eine allen Bürgern zugängliche Sprache übersetzt werden können (Habermas 2005: 137). So kann es zu einem komplementären Lernprozess kommen, der den politischen Boden nährt und gleichzeitig vorhandenes Konfliktpotential abmildert (Habermas 2009).

Ein gemeinsamer Erfahrungsraum wird aber auch durch geteilte Traditionen, Semantiken und Wertbezüge vorstrukturiert, die öffentlich (und das heißt kollektiv) verfügbar sind, jeweils aktuell abgerufen werden und mit generalisierter Verständigung auch bei heterogenen Bezugsgruppen rechnen können (Trenz 2006: 123).

Somit ist es also durchaus möglich, Religion in den europäischen Diskurs, wie Habermas ihn sich vorstellt, einzubinden. Was Europa aus diesem Vorschlag macht, hängt dabei vor allem von mobilisierenden Bewegungen in der europäischen Bevölkerung ab. Um Habermas' Ideen umzusetzen, braucht es diese europäische Öffentlichkeit, die sich jedoch noch (weiter)entwickeln muss. Der religiöse Beitrag bietet letztendlich eine Chance zu dieser Weiterentwicklung.

Literatur

- Barbato, Mariano (2011): Auf der Suche nach einer postsäkularen ‚Lingua Franca‘? Die postsäkulare Gesellschaft von Jürgen Habermas am Beispiel der parlamentarischen Debatte zur Spätabtreibung. In: Liedhegener, Antonius/Ines-Jacqueline Werkner (Hrsg.): *Religion zwischen Zivilgesellschaft und politischem System. Befunde – Positionen – Perspektiven*. Wiesbaden, 56-77
- Beer, Raphael (1999): *Zwischen Aufklärung und Optimismus. Vernunftbegriff und Gesellschaftstheorie bei Jürgen Habermas*. Wiesbaden
- Brunkhorst, Hauke (Hrsg.) (1999): *Habermas-Handbuch*. Stuttgart
- Butler, Judith/Jürgen Habermas/Charles Taylor, et al. (2011): *The Power of Religion in the Public Sphere*. New York
- Deutsch-arabischer Mediendialog (2005): *Medien ohne Grenzen? Globalisierung, Journalismus, kulturelle Identität*. Stuttgart (http://www.ifa.de/fileadmin/content/publikationen/downloads/maskat_de.pdf, letzter Zugriff am 12.09.2010)
- Diez, Thomas/Mariano Barbato (2008): Christianity, Christendom, Europe: On the Role of Religion in European Integration. In: *Arès*, XXII:59, 25-35
- Funken, Michael (Hrsg.) (2008): *Über Habermas. Gespräche mit Zeitgenossen*. Darmstadt
- Habermas, Jürgen (1978): *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*. Frankfurt am Main
- Habermas, Jürgen (1988): *Nachmetaphysisches Denken*. Frankfurt am Main
- Habermas, Jürgen (1991): *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt am Main
- Habermas, Jürgen (1998): *Die postnationale Konstellation. Politische Essays*. Frankfurt am Main
- Habermas, Jürgen (1999): *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main

- Habermas, Jürgen (2001a): Warum braucht Europa eine Verfassung? Nur als politisches Gemeinwesen kann der Kontinent seine in Gefahr geratene Kultur und Lebensform verteidigen. In: *Zeit Online*, 28.06.2001 (http://www.zeit.de/2001/27/200127_verfassung_lang.xml, Letzter Zugriff am 5.03.2012).
- Habermas, Jürgen (2001b): *Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft*. Stuttgart
- Habermas, Jürgen (2002): *Zeit der Übergänge. Kleine politische Schriften IX*. Frankfurt am Main
- Habermas, Jürgen (2003): *Zeitdiagnosen*. Frankfurt am Main
- Habermas, Jürgen: Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt am Main, 2005
- Habermas, Jürgen (2007a): Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Über Glauben und Wissen und den Defaitismus der modernen Vernunft. In: *Neue Zürcher Zeitung*, 10.02.2007 (<http://www.nzz.ch/2007/02/10/li/articleEVB7X.html>, letzter Zugriff am 01. April 2012).
- Habermas, Jürgen (2007b): Erste Hilfe für Europa. In: *Zeit Online*, 29.11.2007 (<http://www.zeit.de/2007/49/Europa>, letzter Zugriff am 01. April 2012)
- Habermas, Jürgen (2008): *Ach, Europa. Kleine politische Schriften XI*, Frankfurt am Main
- Habermas, Jürgen (2009): *Kritik der Vernunft*. Frankfurt am Main
- Habermas, Jürgen (2010): Wir brauchen Europa. Die neue Hartleibigkeit: Ist uns die gemeinsame Zukunft schon gleichgültig geworden?. In: *Zeit Online*, 20. Mai 2010 (<http://www.zeit.de/2010/21/Europa-Habermas>, letzter Zugriff am 01. April 2012)
- Habermas, Jürgen (2012): Politik und Erpressung. Ach, Europa: Die Krisenverursacher kassieren die Gewinne, und die Bürger zahlen die Zeche. Rede bei der Entgegennahme des von der hessischen SPD verliehenen Georg-August-Zinn-Preises. In: *Die Zeit*, 06. September 2012, Nr. 37, S.50
- Nissen, Sylke (2004): Europäische Identität und die Zukunft Europas. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte B38. Europäische Identität*, 21-39
- Papadopoulou, Theodora (2005): *Deliberative Demokratie und Diskurs. Eine Debatte zwischen Habermas und Rawls*. Tübingen
- Schilm, Petra (2006): *Vortrag in der Domgemeinde Bremen: Jürgen Habermas. Religion in der Öffentlichkeit*. Bremen (<http://www.dialog-religio.de/Habermas.pdf>, letzter Zugriff am 30.03.2012).
- Trenz, Hans-Jörg (2006): Europäische Öffentlichkeit und die verspätete Politisierung der EU. In: *IPG*, 1/2006
- Weiler, Joseph H.H. (2004): *Ein christliches Europa. Erkundungsgänge*. Salzburg

Einwände und Fortführungen

Zum Verständnis von Religion. Ein freundlich-kritischer Einwand gegen den Religionsbegriff in der postsäkularen Gesellschaft von Jürgen Habermas

Maria Birnbaum

Jürgen Habermas führt in seiner Begründung der postsäkularen Gesellschaft das Argument vom epistemologischen Wert religiöser Semantiken an, in ihnen soll etwas verborgen sein, was anderswo nicht oder noch nicht zum Tragen kommt. Im vorliegenden Beitrag werde ich diese Argumentationslinie der postsäkularen Gesellschaft kritisch beleuchten. Ich werde hinterfragen, was genau unter dem Begriff der Religion und ihrer religiösen Semantiken zu verstehen sei, die in einer postsäkularen Gesellschaft als Wert anerkannt werden sollen, statt sie säkularistisch auszugrenzen. Was und wem werden unter diesem Label der Religion im öffentlichen Raum ein Platz und ein Wert zugesprochen? Wessen Rolle wird dadurch im öffentlichen Diskurs legitimiert? Oder noch wichtiger, welche nicht?

Mein Einwand gegen Habermas liegt darin, dass die Argumente für die Anerkennung des epistemologischen Werts von Religion bei ihm die Kategorie des Religiösen reifizieren, also unter einer ganz bestimmten Erscheinung vergegenständlichen, stabilisieren und stärken. Das heißt, die Anerkennung gilt einer bestimmten Form von Religion und dieser Form des Religiösen sind ganz genaue Grenzen gesetzt. Ich werde diesen Grenzziehungsprozess bei Habermas noch näher beleuchten. Grundsätzlich gilt, dass die inklusivistische Idee des Postsäkularen dadurch hinterfragt wird. Habermas betont auch selber, dass die „Zurückweisung des Säkularismus“ keineswegs eine bedingungslose Anerkennung von alledem ist, was zuvor ausgeschlossen war, sondern stellt Bedingungen für diejenigen, die sich im öffentlichen und, durch Übersetzung in eine säkulare Sprache, im politischen Raum einmischen wollen. „Das gelingt nur in dem Maße, wie sie [die religiösen Bürger] den egalitären Individualismus von Vernunftrecht und universalistischer Moral auf einsichtige Weise in den Kontext ihrer umfassenden Doktrinen einbetten.“ (Habermas 2005: 143). Das Eintrittsticket im öffentlichen und politischen Diskurs hängt somit, wie bei Habermas zuvor, an der kantischen Anerkennung des *egalitären Individualismus* und der *universalistischen Moral*. Ich behaupte, dass Habermas mit seiner postsäkularen Gesellschaft nicht den öffentlichen Diskurs breit öffnen möchte, sondern für eine bestimmte, relativ enge Perspektive, die mit seinem Model einer liberalen, deliberativen Demokratie übereinstimmt.

Im ersten Teil werde ich Habermas' postsäkulare Argumente in normative und epistemologische aufteilen, um danach die für mich problematische Seite

– und die in der Mehrzahl der Aufsätze dieses Bandes hervorgehobene – epistemologischer Argumente zu diskutieren. Schließlich werde ich die Anschlussmöglichkeiten der normativen Argumente an gegenwärtigen Ansätzen der Internationalen Beziehungen darstellen und eine Alternative zur epistemologischen Fortsetzung von Habermas' normativem Argument zeigen, nämlich die performative Perspektive.

Differenzierung zwischen normativen und epistemologischen Argumenten bei Habermas

Bevor Habermas sein Bild einer postsäkularen Gesellschaft ausmalt, skizziert er die Problematik, auf die sein normativer Entwurf antwortet – eine schwindende gesellschaftliche Solidarität und Integration, etwas, das der liberaldemokratische Staat nicht zwangsweise aufhalten kann (Habermas 2005: 9) und das weiterhin von der Logik der Märkte und administrativer Macht gefördert wird (Habermas 2005: 116). Ein kooperatives, solidarisches Verhalten erfordert gewisse kognitive Einstellungen der Bürger des politischen Gemeinwesens, Einstellungen, die der Staat als Ergebnis historischer Lernprozesse voraussetzen muss. Vorausgesetzt wird eine Selbstreflexivität, die über die Grenzen der eigenen Überzeugungen hinausgeht und die Anerkennung der Freiheit und Gleichheit der anderen Mitglieder des Gemeinwesens miteinschließt (Habermas 2005: 9).

Habermas geht demnach davon aus, dass die Teilnehmer im gesellschaftlichen Leben, im öffentlichen Diskurs, einem ständigen Lernprozess unterliegen. Im öffentlichen Diskurs schulden sich die Teilnehmer nicht nur Rechtfertigungen für ihre eigenen Standpunkte und Wünsche, sondern von ihnen wird eine Offenheit gegenüber den Rechtfertigungen anderer erwartet. In großen Teilen der gegenwärtigen Diskurse besteht aber eine Skepsis gegenüber religiösen Gründen, Argumenten, und Argumentierenden, die mit dem Hinweis auf ihren fehlenden rationalen Gehalt aus dem öffentlichen Raum herausgehalten und denen Rechtfertigungen verweigert werden (Habermas 2005:140). Habermas kritisiert diesen Ausschluss und fordert eine „selbstreflexive Überwindung eines säkularistisch verhärteten und exklusiven Selbstverständnisses der Moderne“ (Habermas 2005:145). Ein säkularistisches Denken prägt die Philosophie und die politische Theorie, die sich hinter einer Fassade der Neutralität zu verstecken versucht. Aber,

[d]ie weltanschauliche Neutralität der Staatsgewalt, die gleiche ethische Freiheiten für jeden Bürger garantiert, ist unvereinbar mit der politischen Verallgemeinerung einer säkularisistischen Weltsicht (Habermas 2005: 118).

In seinem normativen Argument kritisiert Habermas die säkulare Behauptung des politischen Wahrheitsmonopols. Dem säkularen Denken muss eine stärkere Selbstreflexivität abgefordert werden, damit es sich seiner eigenen Grenzen bewusst wird und bleibt. „Vorausgesetzt wird eine epistemische Einstellung, die aus einer selbstkritischen Vergewisserung der Grenzen der säkularen Vernunft hervorgeht“ (Habermas 2005: 146). Hierzu hebt er die Verflochtenheit der hellenistischen Philosophie mit dem frühchristlichen Denken hervor, bei dem

die großen Religionen zur Geschichte der Vernunft selbst gehören. Das nachmetaphysische Denken kann sich selbst nicht verstehen, wenn es nicht die religiösen Traditionen Seite an Seite mit der Metaphysik in die eigene Genealogie einbezieht (Habermas 2005: 12-13).

Ein grundsätzlicher Ausschluss des Religiösen aus dem öffentlichen Raum würde somit „die säkulare Gesellschaft [...] von wichtigen Ressourcen der Sinnstiftung abschneiden“ (Habermas 2005:137). Das führt uns zum zweiten, epistemologischen, Teil von Habermas' Argument.

In den normativen Argumenten fordert Habermas von dem säkularen Denken eine erweiterte Selbstreflexivität und kritisiert die exklusive säkularistische Haltung des gegenwärtigen Modernitätsverständnisses, die dem Religiösen die Rationalität abspricht und es aus dem öffentlichen Diskurs ausschließt. Somit fördert dieses säkulare Denken eine Desintegration und Untergrabung der Solidarität des demokratischen Gemeinwesens. Laut Habermas hat „die Philosophie [...] Gründe, sich gegenüber religiösen Überlieferungen lernbereit zu verhalten“ (Habermas 2005: 115). Nicht alleine die Kritik am unreflektierten säkularen Ausschluss liefert die Gründe für die Beachtung der Religion, sondern die Philosophie „muss dieses Phänomen auch gleichsam von innen als eine kognitive Herausforderung ernst nehmen“ (Habermas 2005: 113). Habermas fordert demnach nicht nur ein selbstreflexives säkulares Denken hinsichtlich einer nichthaltbaren Ausgrenzung des Religiösen, sondern betont auch, dass Religion das säkulare Denken positiv bereichern kann. Sie sollte nicht nur aus Gründen der liberalen Pluralität beachtet werden, sondern auch aus epistemologischen Gründen, als Reservoir von Wissen und Wahrheit.

Es ist laut Habermas zweifelhaft, ob das säkulare Denken aus eigener Kraft die Aushöhlung der gesellschaftlichen Solidarität und die voranschreitende Desintegration aufhalten kann.

Die reine praktische Vernunft kann sich nicht mehr so sicher sein, allein mit Einsichten einer Theorie der Gerechtigkeit in ihren bloßen Händen einer entgleisenden Modernisierung entgegenwirken zu können. Dieser fehlt die Kreativität der

sprachlichen Welterschließung, um ein ringsum verkümmertes normatives Bewusstsein aus sich heraus zu regenerieren (Habermas 2005: 218, siehe auch 250).

Religion besitzt „semantische Potentiale“ (Habermas 2005:149) und eine „besondere Artikulationskraft“, welche die „religiöse Rede bei entsprechenden politischen Fragen zu einem ernsthaften Kandidaten für mögliche Wahrheitsgehalte“ (Habermas 2005:137) machen kann.

Wie kommt es dazu, dass Religionen dieses semantische Potential aufbringen können? Es lohnt sich hier, einen längeren Abschnitt im Ganzen zu zitieren, nicht zuletzt weil ich im zweiten Teil dieses Aufsatzes hierauf zurückkommen werde.

[I]n heiligen Schriften und religiösen Überlieferungen [sind] Intuitionen von Verfehlung und Erlösung, vom rettenden Ausgang aus einem als heillos erfahrenen Leben artikuliert, über Jahrtausende hinweg subtil ausbuchstabiert und *hermeneutisch wach gehalten worden*. Deshalb kann im Gemeindeleben der Religionsgemeinschaften, sofern sie nur Dogmatismus und Gewissenszwang vermeiden, *etwas intakt bleiben, was andernorts verloren gegangen ist und mit dem professionellen Wissen von Experten allein auch nicht wiederhergestellt werden kann* – ich meine hinreichend differenzierte Ausdrucksmöglichkeiten und Sensibilitäten für verfehltes Leben, für gesellschaftliche Pathologien, für das Misslingen individueller Lebensentwürfe und die Deformation entstellter Lebenszusammenhänge. *Aus der Asymmetrie der epistemischen Ansprüche lässt sich eine Lernbereitschaft der Philosophie gegenüber der Religion begründen, und zwar nicht aus funktionalen, sondern [...] aus inhaltlichen Gründen* (Habermas 2005: 115, meine Hervorhebungen).

Religion birgt, mit anderen Worten, für das säkulare Denken semantische Potentiale und sollte somit aus inhaltlichen Gründen aus dem öffentlichen Diskurs nicht herausgehalten werden. Dieses epistemologische Argument ist aber keineswegs unproblematisch.

Probleme des epistemologischen Arguments

Religion besitzt laut Habermas ein semantisches Potential und kann das säkulare politische Denken epistemologisch bereichern. Sie kann dieses, weil in den religiösen Gemeinschaften etwas „hermeneutisch wach gehalten worden [...] etwas intakt bleibt, was andernorts verloren gegangen ist“ (Habermas 2005: 115). „Aus inhaltlichen Gründen“ also sollte sich die Philosophie und die politische Theorie der Religion gegenüber lernbereit verhalten.

Im Folgenden werde ich die Folgen dieser Art von Argumentation analysieren. Ich werde hervorheben, dass Anerkennungsargumente ihrer reifizierenden Wirkung nicht entkommen können. Habermas argumentiert für die Anerkennung des Religiösen, reflektiert aber nicht selber darüber, welche konstituierende Kraft diese Anerkennungsargumente haben. Dadurch wird das Religiöse nicht nur ermächtigt, sondern es werden auch die Grenzen um das

herum gezogen, was Anerkennung erhalten soll. Wie unten erläutert wird, erkennt Habermas unter dem Label der *Religion* eine bestimmte Form von Religion an, eine, die problemlos seine Vorstellungen einer liberalen, deliberativen Demokratie erfüllt. Zuerst aber ein paar Worte zur Theorie.

Im Jahr 2005 publiziert Patchen Markell das Buch *Bound by Recognition*, in dem er die Anerkennungsdebatte kritisch hinterfragt. Er untersucht die Argumente um den Multikulturalismus und hebt eine Seite der Anerkennung hervor, die für unsere Diskussionen erhellend sein könnte. Er betont, dass Anerkennung von Gruppen oder Individuen diese nicht nur ermächtigt, sondern sie auch reifiziert. Das heißt, sie genießen nur in der anerkannten Form die Anerkennung und werden somit in dieser Form stabilisiert. Die Anerkennung hat somit eine konservierende Wirkung und erschwert die Veränderung oder gar Infragestellung der Existenz der anerkannten Gruppe, des Individuums oder der Kategorie (Markell 2005: 175).⁵³

Auch wenn Habermas die Sprache der Anerkennung nicht direkt verwendet, greift die Kritik von Markell auch bei Habermas: Was versteht Habermas unter Religion? Welche Art von Religion will Habermas anerkannt haben? Sonu Bedi hat in einem Artikel gefragt „*what is so special about religion?*“ (Bedi 2007) und Terry Nardin in einem Kommentar zum Buch mit dem Untertitel *Taking religion seriously* hat gefragt, was hier genau ernst genommen werden soll (Nardin 2003). Hinter diesen Fragen steht die oben erwähnte Frage nach dem Grenzziehungsprozess. Woher weiß man, wann man es mit Religion zu tun hat und wann nicht? Was genau soll respektiert, beachtet, nicht ausgegrenzt werden?

Durch den Hinweis auf Markell will ich die konstituierende Kraft der Anerkennung betonen. Ausgehend davon, dass Religion keineswegs ein stabiles Konzept ist, sondern eines, dessen Grenzen neu verhandelt werden, will ich die Grenzziehungsarbeit von Habermas analysieren. Wenn Religion einen epistemologischen Wert für die Philosophie oder politische Theorie besitzt, ist die Frage entscheidend, was zu dieser Kategorie der Religion gehören darf. Was wird miteinbezogen, was nicht? Und vielleicht noch wichtiger, wer wird damit miteinbezogen und wer nicht, wessen Stimme wird dadurch gehört und wessen nicht?

⁵³ Yet, by making the protection of the state, the distribution of resources, and the institutionalization of rights dependent upon one's recognizability as the bearer of an identity, the politics of multicultural recognition risks subjecting the very people whose agency it strived to enhance to powerful forces of normalization, binding them ever more closely to who they are, and heightening their indifference, or even hostility, toward other possibilities of existence (Markell 2005: 175).

Die Grenzziehung des Religiösen

In seinen Texten lässt Habermas offen, was er mit Religion meint. Der Begriff der Religion kann sich auf Religionsgemeinschaften (Habermas 2005: 115) und einzelne Gläubige (Habermas 2005: 137), religiöse Überlieferungen (Habermas 2005: 7) und religiöses Bewusstsein (Habermas 2005: 240) oder religiöse Sprache (Habermas 2005: 136) beziehen. Weiter spricht er von „Weltreligionen“ (Habermas 2005: 121), welche diejenige sind, deren „Ursprünge – wie die Anfänge der antiken Philosophie – auf die Mitte des ersten vorchristlichen Jahrtausends zurückgehen, also auf die von Jaspers unter dem Begriff der ‚Achsenzeit‘ hervorgehobenen Epoche“ (Habermas 2005: 148). Die „Weltreligionen“ seien weiterhin „das einzige überlebende Element aus den fremd gewordenen Kulturen der Alten Reiche“ (Habermas 2005: 149). Im Unterschied zu politisch-normativen Überzeugungen ist „[j]ede Religion [...] ursprünglich ‚Weltbild‘ oder ‚comprehensive doctrine‘ auch im Sinne, dass sie die Autorität beansprucht, eine Lebensform *im Ganzen* zu strukturieren“ (Habermas 2005: 117).⁵⁴

Gleichzeitig mit dieser, möglicherweise ironischen, Darstellung von Religion als etwas, das sich unverändert durch die Weltgeschichte zieht, betont er den historischen Wandel religiöser – sowie nicht-religiöser – Formen oder Mentalitäten durch die Verarbeitung von „kognitiven Dissonanzen“ (Habermas 2005: 143). „In der postsäkularen Gesellschaft setzt sich die Erkenntnis durch, dass die ‚Modernisierung des öffentlichen Bewusstseins‘ phasenweise religiöse wie weltliche Mentalitäten erfasst und reflexiv verändert“ (Habermas 2005: 116).

Dennoch, wie wir oben gesehen haben, stammt der epistemologische Wert der Religion daher, dass „in heiligen Schriften und religiösen Überlieferungen [etwas] *hermeneutisch wach gehalten worden* [ist], etwas *intakt* bleibt, was *andernorts verloren gegangen ist*“ (Habermas 2005: 115). Habermas’ Argumente für den epistemologischen Wert – und damit der Grund der Beachtung, der Anerkennung oder des Respekts – stammen aus einer Vorstellung von konserviertem religiösem Wissen.

Mein Anliegen hier ist nicht die Klärung des habermas’schen Religionsbegriffs. Es interessiert mich weniger, ob er die institutionelle Ebene beleuchten will, die berechtigte Rolle der katholischen Kirche in der EU-Debatte, oder

⁵⁴ Dieser Sonderstatus verbietet übrigens eine politisch-normative Angleichung religiöser an ethische Überzeugungen, wie sie Rainer Forst (1994, 152-161) vornimmt, wenn er die Unterscheidung zwischen religiösen und säkularen Gründen hinter dem durchgängigen Vorrang prozeduraler vor inhaltlichen Kriterien der Rechtfertigung ganz zurücktreten lässt (Habermas 2005: 135).

die Bedeutung des nach *Innen* gerichteten Glaubens des Einzelnen. Eher will ich zwei Dinge hervorheben. Erstens baut Habermas' epistemologische Anerkennung von Religion auf konserviertem religiösem Wissen darauf auf, dass es vom „nicht-religiösen“ unbeeinflusst, „intakt“ geblieben ist und nicht, was sonst der Fall ist, verloren gegangen wäre. Dieses setzt erstens eine Reinheitsvorstellung des Religiösen und zweitens eine distinkt erkennbare Trennung, eine klare Grenze, zwischen Religiösem und Nicht-Religiösem voraus.⁵⁵ Diese Grenzziehung ist aber, wie Günter Kehler schreibt, eine theologische Entscheidung, nicht eine sozialwissenschaftliche (Kehler 1998).

Zweitens will ich die konstitutiven Prozesse hervorheben. Die Grenzziehung um das herum, was in Habermas' Schriften zur Kategorie der Religion gehört und was nicht. Wenn Religion ein Marker für etwas ist, was im öffentlichen Diskurs beachtet werden sollte, bleibt die Frage höchst relevant wie und wer entscheidet, was religiös ist und was nicht. Im weitesten Sinne muss beleuchtet werden, wem im öffentlichen Diskurs – unter dem Label der Religion – eine Stimme zugesprochen wird und wem nicht. Wenn Habermas schreibt, dass eine Einbettung des „egalitären Individualismus“ sowie „universalistischer Moral“ (Habermas 2005: 143) im religiösen Doktrin notwendig ist, um Zugang zum öffentlichen Diskurs zu haben, setzt er damit klare Bedingungen und zieht eine klare Grenze um den Kreis legitimer Teilnehmer der öffentlichen Debatte, wessen Argument ernst genommen werden *muss* und wessen nicht.

Religiöse Argumente und Rechtfertigungen sind nicht unbedingt den Nicht-Gläubigen zugänglich, aber die säkularen Bürger dürfen den Religiösen nicht den Wahrheits- und Rationalitätsgehalt kategorisch absprechen, sondern müssen sich dem gegenüber lernbereit verhalten. Das ist Habermas' Forderung für die postsäkulare Gesellschaft. Aber was ist mit denen, die nicht zu

⁵⁵ Weiter unterscheidet sich für Habermas das Religiöse deutlich von dem, was er nicht als religiös betrachtet durch einen Kern von existentiellen, nicht vorbehaltlos diskutierbaren Wahrheiten. „[R]eligiös verwurzelte existentielle Überzeugungen entziehen sich durch ihren gegebenenfalls rational verteidigten Bezug auf die dogmatische Autorität eines unantastbaren Kerns von infalliblen Offenbarungswahrheiten der Art von vorbehaltloser diskursiver Erörterung, denen sich andere ethische Lebensorientierungen und Weltanschauungen, d.h. weltliche ‚Konzeptionen des Guten‘ aussetzen.“ Weiter schreibt er, „[e]s ist diese diskursive Exterritorialität eines Kerns von existentiellen Gewissheiten, der religiösen Überzeugungen (in bestimmten Lesarten) einen integralen Charakter verleihen kann“ (Habermas 2005: 135). Eine Ambivalenz zeigt sich aber ein paar Seiten später. „Solange säkulare Bürger davon überzeugt sind, dass religiöse Überlieferungen und Religionsgemeinschaften ein gewissermaßen archaisches Relikt sind, können sie die Religionsfreiheit nur als kulturellen Naturschutz für aussterbende Arten verstehen“ (Habermas 2005: 145).

dieser Kategorie des Religiösen mitgezählt werden dürfen, d.h. diejenige, die nicht die Kriterien des Individualismus und des Universalismus erfüllen?

Meine Kritik an Habermas richtet sich nicht grundsätzlich gegen diese Grenzziehung. Der liberal-demokratische Staat muss nicht alles akzeptieren und auch nicht alle Schranken und Kriterien für den öffentlichen Diskurs abbauen. Er muss nicht grenzenlos inklusiv sein. Meine Kritik gilt der Vorstellung, dass diese Art von Grenzziehung als die einzige Antwort auf die normative Kritik des Säkularen figuriert. Für mich bleibt Habermas' postsäkulare Gesellschaft inklusiv, aber inklusiv mit höchst exklusiven Bedingungen. Sie ist inklusiv für die Traditionen, die schon Teil der Genealogie der Vernunft sind, diejenige, die nicht nur den *egalitären Individualismus* und die *universalistische Moral* in ihre Doktrinen eingeschlossen haben, sondern nur die Traditionen, aus welcher egalitärer Individualismus und universalistische Moral stammen. Wie sieht Habermas' postsäkulare Gesellschaft außerhalb der kulturellen Bereiche des Christentums aus? Oder was ist mit Traditionen, die sich religiös betiteln, aber weder aus der Achsenzeit stammen, noch denen ein kontinuierliches Gedankengut nachgewiesen werden kann? Tragen auch sie semantische Potentiale für das säkulare Denken?

Trotz dieser kritischen Fragen findet Habermas' postsäkularer Ansatz an vielen Orten Anklang und Anschlusspunkte. Ich zeige im nächsten und letzten Teil dieses Aufsatzes einen postmodernen Ansatz der Internationalen Beziehungen, an dem das normative Argument von Habermas Anschluss finden könnte. Habermas stellt sich kritisch gegenüber einer *reaktiven* Postmoderne, die von Vernunftkritik und Grenzziehungskritik lebt. Die Kritik, so Habermas, darf kein Selbstzweck sein und so lange sie reaktiv bleibt, kann sie wenig Gehaltvolles für die weitere Debatte beitragen. Ich werde versuchen einen Ansatz vorzustellen, der kritisch bleibt – sowohl gegenüber der Vernunft als auch gegenüber dem Säkularen – der aber weder reaktiv noch gehaltlos ist. Ich werde hierzu bei der Arbeit von Elizabeth Shakman Hurd ansetzen.

Möglichkeit der normativen Argumente und der Anschluss
an gegenwärtigen IB Ansätze

Im normativen Teil seines Arguments für eine postsäkulare Gesellschaft kritisiert Habermas die säkularistische Haltung des gegenwärtigen Modernitätsverständnisses für ihren exklusivistischen Charakter dem Religiösen gegenüber und fordert eine erweiterte Selbstreflexivität der säkularen Philosophie und politischen Theorie. Hier könnte Habermas' Ansatz an einen Teil der IB-Forschung Anschluss finden, der ebenfalls den Neutralitätsanspruch des Säkularen in Frage stellt. Elizabeth Shakman Hurd geht in ihrer Arbeit davon aus, dass das Säkulare sowie das Religiöse politische Kategorien sind. Das heißt

das, was als religiös und säkular gilt, hängt von dem politischen und sozialen Kontext und den darin vorhandenen Machtverhältnissen ab (Hurd 2008). Sowohl Hurd als auch Habermas akzeptieren den Neutralitätsanspruch des Säkularen nicht und verweisen auf die enge Verwobenheit mit einem bestimmten *jüdisch-christlich* geprägten Gedankengut. Habermas verweist auf den Einfluss bei gewissen liberalen Kategorien wie Autonomie, Individualität, Emanzipation und Solidarität (Habermas 2005: 149), während Hurd eine ganze Form des Säkularen als „jüdisch-christlich“ betitelt (Hurd 2008: 38-45). Beide argumentieren für eine größere Reflexivität über die Grenzen des Säkularen und der Vernunft (Habermas 2005: 146-147; Hurd 2008: 147-154), auch wenn Habermas betont, dass das postmetaphysische Denken der postsäkularen Gesellschaft sich nicht darin erschöpft (Habermas 2005: 147). Beide kritisieren auch die säkularistische Verbindung von Religion und Irrationalität und den darauf folgenden kategorischen Ausschluss des Religiösen aus dem öffentlichen Raum (Habermas 2005: 11; Hurd 2008: 36-37).

Danach teilen sich ihre Wege. Während Habermas das epistemologische Argument einführt – das mir wegen der reifizierenden Wirkung der Anerkennung problematisch erscheint – wendet sich Hurd der performativen Analyse des Religiösen und Säkularen zu, das heißt der Analyse der Folgen von bestimmten Verständnissen von Religion und des Säkularen in konkreten historischen Kontexten – was *macht* Religion? Wessen Macht wird durch ein bestimmtes Religionsverständnis legitimiert, welche Stimmen zum Schweigen gebracht, welche Institutionen aufrechterhalten? (Hurd 2008, Cady/Hurd 2010; siehe auch das Projekt *The Politics of Religious Freedom*). Aus dieser Perspektive könnten empirische Fälle analysiert werden, wie die amerikanische Politik gegenüber dem Iran (Hurd 2008: 103-115) aber auch theoretische Argumente wie die von Harvard-Professorin Monika Duffy Toft. Ihre Darstellung von Religion als etwas, bei dem „a different rationality prevails“, zieht Verhandlungen als Konfliktlösungsinstrument den Boden unter den Füßen weg. Da internationale religiöse Akteure, so Tofts Argument, einer anderen Rationalität als säkulare Akteure folgen, werden Verhandlungen zwischen denen – oder zwischen zwei verschiedenen religiösen Akteuren – keinen Halt in einem gemeinsamen Grundverständnis der Konfliktsituation finden und sich somit keine Grundlage für Verhandlungen ergeben. Daraus zieht sie die Schlussfolgerung, dass „[t]he more central religion is to a violent conflict, the less likely that conflict will be resolved through negotiations“ (Toft 2006: 106). Durch die performative Analyse können wir erkennen, dass Toft hiermit nicht nur eine Aussage über Religion macht, sondern dass ihre Form von Religion Verhandlungen als Konfliktlösungsinstrument in Konflikten delegitimieren,

die als *religiös* bezeichnet worden sind. Tofts performative Definition von Religion untergräbt deliberative Konfliktlösung bei *religiösen* Konflikten.

Ich habe in diesem Beitrag gezeigt, dass der Kritik eines exklusiven säkularistischen Denkens nicht unbedingt das Argument für die Anerkennung von Religion folgen muss. Vielversprechender scheint mir die Analyse der Folgen von verschiedenen Religionsverständnissen, da diese der reifizierenden Wirkung der Anerkennungsargumente entkommen können und sensibler für die Vielfalt an Religionsverständnissen bleiben.

Literatur

- Bedi, Sonu (2007): What is so Special About Religion? The Dilemma of the Religious Exemption. In: *The Journal of Political Philosophy*, 15:2, 235-249
- Cady, Linell E./Elizabeth Shakman Hurd (2010): *Comparative Secularisms in a Global Age*. New York
- Habermas, Jürgen (2005): *Zwischen Naturalismus und Religion*. Frankfurt am Main
- Hurd, Elizabeth Shakman (2008): *The Politics of Secularism in International Relations*. Princeton
- Kehrer, Günter (1998): Religion. In: Cancik, Hubert/Burkhard Gladigow/Karl-Heinz Kohl (Hrsg.): *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*. Stuttgart, 418-425
- Nardin, Terry (2003): Epilogue. In: Hatzopolous, Petito (Hrsg.): *Religion in International Relations*. New York
- The Politics of Religious Freedom: Contested Norms and Local Practices. (<http://iiss.berkeley.edu/politics-of-religious-freedom/>).
- Toft, Monica Duffy (2007): Getting Religion? The Puzzling Case of Islam and Civil War. In: *International Security*, 31:4, 97-131

Fortführungen.

Eine starke Lesart der postsäkularen Weltgesellschaft

Mariano Barbato

Das vorhergesagte „Global Age“ (Albrow 1996) präsentiert sich gegenwärtig als Zeitalter erinnernder Transformation. *Erinnernde* Transformation deswegen, weil weniger alte Zöpfe modernistisch abgeschnitten werden als vielmehr in sorgsamer Behutsamkeit neue Verbindungsmöglichkeiten zu alten Narrativen ausgelotet werden. Eine breite Debatte zu Erinnerung und kulturellem Gedächtnis ist so entstanden (Nora 1990, 2005; Assmann, A. 1999, 2006; Assmann J. 1992, 2000; König 2008).

Jürgen Habermas spricht vom „konservativ gewordene[n] Bewusstsein“ (Habermas 2005: 116) und räumt der „Gedächtnispolitik“ (Habermas 2005: 111) einen wichtigen Stellenwert im politischen Selbstverständnis einer sich durch ihre deliberativen Prozesse selbsttragenden Bürgerschaft ein. Verfassungspatriotismus ist kein abstraktes Konzept, korrigiert Habermas ein weit verbreitetes Missverständnis, sondern steht in einem jeweils konkreten, historischen Kontext. Substantielle vorpolitische Grundlagen stehen damit nicht gegen einen formalen Verfassungspatriotismus. Die aktive Erinnerungsarbeit historisch-kultureller Grundlagen und Kontexte und deren Integration in den politischen Diskurs ist vielmehr das Material, aus dem das *einigende Band* geflochten wird, das Habermas in demokratischen Deliberationsprozessen erkennt. Ohne diese Verbindung von kognitiven und motivationalen Gründen, die sich erst ergeben, „wenn die Gerechtigkeitsprinzipien in das dichtere Geflecht kultureller Wertorientierungen Eingang finden“, ist für Habermas kein Staat zu machen (Habermas 2005: 110-111).

Unter dem Begriff der postsäkularen Gesellschaft (Habermas 2001: 12) hat Habermas der Religion einen unerwartet zentralen Platz im vorpolitischen Geflecht der Wertorientierungen und folglich bei der politischen Gedächtnispolitik eingeräumt. Entwickelt hat Habermas diesen Gedanken im Kontext einer amerikanischen Debatte um John Rawls' Konzeption der Religion in der Öffentlichkeit (Habermas 2005: 119-154) und einer deutschen Debatte im Gespräch mit Joseph Ratzinger (Habermas/Ratzinger) um Wolfgang Böckenfördes vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates (Habermas 2005: 106-118).

Mit dieser staatsbürgerlichen Konzeption der postsäkularen Gesellschaft im nationaldemokratischen Verfassungsstaat des liberalen Westens bleibt Habermas zunächst hinter seinem eigenen Analyserahmen einer postnationalen Konstellation (Habermas 1998) zurück, obwohl er die erstmalige Formulie-

rung der postsäkularen Gesellschaft unter dem aktuellen Eindruck des 11. Septembers gefunden hat (Habermas 2001). Auch wenn schon dort der grundlegendere Impuls aus der Debatte um die Gentechnik und ihrer naturalistischen Verabschiedung des moralisch handelnden Individuums gekommen sein mag (Habermas 2001), spielen für die Konzeption der postsäkularen Gesellschaft die Transformationsprozesse der Globalisierung eine größere Rolle, als dass die weltbürgerliche Abstinenz unhinterfragt akzeptiert werden sollte, gerade auch in Anbetracht von Habermas' kosmopolitischen und europapolitischen Neigungen.

Für eine solche Fortführung gilt es aber zunächst festzuhalten, dass er in der Abgrenzung seiner staatsbürgerlichen Konzeption der postsäkularen Gesellschaft weltpolitisch dünnere Versionen der Gerechtigkeitsprinzipien für ausreichend hält:

Moralische Einsichten und die weltweite Übereinstimmung in der moralischen Empörung über massive Menschenrechtsverletzungen allein würden nur für die hauchdünne Integration der Bürger einer politisch verfassten Weltgesellschaft genügen (wenn es sie denn eines Tages geben sollte) (Habermas 2005: 111).

Wenn man dennoch von einer postsäkularen Weltpolitik sprechen möchte, wird man über Habermas hinausgehen müssen, wofür man aber durchaus gute Belegstellen bei Habermas selbst finden kann.

Dieser Band hat Studien zusammengebracht, die sowohl analytisch wie normativ Perspektiven aufweisen, wie die Konzeption der postsäkularen Gesellschaft auch auf weltpolitischer Ebene Verwendung finden kann. Genau die kognitiven und motivationalen Impulse aus der Religion, ohne die nach Habermas unter dem Eindruck manchmal pathologisch verlaufender Transformationsprozesse oft kein Staat mehr zu machen ist, werden benötigt um politische Gestaltungsräume und politischen Gestaltungswillen jenseits des Staates zu erzeugen. Globale Umweltpolitik oder gar die eng verzahnte europäische Integration wird kaum auf solidarische Motivationen und kognitive Fähigkeiten, kreativ Neues zu denken, verzichten können. Doch eine kosmopolitische Perspektive kann nicht nur die Vogelperspektive einnehmen. Weltpolitik kommt genauso wie Religion aus dem Plural nationaler Staaten und transnationaler Traditionen. Die Studien bringen deswegen Analysen zusammen, die die weltpolitische Perspektive nicht über einen ausschließlichen Fokus auf die Internationalen Beziehungen oder bereits bestehende weltgesellschaftliche Ansätze von Öffentlichkeit erreichen wollen, sondern das Kontinuum zwischen nationalgesellschaftlichen und weltgesellschaftlichen Perspektiven ausleuchten müssen. Länderstudien haben dementsprechend genauso ihren Platz wie klassische Fragen der Internationalen Beziehungen, beispielsweise in der Friedensvermittlung durch religiöse Akteure. Die Perspektive des europä-

schen Integrationsprozesses, die in diesem Band mit zwei Beiträgen präsent ist, kann für diesen Übergang eine aufschlussreiche Rolle spielen.

Die Vielfalt dieser Ansätze und die bündelnde weltpolitische Perspektive kann damit als *hard case* für den Test des postsäkularen Ansatzes dienen, der aus einem sehr spezifischen Umfeld des demokratischen und säkularen Rechtsstaats kommt. Fraglich wäre ja auch, ob er sich überhaupt in Gesellschaften anwenden lässt, die nicht die Varianten der liberalen Säkularisierung durchlaufen haben. Dieses letzte Kapitel versucht die Ergebnisse des Bandes dahingehend zusammenzubringen.

Ein erster Schritt versucht eine generelle Einordnung der Konzeption von Habermas und verteidigt die Konzeption der postsäkularen Gesellschaft im großen Feld der Transformationen der späten Moderne, die sich durch die inflationäre Produktion von Begriffen mit dem Präfix *post* auszudrücken versucht. Ein zweiter Schritt beleuchtet die soziologischen Stärken und Schwächen der Konzeption von Habermas in der Perspektive einer postsäkularen Weltpolitik. Ein dritter Schritt ordnet die normative Aufgabe der postsäkularen Gesellschaft in der größeren Konzeption moralischer Politik bei Habermas ein und begründet daraus die Notwendigkeit einer stärkeren Lesart der kognitiven und motivationalen Impulse in weltpolitischer Absicht und die Stärke eines postsäkularen Kosmopolitismus. Ein vierter Schritt versucht den Religionsbegriff in der postsäkularen Konzeption mit und gegen Habermas für eine weltpolitische Perspektive zu gewinnen, ohne in der Konzeption der Achsenzeit bei Jaspers steckenzubleiben. Auf der Basis der Studien des Bandes soll mit dieser Fortführung die Konzeption der postsäkularen Gesellschaft in internationaler Perspektive fortgesetzt werden (Barbato/Kratochwil 2009). Ziel wäre die Ausarbeitung der These, dass die deliberativen Inseln der Überzeugung und ihre kosmopolitischen Effekte (Deitelhoff 2009) in postsäkulärer Perspektive einigen Landgewinn verzeichnen könnten und folglich der Integration der postsäkularen Konzeption in die IB-Forschung ein ähnlich großer Erfolg beschieden sein könnte wie der Konzeption der Kommunikativen Freiheit in der Anarchie der Internationalen Beziehungen (Niesen/Herborth 2007).

Zeit der Übergänge oder Trends zur postsäkularen Weltpolitik

In einer seiner Repliken in den Debatten um die postsäkulare Gesellschaft bietet Habermas vier als „mehr oder wenig zufällig aufgelesene Alternativen“ (Habermas 2007: 409) ausgewiesene Zukunftsszenarien an, die doch einen guten Einblick liefern, in welcher Perspektive Habermas seinen Gedanken der postsäkularen Gesellschaft entwickelt. Plausibel erscheinen ihm sowohl ein naturalistischer Verlust moralischer Vorstellungen unter dem Eindruck des

globalen Kapitalismus (Szenario 1) wie eine im Sinne der Modernisierungstheorie doch noch erreichte rechtlich-politische Einhegung dieser Strömungen im Sinne eines vollständig säkularen Menschenrechtshumanismus inklusive eines dünnen „Kirchenprotestantismus“ (Habermas 2007: 409), der wohl so gemeint ist, dass er der Verifizierung der Säkularisierungsthese keinen Abbruch tut (Szenario 2). Im zweiten Szenario könnte man wohl Habermas vor seiner postsäkularen Phase selbst verorten, und zwar in analytischer wie normativer Hinsicht. Aus dem schon abgeschriebenen Europa ist eigentlich nichts Neues mehr „zu erwarten, es sei denn, das nachmetaphysische Denken könnte aus dem semantischen Haushalt religiöser Überlieferungen neue Energien schöpfen und die normative Substanz eines aufgeklärten, aber politisch und gesellschaftlichen engagierten Selbstverständnisses regenerieren – und zwar ohne die Religion zu verdrängen oder mit der Folge, dass beide Seiten in Dialog und gemeinsamer gesellschaftlicher Praxis ihre Gestalt verändern“ (Habermas 2007: 409). In diesem Szenario 3 lassen sich unschwer die Umrisse einer postsäkularen Gesellschaft erkennen, die aber auch als ein nur leicht abgewandeltes Szenario 2 erscheinen kann. Eine letzte Alternative (Szenario 4) sieht ein Erstarren religiöser Impulse von „kalifornischem Schnickschnack“ bis „kosmotheistischen und schöpfungstheologischen Weltbildern“ (Habermas 2007: 409-410), die bei Habermas ihre Gemeinsamkeit in „einer Entkopplung der Wissenskulturs von weltanschaulicher Produktivität“ (Habermas 2007: 409) haben – mit „schöpfungstheologisch“ assoziiert Habermas hier zunächst *intelligent design*.

In der gleichen Replik räumt Habermas einem Kant-Zitat wohlwollend breiten Raum ein, in dem sich Kant dazu bekennt, dass die „Verstandeswaage“ doch nicht ganz neutral messe, sondern geneigt sei, den hoffnungsvolleren Argumenten mehr Gewicht zuzuerkennen (Habermas 2007: 398; Kant Werke Bd. 1: 961). Man tritt deswegen Habermas vielleicht nicht zu nahe, wenn man die vier tentativen Szenarien auf Entwicklungslinien sowohl im Denken von Habermas wie im allgemeinen Weltdeutungstrend kritisch abgleicht und nachschaut, welche Hoffnungen mit welchen Enttäuschungen abgeglichen werden, um für die Zukunft neu hoffen zu können. Wenn Jürgen Habermas Altersfrömmigkeit zurückweist aber Alterspessimismus gelten lässt (Habermas 2007: 393), dann zieht er sich nicht privatistisch auf persönliche Befindlichkeiten zurück, sondern bestätigt der späten Moderne ihre selbstkritische Altersdiagnose unerfüllter Jugendträume. Denn die erste Hoffnung war doch der Glaube an das Szenario 2 einer sich durchsetzenden säkulare Moderne. Das postsäkulare Szenario 3 scheint unter dem Eindruck einer Wahrscheinlichkeit der Gleichzeitigkeit von Szenario 1 und 4 eine angepasste, altersweise Variante von Szenario 2 zu sein.

Schwenkt Habermas damit in die Postmoderne ein? Muss mit der postsäkularen Gesellschaft noch ein Kunstwort mit post-Präfix geschaffenen werden? Reicht postkolonial, posthuman, postkommunistisch, postdemokratisch, postamerikanisch, postchristlich – die Reihe ist unabgeschlossen – noch nicht aus? Muss es jetzt auch noch die postsäkulare Weltpolitik sein? Habermas hat ja nicht nur die postsäkulare Terminologie stark gemacht, die übrigens von Scott Thomas schon mit Bezug auf William Connolly in die Debatte der IB-Forschung eingeführt wurde (Thomas 2000: 817), sondern spricht auch von der postnationalen Konstellation und hat so eigene Begrifflichkeiten der Postmoderne ohne französischen Akzent geprägt, die auf ihre Weise die Errungenschaften der Moderne retten möchten (Diez/Barbato 2008). Das *nachmetaphysische* Denken steht voll und ganz in diesem transitorischen Gestus und hat nicht erst seit der politischen Essaysammlung *Zeit der Übergänge* (Habermas 2001), der die Überschrift dieses Abschnitts entlehnt ist, Transformationsprozesse der späten Moderne in den Mittelpunkt gestellt. Diese Transformationsprozesse müssen aber mit der Möglichkeit der Hoffnung auf Besserung verbunden bleiben, um motivationale und kognitive Handlungsressourcen zur Gestaltung der Zukunft freisetzen zu können.

Zwei Punkte seien aus dieser grundlegenden Herangehensweise an die Transformation der Moderne und die Verteidigung ihrer Errungenschaften und der auf ihnen basierenden Hoffnung herausgegriffen: Einmal verteidigt Habermas das hermeneutische Modell des Verstehens, das man vielleicht nicht so eng fassen muss, dass man es für inkommensurabel gegenüber Sprachspielen des späten Wittgenstein (Barbato 2005) und MacIntyres „ethnozentristischen Kampf um Proselyten“ (Habermas 2007: 386) hält. Weiter beharrt Habermas darauf, dass der religiösen Überlieferung zwar nicht mehr aufklärerisch die Vernünftigkeit abgesprochen werden soll, aber die Abgrenzung von Glaube und Wissen doch über die Kriterien allgemein zugängliche Sprache und „öffentlicher Akzeptabilität zugelassener Gründe“ (Habermas 2007: 381) verlaufen soll, wobei selbstredend beide Kriterien das Wissen vor dem Glauben auszeichnen.

Abgesehen davon, dass beide Punkte wohl sowohl zum harten Kern im Denken von Habermas gehören als auch eine zentrale Rolle in der Konzeption der postsäkularen Gesellschaft spielen, sind sie hier dahingehend von Bedeutung, dass sich an ihnen das Gesprächsangebot an die transnationalen Religionsgemeinschaften entscheidet und auch die Rangfolge vernünftigen Hoffens.

Die Studien dieses Bandes überprüfen aus der Perspektive der globalen Präsenz und des weltweit relevanten Einsatzes der Religionsgemeinschaften – allen voran deren erfolgreichstem Akteur hinsichtlich allgemein zugänglicher

Sprache und öffentlicher Akzeptabilität in globaler Perspektive, nämlich dem Christentum – die analytische Übertragbarkeit des Ansatzes und seiner normativen Akzeptanz in einer weltbürgerlich vorgestellten religiösen Mehrheit. Camilla Zehetbauer setzt deswegen ihre Auseinandersetzung mit Säkularisierung und Säkularisierungstheorien, die den Einstieg in diesen Band bildet, nicht innerhalb der klassischen Säkularisierungstheorie des Szenario 2 an, sondern sucht mit neueren Ansätzen von Berger und Casanova über Hurd bis Taylor nach einem alternativen Verständnis von Säkularisierungsprozessen, die nicht nur von der Begriffsprägung, sondern auch vom Gegenstand her im vielschichtigen Plural gedacht werden müssen. Bei Habermas scheint ja trotz der von Zehetbauer dargestellten Reflexionsprozesse noch immer ein Rest von Joachim von Fiore trinitarischer Geschichtsphilosophie in der Fassung von Auguste Comte / Habermas – mythisch, metaphysisch, positiv/nachmetaphysisch – nachzuwirken. Mit dem Bezug zu Karl Jaspers Achsenzeit, auf die Maria Birnbaum kritisch eingeht und die unten noch eine breitere Diskussion nach sich ziehen wird, ist Habermas auch nicht ganz frei von romantisch-aufgeklärten Rückprojektionen wie sie Novalis in seiner Europakonzeption auf das Mittelalter vornahm. Novalis wollte ja nicht ins Mittelalter zurück, sondern suchte vor dem Hintergrund dessen unwiederbringlichen Untergangs – 1799, im Entstehungsjahr der Schrift, war gerade Papst Pius VI. in napoleonischer Gefangenschaft gestorben und eine Neuwahl zumindest von revolutionärer Seite nicht vorgesehen – einen neuen Ausgleich von Aufklärung und Religion.

Aus der hermeneutischen Perspektive der Verständigung ist der Unterschied zu Auguste Comte nicht ohne Belang, dass Jesuiten und ein zumindest späterer Papst Gesprächsgelegenheiten mit Jürgen Habermas genutzt haben (Habermas/Ratzinger 2005; Reder/Schmidt 2008) und nicht wie weiland bei Comte ignorierten. Gerade weil Habermas ganz ausgewiesen aus dem Szenario 2 kommt und auch keine Absicht zum Übertritt in die katholische Variante von Szenario 4 hegt, aber dennoch ein überzeugendes Gesprächsangebot vorgelegt hat, können rudimentäre Reibungspunkte beiseitegelassen werden. Zehetbauer hat die überzeugenden Punkte in der Konzeption von Habermas herausgearbeitet. Hier können sie auf die Haltung einer gemeinsamen Lernbereitschaft zusammengeschmolzen werden, die eigene Denkgebäude einem fortwährenden Überprüfungsprozess aussetzt, um ihren Bestand zu sichern, dabei selbst eine Archäologie nicht in dekonstruktivistischer, sondern in konstruktivistischer Absicht betreibt und keine ungesicherten Fundamente unmarkiert lässt. So kommt Habermas in seiner Replik auf eine genealogische, wohl linkshegelianisch inspirierte Deutung kantischen Sollens, der aber die hegelsche Selbstgewissheit völlig fehlt: Als die Moral durch die religiösen Um-

brüche in der frühen Moderne Europas ihre sichere ontologische Einbettung verlor und in der Schottischen Aufklärung bei David Hume Sein und Sollen auseinander traten, war ja mitnichten die kantische Sollensethik geboren, sondern es lag eher nahe, Moral konventionalistisch und psychologisch zu kontextualisieren und von daher eine kritische Überbrückung vom Sein zum Sollen zu schließen. Hume selbst ist den Weg des Sentiments und der Konvention gegangen. Friedrich Kratochwil hat einen lesenswerten Aufsatz zur Politischen Theorie der Internationalen Beziehungen geschrieben, weshalb man deshalb Kant vergessen kann (Kratochwil 1998). Nur die Kantianer haben nach Habermas „die postreligiöse Moral auf eine Grundlage prozeduraler Rationalität umgestellt“ (Habermas 2007: 382) und damit die verallgemeinerbare Unterscheidung von richtig und falsch im Bereich der Moral aufrechterhalten, die Habermas selbstredend als politisch und öffentlich relevant denkt. Diese Umstellung sei aber nicht logisch zwingend, sondern folge einem teleologischen Bedürfnis:

Sie [die Kantianer] wollten nicht auf den aus homogenen religiösen Gesellschaften bekannten Modus eines Zusammenlebens verzichten, das durch moralische Einsichten geregelt und durch rechtfertigungsfähige moralische Gefühle gesteuert wird. Erst recht wollten sie kein Leben im moralischen Vakuum in Kauf nehmen (Habermas 2007: 382).

Habermas folgert daraus, dass der aktuelle liberale Konsens von wahrheitsfähigen Menschenrechten und moralischer Vernunft teleologisch zu deuten ist und zwar auf die Absicht hin, dass „mit einer profanen Moral der gleichen Achtung für jeden die gemeinsame Basis für ein menschenwürdiges Dasein *über radikale weltanschauliche Differenzen hinweg* zu schaffen“ (Habermas 2007: 383) sei. Das Bedürfnis zu einer solchen Basis teilt nicht jeder; das naturalistische Szenario 1 ist frei davon. Die etwas bunte Mischung aus Szenario 4, die Habermas andernorts sauberer getrennt hält, verdeckt, dass beispielsweise kalifornischer Schnickschnack wohl ebenfalls andere Bedürfnisse stärker gewichtet als das Bedürfnis nach moralischem Handeln. Im Kontext der posthumanen Vision kommt Habermas explizit darauf zu sprechen, wenn er es ablehnt, Gott akzeptieren zu müssen, um die moralische Konzeption des Gattungswesen Mensch gegen naturalistische Verkürzungen verteidigen zu können. Denn sowohl kantische wie theologische Positionen ziehen ähnlich kritische Schlüsse gegenüber der gentechnischen Neuformung des Menschen während religiös angehauchte Varianten des Naturalismus, dessen Offenheit für das genetische Experiment der Menschheit an sich selbst nicht ablehnen müssen. Für Habermas ist die naturalistisch-moralische Konfliktlinie wichtiger als die religiös-säkulare (Habermas 2007: 402-403). Aber gerade weil Habermas die weltanschaulichen Konfliktlinien der Weltgesellschaft jenseits der

klassischen säkular-religiösen Dichotomie des Szenarios 2 zieht, konzipiert er die Hoffnung auf ein Szenario 3. Der Dissens in religiösen wie in anthropologischen Fragen wird bestehen bleiben, die Frage ist nur, welche Konfliktlinie sich zum dominanten *cleavage* im konstitutiven Grundgerüst des *global village* entwickeln wird. In der Tat liegt die Attraktivität der postsäkularen Gesellschaft sowohl für religiöse wie säkulare Moralisten und deren kosmopolitischen Neigungen zu Frieden und Gerechtigkeit genau in dieser Fragestellung. Die Studien dieses Bandes weisen den Beitrag religiöser Akteure zu einer moralischen Verständigung in dieser Richtung aus, denn entgegen des Vorschlags von Habermas sind nicht wenige Anhänger des Szenarios 2 eher der Meinung, die Stellung allein zu halten oder im Kampf gegen die fundamentalistische Seite des Szenarios 4 ins naturalistische Lager des Szenarios 1 zu wechseln.

In den Fußnoten um die Szenarien räumt Habermas ein, dass sich das Bild des Szenarios 4 aktuell dergestalt darstellt, dass sich im Westen der kalifornische Synkretismus und im Rest der Welt evangelikale und islamische Netzwerke sowie die katholische Weltkirche ausbreiten, während der landeskirchlich verfasste Protestantismus ins Hintertreffen gerät (Habermas 2007: 408-409). Die oben kurz berührte Analogie zu Novalis und Comte wird heute nicht nur in der Konzeption, sondern auch in empirischer und daraus abgeleitet geschichtsphilosophischer Hinsicht an zentraler Stelle verlassen, die für die weltpolitische Anwendung von entscheidender Qualität ist. Während das 19. Jahrhundert seine Mischung zwischen Romantik und Aufklärung, Kirchenkampf und innerkirchlicher Konsolidierung noch als europäischen Streit austragen konnte, weil die ökonomische und militärische Dominanz der europäischen Mächte die politische Herrschaft über die kolonisierte Welt so uneingeschränkt sicherte, dass andere Kulturen lediglich als Domestikationsobjekt oder aber als Kuriosität für das heimische Museum von Interesse waren, ist die Fortsetzung des imperialistischen Projekts mit den Mitteln der Globalisierung hinsichtlich der kulturellen Dimension weniger zuversichtlich. Die naturalistisch-kapitalistische Allianz mit oder ohne „kalifornischen Schnickschnack“ (Habermas 2007: 409) weiß um den religiös kodierten Widerstand partikularer Identitäten im globalen Dorf. Juergensmeyer spricht vom *New Cold War* oder der *Global Rebellion* (Juergensmeyer 1993, 2008) während Benjamin Barber die Konfrontation der Pathologien auf den immer noch unerreichten Begriff von *Jihad vs. McWorld* brachte (Barber 1995). Zum weniger selbstsicheren Auftritt mag einmal der Verlust der politischen Herrschaft durch den Dekolonisierungsprozess seit den europäischen Weltkriegen beigetragen haben. Selbst die vorerst uneinholbare Militärmacht der USA kann mit der militärischen Effektivität der Royal Navy, die Britanniens Herrschaft nicht nur über die Meereswellen sichert, nicht mithalten. Den Krieg gegen den Ter-

ror konnten die Vereinigten Staaten nach einer Dekade nur im Zentrum für sich entscheiden und das auch nur um den Preis, Teile der Peripherie ausschließlich als Austragungsort dieses Konflikts zu nutzen. Jenseits des engen sicherheitspolitischen Felds kommt im größeren Bild ohnehin ein neues Kräftefeld zum Vorschein. Die wirtschaftliche Prosperität der neoliberalen Globalisierung, die diese trotz aller Krisen weiter abwirft, kommt auch den politisch eigenständigen Mächten des Südens selbst zugute und lässt sich nicht nur auf der Habenseite des Nordens verbuchen, selbst wenn die strukturelle Schiefelage zwischen Zentrum und Peripherie neben der Londoner City auch der New Yorker Stock Exchange noch ein einträgliches Auskommen sichert. Der liberale Triumphalismus eines Francis Fukuyama endet deswegen lieber mit einer zivilisationsmüden Referenz an Nietzsche und der Langweile des letzten Menschen, weil die hegelianischen Kämpfe um Anerkennung und damit die Geschichte zu Ende gehen, als dass er diese Konfliktlinie zwischen Zentrum und Peripherie und ihre neue geographischen Verteilungsmöglichkeiten ernstnehmen würde (Fukuyama 1989: 18). Fareed Zakaria, in Bombay geboren und in Harvard ausgebildet, versucht auf der kulturalistischen Basis seines Lehrers Samuel Huntingtons und im Bewusstsein des unaufhaltsamen Niedergangs westlicher Macht das postamerikanische Jahrhundert doch noch etwas freundlich aussehen zu lassen (Zakaria 2008). Das Abendland geht zwar wirklich unter, aber zumindest Indien – die Briten waren hier erfolgreich genug, ließe sich hinzufügen – und signifikante weitere Teile der Welt werden den kooperativen Liberalismus des Westens soweit internalisiert haben, dass selbst wenn Amerika militärisch scheitert, die Welt den Amerikanischen Traum weiter träumen wird und sich darauf eine globale Kooperation auch ohne amerikanische Hegemonie aufbauen lässt. Zakaria webt in das kulturalistische Muster von Huntington den liberalen Faden Keohanes mit hinein und schließt damit, auch wenn er von Huntington den mahnenden Zeigefinger gegenüber der sino-islamischen Gefahr trotz eigenem indisch-muslimischen Hintergrund behält, nahtlos zu Fukuyama auf, der in *Scheitert Amerika?* einen ebenfalls weniger stark unilateralistischen Pfad des Liberalismus eingeschlagen hat (Fukuyama 2006). Im Werk dieser beiden Denker, aber noch besser in der Herkunft dieser beiden Denker des Liberalismus in den Internationalen Beziehungen wird augenfällig was sich im 20. Jahrhundert verschoben hat: den *white man's burden*, der Welt die liberale Zivilisation beizubringen, haben nun Amerikaner mit asiatischem Migrationshintergrund übernommen. Diese Verschiebung hat sich Ruyard Kipling wohl nicht vorgestellt, als er lyrisch die Amerikaner aufforderte, die Stafette des weißen Mannes von den Briten zu übernehmen. Auch wenn der alte Rassismus der Liberalen in Huntingtons Alterswerk zu Identität Amerikas noch etwas durchscheint, die angelegte Uni-

versalisierung der liberalen Aufklärung hat zumindest in globaler Perspektive ihren Fokus auf den weißen Mann verlassen und kann auch von amerikanischen Asiaten fortgesetzt werden. Wenn damit die Selbstaufklärung des europäisch-ethnozentrischen Liberalismus eine signifikant höhere Stufe erreicht hat und die europäische Nabelschau endet, fällt auf, dass die ganze Welt in der Vielfalt ihrer kulturellen und weltanschaulichen Konstruktionen zwar signifikant geworden ist, aber mitnichten in den liberal-multikulturellen Chor von Fukuyama und Zakaria einstimmt.

Während die beiden liberalen Denker ein säkulares Lied ohne religiöses Gesangbuch anstimmen, singt die globale Welt gern Choräle, lauscht anderer meditativer Musik oder verteilt zur westlichen Popmusik religiöse Liedzettel oder lässt Rock und Pop zurückmünden in die religiöse Volksmusik der angelsächsischen Protestanten. „When the Saints go marching in, I want to be in that number.“ Was der katholisch getaufte und multireligiöse verbundene Louis Armstrong im französisch-katholisch beeinflussten New Orleans in seine Musik einbrachte, scheint auch für die Mehrzahl der globalen Bevölkerung zu gelten. Diesseitiger Materialismus muss nicht gegen eine ebenso auf Wohlbefinden abstellende Befindlichkeit im nächsten Leben verzichten. Das gute Leben als gutgelauntes Fest, das die Attraktivität der Moderne nicht unwesentlich prägt, sollte weder in dieser noch in der nächsten Welt verpasst werden. Die amerikanische Mischung aus Religion und Moderne, die sich mitnichten auf das Gospel of Prosperity und Habermas' kalifornischen Schnickschnack verkürzen lässt, scheint sich besser zu verkaufen als Liberalismus ohne Religion, wie er normalerweise gerade unter den Denkern der Politischen Theorie der Internationalen Beziehungen herumgereicht wird. Die europäische Säkularisierungsthese, die Gleichsetzung von Fortschritt der Moderne und Niedergang der Religion, hat sich nicht nur für den Sonderfall Amerika erledigt, sondern ist auch global falsifiziert worden. Das trägt aber in den tiefsitzenden Aversionen der Aufklärung gegenüber der Religion noch immer zum Unwohlsein nicht unbeträchtlicher Teile der internationalen Eliten bei. Peter Berger hat das in seiner These zu Desäkularisierung der Welt auf den Punkt gebracht. Während die Welt in ihrer Mehrheit so religiös bleibt wie sie es immer war, sind die globalen Eliten säkularisiert und wollen es bleiben und studieren aus dieser Perspektive argwöhnisch das globale Phänomen der Rückkehr der Religion (Berger 1999: 2). Nicht alle haben dabei die intellektuelle Redlichkeit und Größe eines Jürgen Habermas sich demgegenüber sowohl konzeptionell auf der philosophischen Ebene zu öffnen wie politische Konsequenzen hinsichtlich öffentlicher Partizipation auch in religiöser Sprache zu ziehen. Die empirische Relevanz dieser Aktivität der religiösen Mehrheit illustrieren die Studien des Bandes. Ihre soziologische Brisanz muss auch gegen-

über Habermas noch erklärt werden, denn dieser fällt überraschender Weise im Weltformat deutlich hinter seine eigene postsäkulare Konzeption zurück. Dessen Aufarbeitung gilt der nächste Abschnitt.

Warum die Säkularisierungstheorie global gescheitert ist und daraus eine postsäkulare Weltpolitik folgt

Der Bewusstseinswandel, den die postsäkulare Gesellschaft beschreibt, betrifft für Habermas vor allem Westeuropa, Kanada, Australien und Neuseeland (Habermas 2012), also Regionen, die sich zurecht als säkularisiert verstehen konnten und auf dieser Basis noch einmal einen Blick auf die wider Erwarten übriggebliebenen Religionen werfen. Dieser geographische Fokus wirft mindestens drei Problemkreise auf: Ist der Bewusstseinswandel dieser Gesellschaften selbst induziert oder erhält er seinen Impuls von außen? Ohne Frage spielen in diesen Gesellschaften Religionsgemeinschaften eine öffentliche Rolle. Aber sind deren Potentiale von dem, was Habermas in Szenario 2 als Kulturprotestantismus etikettiert, wirklich so weit entfernt, dass daraus ein Bewusstseinswandel entsteht, gerade wenn man die esoterischen Blüten kalifornischen Schnickschnacks nicht mit einberechnen möchte, sondern sich auf die selbstreflektierten Weltreligionen bezieht. Soweit der Islam als Migrantenreligion virulent wird, zielt seine Bearbeitung auf eine kulturprotestantisch orientierte Veränderung, für die die Wandlungen des Katholizismus gern als Vorbild genommen werden (Casanova 2009; Barbato/Fischer 2011). Dementsprechend hat auch der Katholizismus trotz seiner weströmischen Zentrale und seiner Verbundenheit mit der Philosophie des Abendlands seine soziologische Basis in seiner weltkirchlichen Überkompensierung der europäischen Rückläufigkeit. Die Säkularisierungsthese ist in den genannten Regionen eigentlich empirisch nur unwesentlich erschüttert.

Der Impuls scheint anderswo herzukommen und damit eröffnen sich die beiden anderen Problemkreise: Globalisierung und Ende des Kommunismus. Die Säkularisierungsthese scheiterte nicht an Westeuropa und seinen nordamerikanischen und pazifischen Ausläufern, sondern weltpolitisch. Denn Westeuropa allein war mitnichten das alleinige Testfeld der Säkularisierungsthese. Was von dort aus seinen liberalen Anfang nahm, setzte sich in der geballten Kraft der kommunistischen Revolution von Moskau bis Hanoi fort. Weder diejenigen, die auf den Straßen Westeuropas seit 1968 „Ho Ho Ho Chi Minh“ riefen, noch diejenigen, die nach dem Sieg im Vietnamkrieg religiöse Führer wie François Xavier Nguyễn Van Thuân ins Umerziehungslager und in Einzelhaft steckten, malten sich eine Zukunft aus, in der Gallup in seiner globalen Umfrage zu Religiosität und Atheismus von 2012 in Vietnam zwar

wesentlich Säkularisierungstendenzen feststellen kann, aber noch immer null Prozent Atheismus gegen über fünfzig Prozent mit der Selbstbezeichnung religiös festhalten kann und Jenkins Vietnam zu den zukünftig großen katholischen Nationen des globalen Südens rechnet. Für Moskau und Russland hat Sarah Marfeld in ihrer Studie in diesem Band die Trendumkehr und das neue, nicht unproblematische Miteinander von Politik und Religion beschrieben. Aber nicht nur die kommunistische Speerspitze der Säkularisierung ist mit der schwer einschätzbaren Ausnahme Chinas abgebrochen, auch die liberale Globalisierung, die mit einer Modernisierung und Vereinheitlichung der technologisch-ökonomischen Infrastruktur einhergeht, zeigt mitnichten die erwarteten säkularisierenden Konsequenzen, sondern religiöse Bewegungen werden auf einer Bandbreite von Terrorismus und Fundamentalismus bis Demokratiebewegung und caritativem Einsatz zum Identität und Sinn stiftenden Reservoir jenseits des kapitalistischen Sozialdarwinismus. Ein möglicher postsäkularer Bewusstseinswandel induziert aus der Peripherie zielt aber nun nicht auf das europäische Zentrum, das lange nicht mehr die Geschicke der Welt in den Händen hält, sondern auf die säkulare globale Elite, von denen Peter Berger als dem zweiten soziologischen Standbein der Säkularisierungsthese spricht. Denn global durchgesetzt hat sich die Säkularisierung schon, nur eben nicht auf breiter Front, sondern nur bei der dünnen Elite, die nichtsdestotrotz einen erheblichen Einfluss auf die Bewusstseinslage der Weltpolitik hat. Die entscheidende Frage aus einer weltpolitischen Perspektive ist weniger ein Bewusstseinswandel in Westeuropa, sondern ein möglicher Bewusstseinswandel der globalen Eliten, die sich überlegen müssen, ob sie ihren Kulturkampf mit einer postsäkularen Perspektive einstellt oder fortsetzt. Die von Habermas zu Recht nicht mit aufgezählten USA dürften dafür ein interessanter Gradmesser sein. Denn die US-amerikanische Gesellschaft hat sich nicht nur schon immer der westeuropäischen Säkularisierungsdynamik entzogen, sie weist auch schon in ihren Anfängen einen Gegensatz von säkularer Elite und religiöser Mehrheit auf, die in diesen Tagen zum bekannten amerikanischen Kulturkampf geführt hat, der das Gegenteil einer postsäkularen Gesellschaft darstellt. Gegenseitige Lernbereitschaft von religiösen und säkularen Bürgern scheint nur wenig als Signum der US-amerikanischen Gesellschaft zu gelten. Ähnlich wie in Westeuropa deutet sich aber auch hier eine durch Migration verursachte Veränderung an. Die Statistiken der Wiederwahl Obamas lassen diesen Trend deutlich werden. Die Unterscheidung konservativ vs. liberal war das dominante *cleavage* dieser Wahl mit Zuordnungsgrößen im jeweiligen Lager von ca. 80 Prozent. Dieses Verhältnis galt etwas abgeschwächt auch für die Zuordnung religiöses vs. säkulares Amerika. Mit Ausnahme der Katholiken, die sich mit Blick auf den liberalen bzw. konservativen Vizepräsidentenskandidaten

beider Seiten zu etwa gleichen Teilen auf beide Seiten zu verteilen schienen. Doch dieser Blick auf die Statistik fängt nur einen Ausschnitt der Lage ein. Das Bild verändert sich, wenn man die Stimmen der Wähler mit Migrationshintergrund aus Lateinamerika betrachtet. Die sogenannten Hispanics, obwohl zu einem Gutteil konservative Katholiken, wenn nicht Anhänger nicht weniger konservativer Pfingstkirchen, die nicht nach gleichgeschlechtlichen Partnerschaften und Abtreibungslegalisierung verlangen, wählten mit überragender Mehrheit demokratisch, weil sie die einwanderungsfeindliche Haltung der Republikaner als direkte Bedrohung ihrer Interessen ansahen. Ihr Wahlverhalten gegen das dominante *cleavage* des Kulturkampfes hat nicht nur maßgeblich die Verschiebung unter Katholiken bewirkt, sondern auch die Wiederwahl Obamas gesichert. Noch bevor Amerika, wie von Huntington in seinem Alterswerk geargwohnt, hispanisiert wird, könnten sich die Republikaner mit oder gegen den konservativen Native American für die Hispanics entscheiden, um die nächste Wahl zu gewinnen, was auf demokratischer Seite eine größere Bereitschaft nach sich ziehen könnte, säkularistische und libertäre Positionen zu überdenken. Die Zeit des Kulturkampfes könnte auch in den USA zugunsten einer postsäkularen Gesellschaft vorübergehen. Doch ähnlich wie in der globalen Perspektive hätte sich der Bewusstseinswandel nicht wie in Westeuropa unter der breitenwirksamen Dominanz des säkularen Paradigmas durchgesetzt, sondern wäre aus dem Einstellen des Kulturkampfes durch die säkularen Eliten und der mit ihr verbündeten oberen Mittelschicht erwachsen.

Habermas analysiert die weltpolitische Dimension des postsäkularen Bewusstseinswandels anders. Die postkommunistische Dimension wird in seiner Soziologie vergessen, vielleicht verdrängt, zumindest übergangen. Im nächsten Abschnitt wird darauf unter der Perspektive der Suche nach einer anti-kapitalistischen Moral eingegangen. Die Frage der Globalisierung spielt eine gewichtige Rolle, erhält aber eine Interpretation, die überraschend nahe an der Säkularisierungsthese bleibt. Ganz im Sinne der eurozentristischen Vision des Szenarios 3, soll anscheinend auch für die Welt der Säkularisierungszustand Westeuropas eintreten, um dann mit den Resten der Religion sich auf eine gegenseitige Lernbereitschaft zu verständigen. Der Aufsatz zur „Revitalisierung der Weltreligionen“ ist dafür sehr aufschlussreich. Habermas grenzt sich hier gegen die als revisionistisch bezeichnete These der Rückkehr der Religion, die er mit Peter Bergers Desäkularisierungsthese ausweist, ab und stützt sich lieber auf die Dateninterpretation von Pippa Norris und Ronald Inglehart, die sich ihrerseits ebenfalls gegen Berger und für eine Modifizierung der Säkularisierungsthese statt ihrer Aufgabe aussprechen. Norris und Inglehart argumentieren, dass der von Berger wiedergegebene Eindruck einer religiösen Welt des-

halb trägt, da Armut gleichzeitig Religiosität und Kinderreichtum bedingt während ein sozial gesicherter Wohlstand sowohl die Religiosität wie den Kinderreichtum sinken lässt (Norris/Inglehart 2004).

Habermas rezipiert diese Debatte zwischen Berger und Norris/Inglehart dahingehend, dass er zunächst der revisionistischen Seite und ihre These vom säkularen westeuropäischen Sonderweg drei Kernaussagen zuschreibt, nämlich die „missionarische Ausbreitung großer Weltreligionen (a), deren fundamentalistische Zuspitzung (b) und die politische Instrumentalisierung ihrer Gewaltpotentiale (c)“ (Habermas 2009: 388). Auch wenn er diese Zuspitzung auf den folgenden Seiten etwas differenziert, zeugt eine solche Vermischung und Verengung der angeblich revisionistischen Position wenig von einem postsäkularen Bewusstseinswandel. Der Blick auf die missionarisch erfolgreichen Weltreligionen, insbesondere auf das Christentum in seiner freikirchlichen und katholischen Variante und den sunnitischen Islam zeigt zwar, dass dieser Erfolg von einer gewissen Orthodoxie in der Lehre abhängt und eben nicht den säkularen *Kulturprotestanten* welcher Konfession oder Religion auch immer gehört, von einer reduktionistischen Fokussierung auf deren fundamentalistischen Gewaltpotentiale sollte eine von einem postsäkularen Bewusstseinswandel getragene Analyse aber doch absehen. In der Tat sind von Huntington bis Juergensmeyer einige Analysen der globalen Rückkehr der Religion vom islamisch inspirierten Terrorismus begeistert und bauen den relativ gemäßigten Gottesstaat Iran zum Feindbild auf, während das in Religionsfragen wesentlich radikalere Saudi-Arabien weiter als enger Verbündeter der kapitalistisch-liberalen Globalisierung gesehen wird, wenn auch mit durchaus eigener Agenda, die gelegentlich wie bei Osama Bin Laden zu starken Verwerfungen führen kann. Der zitierte Peter Berger und eine Vielzahl anderer Revisionisten vermeiden aber den Kurzschluss von der Religion zur Gewalt. Die Vermeidung dieses Kurzschlusses sollte aus einem postsäkularen Bewusstseinswandel heraus eher befördert werden. Die vielschichtigen Beiträge dieses Bandes zeigen, wie starke Religiosität Potentiale von Frieden über Umwelt bis zum Integrationsprozess bereichern kann. Natürlich hat Religion auch eine ambivalente Neigung zur Gewalt. Scott Appleby hat darauf ein fulminantes Forschungsprojekt begründet (Appleby 2000). Doch die Ambivalenz zwischen Gewalt- und Gewaltlosigkeit hängt jedem politischen Projekt und seinen Machtambitionen an. Sobald Religion mit Politik in Berührung kommt, gerät sie in den Sog dieser Ambivalenz wie alle anderen Wertssysteme auch (Barbato/de Franco/le Normand 2012). Nicht die Religion ist ambivalent, sondern die Politik. Empirisch passt die Gewaltneigung der Religion ohnehin nicht zur missionarischen Ausbreitung. Die von Habermas aufgezählten Beispiele des Irans, des Hindunationalismus, der Entsäkularisierung des Nahost-

konflikts und der religiösen Rechten in Amerika gehören alle nicht in den Bereich der erfolgreichen Weltmission, sondern sind religiös aufgeladene Konflikte zwischen Staaten oder Bevölkerungsgruppen. Nur der islamische Terrorismus hat auch eine gewisse missionarische Attraktion bei den Desorientierten der Globalisierung. Der daraus entfachte Kampf gegen christliche und animistische Mehrheiten im Übergang vom nördlichen zum südlichen Afrika oder die Unterdrückung christlicher und anderer Minderheiten im arabischen Raum könnten in diesem Zusammenhang der missionarischen Ausbreitung eher angeführt werden. Ansonsten ist die erfolgreiche Weltmission gerade des Christentums Teil des anhaltenden Trends der globalisierenden Moderne seit der Entdeckung Amerikas. Auch in der späteren Moderne vom Kolonialismus der laizistischen Dritten Republik Frankreichs bis zur Entwicklungspolitik der Weltbank begleitete die modernisierende Durchdringung der Welt auch die Ausbreitung vor allem der Weltreligion des Christentums.

Habermas setzt aber lieber in globaler Perspektive auf die Beibehaltung der Säkularisierungsthese:

Nach meinem Eindruck geben die global erhobenen Vergleichsdaten den Verteidigern der Säkularisierungsthese immer noch eine robuste Rückendeckung (Habermas 2009: 390)

meint Habermas mit Verweis auf Norris und Ingleharts Erhebungen und referiert dann deren Hauptthese: „Während die Säkularisierung in wohlhabenden und entwickelten Gesellschaften zunimmt, wird die Weltgesellschaft aufgrund höherer Geburtenraten in den ärmeren, in Entwicklung begriffenen Ländern immer religiöser“ (Habermas 2009: 390). Den Aspekt der Unsicherheit, der bei Norris und Inglehart den Nexus zwischen Armut und Religion herstellt, belegt Habermas zusätzlich an anderen Quellen, um dann doch noch einmal mit Bezug auf den „Sonderfall USA“ auf die Gewährsleute Norris und Inglehart zurückzukommen:

P. Norris und R. Inglehart erklären die religiöse Vitalität der US-amerikanischen Gesellschaft zum einen demographisch mit der vergleichsweise hohen Einwanderung aus eher traditionellen Gesellschaften mit religiöser Orientierung und hohen Geburtenraten, und zum anderen sozialstrukturell mit dem Hinweis auf die Schwäche der sozialen Sicherungssysteme. In den USA fehlt ein soziales Netz, das die besonders gefährdeten und anfälligen Bevölkerungsgruppen vor den gesellschaftlichen Risiken eines ungezähmten kapitalistischen Wirtschaftssystems in dem Maße schützt, wie es in Europa immer noch weitgehend der Fall ist (Habermas 2009: 391).

Armut und Unsicherheit sei also der Nährboden für Religiosität, und die aus dem gleichen Elend resultierende Fertilitätsrate hielt den Durchbruch säkularisierenden Wohlstands für alle zurück. Habermas referiert die weiteren

Schlussfolgerungen von Norris und Inglehart nicht mehr, die von einer nur verlangsamten Säkularisierung durch die Ausbreitung von Sicherheit und Wohlstand ausgehen, in der Gegenwart aber einen Streit zwischen dem armen und fertilen Religiösen des Südens und den reichen und infertilen Säkularen des Nordens um die Fragen von Bevölkerungskontrolle und Sexualität erwarten (Norris/Inglehart 2005). Habermas folgert lediglich, dass als Kern der Säkularisierungsthese funktionale Differenzierung, was mal Rückzug in die Sakristei genannt wurde, und Rückzug auf individuelle Religionsformen erhalten bleibt. Mit Bezug auf Casanova räumt er dann ein, dass „Funktionsverlust und Individualisierung keinen *Bedeutungsverlust* der Religion zur Folge haben müssen“ (Habermas: 2009: 391) und gesteht zu, dass unabhängig von der Zahl der Gläubigen, deren gesellschaftlicher Beitrag groß sein kann. Auf diesen Bewusstseinswandel scheint er die postsäkulare Gesellschaft verkürzen zu wollen: Ein religiöser Rest bleibt übrig und kann durchaus gute Dienste leisten.

Diese erstaunlich enge Lesart der postsäkularen Gesellschaft lässt sich in globaler Perspektive nicht halten. Die Beiträge dieses Bandes versammeln nur eine kleine Auswahl an möglichen Fallbeispielen von weithinein in alle funktionalen Differenzierungen präsenten Religionsgemeinschaften. Religion speist sich eben nicht wie die alten säkularen Soziologen meinten aus Unsicherheit, sondern spielt eine sinnstiftende Rolle. Diese Sinnstiftung kann einer Religion abhanden kommen und eine andere tritt an ihre Stelle. Fußball oder Kant können eine ähnliche Rolle übernehmen. Doch die Religionsgeschichte mit ihrem Auf und Ab von Niedergang und Rückkehr spielt doch den drei monotheistischen Weltreligionen und den asiatischen Weisheitsreligionen die besten Aussichten zu. Rodney Stark, der sich schon seit den 1980er Jahren gegen die Säkularisierungsthese richtet, spricht deswegen auch vom Triumph des Christentums (Stark 2011). Die globale Ausbreitung des Christentums, dessen Ursprungsregion vom Islam dominiert wird und dessen Aufstiegsregion, die abendländische Christenheit, sich säkularisiert, ist dabei in der Tat besonders bemerkenswert und ähnelt strukturell dem quantitativ jedoch wesentlich weniger erfolgreichen Buddhismus. Geld allein macht nicht glücklich und Wohlstand stiftet keinen Sinn.

Aber selbst wenn man bei der reduktionistischen Funktionsthese der Unsicherheit von Norris und Inglehart bleiben würde, stellt sich die Frage, woher die Zuversicht kommt, dass sich globale Unsicherheiten auf das Wohlfahrtsniveau von Westeuropa reduzieren lassen. Soll das der globale Kapitalismus bewerkstelligen? Es gliche einem ökonomischen Wunder, wenn ihm der Erfolg gelänge, die Welt auf das Unsicherheitsniveau der USA zu heben. Die USA gelten aber als zu erklärender Sonderweg der Modernisierung. Dieser

Sonderweg wird innerhalb des Paradigmas von Norris und Inglehart jedoch das einzig annähernd vorstellbare Szenario sein. Einer postsäkularen Weltgesellschaft wird der Bewusstseinswandel ohne säkulare Befriedung, aber mit einer überwältigenden religiösen Mehrheit gelingen müssen. Bergers säkulare Eliten, zu denen auch Habermas gehört, müssen diesen Bewusstseinswandel hinbekommen, dann hört ihnen vielleicht auch die religiöse Mehrheit zu, warum sie von säkularen Bürgern etwas lernen können.

Religiöse Semantiken in ihrer moralischen Funktion bei Habermas und im globalen Dorf

Im Vorschlag der postsäkularen Gesellschaft lässt sich unschwer eine linkshegelianische Sehnsucht bei Habermas ausmachen. Dennoch setzt die Auseinandersetzung vielmehr schon bei Kant ein, als dass sie sich mit dem Einfluss von Marx im Werk von Habermas beschäftigen würde. Es geht aber bei der postsäkularen Gesellschaft nicht nur um ein Rettungsprojekt für die kantische Sollensmoral, sondern auch darum, ein utopisches Potential nach dem Ende des Sozialismus zu entdecken. Wie Große Kracht zeigen kann, war Habermas nie ein Kirchenkämpfer (Große Kracht 2009) und wäre in der Diktion von Elizabeth Shakman Hurd sicher eher dem jüdisch-christlichen Säkularismus und weniger einem laizistischen Säkularismus zuzuordnen (Hurd 2008). Dennoch steht Habermas sicher genug zwischen diesen beiden Idealtypen, um eine Position in beiden Denksystemen einzunehmen. Noch spannender ist in weltpolitischer Perspektive aber die postkommunistische Relevanz der postsäkularen Gesellschaft. Funktioniert die postsäkulare Gesellschaft auch in den zwangssäkularisierten Staaten und dementsprechend in einer Weltgesellschaft, dessen eine Lagerhälfte zumindest in Ansätzen über mehr oder weniger langen Jahrzehnten der Unterdrückung der Religion ausgesetzt war? Zwei Studien dieses Bandes, die von Sarah Marfeld zu Russland und die von Hannah Landwehr zu Kambodscha kommen darüber zu sehr unterschiedlichen empirischen Ergebnissen. Dieser Abschnitt setzt deswegen etwas grundsätzlicher an und fragt nach dem Stellenwert der sozialistischen Leerstelle nach dem Untergang des realexistierenden Sozialismus und argumentiert, dass gerade aus dieser kognitiven und motivationalen Leerstelle der Bewusstseinswandel der postsäkularen Gesellschaft herrührt und die postsäkulare Gesellschaft auch als postkommunistische Gesellschaft verstanden werden muss. Nicht vergessen werden sollte, dass Habermas die Idee der postsäkularen Gesellschaft neben der amerikanischen Debatte zunächst für die Bundesrepublik Deutschland vorgeschlagen hat, deren östliche Bundesländer der Zwangssäkularisierung mit durchschlagendem Erfolg ausgesetzt waren. Ein Erfolg, der

auch heute noch sichtbar ist. Doch selbst dort fällt auf, welch hoher Prozentsatz unter den führenden Politikern sich einer christlichen Konfession verbunden fühlt und wie der einfache *homo areligiosus* (Tiefensee 2001) seine Dorfkirche instand setzt, ohne sie zu dann von innen zu nutzen (Schieler/Meyer-Magister 2013: 29-30). Weitergehend lässt sich gerade im Beitrag von Landwehr zu Kambodscha feststellen, dass trotz brachialem Versuch, die Religion auszulöschen, der Religionsgemeinschaft und ihren Gläubigen zwar schwersten Schaden zugefügt wurde, sie aber ihr Potential gerade auch nach einer solchen Unterdrückung wieder voll entfalten kann.

Die Bewertung der Revolutionen von 1989 ist hier ein wichtiges Bindeglied. Habermas sprach in diesem Zusammenhang von einer nachholenden Revolution, die bestenfalls zum kapitalistischen Westen aufschließt, aber nicht dessen Pathologien beseitigt (Habermas 1990). Vielmehr entsteht eine Leerstelle durch das gescheiterte sozialistische Experiment, die es nicht einzuebennen sondern offenzuhalten gilt. Der Sozialismus hat für Habermas im Jahr 1990 immer noch eine wichtige Funktion, nämlich daran zu erinnern, dass es eben nicht um das Ende der Geschichte getan ist, wenn sich der Kapitalismus durchsetzt, sondern da noch etwas kommen muss, das über die sozialdemokratische Variante des Kapitalismus hinausgeht (Barbato 2012a).

Da der Sozialismus im Lauf der 1990er Jahre auch für Habermas seinen utopischen Elan verloren hat, muss diese Leerstelle anderweitig offengehalten werden. Diese utopische Funktion der Möglichkeit einer anderen Welt erfüllt nun die Religion. Was Habermas bei der Religion interessiert, ist nicht primär die Antwort der Religion, sondern das Potential ihrer Kritik gegenüber der Entgleisung der Modernisierung. Auf diese Kritik müsste die Philosophie dann selbst Antworten finden. Aber sie darf sie nicht besserwisserisch auf ihr eigenes Konto verbuchen, wie Habermas das bei Kant noch feststellt, bei dem religiöse Vorbilder höchstens durch den Anstoß ihrer Augenfälligkeit den aufgeklärten Denkprozess schneller ins Ziel führen, in das er ohnedies gelangt wäre. Kritische Anfragen und Antwortversuche der Religion sind substanzielle Lernorte nachmetaphysischen Denkens, in einer grundsätzlichen Arbeitsteilung, bei der formale Gerechtigkeitsprinzipien nicht ohne Füllung durch inhaltliche Ethiken auskommen. Die zentrale Passage für diese Haltung lohnt ein ausführliches Zitat:

Im Gegensatz zur ethischen Enthaltbarkeit eines nachmetaphysischen Denkens, dem sich jeder generell verbindliche Begriff vom guten und exemplarischen Leben entzieht, sind in heiligen Schriften und religiösen Überlieferungen Intuitionen von Verfehlung und Erlösung, vom rettenden Ausgang aus einem als heillos erfahrenen Leben artikuliert, über Jahrtausende hinweg subtil ausbuchstabiert und hermeneutisch wach gehalten worden. Deshalb kann im Gemeindeleben der Religi-

ongemeinschaften, sofern sie nur Dogmatismus und Gewissenszwang vermeiden [also die formalen Gerechtigkeitskriterien gleichsam als Modul in ihrer Praxis integriert haben vgl. dazu seine Auseinandersetzung mit Rawls], etwas intakt bleiben, was andernorts verloren gegangen ist und mit dem professionellen Wissen von Experten allein auch nicht wiederhergestellt werden kann – ich meine hinreichend differenzierte Ausdrucksmöglichkeiten und Sensibilitäten für verfehltes Leben, für gesellschaftliche Pathologien, für das Misslingen individueller Lebensentwürfe und die Deformation entstellter Lebenszusammenhänge. Aus der Asymmetrie der epistemischen Ansprüche lässt sich eine Lernbereitschaft der Philosophie gegenüber der Religion begründen, und zwar nicht aus funktionalen, sondern – in Erinnerung ihrer erfolgreichen ‚hegelianischen‘ Lernprozesse – aus inhaltlichen Gründen (Habermas 2005: 11).

Wenn man diesen Absatz in den oben besprochenen marxistischen Kontext setzt und auch den altersweisen Habermas nicht auf Kant reduziert, dann wird die kritische Rede gegen gesellschaftlichen Pathologien – klassisch im Topos der sozialen Pathologien des Kapitalismus in der von Freund und Marx beeinflussten Frankfurter Schule und ihrer Kritischen Theorie gegenwärtig (Honneth 1994, 2007) – nicht als religiös beeinflusste Wende, ja nicht einmal als Alterspessimismus durchgehen, sondern als grundlegende Haltung des Denkens von Habermas deutlich werden.

Neu ist hier jedoch, dass das Eigene im Anderen der Religion in so deutlicher Form erkannt wird, dass eher von dort ein gesellschaftlicher Impuls zur Therapie erwartet wird als ihn in den bereits säkularisierten Desideraten der agnostisch-atheistischen Linksliberalen oder im belletristischen Neomarxismus zu suchen, der freilich Habermas als zu staatstragend ablehnt, aber gleichfalls mit religiösen angehauchten Versatzstücken hantiert (Badiou 2002; Žižek 2003). Kritische Theorie bräuchte neben Kant auch Marx. Um ihn und seine kognitiven und motivationalen Kräfte nach dem Scheitern des Marxismus zu ersetzen und damit zu verhindern, dass die Welt nur interpretiert wird und ihre Gerechtigkeitsprinzipien nur erkannt werden, bedarf es der Religion und ihrer Gläubigen, die die Welt auch verändern möchten. Wenn es keine gläubigen Marxisten mehr gibt, dann müssen es eben die Gläubigen der selbstreflexiv gewordenen Weltreligionen sein. Die Legitimitätsgrundlagen des demokratischen Verfassungsstaats bekommt der Staatsphilosoph des Kantischen Republikanismus hinsichtlich der Freiheitsrechte kognitiv alleine hin. Selbst eine lebendige Demokratie müsste eigentlich die motivationalen Impulse zur Partizipation aus ihrem eigenen Argumentationsprozess bereitstellen (Habermas 2005: 109-110). Doch was in der Theorie passen mag, trifft in der Praxis nicht immer zu, gerade wenn es keinen religiösen Vorhof des demokratischen Tempels mehr gibt, in dem die Zivilgesellschaft die politische Tugenden mündiger Bürger heranreifen lässt. Diesen zivilgesellschaftlichen Vorhof

der Religiösen möchte Habermas bevölkert halten, gleichsam als Schule der Demokratie. Die heiligen Hallen der institutionellen Demokratie sind bekanntlich sakral-säkular zu halten.

Diesen Streit um die politische Grenzziehung der zivilgesellschaftlichen und institutionellen Sphäre hat vor allem Maeve Cooke vehement vorangetrieben (Cooke 2007), ist aber bei Habermas auf ebensolchen Widerstand gestoßen (Habermas 2007). Gleiches gilt für die von Charles Taylor versuchte Überzeugungsarbeit, dass religiöse Gründe genauso vernünftig und einsichtig sein, aber ebenso wenig zwingend wie säkulare Gründe sind und dementsprechend auch nur vorläufige aber gleichrangige Geltungsgründe beanspruchen können (Taylor/Habermas 2011). Zwingend muss bei Habermas das bessere Argument aber ja gerade sein. Denn nur dieser zwanglose Zwang des besseren Arguments legitimiert dann eine exekutive Autorität und deren Repression. Für diesen letzten Austausch von Gründen bedarf es dann auch der säkularen Parlamentsdebatte, die sich Habermas von Große Kracht deswegen schwerlich wird abhandeln lassen können (Große Kracht 2009).

Vielleicht lässt sich dennoch noch einmal anders ansetzen. Ganz zu Beginn seiner Konzeption der postsäkularen Gesellschaft gibt Habermas zu bedenken, dass sich religiöse Bürger in säkularen Mehrheitsgesellschaften nicht einfach auf religiöse Traditionen, Schriften und den Willen Gottes berufen, sondern darum bemüht sind, ihre Argumente in einer auch säkularen, religiös unmusikalischen Ohren verständlichen Form zu artikulieren, damit sie bei einer säkularen Mehrheit gehört werden (Habermas 2001: 21-22). Die immer wieder thematisierte Übersetzung hat hier ihren Sitz im politischen Leben. Zur gesellschaftlichen Praxis kommt Kants Übersetzung der „Autorität göttlicher Gebote“ in Autonomie und kategorisches Sollen als gelungene „säkularisierende und zugleich rettende Dekonstruktion“ (Habermas 2001: 23) und die weniger gelungene Übertragung von Sünde in Schuld (Habermas 2001: 24-25) hinzu. Bei letzterem wären wir wieder beim verfehlten Leben und dem Bewusstsein von dem, was fehlt, nämlich die Erfüllung des Sollens, für das Kant die Religion benötigte, auch wenn Habermas vor diesem Anschluss an Kant zurückschreckt. Um diese Prozesse der Übersetzung anzukurbeln setzt Habermas die Rawls'sche Hürde für die Übersetzung herab und lässt religiöse Sprache in der politischen Öffentlichkeit zu. Hinzu kommt das genuin liberale Argument der möglichst breiten Inklusion aller Beteiligten, das aber angesichts der bestehen bleibenden Bannbereiche säkularer Volkssouveränität in den Institutionen doch nicht soweit trägt (Rawls 1997).

Diese anfängliche Argumentation nimmt die Übersetzungsleistung vor dem Hintergrund säkularer Mehrheiten als gegeben an. Auch Kants Leistung besitzt ihre historische Größe ja nicht im Gedankenexperiment, sondern im

geschichtlich situierten Versuch, nach dem Auseinanderfallen von Sein und Sollen und der politischen Streitigkeit religiöser Geltungsgründe gegen eine naturalistische Vertragstheorie doch noch aus dem Sein der Autonomie ein kategorisches Sollen zu schließen und die Transzendenz inwendig und von daher die Moral zu retten.

Der Kontext der globalen Gegenwart ist ein anderer. Wie Katharina Hölscher in ihrem Beitrag in diesem Band zeigen kann, sind die Mehrheiten des Planeten eher in religiöser Sprache als in säkularer zu erreichen. Was zur Folge hat, dass der UN-Generalsekretär die religiösen Führer der Welt dazu auffordert, die ökologischen Einsichten der Wissenschaft in eine religiös verständliche Sprache zu übersetzen, damit sie kognitiv begriffen werden können und gleichzeitig die motivationalen Ressourcen freisetzen, um das Verstandene umzusetzen. In der weltpolitischen Praxis und ihren religiösen Mehrheiten finden Übersetzungen also in beide Richtungen statt. Die Idealtypen säkularer und religiöser Rede sind ohnehin nur mit prekären Grenzziehungen zu haben. Habermas räumt dies in der oben zitierten Stelle selbst ein: „Die Grenze zwischen säkularen und religiösen Gründen ist ohnehin fließend. Deshalb sollte die Festlegung der umstrittenen Grenze als eine kooperative Aufgabe verstanden werden, die von beiden Seiten fordert, auch die Perspektive der jeweils anderen einzunehmen“ (Habermas 2001: 22). Die Übertragung der Idealtypen in die Vielstimmigkeit einer politischen Praxis bleibt damit nicht bei der Frage wechselnder religiöser oder säkularer Mehrheiten stecken, sondern betont das deliberative Element, das den politischen Diskurs auf eine Ebene hebt, auf der über das der Polis zuträgliche entschieden werden kann. Die unterschiedlichen weltanschaulichen Akteure werden mit ihren jeweiligen Sprachspielen soweit Gültigkeit beanspruchen können, wie sie überzeugen können. Damit muss nicht eine vollständige Durchsetzung eines Sprachspiels einhergehen, das gerade bei Wittgenstein ohnehin nur in seinen Widersprüchen und Fragmenten zu haben ist. Aber allen ist doch gemeinsam, dass sie nach Verständigungsmöglichkeiten im Vorläufigen suchen. Zu Recht weist Habermas darauf hin, dass die Religionen gerade an dieser Vorläufigkeit ein Interesse haben müsste, da es in der Politik nie um letzte Dinge geht. Von Augustinus her und der Politik des Pilgers auf dem Weg in die himmlische Utopie der *civitas Dei* ist dem sicher nicht zu widersprechen (Barbato 2013). Hier liegt der Unterschied zu einem falsch verstandenen Messianismus, der nicht warten kann, sondern selbst Messias spielen möchte. Aber welche Argumente in welchen Prozessen auf welcher Ebene überzeugen, steht offen. Hier hat die eine Sprache der anderen nichts voraus. Die empirischen Beispiele gerade in der Friedensarbeit zeigen aber auch wie sehr religiöse Akteure in der Lage sind, diejenige Sprache zu wählen, die gerade verstanden wird. Für die Vermittlungsmis-

sion des Heiligen Stuhls in Streit zwischen Argentinien und Chile hat dies Julia Stubenrauch in ihrem Beitrag für diesen Band herausgearbeitet.

Findet dann eine Grenzziehung gar nicht statt oder kann es auch falsche geben? Der Blick auf Orthodoxie kann hier weiterhelfen. Sarah Marfeld zeigt am Beispiel der Russisch-Orthodoxen Kirche und ihres Verhältnisses zur Staatsmacht auf, wie religiösen Gemeinschaften gerade der kritische Aspekt abhandenkommt, den Habermas sich als religiösen Beitrag für seine postsäkulare Gesellschaft zu wünschen scheint. Eine andere Lesart wäre hier aber auch möglich. Vielleicht entspricht die orthodoxe Grenzziehung zwischen Religion und Politik nahezu idealtypisch einer postsäkularen Gesellschaft. Moralische Argumente werden sehr wohl gemacht, dabei wird seitens der dominanten Religionsgemeinschaft aber nicht in die Politik ‚hineinregiert‘. Auf politischer Ebene beschränkt man sich, gut liberal möchte man beinahe sagen, auf die Durchsetzung begrenzter eigener Interessen, nämlich der Sicherung des eigenen Status als identitätsstiftende Macht, die sich gegen religionskritische Stimmen, die diesen Status durch verschiedene Formen des Protests unterminieren möchten, zur Wehr setzt. Gerade in einer postkommunistischen Gesellschaft und ihrer Sensibilisierung, wenn nicht Traumatisierung gegenüber Verachtung, Unterdrückung und Gewalt gegen Religion hat dies einen anderen Stellenwert als im Empfinden einer Gesellschaft mit längerer liberalen Tradition ohne Verfolgung von Religionsgemeinschaften. Der von Liberalen – säkularen wie religiösen – so gut verstandene Aufstand einer russischen Pornopunkband fand in der Moskauer Christ-Erlöser-Kathedrale statt. Diese Kirche gilt als zentrales Gotteshaus der Orthodoxie. Deswegen wurde sie 1931 von Stalin zerstört und nach dem Ende des Kommunismus originalgetreu wieder aufgebaut. Die Symbolik eines Punkprotests dort ist dementsprechend vielschichtig.

Jenseits der Verteidigung solcher wiedererlangten Rechte der ungestörten Religionsausübung hält sich die Orthodoxie inhaltlich in der Politik zurück und beschränkt sich – neben dem von Marfeld überzeugend herausgearbeiteten konservativen Standpunkt für den Status quo und den aktuellen Machthaber – auf den religiös-moralischen Rahmen. Wobei auch dort die Stellung des postkommunistischen Staates stärker laizistisch bleibt als dies den politischen Systemen der orthodoxen Nachbarn entspricht. Hinsichtlich des Vereidigungszeremoniells ist das russische Modell für orthodoxe Verhältnisse denkbar säkular. Die in letzter Zeit öfters zu sehenden Bilder von der Amtseinführung griechischer Ministerpräsidenten zeigen die geistlichen Vertreter der Orthodoxie in einer zentraleren Rolle. In Rumänien sieht es ähnlich aus. Gemäß der orthodoxen Vorstellung der harmonischen Symphonie von Politik und Religion gehen Staat und Kirche stellenweise eine enge Symbiose ein. Interessant ist jedoch, dass der große formelle-institutionelle Stellenwert der

Kirche, der fast schon einem Bekenntnisstaat ähnelt – in Griechenland ist die Orthodoxie Staatsreligion – jenseits einer besseren Lobbyposition eher marginale Auswirkungen auf die breite Palette der Politik hat, weil dort maßvolle Zurückhaltung gepredigt wird. Wenn der Säkularismus auch keinen neutralen Rahmen bietet, wäre die Frage ob für eine pluralistische Gesellschaft im Sinne des deep pluralism von Connolly (Connolly 1999) nicht auch religiöse Elemente in den Rahmen integriert werden könnten, solange dadurch keine übermäßige inhaltliche Vorfestlegung einhergeht. Vielleicht bereichert ja gerade diese eher formale Haltung die postsäkulare Gesellschaft, auch wenn dabei manchen gesellschaftlichen Pathologien, wie Marfeld aufzeigt, eher verstärkt als beseitigt werden.

Habermas geht ja, etwas überzogen, davon aus, dass jede Religion „ursprünglich ‚Weltbild‘ oder ‚comprehensive doctrine‘ [ist,] auch in dem Sinne, dass sie die Autorität beansprucht, eine Lebensform *im Ganzen* zu strukturieren“, was dann im Lauf von Säkularisierungsprozessen aufgegeben werden muss (Habermas 2005: 117). Abgesehen davon, dass Religionen sehr unterschiedliche Schwerpunkte setzen, was sie interessiert und der Bereich der *Adiaphora* gemeinhin recht weit ist, lässt sich am orthodoxen Beispiel gut zeigen, dass eine Religion, die sehr wohl beansprucht, das Ganze von Religion und Politik, Gläubigen und Staatsvolk harmonisch zusammendenken zu können, im Detail dabei sehr viel Raum lässt für die säkularen Aushandlungsprozesse der Politik. Falls man dies nicht für angemessen erachtet, dann muss die inhaltliche Erwartung an kritische Einwürfe in die Tagesdebatten noch stärker betont werden. Das Austarieren eines goldenen Mittelwegs des *common sense* wird sicher immer wieder andere Grenzziehungen finden.

Mit dem Blick auf postkommunistische Gesellschaften wie in den Studien von Sarah Marfeld und Hannah Landwehr lässt sich die Frage nach der Säkularisierung noch einmal zuspitzen. Haben die gewaltsamen Säkularisierungsprozesse Gesellschaften entstehen lassen, in denen das Argument der postsäkularen Gesellschaft greift, das ja von Habermas für Demokratien mit liberaler Geschichte eingeführt wurde? Benötigt man nicht stabile liberale säkulare Gesellschaften, um diese dann in einem nächsten Schritt zur postsäkularen Gesellschaft weiterzuentwickeln? Das mag vielleicht sogar linkshegelianisch so gemeint sein, diese stark dialektische Lesart berührt aber den inneren Punkt des Konzepts nicht, das darauf beruht, dass säkulare und religiöse Bürger, die eben nicht bereits ohnehin einen *Modus vivendi* gefunden haben, wie das Joas in einer frühen Replik eingewendet hat (Joas 2004), sich auf gegenseitige Lernprozesse einlassen, weil sie vom Fortbestand der Religion auch innerhalb von Säkularisierungsprozessen überzeugt sind und sich davon einen Mehrwert erhoffen, der allen Beteiligten zugutekommt. Das ist genau die Situation in

den postkommunistischen Ländern, die unabhängig von persönlicher Religiosität einen Konsens darüber gefunden haben, dass Religion zum öffentlichen Gespräch beitragen soll und dabei so weit gehen, sich nominell dieser Religion zuzuordnen.

Der Religionsbegriff bei Habermas im globalen Kontext

Der grundsätzliche Kritikpunkt am postsäkularen Vorschlag von Habermas hinterfragt seinen Begriff der Religion. Der Beitrag von Maria Birnbaum in diesem Band setzt mit guten Gründen die Kritik an Habermas so weitreichend an und dieser Kritik muss sich unsere Herangehensweise in der empirischen Fallauswahl der Studien ganz besonders stellen: die restriktive und unkritische Konzeption der Religion als römisch-christlich-imperiales Projekt. Birnbaum formuliert dies freundlicher, aber die Kritik könnte so zugespitzt werden. Birnbaum fragt bei Habermas nach, was dieser denn meine, wenn er *die* Religion als Quelle für semantische Grundlagen erkennt oder *die* Religionsgemeinschaften einladen möchte, diese Semantiken vorzustellen. Sie verbindet mit dieser Frage die Warnung, dass eine Begriffsbildung von Religion nicht naiv-neutral verwendet werden kann, sondern durch die Zuschreibung von Bedeutung an Religion nur eben jenen Bürgern und Gemeinschaften Bedeutung gibt, die sich mit der Spezifizierung des Inhalts des Religionsbegriffs als selbstreflexive Weltreligion anfreunden können. Bei Habermas ist dies ein egalitärer Individualismus und eine rationale Universalisierung. Birnbaum hat dabei kein Problem mit der grundsätzlichen Notwendigkeit des Ausschlusses sowohl bei Begriffen wie in der Politik. Eine normativ wertende Haltung der Demokratie wird nicht jeden mitspielen lassen können, ebenso wenig ist eine Begriffsbildung und damit jede Wissenschaft ohne Ausschluss und Wertsetzung möglich. Birnbaum fordert auch nicht wie Timothy Fitzgerald die Ersetzung des Religionsbegriffs durch den der Kultur (Fitzgerald 2011). Was Birnbaum kritisiert, ist die zu wenig gründliche Reflexion dieses Prozesses der Begriffs- und Konzeptbildung und die damit einhergehenden impliziten Ausschlüsse, die eine Diskussion über die Grenzziehung des Begriffs schwierig machen und damit den Prozess der Begriffsbildung zur Religion unnötig engen. Sie empfiehlt daher, die postsäkulare Wende eher mit dem performativen Religionsbegriff von Hurd fortzusetzen. Denn Hurd möchte gerade die Kontexte analysieren, aus denen heraus das eine Argument als religiös und das andere als säkular verstanden wird. Den Verweis von Habermas auf die Achsenzeit und die von damals übrig gebliebenen Religionen kann sie nicht ganz ernstnehmen, geht doch damit eine essentialistische Konstruktion von Religion einher, die ganz bestimmte Religionsgemeinschaften bevorzugt und ande-

ren ihre Relevanz abspricht und dabei noch von einer ungebrochenen Kontinuität dieser Gemeinschaften auszugehen scheint.

Ihr geht es dabei weniger darum, dass das bei Habermas prominente Christentum erst nach Jaspers eigentlicher Achsenzeit in deren sekundärem Durchbruch auftaucht und damit das so gern zitierte jüdisch-christliche Erbe in der Tat auf seinen Ursprung bei den Propheten reduziert wird. Wenn man diese Fährte aufnehmen möchte, würde sie in die von Habermas gestreifteten Fragen um die Hellenisierung des Christentums führen. Religiöser und philosophischer Geist sind bei achsenzeitlichen Juden wie Hellenen nicht nur in der jeweils eigenen Tradition nicht getrennt, sondern finden schon sehr früh in vehementer Auseinandersetzung auch zueinander. Ich habe an deren Stelle versucht, die Verbindung von Weisheitsliteratur und postsäkularer Weltgesellschaft darzustellen (Barbato 2012b). Vor dem achsenzeitlichen Hintergrund wäre zu fragen, ob eine solche Verbindung tatsächlich implizit angelegt ist. Damit käme man in den teleologisch-genealogischen Bereich den Birnbaum ablehnt. Eine Einschränkung der Religion auf die Gedankengebäude der Achsenzeit scheint für Birnbaum so einseitig zu sein wie für Habermas Papst Benedikts Reduktion der Aufklärung auf den sekundären achsenzeitlichen Schub des spätantiken Christentums. In beiden Fällen gehen die jeweiligen Kritiker davon aus, dass hier Konstruktion der Erinnerung eher einer bestimmten gegenwärtigen Weltansicht dient, als dass sie sich vor einer religions- oder geschichtswissenschaftlichen Perspektive rechtfertigen könnte. Soziale Konstruktionen nehmen zwar immer wieder einen Faden der Vergangenheit auf, eine Kontinuitätsannahme der Religion seit der Achsenzeit möchte Birnbaum aber nicht gelten lassen. Religionen wie Religionsgemeinschaften, so ihre implizite, gut konstruktivistische Annahme, unterliegen wie alle sozialen Konstruktionen dem Wandel der Zeit. Man muss deswegen den Religionsbegriff nicht abschaffen, aber man sollte doch darauf achten, dass der Wandel des Begriffs nicht unhistorisch von der Achsenzeit in die Gegenwart projiziert wird, als ob tatsächlich Religion heute wie damals das gleiche meinen würde und die Religionsgemeinschaften gleichen Namens mehr als einen sozial stabilisierten erinnernden Rückbezug auf ihre achsenzeitlichen Vorläufer haben.

Man könnte diese Kritik noch dahingehend verstärken, dass Habermas sich zwar in seiner Füllung des Religionsbegriffs explizit von der von ihm mit Kalifornien assoziierte Esoterik abgrenzt, die Vorstellung der Achsenzeit aber genau diesen esoterischen Nerv trifft, wenn nicht ihm geschuldet ist. Die achsenzeitlichen Spekulationen von Jaspers entstammen dem gleichen religiös-philosophischen Impuls bei Jaspers, von dem sich Habermas hinsichtlich dessen religiöser Überbeanspruchung der Philosophie ansonsten gern distanziiert. Hinzu kommt noch der Kurzschluss, dass Habermas Achsenzeit und

Weltreligion in eins zu setzen scheint. Die Vorstellung der Weltreligionen ist aber nicht achsenzeitlich, sondern eine Konstruktion des imperialen 19. Jahrhunderts, das sich in orientalistischer Orientierung das Fremde unter bekanntem Namen aneignen wollte (Bayly, 2005: 325-365, Mazusawa, 2005). Die postsäkulare Gesellschaft im Weltformat wäre damit wohl eine Fortsetzung der kritischen Allianz aus Kolonialismus, Kosmopolitismus und Mission wie sie die europäische Durchdringung der Welt seit Kolumbus kennzeichnet.

Birnbaum legt sich in ihrer Kritik nicht so sehr auf die Achsenzeit fest, sondern betont die grundsätzlich selektive und stabilisierende Wirkung einer festgelegten Vorstellung von Religion, die die Dichotomie von religiös und säkular vorschnell festschreibt und doch recht genau festlegt, wie Religion sein muss, um sich in der Öffentlichkeit gewinnbringend zu artikulieren.

Birnbaum weist hier auf ein Problem hin, das sich abstrakt nur auf der vorgeschlagenen performativen Ebene lösen lässt. Geht man hier Birnbaums Weg, dann debattiert man die Kontexte und verliert jedoch den Fokus auf die bei Habermas als interessant vermuteten semantischen Inhalte. Um dieser Verschiebung zu entgegen, liegt es nahe, das konkrete Sprachspiel von Achsenzeit und Weltreligion heranzuziehen und zu überprüfen.

Habermas Denken setzt wohl in einem protestantisch-aufgeklärten Vorverständnis an, das nach dem Abstreifen marxistischer Restbestände einer kämpferischen Säkularität umstandslos – in der Begriffsbildung von Hurd – im jüdisch-christlichen Säkularismus verortet werden kann. Auch wenn Habermas sich dieser Terminologie von Hurd nicht bedient, verunklart seine Selbstpositionierung wohl diesen Umstand nicht. Seine Abgrenzung der Philosophie von Religion als offenbarte Glaubensinhalte mit einer besonderen Skepsis ob ihrer rituellen Praxis weist ihn als genuin protestantischen Vertreter dieses Typs aus. Dessen ist sich Habermas wohl auch bewusst, seine Selbstbeschreibungen lassen dieses Reflexionsniveau unweigerlich vermuten. Ihm geht es wohl genau aus dieser Position darum, die aufgeklärte Vernunft im Sinne eines kantischen Republikanismus zu stabilisieren. Diese Zielsetzung versteht er als Standpunkt des vernünftigen *common sense*, der sich zwischen Naturalismus und Fundamentalismus/Esoterik schiebt. Diese Gegenüberstellung ist aus den Szenarien des Anfangs noch präsent. Beide Pathologien haben die Vorstellung gemeinsam, den Menschen nicht durch sein verantwortetes Vernunfthandeln aus der Natur herauszuheben, sondern ihn vielmehr zurückschwingen zu lassen in den ewigen Kreislauf des Naturwüchsigen. Dem entgegen positioniert Habermas sein postsäkulares Gespräch als einen Dialog mit Religionsgemeinschaften, die ihre Tradition so vielen Reflexions- und Kritikschüben ausgesetzt haben, dass sie einmal für Habermas nicht ganz so opak sind, wie er sich das für den rituellen Kern der Hingabe an Gott vorstellen

mag, und er in ihren Traditionen mit aufgeklärter Brille lesen kann und sich dafür keine Lupe beim Ethnologen leihen muss. Auf dieser Grundlage ist er bereit, sich in ein Gespräch mit ihren Vertretern einzulassen. Für diese kontextuell gegebenen Gesprächspartner wählt er den Begriff der Weltreligionen und der Achsenzeit und benennt beispielsweise das Christentum und den Buddhismus als besonders durch die Vernunft geprägte.

Diese beiden Religionen finden sich nun auch in der Fallauswahl unserer Studien in einem Verhältnis 5 zu 1, was wenn man die Relation der Zahlen nimmt – 2 Mrd. Christen gegen 400 Mio. Buddhisten – sogar in etwa einem vertretbaren Verhältnis entsprechen würde. In der kontingenten Relation der Auswahl dieses Bandes wird etwas augenfällig, was sich auch mit mehr methodischen-theoretischem Aufwand nachvollziehen ließe, nämlich die Vermutung von Habermas, dass sich sein Religionsgespräch, das er bislang vor allem mit Christen geführt hat, am besten mit dem Buddhismus fortsetzen ließe. Wenn auch der dabei sofort in den Sinn kommende Dalai Lama, den Habermas vielleicht auch deswegen soweit ich sehe noch nie als Illustration angeführt hat, etwas sperrig ist, da mit ihm nicht nur ein Gott, sondern auch gleich ein *Gottkönig* ins Spiel käme. Aber mit dem römischen Papsttum ist es ja auch nicht ganz einfach. In jedem Fall geht es Habermas mitnichten um eine Kritik an der säkularen, westlichen Vernunft und ihrer Konstruktionen, sondern um deren Stabilisierung mit Hilfe derer, die sich auf seinen Religionsbegriff des Szenarios 3 einlassen. Der obige Abschnitt zur soziologischen Rechtfertigung einer für Habermas nur modifizierten, keineswegs falsifizierten Säkularisierungstheorie unterstützt diese Sicht auf Habermas.

Birnbaum hat also zweifelsohne Recht, wenn sie darauf aufmerksam macht, dass Habermas mit einem sehr engen Religionsbegriff zum Vorteil seines Denksystems arbeitet und nicht grundsätzlich, die säkulare Engführung zugunsten aller dem eigenen Selbstverständnis nach religiösen Bürger öffnen möchte.

Im Gegensatz zu Birnbaum könnte man das Sprachspiel von Achsenzeit und Weltreligion aber auch im Sinne der starken Lesart mit einer kritischen Fortführung über Habermas hinaus weiterführen. Die Intention dabei wäre die Absicht, einer solidarischen, politischen Gemeinschaft moralisch-politischen Argumentierens die religiösen Semantiken der selbstreflexiven Weltreligionen tiefer zu erschließen als dies eine schwache Lesart oder aber auch eine ausschließliche Analyse von Kontexten kann. Kontexte sind nicht nur interessant, um deren Begriffsbildung zu dekonstruieren, sondern auch um wahrscheinliche Anknüpfungen und Fortsetzungen von Begriffsbildungen zu verfolgen und auf dieser Grundlage nach Semantiken zu fragen, die im Diskurs der globalen Öffentlichkeit relevant sein könnten. Semantischer Inhalt und

kontextuelle Bezüge lassen sich so aus der oben beschriebenen Perspektive einer rational-solidarischen, postsäkularen Weltgesellschaft zusammenbringen.

Der lateinisch-römische Begriff der *religio*, der etymologisch im Feld *Rückbindung* steht und politisch genau auch dies gemeint hat, ist kein schlechter Wortstamm für ein politisches Interesse an spirituellen Erfahrungen und deren gesellschaftlicher Deutung, insbesondere wenn es um eine Gedächtnispolitik des konservativ gewordenen demokratischen Bewusstseins geht. Gestaltet werden soll doch ein kulturelles Gedächtnis, das – in der Begrifflichkeit von Aleida Assmann (Assmann 1999) – das Speichergedächtnis der Glaubensgemeinschaften mit dem Funktionsgedächtnis des demokratischen Rechtsstaats zusammenbringt. Es geht nicht um eine rituelle, wohl aber um eine deliberative Rückversicherung wie man weiter in die Zukunft voranschreiten soll. Diese zentrale Bedeutung der Religion in der postsäkularen Gesellschaft wäre ziemlich nahe am klassischen, römischen Wortstamm angelehnt.

Im nächsten Schritt ginge es um die Fortführung des Begriffs im Sinne der christlich-imperialen Weltreligion und ihrer kosmopolitischen Potentiale. Ähnlich wie in der säkularen Sicht von Fareed Zakaria hinsichtlich einer postamerikanischen Welt (Zakaria 2008) wird auch eine postchristliche Welt mit relativ vielen Begriffen hantieren, die christlichen Ursprungs sind. Die Dynamik des Christentums wird eher den Begriff postchristlich hinterfragen und zur Fortsetzung einer Begriffsbildung einer posteuropäischen Christenheit führen, wie sie Philip Jenkins schon angedacht hat (Jenkins 2002). Denn im Unterschied zur Dominanz Amerikas und europäischer Mächte hat das Christentum in der postkolonialen Welt nur die Hauptakteure gewechselt. Das mehr oder weniger knappe Drittel der Weltbevölkerung – was die Chinesen glauben, kann kein Statistiker erfassen – das sich im Zuge der europäischen Expansion vom Christentum hat überzeugen lassen, wird eher wachsen als schrumpfen. Auch wenn es alles andere als einen monolithischen Block darstellt, was übrigens die europäische Christenheit auch nie tat, wird es nicht nur für die säkulare, kosmopolitische Elite dominanter Gegner oder Gesprächspartner bleiben, sondern auch für die relevanten anderen Glaubensgemeinschaften, die gerade unter dem quantitativen und nachrangig qualitativen Gesichtspunkt als Gesprächspartner zu Weltreligionen erklärt wurden.

Aus diesen Machtverhältnissen heraus wird sich also die Begrifflichkeit kaum ändern, es sei denn, die nicht nur bei Habermas populär gewordene Achsenzeit fördert kosmopolitische Visionen eher in Richtung dessen, was Habermas als kalifornischen Schnickschnack abtut. Jens Bartelson hätte dazu schon eine bemerkenswerte Studie vorgelegt (Bartelson 2009) und auch Hurds eher buddhistisch inspirierter Zugang wäre wohl in einer solchen Richtung zu verorten. Eine Öffnung der habermasianisch-postchristlich inspirierten post-

säkularen Gesellschaft wäre wahrscheinlich nicht nur weniger problematisch als sich das Habermas vielleicht vorstellt, zum Buddhismus ist er ohnehin aufgeschlossen, sondern auch von der Qualität der einzubringenden Semantiken interessant, beispielsweise die der „achsenzeitlichen“ Jainas allen voran.

Der andere Entwurf des Szenarios 4 wäre ein radikalisiertes Christentum, das seinen eigenen Begriff der Weltreligion wieder kassiert oder monopolisiert oder ein sich weiter radikalisierender Islam, der eben diese globale Geltung als Religion ebenfalls allein für sich beansprucht. Gerade falls solche Tendenzen Raum greifen sollten, wonach es nach dem Arabischen Frühling nicht aussieht und für die gern zum Buhmann stilisierten Evangelikalen, Traditionalisten und wiedergeborenen Christen der religiösen Rechten ohnehin kaum gegolten hat, wäre ein Gesprächsangebot über das Narrativ der Weltreligionen nicht das verkehrte.

Trotz solcher Öffnungen und Absicherungen wird sich der Kern der Begriffsprägung von römischer Religio und christlich geprägter Weltreligion für die postsäkulare Gesellschaft nicht verschieben. Es bleibt das Projekt eines ungläubigen Protestanten, der gern mit Katholiken spricht, und eine solche Gesprächsneigung findet global genügend Gesprächspartner und Gesprächsstoff, um sich durchsetzen zu können. Auch wenn der achsenzeitliche Bezug religionssoziologisch auf wackligen Beinen steht, ist er doch religionsphilosophisch als Ausweitungsversuch des jüdisch-christlichen Säkularismus auf die anderen sogenannten Weltreligionen⁵⁶ ausgewiesen. Die relevanten Gesprächspartner sind damit eigentlich benannt – auch wenn Natur- und Neureligionen damit vielleicht die nötige Aufmerksamkeit versagt wird. Interessant ist es aber, die Gesprächspartner nicht vorschnell auf eine schwache Lesart im Sinne eines wohlmeinenden Säkularismus festzulegen, sondern im Sinne einer starken Lesart die ganze Bandbreite und Tiefgründigkeit religiöser Semantiken zuzulassen. Einer solchen Fortführung von Habermas sollte hier das Wort geredet werden.

Literatur:

- Albrow, Martin (1996): *The global age; state and society beyond modernity*. Cambridge
Appleby, R. Scott (2000): *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence, and Reconciliation*. Carnegie Commission on Preventing Deadly Conflict. Lanham
Assmann, Aleida (1999): *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*. München

⁵⁶ Zur Debatte um die Weltreligionen siehe: Masuzawa, Tomoko (2005): *The Invention of World Religions: Or, how European Universalism was Preserved in the Language of Pluralism*. Chicago, IL.

- Assmann, Aleida (2006): *Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik*. München
- Assmann, Jan (1992): *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München
- Assmann, Jan (2000): *Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien*. München
- Badiou, Alain (2002): *Paulus. Die Begründung des Universalismus*. Zürich
- Barbato, Mariano (2012a): *Postsecular Revolution. Religion after the end of history*. *Review of International Studies*, 38: 5, 1079-1097
- Barbato, Mariano (2012b): Postsäkulare Weisheit. Potentiale biblischer Weisheitstopoi für die Globalisierung. In: Heimbach-Steins, Marianne/Georg Stein (Hrsg.): *Bibelhermeneutik und Christliche Sozialethik*. Stuttgart, 262-289
- Barbato, Mariano (2013): *Pilgrimage, Politics, and International Relations. Religious Semantics for World Politics*. New York
- Barbato, Mariano/Chiara De Francoand/Brigitte Le Normad (2012): Is There a Specific Ambivalence of the Sacred? Illustrations from the Apparition of Medjugorje and the Movement of Sant'Egidio. In: *Politics, Religion and Ideology*, 13:1
- Barbato, Mariano/Eva Maria Fischer (2011): Zivilgesellschaft und religiöser Pluralismus. Was Religionen zur Zivilisierung der Gesellschaft beitragen. In: *AmosInternational. Gesellschaft gerecht gestalten*, 5:1, 26-34
- Barbato, Mariano/Friedrich Kratochwil (2009): Towards a Post-Secular Order?. In: *European Political Science Review*, 1:3, 317-340
- Barber, Benjamin R. (1995): *Jihad vs. McWorld*. London
- Bartelson, Jens (2009): *Visions of World Community*. Cambridge
- Bayly, C.A. (2005): *The Birth of Modern World. 1780-1914. Global Connections and Comparisons*. Oxford
- Berger, Peter (1999): The Desularization of the World. A Global Overview. In: Berger, Peter (Hrsg.): *The desecularization of the world: resurgent religion and world politics*. Washington, 1-18
- Casanova, José (2009): *Europas Angst vor der Religion*. Berlin
- Connolly, William E. (1999): *Why I am not a secularist*. Minneapolis
- Cooke, Maeve (2007): Säkulare Übersetzung oder postsäkulare Argumentation? Habermas über Religion in der demokratischen Öffentlichkeit. In: Langthaler, Rudolf/Herta Nagl-Docekal (Hrsg.): *Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas*. Wien, 341-365
- Cooke, Maeve (2009): Religiöse Argumente im demokratischen Verfahren. Kritische Überlegungen zu Habermas' Begriff der Legitimität. In: Wenzel, Knut/Thomas M. Schmidt (Hrsg.): *Moderne Religion? Theologische und religionsphilosophische Reaktionen auf Jürgen Habermas*. Freiburg, 33-54
- Deitelhoff, Nicole (2009): The Discursive Process of Legalization. Charting Islands of Persuasion in the ICC case. In: *International Organization*, 63: 1, 33-66
- Diez, Thomas/Mariano Barbato (2008): Christianity, Christendom, Europe: On the Role of Religion in European Integration. In: *Arès*, 59: 1, 25-35
- Eberhard Tiefensee (2001): Homo areligiosus – Eine relativ junge und noch regional begrenzte Spezies. In: Bergsdorf, Wolfgang/Hans Hoffmeister/Jörg Rüpke: *Weltreligionen im 21. Jahrhundert. Dreizehn Vorlesungen*. Weimar, 75-98

- Fitzgerald, Timothy (2011): *Religion and Politics in International Relations: The Modern Myth*. London
- Fukuyama, Francis (1989): The End of History?. In: *The National Interest*. Summer 1989, 3-18
- Fukuyama, Francis (2006): *Scheitert Amerika? Supermacht am Scheideweg*. Berlin.
- Große Kracht, Hermann-Josef (2009): Offene Fragen im Universum öffentlicher Gründe. Jürgen Habermas und die Öffentlichkeitsansprüche der Religionen. In: Wenzel, Knut/Thomas M. Schmidt (Hrsg.): *Moderne Religion? Theologische und religionsphilosophische Reaktionen auf Jürgen Habermas*. Freiburg, 55-91
- Habermas, Jürgen (1990): *Die Nachbolende Revolution: Kleine Politische Schriften VII*. Frankfurt am Main
- Habermas, Jürgen (2001): *Glaube und Wissen*. Frankfurt am Main
- Habermas, Jürgen (2005): Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?. In: Habermas, Jürgen/Joseph Ratzinger: *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*. Freiburg, 15-37.
- Habermas, Jürgen (2007): Replik auf Einwände, Reaktion auf Anregungen. In: Langthaler, Rudolf/Herta Nagl-Docekal (Hrsg.): *Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas*. Wien, 367-414
- Habermas, Jürgen (2008a): Ein Bewußtsein von dem, was fehlt. In: Reder, Michael/Josef Schmidt (Hrsg.): *Ein Bewußtsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas*. Frankfurt am Main, 26-36
- Habermas, Jürgen (2008b): Eine Replik. In: Reder, Michael/Josef Schmidt (Hrsg.): *Ein Bewußtsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas*. Frankfurt am Main, 94-107
- Habermas, Jürgen (2009): Die Revitalisierung der Weltreligionen - Herausforderung für säkulares Selbstverständnis der Moderne?. In: Habermas, Jürgen: *Kritik der Vernunft*. Frankfurt am Main, 387-399
- Honneth, Axel (Hrsg.) (1994): *Pathologien des Sozialen. Die Aufgaben der Sozialphilosophie*. Frankfurt am Main
- Honneth, Axel (2007): *Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*. Frankfurt am Main
- Hurd, Elizabeth Shakman (2008): *The Politics of Secularism in International Relations*. Princeton
- Jenkins, Philip (2002): *The Next Christendom. The Coming of Global Christianity*. Oxford
- Joas, Hans (2004): *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz*. Freiburg
- Juergensmeyer Mark (2008): *Global Rebellion: Religious Challenges to the Secular State, from Christian Militias to al Qaeda*. Berkeley
- Juergensmeyer, Mark (1999): *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State*. Berkeley
- König, Helmut (2008): *Politik und Gedächtnis*. Weilerswist
- Kratochwil, Friedrich V. (1998): Vergeßt Kant! Reflexionen zur Debatte über Ethik und Internationale Politik. In: Chwaszcza, Christine/Wolfgang Kersting: *Politische Philosophie der Internationalen Beziehungen*. Frankfurt am Main
- Mazusawa, Tomo (2005): *The Invention of World Religion*. Chicago

- Mendieta, Eduardo/Jonathan VanAntwerpen (Hrsg.) (2011): *Dialogue, The Power of Religion in the Public Sphere, Judith Butler, Jürgen Habermas, Charles Taylor, Cornel West*. New York.
- Niesen, Peter/Benjamin Herborth (Hrsg.) (2007): *Anarchie der Kommunikativen Freiheit: Jürgen Habermas und Die Theorie der Internationalen Politik*. Frankfurt am Main
- Norris, Pippa/Ronald Inglehart (2004): *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. Cambridge
- Rawls, John (1997): The Idea of Public Reason Revisited. In: *The University of Chicago Law Review*, 64:3, 765-807
- Schieder, Rolf/Hendrik Meyer-Magister (2013): Neue Rollen der Religion in moderner Gesellschaft. In: *APuZ*, 63:24, 28-34
- Stark, Rodney (2011): *The Triumph of Christianity. How the Jesus Movement Became the World's Largest Religion*. New York
- Thomas, Scott M. (2000): Taking religious and cultural pluralism seriously: the global resurgence of religion and the transformation of international society. In: *Millennium: Journal of International Studies*, 29:3, 815-841
- Weingardt, Markus A. (2007): *Religion macht Frieden. Das Friedenspotenzial von Religionen in politischen Gewaltkonflikten*. Bonn
- Zakaria, Fareed (2008): *The Post-American World*. New York
- Žižek, Slavoj (2003): *Die Puppe und der Zwerg. Das Christentum zwischen Perversion und Subversion*. Frankfurt am Main