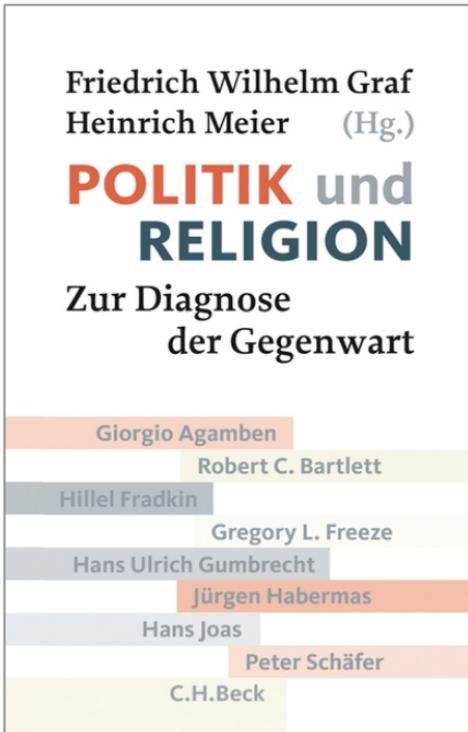


Unverkäufliche Leseprobe



Friedrich Wilhelm Graf / Heinrich Meier
Politik und Religion
Zur Diagnose der Gegenwart

324 Seiten, Klappenbroschur
ISBN: 978-3-406-65297-4

Weitere Informationen finden Sie hier:
<http://www.chbeck.de/12214665>

Einleitung

Versuche gelehrter Deutung von Gegenwartsreligion haben Hochkonjunktur. Nach langen Jahren eines relativ breiten sozialwissenschaftlichen Konsenses, daß infolge des Prozesses der Aufklärung, also durch Rationalisierung und Verwissenschaftlichung immer weiterer Lebenssphären, und durch die fortschreitende «Modernisierung» moderner Gesellschaften Religion zunehmend marginal und allmählich absterben werde, beschwören nun zahlreiche Kultur- und Sozialwissenschaftler das «Ende der Säkularisierungsthese». Auch wenn einige wenige akademische Zeitdiagnostiker das Säkularisierungskonzept verteidigen, ist die neue Einmütigkeit durch die revisionistische Annahme bestimmt, daß viele moderne Gesellschaften keineswegs durch «Säkularisierung», sondern, genau umgekehrt, durch eine bleibende Vitalität des Religiösen und die Rückkehr religiöser Akteure in den öffentlichen Raum geprägt seien. Jürgen Habermas bezeichnet auch offene westliche Gesellschaften seit 2001 gar als «postsäkular». In der Tat lassen sich selbst in den nord- und westeuropäischen Gesellschaften, die aufgrund der Krisen der überkommenen christlichen Volkskirchen als besonders stark «säkularisiert» galten und oft noch gelten, mannigfaltige religiöse Aktivitäten beobachten. Eine neue religiöse Vielfalt und die damit verbundenen Distinktionskämpfe zwischen miteinander rivalisierenden Glaubensakteuren dürften mit der erhöhten medialen Aufmerksamkeit für die Religionsthematik auch das wissenschaftliche Deutungsinteresse gestärkt haben. Doch wie auch immer die religiöse Lage in den verschiedenen europäischen Gesellschaften jeweils zu beschreiben ist – kein seriöser Gegenwartsdiagnostiker bestreitet mehr, daß religiöser Glaube auch zu einem

wichtigen Thema politischer Diskurse und Entscheidungsprozesse geworden ist. Denn die oft zu hörende Rede, man könne Religion und Politik trennen, ist falsch. Wenig überzeugend ist auch die nicht selten mit einiger Arroganz vorgebrachte Behauptung, daß die demokratischen Staaten «des Westens» und ihre Bürger im Unterschied zu anderen – womit dann zumeist «die Muslime» und die politischen Institutionenordnungen dominant islamisch geprägter Gesellschaften gemeint sind – Religion und Politik erfolgreich unterschieden hätten. Das war und ist keineswegs der Fall. Darum soll es in dieser Einleitung in fünf unterschiedlich langen Schritten gehen: Als entschieden liberaler theologischer Anwalt von Aufklärung und weltanschaulich neutralem Staat skizziere ich zunächst den Eigensinn religiösen Bewußtseins, seine unaufhebbare Ambivalenz und seine notorische Gefährlichkeit. Sodann geht es um die religionspolitische «Governance» des säkularen Staates. Drittens beschreibe ich die hohe institutionelle Vielfalt des liberalen Trennungsmodells in Europa. Viertens weise ich kurz auf die theokratische Versuchung hin, die sich derzeit keineswegs nur bei muslimischen oder orthodox-jüdischen Akteuren, sondern auch bei einer wachsenden Zahl von christlichen Religionsintellektuellen beobachten läßt. Fünftens geht es dann noch um die großen Schwierigkeiten frommer Unbedingtheitsüberzeugter, den säkularen Staat zu akzeptieren, und um das Alternativprogramm liberaler Religion.

1. Der Eigensinn der Religion, ihre unaufhebbare Ambivalenz und ihre notorische Gefährlichkeit

Moderne Religion zu deuten, ist eine voraussetzungsreiche und analytisch komplexe Aufgabe. Denn moderne Religion ist äußerst vielgestaltig, schillernd und in sich widersprüchlich. Oft fehlen uns Gegenwartsdiagnostikern trennscharfe Begriffe, um den Gestaltwandel religiöser Organisationen und die Transformationen von Glaubensweisen prägnant zu erfassen. Sehr Vieles, vielleicht Entscheidendes in Sachen «moder-

ner Religion» liegt im dunkeln, etwa mit Blick auf die Politisierung religiöser Symbolsprachen und die vielen diffusen Legierungen von «Herrschaft und Heil» (Jan Assmann). Deutlich ist jedoch: Die vielen neuen Formen politisierter Religion, etwa die diversen protestantischen Fundamentalismen oder islamistischen Bewegungen und Gruppen, sind genuin moderne Phänomene – nicht selten Reaktionen auf Erfahrungen von schnellem, als zerstörerisch erlittenem sozialen Wandel, Verwissenschaftlichung und Emanzipation des Individuums aus traditionellen Rollen und Gemeinschaftsbindungen.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel hat in seinen Berliner *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* von der besonderen mythopoietischen Produktionskraft des religiösen Bewußtseins gesprochen. Religiöses Bewußtsein sei, so Hegel, im Unterschied zum philosophischen Denken in klaren Begriffen nun einmal ein nur «vorstellendes Bewußtsein», das in Bildern schwelgt, Mythen bildet und selbst das Absolute veranschaulicht. Bei Hegel und anderen Klassikern der Religionstheorie um 1800 läßt sich lernen: Religion ist nicht nur Ritus, Kult und dadurch erzeugte Vergemeinschaftung, sondern auch rational kaum kontrollierbare Neigung zum Phantastischen, die außergewöhnliche Fähigkeit von Menschen, sich in heiligen Geschichten, Legenden und Mythen eine ganz andere Wirklichkeit als die hier und jetzt gegebene vorzustellen. Religiöse Mythen handeln vom Ursprung des Lebens oder Anfang der Welt und führen alles Seiende auf göttliche Schöpfung zurück. Sie stiften Ordnung, indem sie zwischen Himmel und Erde unterscheiden, und begründen etwa in Erzählungen von Sündenfall und Vertreibung aus dem Paradies den Unterschied von gut und böse. Zugleich begründen religiöse Mythen starke Ordnungen der Zeit, etwa durch die Grundunterscheidung von Zeit und Ewigkeit. Heilige Tage oder Stunden der Gottesverehrung, der Sabbat oder Sonntag, und religiöse Festtage erlauben eine heilsame Unterbrechung des Alltags. In religiösen Weltbildern wird mit Blick auf den einen Gott, das Subjekt unüberbietbar letzter Allgemeinheit, oder auch viele Götter

alle Unbestimmtheit in Bestimmtheit überführt, ein krisenresistent stabiler Ordnungsrahmen für den Einzelnen und das Zusammenleben der Vielen definiert und dem Frommen eine alle Negativitätserfahrungen des endlichen Lebens integrierende tragende Gewißheit zu erschließen versucht. Religion erlaubt es, sich auch dem ganz Negativen, dem Tod, zu stellen, ohne in Mutlosigkeit, Depression und Angst zu versinken. Darin liegt im gelingenden Fall ihre spezifische Leistungskraft.

Religiöse Symbolsprachen sind außerordentlich interpretationsoffen, ähnlich wie ästhetische Sprachen. Wer hier nach Eindeutigkeit oder gleichsam geometrischer Klarheit sucht, geht in die Irre. Zentrale Vorstellungen religiösen Bewußtseins wie etwa Gott, das Absolute, der weltenschaffende Geist und die Schöpfung lassen sich höchst unterschiedlich auslegen und vergegenwärtigen. Analog gilt dies für Vorstellungen von Heil, Erlösung, Rechtfertigung, Gnade und Errettung einerseits, Verderben, Verdammnis, letztem Gericht und Höllenqual andererseits. Nicht nur lassen sich zwischen unterschiedlichen religiösen Deutungskulturen, also etwa zwischen Judentum, Christentum und Islam, höchst gegensätzliche Auslegungen solcher Vorstellungen beobachten. Vielmehr wird auch innerhalb der diversen religiösen Überlieferungen fortwährend über die Auslegung der jeweiligen heiligen Texte, Symbole und Grundvorstellungen gestritten. Die Vorstellung, es gebe so etwas wie «das Judentum», «das Christentum», «den Islam», «den Buddhismus» oder «den Hinduismus», ist naiv. «Das Judentum» gibt es nur in Gestalt ganz unterschiedlicher Judentümer, die ein breites Spektrum höchst divergenter Glaubensüberzeugungen, Frömmigkeitsweisen und religiös geprägter Lebensentwürfe umfassen. Analog ist «das Christentum» nur ein abstrakter, blasser Oberbegriff für eine in sich äußerst spannungsreiche, von vielfältigen Konflikten geprägte Pluralität ganz unterschiedlicher Christentümer, die in je eigenen Konfessionskirchen, kleineren Gesinnungsgemeinschaften, Zirkeln von mystisch Erleuchteten oder abertausenden Formen hoch individualisierter Frömmigkeit Gestalt gewin-

nen. Zudem sind auch die großen christlichen Konfessionskirchen und Konfessionsfamilien in sich noch einmal vielfältig differenziert und individualisiert. Gewiß, man kann die römisch-katholische Kirche dank ihrer transnationalen zentralistischen Organisationsstrukturen und mit Blick auf den seit dem frühen 19. Jahrhundert fortwährend verschärften Primat und Führungsanspruch des Papstes (mit seiner römischen Kurie) als eine «Weltkirche» bezeichnen. Aber die vielen nationalen Katholizismen sind jeweils in sich plurale religiöse Organisationen. Man kann dies gut am Beispiel des Katholizismus in der Bundesrepublik sehen. Trotz einer Personalpolitik, die in den Pontifikaten von Johannes Paul II. und Benedikt XVI. gezielt auf die Förderung eines neukonservativen, dezidiert antiliberalen Klerus zielte, und trotz der gerade vom deutschen Papst gern beschworenen Klarheit und dogmatischen Eindeutigkeit des genuin Römisch-Katholischen ist der deutsche Katholizismus auf allen Ebenen seiner hierarchischen Selbstorganisation, von der Deutschen Bischofskonferenz bis hin zu den Kirchengemeinden und Pfarrverbänden, durch hohe religiöse Vielfalt mit nicht selten auch aggressiv ausgetragenen kirchenpolitischen Internkonflikten bestimmt. Zudem halten die sogenannten Laien zu einem erheblichen Teil die vom Lehramt für verbindlich erklärten Moralvorstellungen ihrer Kirche für falsch und leben nach ganz anderen, selbst definierten normativen Prinzipien. Analoges gilt für «den Islam», der nicht nur durch den fundamentalen und konfliktreichen Gegensatz von Schiiten und Sunniten, sondern auch durch eine bunte, in sich äußerst spannungsreiche Vielfalt von Sonderströmungen, Frömmigkeitsbewegungen und vergleichsweise jungen, erst im späten 19. oder frühen 20. Jahrhundert entstandenen Reformgruppen geprägt ist. Die religionsklassifikatorischen Begriffe «Schiiten» und «Sunniten» sind abstrakt und differenzierungsblind.

Zwar lassen sich religiöse Symbolsprachen mit Blick auf ihre ordnungsstiftenden Leistungen auch als Lebensentwürfe lesen, die in aller Regel die Lebensführung der Frommen mehr

oder minder stark prägen. Der gläubige Mensch soll dem Willen Gottes, wie er, im Falle von Judentümern und Christentümern, etwa in den Zehn Geboten der Sinaioffenbarung erklärt ist, folgen. Aber dies bedeutet nicht, daß es in den verschiedenen Religionen und Konfessionen mit Blick auf religiöse Ethik große Einstimmigkeit oder gar Homogenität gibt. Auch hier läßt sich extrem starke, konfliktreiche Vielfalt beobachten. Zwar werden in den heiligen Texten der Schriftreligionen Grundunterscheidungen von Heil und Verderben, gut und böse, Tugend und Sünde eingeschärft. Aber dies bedeutet nicht, daß all jene Akteure, die sich mit Blick auf dieselben heiligen Texte definieren, dieselben Vorstellungen guten Handelns vertreten. Auch Gottesferne, Sünde und Verderben sind Glaubensvorstellungen, die sehr unterschiedlich gedeutet werden können. Selbst die verschiedenen christlichen Konfessionskirchen, die sich alle auf das Alte Testament und das Neue Testament beziehen, haben ganz unterschiedliche Ethiken entwickelt. Dies gilt nicht nur mit Blick auf die orthodoxen Christentümer, den Katholizismus und die diversen Protestantismen. Vielmehr lassen sich auch innerhalb der einzelnen Konfessionsfamilien in Sachen Ethik noch einmal tiefgreifende Unterschiede und diverse Sonderwege beobachten. Das dafür bekannteste Beispiel sind die schon im deutschen Vormärz von protestantischen Theologen intensiv diskutierten fundamental ethischen Differenzen zwischen Calvinismus und Luthertum. Sie treten, wie Karl Bernhard Hundeshagen und Matthias Schneckenburger damals zeigten, vor allem in der politischen Ethik zutage.

Die hohe Interpretationsoffenheit religiöser Symbolsprachen betrifft gerade auch das spannungsreiche Themenfeld von Politik und Religion. Oft wurden Herrschaft und Heil in einen so engen Zusammenhang gebracht, daß «das Politische» sakralisiert und religiös überformt wurde. Die europäische Religionsgeschichte war bekanntlich durch vielfältige Auseinandersetzungen darüber geprägt, ob den Inhabern religiöser Ämter, allen voran dem Papst, nicht eine Prerogative gegenüber den

politischen Herrschaftsträgern, etwa dem Kaiser, zukomme. Zwar sind nicht in allen religiösen Überlieferungen eigene Ethiken des Politischen entwickelt worden. Aber für die drei großen monotheistischen Religionsfamilien gilt, daß in ihren heiligen Texten viel von irdischen Dingen und den rechtlichen wie moralischen Regeln des Zusammenlebens der Menschen die Rede ist. Was mit Blick auf religiös codierte Ethiken insgesamt gilt, trifft insbesondere für die in vielen religiösen Traditionen sich findenden Vorstellungen von guter Herrschaft und wohlgeordneten weltlichen Institutionen zu. Selbst die europäischen Christentümer haben unterschiedliche «Soziallehren», speziell Ethiken des Politischen und Vorstellungen guten Lebens in der Gemeinschaft, entwickelt.¹

In der hohen Interpretationsoffenheit religiöser Symbolsprachen liegt die spezifische Faszinationskraft, aber auch die notorische Ambivalenz allen Glaubensbewußtseins. Religiöse Symbolsprachen sind eine Art mentaler Software, die sowohl Gutes und Wunderbares als auch Furchtbares, Grausames und Böses bewirken kann. In religiösen Mythen wird von hilfreichen Engeln und vorbildlichen Heiligen erzählt. In heiligen Schriften finden sich Geschichten von wundersamer Heilung und Errettung aus höchster Not. Religiöse Mythen handeln aber auch von Teufelswesen, Dämonen, Tieren aus dem Abgrund und zerstörerischen Mächten. Mit Blick auf Gott oder in Ehrfurcht vor dem Schöpfer kann religiöses Bewußtsein der Selbstbegrenzung des Menschen dienen und Wahrnehmungssensibilität, Aufmerksamkeit für die Fragilität endlichen Lebens und die Verletzlichkeit des Individuums stärken. Indem religiöser Glaube solche Demut fördert, vermag er Empathie mit den Schwächeren, Leidenden, Armen und sonstwie Marginalisierten zu fördern und den Mut zu erzeugen, sich mit traurig stimmenden Gesellschaftszuständen nicht zufriedenzuge-

¹ Dazu grundlegend Ernst Troeltsch: *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (Gesammelte Schriften Band 1). Tübingen 1912.

ben. Religiöse Bildsprachen haben immer auch dem sozialen Protest gegen ungerechte Verhältnisse und tyrannische Herrschaft gedient. Sie haben hier zugleich eine oft kontrafaktische Hoffnung auf Emanzipation, Freiheit und besseres Leben gestärkt. Denn der Transzendenzbezug religiösen Bewußtseins, wie er am überweltlich vorgestellten Gott (oder an vielen innerhalb und außerhalb des Kosmos agierenden Göttern) und in der starken Unterscheidung von Diesseits und Jenseits sich ausdrückt, läßt sich immer auch als eschatologischer oder utopischer Überschuß über den Status quo konkretisieren. Religion kann atomistisch vereinzelte Solipsisten und harte Egozentriker in Mitmenschen verwandeln, die in frommer Vergemeinschaftung, etwa in Riten der Überwindung von Entfremdung, einander als Brüder und Schwestern verstehen und begegnen wollen. In ihren Symbolen kann sie jenseits der üblichen sozialen Grenzlínien von Stand, Klasse, Geschlecht und Nation Nächstenliebe stärken und Solidarität stiften. Sie kann resignativ Verstummten wieder eine Stimme geben, Verängstigten Mut machen und Trauernden Trost bieten.

Religiöser Glaube kann aber auch ganz anders, genau gegenläufig wirken. Er kann im Haß auf Andersdenkende und Andersgläubige Gestalt gewinnen, Menschenverachtung und Intoleranz stimulieren, äußerst starre, dogmatistisch harte Weltbilder erzeugen und in fromme Arroganz münden. Die Tendenz zum Unbedingten, die emotional stark bindende Orientierung an Gott, die für religiöses Bewußtsein mindestens in monotheistischen Religionssystemen konstitutiv ist, ist ambivalent und bleibend gefährlich. Sosehr Religion den Menschen humanisieren kann, so sehr kann sie ihn auch barbarisieren, und die eine religiöse Bewußtseinsgestalt kann sehr schnell in die andere umschlagen; auch sind die Übergänge fließend. Gewaltbereiter oder gewalttätiger Gottesglaube ist dabei kein Spezifikum einer bestimmten Religion, etwa «des Islam» im Unterschied zum Judentum und Christentum. Narrative von grausamer Gewalt und sakralisiertem, als vor Gott gerechtem oder von ihm gefordertem Töten finden sich in den

heiligen Schriften aller drei monotheistischen Weltreligionen – und keineswegs nur, wie manche Christen in der Gegenwart gern behaupten, in der Hebräischen Bibel oder dem Alten Testament, sondern auch in einigen Büchern des Neuen Testaments, insbesondere in der Johannesapokalypse.

Gewaltbereite oder gewalttätige Religiosität findet sich keineswegs nur in monotheistisch geprägten Religionskulturen, sondern auch in multireligiösen polytheistischen Glaubenswelten. Das vor allem von dem Heidelberger Ägyptologen Jan Assmann entwickelte Konzept der «Mosaischen Unterscheidung»,² dem zufolge ein besonders enger Zusammenhang zwischen forderndem Eingottglauben und Religionsgewalt bestehe, ist empirisch gesehen falsch. Gewiß, im ersten Gebot heißt es: «Ich bin der Herr Dein Gott, Du sollst keine anderen Götter haben neben mir.» Jahwe verlangt von seinem Volk, dem erwählten Partner seines Bundes, exklusive und unbedingte Verehrung. Diese mosaische Rhetorik von Allmacht, Unbedingtheit und Bundestreue mag eine starke Identität des auserwählten Volkes im Gegensatz zu den anderen, den fremden Völkern und Heiden mit ihren vielen Göttern gestiftet und immer neu gestärkt haben. Aber Assmanns Vorstellung von einem besonders engen, gar notwendigen Zusammenhang zwischen exklusivem Monotheismus und Religionsgewalt läßt sich weder religionshistorisch noch mit Blick auf die gegenwärtige religiöse Lage begründen. Aus den Religionsgeschichten der Menschheit, die oft Geschichten von grausamer Gewalt, brutaler Zerstörungswut und aggressivem Haß sind, lassen sich viele Beispiele dafür nennen, daß auch polytheistisch orientierte religiöse Akteure mit hoher Gewaltbereitschaft agierten. Gern wird in den aktuellen europäischen und speziell deutschen Islamdebatten darauf hingewiesen, daß die

2 Jan Assmann: *Die Mosaische Unterscheidung oder Der Preis des Monotheismus*. München 2003; ders.: *Monotheismus und die Sprache der Gewalt*. Wien 2006.

Religion des Propheten einst mit kriegerischer Gewalt verbreitet wurde. Doch dies gilt auch für den Buddhismus, der etwa in Tibet mit äußerst brutaler Zwangsgewalt durchgesetzt wurde. Viele blutige Religionskonflikte werden in multireligiösen Gesellschaften zwischen Akteuren ausgetragen, die gerade keinen monotheistisch grundierten Glauben vertreten. Exemplarisch genannt seien die harten Kämpfe zwischen radikalnationalistischen Hindus und Buddhisten in Teilen Indiens oder die brutalen Angriffe buddhistischer Mönche auf Angehörige der muslimischen Minderheit in Myanmar. Sicher gibt es gotterregte muslimische Fromme, die christliche Kirchen überfallen oder anzünden – etwa im Norden Nigerias oder in Ägypten, wo sich die Kopten seit der Revolution von 2011/2012 einer wachsenden Aggressivität politisch radikaler Islamisten konfrontiert sehen. Auch sind aus einigen afrikanischen Gesellschaften christliche Akteure bekannt, die muslimische Dörfer überfallen, Moscheen zerstören, die Häuser von Muslimen in Schutt und Asche legen. Darf man dies auf die «mosaische Unterscheidung» zurückführen? Zweifel sind geboten. Denn gewaltsame Vertreibung der jeweils anderen, Ermordung von Vertretern der Minderheit und die Zerstörung der heiligen Stätten von Andersgläubigen sind auch aus multireligiösen Gesellschaften mit dominant polytheistischen Religionsstrukturen bekannt. Zudem bietet Assmanns Konzept keine Erklärung für die hohe Gewaltbereitschaft, die seit dem ausgehenden 20. Jahrhundert neureligiöse Tatapokalyptiker mit ihren Versuchen, endlich das gottgewollte Weltende mit ihrer dann kommenden Errettung zu erzwingen, erkennen lassen. Das dafür wichtigste Beispiel ist Ōmu Shinrikyō, die sogenannte Aum-Sekte, deren Anhänger 1995 einen Giftgasanschlag auf die Tokioer U-Bahn verübten. Mit monotheistischem Unbedingtheitswillen oder der Exklusivitätsfixierung auf den einen Gott läßt sich dies nicht erklären.

[...]