

Rolle und Funktion von Kirchen und Religionsgemeinschaften im Gemeinwesen

Dr. Fritz Erich Anhelm

Wenn die Entwicklungen sie überholen, stehen diejenigen, die sie deuten, oft in des Kaisers neuen Kleidern da. So war es auch nach dem 11. September. Ein in unseren Breitengraden längst für ausgestanden gehaltenes Problem rückte wieder in die vorderste Reihe unserer medienverstärkten und -gelenkten Aufmerksamkeitsökonomie: Das Verhältnis von Religion und Politik. Sicher ist dies nicht die einzige Frage, die das massenmörderische Attentat aufwirft. Aber unter den grundsätzlicheren Fragen ist sie zentral.

Sie wird in zwei Richtungen diskutiert: Die eine beschäftigt sich mit den individuellen und kollektiven Ursachen der ideologischen Ausbeutung religiöser Motive für die „Legitimierung“ eines solchen Verbrechens. Die andere bedient eine Art neues Weltdeutungsmuster, das im „Kampf der Kulturen,“ heuristische Qualität für die Erklärung dieser autodaféhaften Aktionen vermutet. Mit „Kulturen“ sind dabei vor allem Religionskulturen gemeint, in diesem Fall die islamische und die christliche.

Die erste Fragerichtung wählt einen sozialpsychologischen Ansatz und orientiert sich normativ an Werten, die den vorausgesetzten zivilisatorischen Konsens ausmachen. Sie weiß, dass Terror nicht hinnehmbar ist und will ihn doch verstehen. Sie sucht Antworten in geeigneten und gezielten Gegenmaßnahmen. Die zweite Fragerichtung hat **eine** Antwort schon parat. Ja, wir haben es mit einem unausweichlichen Kampf zweier feindlicher Religionskulturen zu tun, von denen die christliche zivilisatorisch, also säkular gezähmt ist, die islamische jedoch nicht. Die Frage ist nur noch, welche strategische Option die säkularisierte Seite einnehmen muss, um diesen Kampf für sich zu entscheiden.

Beiden Fragerichtungen liegt eine Annahme zugrunde, die nicht ohne historische Anhaltspunkte ist, aber dennoch nicht die ganze Geschichte ausmacht. Es ist die Annahme, dass der Prozess der Zivilisation im wesentlichen über die Säkularisierung von Staat und Gesellschaft und die Privatisierung von Religion zum Ziel der Zähmung von (terroristischer) Gewalt kommt. Diese Annahme artikuliert sich in dem Satz, der Islam habe die Aufklärung eben noch vor sich. Er habe sie sozusagen verpasst, als sie dran war und die säkulare Moderne begründete.

Diese Annahme sieht jedoch davon ab, dass in der aufgeklärten Moderne Auschwitz ebenso möglich war wie Hiroshima und Gulag. Der säkulare Staat an sich ist jedenfalls kein hinreichender Garant für eine ungebrochene zivilisierte Entwicklung. So hat Jürgen Habermas, der zu Recht schon zu Lebzeiten einen Platz im Pantheon der großen Aufklärungsphilosophen zugesprochen bekommt, in seiner Friedenspreisrede darauf verwiesen, dass es in Europa Jahrhunderte brauchte, „um eine sensible Einstellung zum Januskopf der Moderne zu finden“ und „Säkularisierung“ (ein Begriff, der in Anführungsstrichen steht) immer noch „mit ambivalenten Gefühlen besetzt“ ist.

Mir ist diese Rede insgesamt wie der Hilferuf eines – wie er in Selbsteinschätzung sagte – „religiös Unmusikalischen“ an die Religionen erschienen, der säkularisierten Welt den Gottesbezug neu zu ermöglichen. Habermas konstatiert, dass „infolge einer beschleunigten und radikal entwurzelnden Modernisierung“ der „Geisteswandel, der sich in der Trennung von Religion und

Staat ausdrückt“ mit „Gefühlen der Erniedrigung“ einhergeht. Wer deshalb „einen Krieg der Kulturen vermeiden“ wolle, müsse „sich die unabgeschlossene Dialektik des eigenen, abendländischen Säkularisierungsprozesses in Erinnerung rufen“. (1)

Damit sind wir bei dem Thema, das Sie mir aufgegeben haben.

1. Die unabgeschlossene Dialektik von Religionskultur und politischer Kultur

Die Frage nach der Rolle und Funktion von Kirchen und Religionsgemeinschaften im Gemeinwesen reicht natürlich weiter, als die Antworten, die jetzt gefunden werden müssen, um dem religiös ideologisierten, global agierenden Terrorismus das Handwerk zu legen. In den bisherigen Antworten aber tritt eben jenes schon länger virulente Grundmuster hervor, das der Säkularisierung zivilisatorische Vernunft und der Religion eine Art archaischer Disposition zur Unkontrollierbarkeit zuschreibt, die es zu zähmen gilt. Dass das sogenannte Religionsprivileg im Vereinsrecht (§ 2 II Ziffer 3 Vereinsgesetz) gleich im ersten Anti-Terror-Paket eine prominente Rolle spielte, liegt ganz auf dieser Linie.

Demgegenüber gibt es ein anderes Grundmuster, das mindestens ebensoviel Wahrheit enthält. Es drückt sich in der bekannten Aussage des früheren Bundesverfassungsrichters Böckenförde aus, nach der „auch der säkularisierte weltliche Staat letztlich aus jenen inneren Antrieben und Bindungskräften leben muss, die der religiöse Glaube seinen Bürgern vermittelt“. (2) Der moderne Verfassungsstaat fußt demnach auf Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann, ohne seine Freiheitlichkeit infrage zu stellen. (3) Zu diesen Voraussetzungen gehört zuallererst die Religion. Und es muss hinzugefügt werden: nicht nur die christliche. Universal gesehen hat die Behauptung, dass am Grunde aller Kultur – auch der politischen – die Religion steht, unabweisbare Evidenz: nicht nur – wie die gegenwärtige Diskussion nahelegt – für die islamischen Religionskulturen (wobei es mir hier auf die Mehrzahl ankommt), sondern ebenso für die Kulturen der säkularisierten westlichen Moderne. (4)

Hier wird der Religion nun gerade gemeinschafts- und damit auch staatsbildende Qualität zugeschrieben. Wenn wir uns die vielen nationalen Religionskulturen auf dieser Welt vor Augen führen, ist das unmittelbar nachvollziehbar. So gibt es bis heute nicht wenige – auch westliche - Staaten, die sich der nationalen Religionskulturen in politischer Absicht bedienen, weil darin der eigentliche Kitt für den Zusammenhalt des Ganzen gesehen wird. Das gilt selbst dann, wenn die Trennung von Staat und Religion zu den Verfassungsgrundsätzen gehört. Und es reicht bis hin zur Civil Religion, in der sich Säkularkultur und Religionskultur im common sense des Gemeinwesens vermischen. (5)

Die gemeinwesenbildende Rolle von Religion kam bisher da am ehesten zum Zuge, wo nationale Identität sich auf religiöse Homogenität beziehen konnte. Da lässt sich geradezu von einem symbiotischen Verhältnis sprechen, das unterhalb aller Religionsgesetzgebung seine Wirkung entfaltet. Die Frage, was dabei stärker funktionalisiert wird, die Religion von der Politik oder die Politik von der Religion, ist auf die tieferen Dimensionen dieses Verhältnisses bezogen nicht immer einfach zu entscheiden.

Deshalb hat Habermas Recht, wenn er von der unabgeschlossenen Dialektik auch des abendländischen Säkularisierungsprozesses spricht.

Unabgeschlossen ist und bleibt diese Dialektik deshalb, weil die Religion nicht aus ihr wegzudenken ist. Es ist eben nicht der Grad ihrer Säkularität, an dem sich die zivilisatorische Qualität einer Gesellschaft misst. Sie misst sich vielmehr daran, wie es gelingt, Religionskultur und politische Kultur in ihr wahrnehmbar zu unterscheiden und sie doch zugleich in gemeinsamer Verantwortung für die gegenseitige Freiheit zum Wohl des Gemeinwesens aufeinander zu be-

ziehen. Es spricht alles dafür, dass demokratisch verfasste Rechtsstaaten darin besser geübt sind, als zumeist diktatorische Theokratien.

2. Von der Orientierungsfunktion der Religion für die Gesellschaft über ihre Privatisierung zur Kontingenz

Funktion und Rolle von Kirchen und Religionsgemeinschaften im Gemeinwesen hängen in ihrer Bewertung stark von der gewählten Perspektive ab. Zwei solcher Perspektiven möchte ich näher betrachten: die der Religionssoziologie, soweit sie nicht auf Kirchensoziologie geschrumpft ist und sich nicht nur in Empirie erschöpft, sondern einen theoretischen Zugang zur Religion als sozialem Phänomen bewahrt hat, und die der Ekklesiologie, die sich als Disziplin der Theologie mit der geglaubten Kirche als dogmatisch-normativer Vorgabe im Verhältnis zu ihrer empirisch fassbaren sozialen Gestalt beschäftigt. Beim letzteren beschränke ich mich auf die christlichen Großkirchen.

Soweit sich die Religionssoziologie der modernen Systemtheorie bedient, erscheint organisierte Religion als ein gesellschaftliches Subsystem. Als solches machen Kirchen (auch „Volkskirchen“) und Religionsgemeinschaften nicht einmal das ganze Bild der Religionskultur einer Gesellschaft aus. Was sich als religiöse Überzeugung im Gemeinwesen auswirkt, erscheint vielmehr äußerst diffus und subjektiv. Von hier aus legt es sich nahe, von einer religiösen Individualisierung zu sprechen, die sich gerade dadurch auszeichnet, dass sie sich aus tradierten Dogmen und ihrer Institutionalisierung in Kirchen und Religionsgemeinschaften befreit. (6). Peter L. Berger spricht in diesem Zusammenhang vom „Zwang zur Häresie“. (7). Solche Analyse trifft offensichtlich vor allem auf westliche Gesellschaften zu. Aber auch da ist Vorsicht geboten.

Ein milieutheoretisch orientierter Ansatz, wie er etwa vom französischen Soziologen Bourdieu vertreten wird und einer Untersuchung zugrunde liegt, die jüngst von der Evangelischen Akademie Loccum und der Universität Hannover durchgeführt wurde (8), bestätigt zwar solche diffuse Religiosität, zeigt aber zugleich, dass religiöse Grundmuster in den spezifischen Habitusformen der unterschiedlichen Milieus der Gesellschaft auf durchaus kollektive Weise fortleben, auch wenn sie längst nicht mehr mit Kirche in Verbindung gebracht werden und sich als völlig säkularisiert verstehen.

Hier scheint sich eher die These Max Webers zu bestätigen, nach der religiöses stets auch soziales Handeln bedeutet, wobei er dem Typus Religion, der zur westlichen Moderne führte, dem der „ethischen Prophetie“, nicht nur das Christentum, sondern ebenso die jüdischen und islamischen Religionskulturen vom Iran bis ins vordere Asien zurechnet. Man hat in diesem Zusammenhang denn auch vom Typ der sogenannten Verantwortungsreligionen gesprochen, was meint: Sie sind durch einen besonders ausgeprägten Einfluss ihrer normativen Orientierung auf das Gemeinwesen gekennzeichnet.

Im Anschluss an Weber hat der amerikanische Soziologe Lenski herausgearbeitet, dass drei Schichten religiöser Orientierung in ihrer Wirkung auf das Gemeinwesen zu unterscheiden sind: die religiöse Primärgruppe (also das subjektive Glaubensleben), die sozio-religiöse Subkultur und die institutionelle Religion. (9). Dabei bildet die sozio-religiöse Subkultur die Verknüpfung zwischen der Religiosität des Individuums und den Kirchen und Religionsgemeinschaften. Sie ist es denn auch, die sich in den Habitusformen der verschiedenen Milieus der Gesellschaft wiederfindet und die sozialen und politischen Orientierungen beeinflusst. Dieser prägende Einfluss geht also keineswegs in erster Linie von der „verfassten“ Religion, sondern von den sozial verarbeiteten und daher schon immer auch säkularisierten, der alltäglichen Kommunikation unterlegten, bewusst kaum noch reflektierten Glaubensannahmen aus.

Die aber machen sich selbständig, verstehen sich nicht länger im Kontext theologisch systematisierter und kirchlich-institutionell tradierter Glaubensverständnisse, ja wenden sich teilweise gegen sie. So zeigt die Loccumer Untersuchung gerade in den anwachsenden Milieus der politisch gegenwärtig stark umworbenen „Neuen Mitte“ ausgeprägte Solidaritätsformen. In ihrer säkularisierten Form wenden sie sich allerdings weniger den Ausgegrenzten – wie in der jesuanischen Tradition – als vielmehr den Gleichgesinnten zu. Und was als „Werkgerechtigkeit“ theologisch eher unter die Verführung des sündigen Fleisches gerechnet würde, mutiert in der sozioreligiösen Subkultur zum Habitus eines „gesunden“ Selbstbewusstseins.

Wo solche säkularisierten Habitusformen gesellschaftliche Trends tragen, wirken sie auch zurück auf Verhaltensweisen in Kirchen und religiösen Gemeinschaften. In diesem Zusammenhang steht gegenwärtig die Rede von der Selbstsäkularisierung der Kirchen, also ihr Bemühen, sich den säkularen Trends anzupassen. Niklas Luhmann hat die Religion in der modernen Gesellschaft sogar als „eine Art Parasit gesellschaftlicher Problemlagen“ bezeichnet. Sie profitiere von der binären Kommunikationskultur dieser Gesellschaft (in Wirtschaft, Recht, Wissenschaft, Politik und Erziehung) deshalb, weil in deren polaren Codes das Dritte logisch ausgeschlossen sei. Dieses Dritte biete die Religion an, ohne damit jedoch zur Problemlösung in den anderen Subsystemen wirklich etwas beitragen zu können.

Aus dieser – die säkulare Immanenz am weitesten vorantreibenden – Perspektive ist Religion mit Kontingenz gleichgesetzt, was in der philosophischen Tradition das „nicht Notwendige“ bedeutet.

Man könne sich allenfalls vorstellen, dass es in ökologischer wie in sozialer Hinsicht Grenzzustände gäbe, schreibt Luhmann, in denen es den Menschen unmöglich werde, (in der Immanenz ihrer säkularen Orientierungen, d. Verf.) Glaubenssicherheit zu erfahren und auf Erlösung zu hoffen. „Zumindest dies, dass dies möglich bleiben muss,“ fährt er fort, „könnte mit Religion begründet werden.“ (10) Hier also gehört Religion nicht länger zur Normalsituation einer Gesellschaft, sondern ist Ausdruck ihres sozialen Notstands. Wenn sich Politik dann auf sie beruft, hat solche Religion allerdings kaum noch Chancen, ihrer Ideologisierung zu entgehen.

3. Von der Gemeinschaft der Gläubigen zum glaubensbegründeten Teil der Zivilgesellschaft

Wechseln wir die Perspektive und blicken aus der Sicht der Kirchen und Religionsgemeinschaften auf das Gemeinwesen. Dieser Blick scheint auch hier durch eben jenes Dritte, das sich als Gottesbezug oder allgemeiner als Bezug zur Transzendenz ausdrückt in der Tat eher verstellt als freigegeben. In diesem Dritten begründet sich nämlich der Anspruch auf einen Status sui generis gegenüber den säkularen sozialen Organisationsformen. Kirchen und Religionsgemeinschaften leben geradezu aus einem letzten Vorbehalt gegenüber allen Formen säkularer Selbstorganisation des Gemeinwesens. Dieser Vorbehalt der institutionalisierten Religion gilt sogar dann, wenn dem Gemeinwesen aus seiner sozio-religiösen Subkultur insgesamt integrative Kraft zufließt. Religionsgemeinschaften machen sich mit dem Gemeinwesen auch dann noch längst nicht gemein, wenn sie dessen Regeln für ihre eigene sichtbare Gestalt anerkennen.

So sind z.B. die Großkirchen zuallererst institutionalisierte Erinnerungskultur an je spezifische Glaubensbekenntnisse, die sie in Verkündigung, Mission und Diakonie tradieren. Sie repräsentieren damit einen andere eher ausschließenden Umgang mit Transzendenz und geben in rituellen Symbolhandlungen (z.B. Gottesdiensten und Sakramentsverwaltung) öffentlich Ausdruck von ihrer besonderen Gemeinschaft. Damit reklamieren sie **ihre** besondere Gottesbeziehung im Unterschied zu der, die andere haben mögen. Auf das gesamte Gemeinwesen bezogen wirkt das eher exklusiv als inklusiv.

Das Mysterium des „Leibes Christi“, das sich in der orthodoxen Kirche ausdrückt, konstituiert sich durch die **organische Einheit der Gläubigen**, der zum Leib Christi Gehörenden, der mit Christus zusammengewachsenen. Das Vatikanum II versteht die Römisch-Katholische Kirche als ein Sakrament, also als **Offenbarwerden der einen göttlichen Verheißung**, als Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit. Wohlgemerkt: Die Einheit der ganzen Menschheit realisiert sich erst in der Kirche. Zwar versteht sich die anglikanische nicht als eine konfessionelle Kirche. Auch als Staatskirche bekennt sie sich aber zu dem „**in einmaliger Weise** in den Heiligen Schriften offenbarten und in den altkirchlichen Glaubensbekenntnissen **dargelegten Glauben**“. Die Kirche als Gemeinschaft und die einzelnen Gläubigen werden durch die sich ergänzenden Autoritäten von Schrift, Tradition und Vernunft zum **richtigen** Verständnis christlicher Wahrheit geführt. Im Luthertum ist die Kirche die **Versammlung aller Gläubigen**, in der das Evangelium **rein gelehrt** und die Sakramente (Taufe und Abendmahl) auf **rechte Weise** verwaltet werden. Und bei den Reformierten ist sie die **Gemeinde von Schwestern und Brüdern**, in der Jesus Christus in Wort und Sakrament als der Herr gegenwärtig handelt. (11)

Dies sind sicher äußerst verkürzte Zusammenfassungen von Ekklesiologien. Sie mögen aber doch zeigen, dass von den Selbstverständnissen aller Kirchen – und ich würde hinzufügen: aller Religionsgemeinschaften – her das Gemeinwesen als Ganzes nicht zuallererst im Blickwinkel verfasster Religion liegt und seine Deutung durch die je spezifische Brille der institutionalisierten Religion erfolgt. Das jeweilige Engagement in und für das Gemeinwesen hängt daher von der Offenheit dieser Perspektive für die säkularen Organisationsformen der Gesellschaft ab.

Diese Offenheit als „Selbstsäkularisierung“ von Kirchen und Religionsgemeinschaften wird dabei ekklesiologisch erst dann zum Problem, wo ihnen der je spezifische Umgang mit Transzendenz verlorengelht, soziologisch dort, wo die Gemeinschaft der Glaubenden vom Gemeinwesen insgesamt nicht mehr unterscheidbar ist. Das ist sicher ein zentrales Problem aller europäischen „Volkskirchen“. Von hier aus kann aber auch die These gewagt werden, dass wir es – entgegen üblicher Sichtweisen – im anderen Falle von Theokratien weniger mit der religiösen Ursurpation des Politischen, sondern vielmehr mit einer politisch-ideologischen Verzweckung von Religion zu tun haben, bei der deren engeres Verständnis von „Glaubensgemeinschaft“ der gesamten Gesellschaft eben politisch aufgezwungen wird. Hier säkularisiert sich Religion zwar nicht selbst, wird aber (ob von innen oder außen) für säkulare Zwecke funktionalisiert.

Soll beides, die Selbstsäkularisierung in diffuse Religiosität einer – und die Verzweckung des Religiösen durch politische Inanspruchnahme andererseits vermieden werden, wird den Kirchen und Religionsgemeinschaften der von ihnen reklamierte Status sui generis gesamtgesellschaftlich zugestanden und staatlich auch garantiert werden müssen. Nichtbeachtung wie Verzweckung hat sozusagen teuflische Folgen.

Im Anschluss an Peter L. Berger hat Wolfgang Huber diesen Status sui generis auf eine neue Weise als den einer intermediären Institution beschrieben. Danach ist Kirche weder Kontrastgesellschaft, noch funktional integrierte Gesellschaftskirche. Sie vermittele statt dessen zwischen den einzelnen und ihren gesellschaftlichen Lebenszusammenhängen, vor allem aber den einzelnen und der geglaubten Wirklichkeit Gottes. Insofern komme ihr weniger ein staatsanaloger, sondern eher ein gesellschaftsanaloger Charakter zu. (12).

Dies mag nun als eine überdeutlich protestantische Perspektive angesehen werden. Im europäischen Kontext wird sie aber mehr und mehr für alle Kirchen und Religionsgemeinschaften zur Probe auf ihr jeweiliges Selbstverständnis. Im jüngsten Weißbuch der Europäischen Union zu „European Governance“ werden die Kirchen und Religionsgemeinschaften zum Teil der Zivilgesellschaft erklärt. Sind Kirchen und Religionsgemeinschaften also NGO's? Was bedeutet dies für ihr Selbstverständnis als Institutionen sui generis? Leitet das Akzeptieren einer solchen Zuordnung nicht einen neuen Akt der Selbstsäkularisierung ein?

Wenn dem nicht so sein soll, muss zwischen den verschiedenen Sozialgestalten der Kirche in ihrer Affinität zur Zivilgesellschaft unterschieden werden. Am nächsten kommen den Formen zivilgesellschaftlicher Selbstorganisation jene freien Initiativen und Gruppen, die sich aus dem Raum der Kirchen heraus in den verschiedensten Problemlagen des Gemeinwesens engagieren und nur locker mit der Kirche als Institution verbunden sind (z.B. in den Themenfeldern Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfungsbewahrung). Es folgen an die Kirche gebundene Organisationen, die jedoch relativ eigenständig agieren (z.B. die Diakonie, der Entwicklungsdienst und der Bildungsbereich). Sie alle kooperieren mit ihren säkularen Pendanten und sehen sich längst als glaubensgegründeter Teil der Zivilgesellschaft. Dass dies auch für die Kirchen als Institutionen im engeren Sinne gelten kann, darf jedoch bezweifelt werden. Von der theologischen Dimension ihrer Selbstverständnisse her ist es mehr als fraglich, dass dem ein Status als „Nichtregierungsorganisation“ gerecht wird. (13).

Religion hat als anthropologisch-kulturelle Grundkonstante immer zuallererst gesellschafts-analoge (Selbst-) Organisationsformen ausgeprägt. Ob ihre institutionalisierte Form in Kirchen und Religionsgemeinschaften darin ihre ganze Zukunftsperspektive sehen sollte, ist jedoch keineswegs ausgemacht.

Es könnte durchaus sein, dass staatsanaloge Elemente in ihren sozialen Gestalten geradezu Garanten dafür sind, dass Kirchen und Religionsgemeinschaften ihre Rolle der Bewahrung und Bewährung von Glaubenstraditionen überhaupt dauerhaft wahrnehmen können. Mit solcher Dauerhaftigkeit aber wirken sie erst jener Art vagabundierender Religiosität entgegen, die in ihrem diffusen Einfluss auf das Gemeinwesen die von Habermas beklagten kulturellen Entwurzelungsprozesse mit befördert.

Auch eine an der Integration pluraler Gesellschaften interessierte politische Kultur müsste deshalb darauf bedacht sein, die institutionell besondere Gestalt des Religiösen bewusst zu befördern, und zwar im Sinne der positiven Religionsfreiheit. Die Einführung des staatlich beaufsichtigten islamischen Religionsunterrichtes, der aber von den moslemischen Religionsgemeinschaften mitverantwortet wird, legt sich schon von hier aus dringend nahe. Ebenso bedürfte es der Bekräftigung der gerade im öffentlichen Schulwesen seit langem bewährten Kooperation von Staat und christlichen Großkirchen und nicht der Auflösung dieser Kooperation durch eine aus säkularer Perspektive entworfene Religionskunde.

An betont laizistischen Staat-Kirche-Verhältnissen lässt sich ablesen, in welcher oft klandestinen Weise eine in die völlige Privatisierung getriebene Religion destabilisierend und desintegrierend auf das Gemeinwesen wirken kann.

4. Von religiösen Regionalkulturen zum globalen Religionsdialog

In seiner Studie „Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel“ zitiert Jan Assmann aus „Joseph und seine Brüder“ von Thomas Mann: „Es heißt die Einheit der Welt verkennen, wenn man Religion und Politik für grundverschiedene Dinge hält, die nichts miteinander zu schaffen hätten noch haben dürften. (...) In Wahrheit tauschen sie das Gewand...und das Weltganze ist es, wenn eines des anderen Sprache spricht.“ (14).

Am Ende seiner Untersuchung der unterschiedlichen Staats- und Religionsverständnisse im historischen Ägypten und in der Exodustradition Israels spitzt Assmann das Verhältnis von religiöser und politischer Ordnung auf einen gemeinsamen Kern zu. Er sieht ihn in Prozessen und Problemen der Aufrechterhaltung von Ethnizität. Das ist brisant. Religion verbindet sich mit dem Akt von Volks-Gründungen, bei den Juden durch Moses, bei den Christen in anderer Weise durch Paulus, bei den Muslimen durch Mohammed: „Im Problem der Ethnostase – der Aufrechterhaltung von Ethnizität – berühren sich Religion und Politik in unauflöslicher Weise. Von

Säkularisierung kann hier – das hat uns die Geschichte dieses Jahrhunderts (gemeint ist das zwanzigste, d.Verf.) vor Augen geführt – nicht eigentlich die Rede sein.“ (15)

Wenn dieser Zusammenhang stimmt und bis heute wirkt, erklärt sich aus ihm vieles, was die von Habermas hervorgehobene „Ambivalenz der Säkularisierung“ ausmacht. Im Zeitalter der Globalisierung (also im 21. Jahrhundert) stellt dieser Zusammenhang andersherum jedoch gerade auch die Kirchen und Religionsgemeinschaften vor ein sich verschärfendes Problem. Es ist das der Nähe und Distanz zur ethnischen Partikularität der mit ihnen verbundenen, immer lokalen oder regionalen, in jedem Fall partikular ausgeprägten Religionskulturen. Wie verhält es sich mit deren Gemeinschaftsfähigkeit in einer sich globalisierenden Weltgesellschaft, in den sich entwickelnden Formen eines globalen Gemeinwesens? Wie kann es vermieden werden, über die Aufrechterhaltung je eigener partikularer Religionskulturen bei unterschiedlichen universalen Wahrheitsansprüchen Polarisierungsfaktoren für das Gemeinwesen des globalen Ganzen zu produzieren? Durch diese Frage schimmert dann doch wieder das Gespenst des „Kampfes der Religionskulturen“.

Anders als im Nationalstaat gibt es hier (noch) kein wirkliches staatliches Gegenüber, das mit der zivilisatorischen Errungenschaft legitimer Gewalt ausgestattet, ein System positiver Religionsfreiheit ausgestalten und garantieren könnte. Die Vereinten Nationen haben dazu bisher weder politische Instrumente, noch ein entsprechendes Verhältnis zu Kirchen und Religionsgemeinschaften ausgebildet. Als möglicher positiver Faktor für die Selbstzivilisierung der Religionskulturen wurden die Kirchen und Religionsgemeinschaften noch nicht wirklich entdeckt. Das „Parlament der Weltreligionen“, das neben ihnen als religionspluralistische Instanz agiert, ist ein eher schwacher, kaum repräsentativer Partner. Dass wir im UN-Jahr des „Dialogs der Kulturen“ leben, hat auch in den Religionsgemeinschaften sich bisher allenfalls unter Eingeweihten herumgesprochen und ist angesichts der gegenwärtigen Ereignisse weithin in Vergessenheit geraten.

Vonseiten der Vereinten Nationen und der anderen internationalen Organisationen werden – wie bei der EU – Religionen bisher eher in laizistischer Perspektive wahrgenommen. Das rückt allenfalls ihren international agierenden nichtinstitutionellen Teil mit seiner deutlichen Affinität zur Zivilgesellschaft in den Blick (Entwicklungsdienste, Menschenrechtsgruppierungen, Initiativen zur zivilen Konfliktbearbeitung u.a.). Kirchen und Religionsgemeinschaften als institutionalisierte soziale Gestalten in nationalen und regionalen Zusammenhängen kommen dagegen selten in den Horizont der Weltinnenpolitik. Genau das aber muss sich ändern, wenn – um noch einmal Habermas zu zitieren – „der durch Gefühle der Erniedrigung blockierte Geisteswandel, der sich politisch in der Trennung von Religion und Staat ausdrückt“ entblockiert und Kirchen und Religionsgemeinschaften für die Mitarbeit an der Gestaltung des globalen Gemeinwesens im Sinne positiver Religionsfreiheit gewonnen werden sollen.

Aufseiten institutioneller Religion verlangt dies allerdings ebenfalls bedeutende Umdenkungsprozesse. Sie betreffen zuallererst die grundsätzliche Bereitschaft zum Dialog (im lokalen, nationalen wie globalen Zusammenhang). Solche Bereitschaft müsste sich in einer Art dauerhafter Investition von Zeit, Kapazität und Ressourcen ausdrücken. Und es ist eine Art des Dialogs gefordert, die sich nicht allein auf Religion an sich und ihren jeweiligen Wahrheitsanspruch richtet. Kirchen und Religionsgemeinschaften müssten gleichsam erst einmal aus sich herausgehen, um den intermediären Aspekt der Vermittlung zwischen Religionskulturen einer- und Gesellschaft und Politik andererseits als Chance zur Verständigung begreifen zu können. Wenn Kirchen und Religionsgemeinschaften dem sich globalisierenden Gemeinwesen lebensdienliche Impulse geben wollen, werden sie lernen müssen, in der Vielfalt des Ganzen die Bedingung der Freiheit zum eigenen Bekenntnis zu erkennen. Ziel des Dialogs der Religionen ist also nicht, die Partikularität von regionalen Religionskulturen zum Maßstab der „Einen Welt“ zu machen. Ziel ist vielmehr, der politischen Ideologisierung religiöser Wahrheitsansprüche vorzubeugen. Nur

wenn das gelingt, können sowohl die jeweiligen Selbstverständnisse religiöser Bekenntnisgemeinschaften als auch ihre Verantwortung für das Gemeinwesen als Ganzem zur Geltung kommen.

Davon sind wir weit entfernt. „Verhärtete Orthodoxien“, sagte Habermas in seiner Rede, „gibt es im Westen ebenso wie im Nahen und fernerer Osten, unter Christen und Juden ebenso wie unter Moslems.“ Dem ist so. Aber das ist kein Grund, die Zukunft der Welt einer nicht minder verhärteten Orthodoxie, der des Säkularismus, anzuvertrauen. Gnade, Barmherzigkeit, Umkehr, Vergebung, Liebe und Versöhnung kommen in der Logik der Modernisierung säkularisierter Gesellschaften nicht vor. Sie sind aber Voraussetzung dafür, dass Glaubenssicherheit erfahren und auf Erlösung gehofft werden darf. Für die zivilisatorische Entwicklung von Gemeinwesen gehört das nicht zur Kontingenz, zum Nicht-Notwendigen und damit Zufälligen. Es ist konstitutiv.

Anmerkungen

- (1) Jürgen Habermas: Der Riss der Sprachlosigkeit. Rede zur Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels. Abgedruckt in Frankfurter Rundschau am 16.10.2001
- (2) Ernst-Wolfgang Böckenförde: Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in: Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht, Ffm 1976, S. 60.
- (3) Ders.: Säkularisation und Utopie. Erbacher Studien, Stuttgart. 1967, S. 93
- (4) Dazu Hans May: Orientierungen in den Ambivalenzen der Moderne. In: Ders. Glauben und Handeln. Vorträge und Aufsätze, Loccum Protokolle 29/01, S. 101 ff.
- (5) Wolfgang Vögele: Zivilreligion in der Bundesrepublik Deutschland. Öffentliche Theologie 5, Gütersloh 1994
- (6) dazu Thomas Luckmann: The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society. London – New York 1967
- (7) Peter L. Berger: Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft. Freiburg im Breisgau, 1992.
- (8) Wolfgang Vögele, Michael Vester, Helmut Bremer (Hrsg.): Soziale Milieus und Kirche. Ergebnisse und Diskussion einer empirisch-soziologischen Studie. Reihe Religion in der Gesellschaft, Bd.11. Würzburg, 2001.
- (9) G. Lenski: The Religions Factor. A Sociological Study of Religious Impact on Politics, Economics, and Family Life. Rev. Edition. Garden City N.Y., 1963
- (10) Niklas Luhmann: Ökologische Kommunikation. Opladen, 1986, S. 191 f
- (11) Vergl. Evangelisches Kirchenlexikon. Stichwort Kirche. Göttingen 1989, S. 1067ff. Hervorhebungen durch den Verf.
- (12) Wolfgang Huber: Kirche in der Zeitenwende. Gesellschaftlicher Wandel und Erneuerung der Kirche. Gütersloh 1998. S. 269
- (13) Fritz Erich Anhelm: Die Zivilgesellschaft und die Kirchen in Europa. In: zeitzeichen. Januar 2002
- (14) Thomas Mann: Joseph und seine Brüder. Ausgabe in einem Band, Frankfurt/M 1964. S. 1023
- (15) Jan Assmann: Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel. Carl Friedrich von Siemens Stiftung. Themen L II, München 1995. S. 113f