

Politik und Religion

Gert Pickel

Oliver Hidalgo *Hrsg.*

Religion und Politik im vereinigten Deutschland

Was bleibt von der Rückkehr
des Religiösen?



Springer VS

Politik und Religion

Herausgegeben von

A. Liedhegener, Luzern, Schweiz

I.-J. Werkner, Kiel, Deutschland

In allen Gesellschaften spielte der Zusammenhang von Politik und Religion eine wichtige, häufig eine zentrale Rolle. Auch die Entwicklung der modernen westlichen Gesellschaften ist ohne die politische Auseinandersetzung mit den traditionellen religiösen Ordnungskonzepten und Wertvorstellungen nicht denkbar. Heute gewinnen im Westen – und weltweit – religiöse Orientierungen und Differenzen erneut einen zunehmenden gesellschaftlichen und politischen Einfluss zurück. Die Buchreihe „Politik und Religion“ trägt dieser aktuellen Tendenz Rechnung. Sie stellt für die Sozialwissenschaften in Deutschland, insbesondere aber für die Politikwissenschaft, ein Publikationsforum bereit, um relevante Forschungsergebnisse zum Zusammenhang von Politik und Religion der wissenschaftlichen Öffentlichkeit vorzustellen und weitere Forschungsarbeiten auf diesem Gebiet anzuregen. Sie ist deshalb offen für verschiedene disziplinäre und interdisziplinäre, theoretisch-methodologische und interkulturell-vergleichende Ansätze und fördert Arbeiten, die sich systematisch und umfassend mit politikwissenschaftlich ergiebigen Fragestellungen zum Verhältnis von Politik und Religion befassen. Die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit „Politik und Religion“ soll damit in ihrer ganzen Breite dokumentiert werden, ohne dass die Herausgeber dabei mit den jeweilig bezogenen Positionen übereinstimmen müssen.

Herausgegeben von

Antonius Liedhegener
Luzern, Schweiz

Ines-Jacqueline Werkner
Kiel, Deutschland

Gert Pickel • Oliver Hidalgo (Hrsg.)

Religion und Politik im vereinigten Deutschland

Was bleibt von der Rückkehr
des Religiösen?

Herausgeber

Prof. Dr. Gert Pickel
Universität Leipzig
Leipzig, Deutschland

PD Dr. Oliver Hidalgo
Universität Regensburg
Regensburg, Deutschland

ISBN 978-3-531-18344-2

ISBN 978-3-531-94181-3 (eBook)

DOI 10.1007/978-3-531-94181-3

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Springer VS

© Springer Fachmedien Wiesbaden 2013

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung, die nicht ausdrücklich vom Urheberrechtsgesetz zugelassen ist, bedarf der vorherigen Zustimmung des Verlags. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Bearbeitungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Die Wiedergabe von Gebrauchsnamen, Handelsnamen, Warenbezeichnungen usw. in diesem Werk berechtigt auch ohne besondere Kennzeichnung nicht zu der Annahme, dass solche Namen im Sinne der Warenzeichen- und Markenschutz-Gesetzgebung als frei zu betrachten wären und daher von jedermann benutzt werden dürften.

Gedruckt auf säurefreiem und chlorfrei gebleichtem Papier

Springer VS ist eine Marke von Springer DE. Springer DE ist Teil der Fachverlagsgruppe Springer Science+Business Media.
www.springer-vs.de

Inhalt

Gert Pickel/Oliver Hidalgo

Einleitung – Religion und Politik in Deutschland zwanzig Jahre nach dem Umbruch.....	7
--	---

Politik und Religion im Spiegel der Wiedervereinigung

Michael Coors

Christlicher Glaube als Politikum – Eine theologische Deutung der (post-)politischen Dimension der Friedensgebete 1988/89.....	23
--	----

Klaus Fitschen

Der politische Protestantismus in Ost und West zwanzig Jahre danach: eine missglückte Wiedervereinigung?.....	39
---	----

David Käbisch

Das Verhältnis von Politik und Religion am Beispiel der Friedlichen Revolution. Biographische Fallrekonstruktionen im Religionsunterricht.....	47
--	----

Bedeutungsgewinn der Religion oder Säkularisierung des Politischen?

Gert Pickel

Die Situation der Religion in Deutschland – Rückkehr des Religiösen oder voranschreitende Säkularisierung?	65
--	----

Stefanie Hammer/Maik Herold

Zivilreligion in Deutschland? Transzendenz und Gemeinsinnsstiftung in den Trauerritualen der Bundeswehr	103
---	-----

Anja Gladkich/Gert Pickel

Politischer Atheismus – Der „neue“ Atheismus als politisches Projekt oder Abbild empirischer Realität?	137
--	-----

Oliver Hidalgo

Die „säkulare“ Demokratie. Theoretische Überlegungen mit einer speziellen Perspektive auf das Beispiel Deutschland 165

Der Islam als Herausforderung für die Integrationskraft der Gesellschaft

Dorothee de Nève

Islamophobie in Deutschland und Europa 195

Alexander Yendell

Muslimen unerwünscht? Zur Akzeptanz des Islam und dessen Angehörigen. Ein Vergleich zwischen Ost- und Westdeutschland 221

Eva Maria Hinterhuber

Soziale Integration statt Verfestigung von Grenzziehungen. Der zivilgesellschaftliche Dialog zwischen Judentum, Christentum und Islam in Deutschland 249

Claudia Götze/Yvonne Jaeckel/Gert Pickel

Religiöse Pluralisierung als Konfliktfaktor? Wirkungen religiösen Sozialkapitals auf die Integrationsbereitschaft in Deutschland 271

Kirche und Staat – religiöse und politische Akteure in der Demokratie

Ahmet Cavuldak

Die Legitimität der hinkenden Trennung von Staat und Kirche in der Bundesrepublik Deutschland 307

Claudio Kullmann

Politikfähigkeit des Laienkatholizismus im gesellschaftlichen Wandel: Die Deutschen Katholikentage seit 1978 337

Axel Schulte

Schutz vor Diskriminierung wegen der Religion: Zwischen Freiheitsrechten und Machtstrukturen 357

Anna-Maria Meuth/Max Schulte

Zwischen Kirche und Rathaus. Mehrfachengagierte und ihre subjektive Konzeption der Beziehung von Politik und Religion 381

Autorinnen und Autoren 405

Einleitung – Religion und Politik in Deutschland zwanzig Jahre nach dem Umbruch

Gert Pickel/Oliver Hidalgo

1. Die deutsche Wiedervereinigung, das Problem der Säkularisierung und die Frage nach dem Verhältnis zwischen Religion und Politik – Zwiespältige Befunde aus den vergangenen beiden Dekaden

Nach dem Fall der Berliner Mauer und dem Untergang des Warschauer Paktes gingen viele Beobachter der Ereignisse davon aus, dass in Deutschland nun „zusammenwächst, was zusammengehört“ und das Erfolgsmodell der westlichen Demokratie und Marktwirtschaft auch in den neuen Bundesländern seinen unaufhaltsamen Siegeszug antritt. In ökonomischer Hinsicht machte zwar schon bald das Wort vom „Kaltstart“ der Wiedervereinigung (Sinn/Sinn 1991) die Runde, ihr politischer Erfolg aber wurde darüber nicht in Zweifel gezogen. Allein die gelegentlich erkennbaren Differenzen in den Haltungen zur aktuellen Demokratie beschworen die Gefahr einer „Mauer in den Köpfen“ (Greiffenhagen/Greiffenhagen 1993: 369ff) herauf. Doch deren Verschwinden wurde in Folge des natürlichen Bedeutungsverlustes der sozialistischen Ideen über den Generationenwandel als ausgemachte Sache angesehen, die nur etwas Zeit brauche.

Die Frage der Religion besaß in diesem Zusammenhang und diesen Diskussionen zwar nicht die allerhöchste Priorität, doch schien die entsprechende Entwicklung ebenfalls vorgezeichnet: Infolge der Abdankung des sozialistischen Regimes der DDR, das die Säkularisierung von Staatswegen erzwungen hatte (vgl. Wohlrab-Sahr/Karstein/Schmidt-Lux 2009), wurde allgemein ein signifikanter Aufschwung der Religionsgemeinschaften in Ostdeutschland erwartet. Als Indiz hierfür konnte nicht zuletzt die überaus aktive, ja mitunter entscheidende Rolle dienen, die Kirchen und christliche Bürgerrechtler für die friedliche Revolution von 1989 gespielt hatten. Zudem entfielen ja jetzt die vielfältigen Repressionen

der ehemals religionsfeindlichen Regimeführung. Erfolgversprechende Optionen boten folgerichtig das Anknüpfen an die früheren Stränge des (zumeist protestantischen) Christentums oder aber die Aussicht auf einen neuen „Markt der religiösen Möglichkeiten“, der auch für andere „religiöse Anbieter“ attraktiv war (Froese/Pfaff 2009).

Seit diesem geschichtsträchtigen Datum sind mittlerweile mehr als zwanzig Jahre vergangen. Ein guter Zeitpunkt, um auch im Hinblick auf die Frage nach den tatsächlichen Entwicklungen auf dem politisch-religiösen Sektor Bilanz zu ziehen. Dabei fällt vor allem eines auf: Die proklamierte Konjunktur des Glaubens in den neuen Bundesländern blieb aus. Die Zahl der Kirchenmitglieder sank trotz der bereits geringen Bestandzahlen in Ostdeutschland weiter, der Kirchgang schrumpfte und selbst die Zahl derer, die sich in Befragungen als religiös bezeichnen, ging kontinuierlich zurück (siehe Pickel 2011). Und dies, obwohl religiöse Akteure gerade in der ostdeutschen Politik nach 1989 auffallend aktiv in der Öffentlichkeit auftraten.

Doch nicht nur die Entwicklung Ostdeutschlands zu einer Hochburg der Areligiosität (wenn nicht des Atheismus) in Europa verheißt schlechte Zeiten für die (institutionalisierte) Religion. Auch die Situation in Westdeutschland ist von einem kontinuierlichen sozialen und politischen Bedeutungsverlust des Religiösen gekennzeichnet, welcher der viel zitierten, angeblichen „Rückkehr des Religiösen“, dem Aufstieg der postsäkularen Gesellschaft oder auch der vielerorts wahrgenommenen Vitalität des Glaubens unmittelbar nach der Papstwahl Benedikt XVI. widerspricht. Man könnte entsprechend schlussfolgern, dass die im Westen bereits vor 1989 weit vorangeschrittene Säkularisierung schließlich auch das vorhandene, im real existierenden Sozialismus brach liegende bzw. unterdrückte religiöse Potential in Ostdeutschland erfasst hat. Möglicherweise war man dort nur der Zeit voraus und hatte die nun in vielen Ländern Westeuropas stattfindenden Säkularisierungsprozesse vorweggenommen.

Nun sind Säkularisierungsprozesse so vielfältig wie das Verhältnis zwischen Religion und Politik und können auf sehr unterschiedlichen Ebenen stattfinden. Dobbelaere (2002) unterscheidet zwischen einer Säkularisierung auf der individuellen Ebene (die angesprochene Distanzierung der Individuen zur Kirche, aber auch zur Religion an sich zählt hierzu), der organisatorischen Ebene und der gesellschaftlichen Ebene. Letztere zielt am direktesten auf den Aspekt der funktionalen Differenzierung. Anders gesagt: Hier wird der Drift der Religion aus anderen Bereichen des Lebens beschrieben. Ein zentraler Aspekt der funktionalen Differenzierung ist die Trennung von Kirche und Staat. Und an dieser Stelle sind sich Säkularisierungstheoretiker wie Steve Bruce (2002, 2011), Karel Dobbelaere (2002) mit dem dieser Theorie wesentlich kritischer gegenüberstehenden

Jose Casanova (1994) einig – dort findet Säkularisierung *de facto* statt. Anders als die zuerst Genannten sieht Casanova jedoch gerade in einer voranschreitenden Trennung zwischen Kirche und Staat neue Potentiale für die Religion der Zukunft. Kann nicht gerade diese Trennung die Religion von der unseligen Verknüpfung mit Herrschaftsinstitutionen befreien und zu einem Träger und Akteur der Zivilgesellschaft machen? Und könnte nicht der damit verbundene religiöse Strukturwandel (von hierarchisch organisierten Institutionen hin zu netzwerkartigen zivilgesellschaftlichen Strukturen) gar ein Wiederaufleben des Religiösen ermöglichen?

Die Antworten auf diese Fragen können höchst divergent ausfallen. Sieht Casanova diese Chancen auch für Europa als gegeben, so sind andere Religionssoziologen (z. B. Pollack 2009) hinsichtlich der Durchsetzung dieses in der amerikanischen Tradition des religiösen Marktmodells (Stark/Bainbridge 1987; Stark/Finke 2000; Finke/Stark 2006) stehenden Gedankengangs eher skeptisch. Eines ist allerdings klar: Dem Verhältnis zwischen Religion und Politik respektive zwischen Kirche und Staat kommt eine wesentliche Bedeutung für die zukünftige Verankerung von Religion in modernen Gesellschaften zu. Diese kann wie die Säkularisierung auf verschiedenen Ebenen (Staat, Regierung, Politikfelder, Zivilgesellschaft) stattfinden und zudem unterschiedliche Konstellationen annehmen.

Diese bereits an sich komplexe Situation wird durch bestimmte Veränderungsprozesse in den letzten Jahrzehnten zusätzlich verschärft. Speziell die religiöse Pluralisierung und ihre Folgen für die Integrationsfähigkeit der Demokratien in Europa aber auch das (neue) Selbstbewusstsein des politischen Atheismus sind hier zu nennen. Gleichzeitig stellen sich Fragen nach der vielleicht doch vor sich gehenden Etablierung zivilreligiöser Strukturen anstelle der schwindenden Prägekraft der christlichen Kirchen. Doch auch hier gilt es mit Vorsicht zu interpretieren. Säkularisierung als Prozess bedeutet nämlich weder, dass man heute in Deutschland in einer säkularen Gesellschaft lebt, noch dass man es mit etwas Postsäkularem zu tun hat. Die Vielfalt der sich von diesem Ausgangspunkt aus ergebenden Fragen bildete den Anlass für den vorliegenden Band. In ihm soll grundsätzlich untersucht werden, welche Folgen die skizzierte Entwicklung in den letzten zwanzig Jahren für die Stellung der Religion in der deutschen Gesellschaft hatte – und gerade auch was dies politikwissenschaftlich bedeutet. Die Zeiten, als die Kirchen auf eine breite Verankerung christlicher Glaubensinhalte und sozialetischer Überzeugungen zurückgreifen konnten, scheinen jedenfalls endgültig vorbei, was die spontane Legitimität gesellschaftspolitischer Vorschläge von dieser Seite selbstredend untergräbt. Auf dem Prüfstand steht also nicht weniger als die soziale und politische Präsenz von Religion und Kirche in Deutschland im Ganzen. Nicht nur der öffentliche Bedeutungsverlust kirchlicher Äußerungen,

auch institutionelle Veränderungen, die den Einfluss der Kirchen auf Politik und Gesellschaft sukzessive reduziert haben, gilt es zu reflektieren. Die Befunde sind dabei mit den seit langem konstatierten Entwicklungen der religiösen Pluralisierung und Individualisierung abzugleichen, von denen anzunehmen ist, dass sie eine Umgestaltung der kulturellen, rechtlichen und politischen Rahmenbedingungen von Kirche und Religion nach sich ziehen. Aktuelle Debatten, speziell diejenige über die Integration muslimischer Migranten, sprechen in dieser Hinsicht eine deutliche Sprache. Auf der anderen Seite ist die von zahlreichen Autoren propagierte und vor allem medial durchschlagskräftige „Wiederkehr des Religiösen“ in die Öffentlichkeit sowie der bisweilen geforderte „postsäkulare“ Umgang mit religiösen Argumenten aufgrund des empirisch feststellbaren Bedeutungsverlusts der Religion in Deutschland nicht einfach ad acta zu legen. Stattdessen sind die Ursachen jener Diskrepanz mithilfe seriöser wissenschaftlicher Studien in Augenschein zu nehmen, um dadurch das Verständnis für die gewandelten Felder des Umgangs zwischen Politik und Religion zu vertiefen.

Zwanzig Jahre nach der deutschen Einheit stehen demnach grundsätzliche und ins Detail gehende Fragen gleichermaßen zur Diskussion: Führt der kaum noch aufzuhaltende Abbruch religiöser Traditionen zur völligen Erosion der politischen Bedeutung der christlichen Kirchen oder gibt es Anzeichen für eine Revitalisierung? Welche Konsequenzen hat die fortschreitende religiöse Pluralisierung auf die Stellung der Religion im Ganzen? Ist diese Entwicklung mit einem Aufschwung des Atheismus und Agnostizismus gekoppelt oder verlagert sich das Religiöse nur in Richtung der Esoterik bzw. des individualisierten und außerkirchlichen Glaubens? Wie wirken sich die immer noch bestehenden unterschiedlichen Kulturen der (westdeutschen) Konfessionszugehörigkeit und der (ostdeutschen) Konfessionslosigkeit auf die Kirchen und deren politische Gestaltungsmöglichkeiten aus? Gibt es immer noch ein konfessionsgebundenes politisches Verhalten? Lässt sich überhaupt noch ein konturierbares Profil in den Haltungen der Kirchen und Gläubigen zu aktuellen politischen Tagesthemen, aber auch zu einzelnen *Policies* identifizieren oder gehört das Sprechen mit „einer Stimme“ längst der Vergangenheit an? Und schließlich: Wie sieht dies alles in einer vergleichenden Perspektive zwischen West- und Ostdeutschland aus, aber auch darüber an einzelnen Stellen hinausblickend in anderen Staaten Europas? Zur theoretischen und empirischen Reflexion dieser Fragestellungen beizutragen, ist Anliegen und Ziel des vorliegenden Bandes.

2. Der Band im Überblick

Dass der Zeitpunkt zwanzig Jahre nach dem Umbruch ein guter Zeitpunkt ist, sich dem Verhältnis von Religion und Politik einmal neu unter Einbezug theoretischer und empirischer Überlegungen zu widmen, muss vor den geschilderten Hintergründen und Fragen kaum begründet werden. Interessant ist es aber, noch zwei innerwissenschaftliche Aspekte anzusprechen, die einen solchen Zugriff zusätzlich rechtfertigen. Zum einen hat sich zwischenzeitlich mit der gewachsenen Verbreitung des religiösen Marktmodells das Spektrum der theoretischen Zugänge zur Entwicklung des Religiösen erweitert. Dem zur Seite steht eine weitere konzeptionelle Pluralisierung der Zugänge. So kehren verstärkt Überlegungen zur Zivilreligion wieder in den Blick, zivilgesellschaftliche Theorien finden eine verstärkte Rezeption im Umgang mit Religion und Debatten um Integration erzwingen die Kontrastierung der Wirkung von Religion – ob Konflikt oder Integration fördernd.

Gleichzeitig hat sich auch einiges auf dem empirischen Sektor getan. Anders als noch vor zwei Jahrzehnten stehen nicht nur belastbare Informationen über die Entwicklung des Religiösen in West- und in Ostdeutschland zur Verfügung, verschiedene nationale wie internationale Studien haben die Datenbasis der quantitativen Forschung zur Religion genauso erweitert, wie eine zunehmende Zahl an qualitativen Untersuchungen (Bertelsmann Religionsmonitor; European Values Surveys, World Values Surveys, European Social Survey Programme). Die Bildung von Forschungsschwerpunkten in Münster (Exzellenzcluster „Religion und Politik“) und Bochum (DFG-Forschergruppe „Religion und Gesellschaft in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts“) sowie weitere Konzentrationen der Erforschung von Religion, Gesellschaft und Politik zum Beispiel in Leipzig und Mainz haben zudem den Reichtum an verfügbarem empirischen Material wesentlich verbessert.

Entsprechend scheint es ein lohnenswertes Unterfangen, diese Chancen zu nutzen und die Veränderung der religiösen Situation in Deutschland mit Hilfe verschiedener Experten genauer unter die Lupe zu nehmen. Dabei wurde bewusst ein interdisziplinärer Zugang gewählt. Und die Vielfalt der Beiträge zeichnet die Komplexität des Bildes in Deutschland nach.

Am Beginn der vorliegenden Publikation erfolgt zunächst nochmals eine Retrospektive der Rolle und Bedeutung von Kirchen und Religion für die friedliche Revolution in Ostdeutschland mitsamt ihren Auswirkungen auf die Gegenwart (Teil 1). Der Beitrag von *Michael Coors* rekonstruiert dazu am Beispiel der Friedensgebete von 1988/1989 die spezifische Stellung des Glaubens als Politikum. Im Anschluss an Augustinus kennzeichnet er die öffentliche Äußerung religiöser

Überzeugungen als Form und Auftrag einer *postpolitischen* Wirklichkeit, die in ihrer Performanz auf die politische Realität in oppositioneller Manier zurückwirkt. Coors' Argument denkt dabei über den bekannten Ansatz von Chantal Mouffe zum (demokratiefeindlichen) Phänomen des Postpolitischen hinaus und eruiert gerade anhand des religiösen Anspruchs einer „besseren“ Welt das subversive, revolutionäre, nicht-utopische Potential, das in den Jahren vor 1989 dem eigentlichen Umsturz zur Demokratie vorausging.

Klaus Fitschen nimmt im Anschluss daran die Folgen der Zäsur von 1989/1990 für den politischen Protestantismus in Deutschland ins Visier. Er kommt zu dem Schluss, dass es sich – wenn nicht um eine missglückte Wiedervereinigung – doch um eine allenfalls partiell gelungene Zusammenführung der beiden deutschen evangelischen Kirchen handelte, die von ostdeutscher Seite zum Teil als Vereinnahmungs- und Überwältigungsversuch des Westens wahrgenommen wurde. Gerade anhand der Haltungen zu verschiedenen Themen im Bereich der Friedens- und Sozialpolitik kristallisierten sich seitdem immer wieder Streitpunkte heraus, die bis heute längst nicht überwunden sind. Parallelen und Ähnlichkeiten zur Ebene der politischen Gemeinschaft, wo die Ostdeutschen nach der Wiedervereinigung ebenfalls die fehlende Berücksichtigung ihrer Interessen beklagten und ihre spezifisch freiheitlich-politischen Handlungen im Umfeld des Umbruchs nicht ausreichend gewürdigt sahen, sind hier alles andere als zufällig. Entsprechend ist zu vermuten, dass Reibungspunkte auf der kirchlichen Ebene geblieben sind, die bis heute in die Kirchenpolitik hineinwirken.

Um Art und Inhalt der didaktischen Vermittlung der Ereignisse und Akteure des politischen Umbruchs sowie des allgemeinen Verhältnisses zwischen Politik und Religion im Religionsunterricht geht es *David Kabisch*. Nur über eine angemessene und in der Erziehung verständlich vermittelbare Auseinandersetzung mit der jüngeren Vergangenheit scheint langfristig ein konsolidiertes Wissen über das Verhältnis von Politik und Religion im Sozialismus möglich. Kabischs Artikel plädiert in dieser Hinsicht für eine biographische Beschäftigung mit den Akteuren der friedlichen Revolution, die die persönlichen Dilemmata und gegen alle Widerstände wahrgenommenen Handlungsmöglichkeiten ins Zentrum der Betrachtung stellt. Dies erleichtere es den Schülern, einen plastischen Zugang zu dem schwierigen Thema zu erlangen. Die historische Rolle, die die Kirchen als Foren der Opposition für den Zusammenbruch des SED-Regimes einnahmen, sieht der Autor jenseits von Marginalisierung und Überschätzung angesiedelt. Dabei erscheint es ihm aber auch wichtig, dies den nachwachsenden Generationen zu vermitteln.

Der zweite Abschnitt des Bandes setzt sich mit der eingangs schon erwähnten Diskrepanz zwischen der (medienwirksamen) These einer Rückkehr des Re-

ligiösen und den unverkennbaren Säkularisierungsprozessen des Politischen in Deutschland auseinander. Damit schwenkt er von den eher historisch angelegten ersten Beiträgen stärker auf eine sozialwissenschaftliche, wenn nicht gar religionssoziologische Perspektive um.

Der Beitrag von *Gert Pickel* ist in diesem Zusammenhang als wissenschaftliche Bestandsaufnahme konzipiert. Anhand des Rückgriffs auf verschiedene Daten vermag seine Studie die starke Durchsetzungsfähigkeit der Säkularisierung in Deutschland aufzuzeigen. Ist die theoretische Debatte durch eine Polarisierung zwischen Säkularisierung und Rückkehr der Religion geprägt, so scheint auf der empirischen Ebene der soziale Bedeutungsverlust von Religion – und in Deutschland insbesondere des Christentums – kaum zu leugnen. Gleichzeitig findet sich über die zwanzig Jahre eine fast schon verblüffende Konsistenz eines religiös-kulturellen Unterschiedes. Besteht in Ostdeutschland nach wie vor eine „Kultur der Konfessionslosigkeit“, so dominiert trotz aller Säkularisierungsprozesse in Westdeutschland eine „Kultur der Konfessionsmitgliedschaft“. Deutlich wird, dass man heute trotz der Belebung des Redens über Religion in öffentlichen Diskursen die Gültigkeit der Grundannahmen der Säkularisierungstheorie für Deutschland nicht zurückweisen kann. So wichtig das religiöse Erbe des Christentums für Deutschland ist, so wenig scheint es die Menschen in der Kirche zu halten oder Religion eine exorbitante Wichtigkeit im Lebensalltag zuzuweisen. Dies birgt Probleme für die Politik in sich, muss letztere doch vor dem Hintergrund fortschreitender Säkularisierung und zunehmender religiöser Pluralisierung agieren.

Die Frage nach der möglichen Ausbildung einer „Zivilreligion“ oder zumindest zivilreligiöser Elemente in Deutschland werfen demgegenüber *Stefanie Hammer* und *Maik Herold* auf. Mit diesem Konzept, das sie in ihrer vorangestellten theoretischen Perspektive der Tradition Rousseaus bzw. dem amerikanischen Kommunitarismus (Robert N. Bellah) entnehmen und vor allem anhand der Adaption durch Hermann Lübke diskutieren, bieten sie ein Erklärungsmodell an, das den gleichermaßen religiösen wie säkularen Charakter des Politischen hierzulande thematisiert. In den Trauerritualen der Bundeswehr, die im Gedenken an die im Rahmen des ISAF-Mandats in Afghanistan gefallenen Soldaten auf Transzendenzbezüge und die symbolische Erhöhungen des Opfers weder verzichten wollen noch können, finden die Autoren ein ebenso überzeugendes wie ausbaufähiges Beispiel. In der diesbezüglichen (exklusiven) Wahrnehmung einer politischen Funktion scheinen sich die Substanzen der Religion, Säkularisierung und Zivilreligion tatsächlich zu überlagern. Dass ihre Applikation des Begriffs der *civil religion* auf den behandelten Kontext trotz einiger antizipierter Zweifel

keine falschen Vorstellungen und Assoziationen weckt, darauf gehen Hammer/Herold am Ende ihres Beitrages ein.

Anja Gladkich und *Gert Pickel* legen ihr Interesse an der öffentlichen Debatte über die Religion umgekehrt auf deren (radikalsten) Konfliktgegner. Dabei kommen sie zu dem Schluss, dass der sogenannte „Neue Atheismus“ weder „neu“ ist noch auf eine derart breite Legitimationsbasis in der Bevölkerung zurückgreifen kann, wie er in seinen erhobenen Forderungen nach einer gewichtigeren politischen Rolle bzw. nach einer offiziellen Anerkennung des Unglaubens gelegentlich suggeriert. Gerade die religiös Indifferenten sind an einer solchen Vertretung im öffentlichen Diskurs nicht unbedingt interessiert. Entsprechend – so Gladkichs und Pickels Fazit – handle es sich beim „Neuen Atheismus“ weniger um ein empirisches als in erster Linie um ein mediales politisches Phänomen, welches aber auf einer realen Entwicklung aufsetzt – der wachsenden Zahl an Nichtreligiösen in der deutschen Gesellschaft.

Den Abschluss der zweiten Rubrik bilden einige grundlegende theoretische Überlegungen von *Oliver Hidalgo* zum Verhältnis von Politik und Religion in der modernen Demokratie, wobei dem Beispiel Deutschlands besondere Aufmerksamkeit zukommt. Mithilfe der analogen Problematisierung des Säkularisierungsbegriffs als äußerst relevante, jedoch unzureichende Lesart des religiösen Wandels in der Moderne sowie der ideengeschichtlich höchst komplexen Beziehung zwischen Demokratie, Religion und Säkularisierung will der Beitrag gleichermaßen das Verständnis für die nötige Trennschärfe zwischen Religion und Recht, Staat und Kirche, Glaube und Demokratie wie für die möglichen konstruktiven Verbindungslinien schüren. Der Fall des demokratischen Rechtsstaates in Deutschland erweist sich vor diesem konzeptionellen Hintergrund geradezu als Prototyp für die veranschlagte Parallelität von Trennendem und Verbindenden zwischen Religion und Politik.

Der dritte Teil widmet sich sodann dem Islam als besondere Herausforderung für die Integrationskraft der zeitgenössischen deutschen und europäischen Gesellschaft. Dazu führt im ersten Beitrag *Dorothee de Nève* eine größere Zahl an Befunden zur hierzulande bzw. in ganz Europa verbreiteten, alle Parteiengrenzen sprengenden Islamophobie in Form von einschlägigen Vorurteilen und Stereotypen zusammen. Diese machen deutlich, dass die Angst vor dem Islam und die überwiegend pauschale Verurteilung von Muslimen mit zu den größten (religions-)politischen Problemen in den westlichen Demokratien gehören, resultieren aus ihnen in der Praxis doch häufig Diskriminierungen und Grundrechtsverletzungen und motivieren europaweit antimuslimische Kampagnen. Deren Brisanz liegt unter anderem in ihrer verschiedene Sozialgruppen der Gesellschaft verbindenden Funktion, welche Kritik am Islam um seiner Fremdheit willen mit Kritik

am Islam aus demokratischen Argumentationen heraus vereint. Beides führt zu einem Tabubruch, der mit zur Ausbreitung islamophober Vorstellungen beigetragen hat.

In die gleiche Richtung – wenn nicht sogar dramatischer – gehen die empirischen Resultate von *Alexander Yendell*. Sein Artikel fasst eine international vergleichende Umfrage zusammen, wonach sich Deutschland als das europäische Land mit der deutlich größten Skepsis gegenüber den muslimischen Bevölkerungsgruppen erwies. Nach Yendells Auffassung könnte dies einerseits daran liegen, dass regelmäßige soziale Kontakte, die sich offenbar positiv auf das Bild von Muslimen auswirken, aufgrund von Sprach- und Kulturbarrrieren seltener sind als etwa in England oder Frankreich. Zum anderen aber erwiesen sich die zentralen Faktoren für die Ablehnung von Muslimen in allen Untersuchungsländern – dogmatische religiöse Positionen und eine diffuse Fremden- und Menschenfeindlichkeit – hierzulande ausgeprägter als anderswo. Bemerkenswert an Yendells Ergebnissen ist überdies, dass alle anderen fremdreligiösen Gruppen – Juden, Hindus, Buddhisten etc. – eine wesentlich geringere Ablehnung erfuhren als die muslimischen Migranten, was nicht zuletzt an einer einseitigen medialen Berichterstattung seit dem 11. September 2001 liegen dürfte.

Eva-Maria Hinterhuber skizziert in ihrem Beitrag die positiven Effekte sozialer Kontakte zwischen den religiösen Gruppen mit einer Studie zu dialogischen Initiativen von Juden, Christen und Muslimen im innerdeutschen Vergleich. Der offene Dialog in diesen Gruppen erweist sich als Vorurteile abbauend und Integration fördernd. Dabei stellt Hinterhuber jedoch ein Ungleichgewicht in Richtung der Christen fest, was die Mitwirkung an diesen zumeist in Westdeutschland angesiedelten Verbänden angeht. Insgesamt kann diesen Verbänden zwar ein nicht unwesentliches sozialintegratives Potential zuerkannt werden, sie sind aber selten in gleicher Weise von Vertretern unterschiedlicher Religionen besetzt, noch sind sie derzeit sehr weit verbreitet. Nichtsdestotrotz tragen sie zu sozialer Integration bei und zeigen, dass potentielle religiöse Hürden durch die Öffnung von Teilhaberechten zu überwinden sind.

Das Autorenkollektiv *Claudia Götze, Yvonne Jaeckel und Gert Pickel* fragt schließlich nach dem religiösen Sozialkapital und seiner Bedeutung für die Integrationsbereitschaft in Deutschland. Als religiöses Sozialkapital verstehen sie glaubensbasierte soziale Freiwilligennetzwerke, in denen face-to-face-Kommunikationen stattfinden. Durch Reziprozitätsregeln und positive Erfahrungen wird dort schrittweise Identität aufgebaut. Soziale Tafeln aber auch Bibelkreise können diese Funktion erfüllen. Ist dies innerhalb der Gruppen kaum strittig, so sieht dies hinsichtlich ihrer Integrationskraft anders aus. Das Problem für ihre Integrationsfähigkeit liegt in der Wirkung dieser Netzwerke: Sie können bridging (brü-

ckenschlagend) zu anderen religiösen Gruppen sein, aber auch nur bonding (verbindend) für die eigenen Gruppenmitglieder. Wie die Ergebnisse zeigen, schafft die Beteiligung an solchen Netzwerken eine größere Offenheit für Integration und Vertrauen – und dies besonders in religiösen Netzwerken. Diese Offenheit steht zum Teil in Kontrast zu der eher skeptischen Haltung nicht aktiv engagierter Christen. Die Relevanz dieses Ergebnisses wird insbesondere dann deutlich, wenn man in Rechnung stellt, dass entgegen aller Säkularisierungstendenzen auf anderen Sektoren die Zahl der „faith based“-Freiwilligennetzwerke zuzunehmen scheint. Somit könnte der Blick auf das religiöse Sozialkapital auch einen Blick auf einen strukturellen Wandel der Sozialgestalt von Religion in modernen Gesellschaften mit sich bringen.

Der vierte Teil des Bandes, der die Akteursebene des Verhältnisses zwischen Politik und Religion behandelt, beginnt mit *Ahmet Cavuldaks* kritischer Analyse über Grundlagen und Legitimität der „hinkenden“ Trennung von Kirche und Staat in Deutschland. Dabei kommt er zu dem brisanten Befund, dass die historisch kontingente Entwicklung, die in den „Tiefen“ der deutschen Geschichte einst ein enges Kooperationsverhältnis zwischen Religion und Politik im Dienste der Gesamtgesellschaft begründete, auch den augenscheinlich epochalen Übergang zum demokratischen Verfassungsstaat relativ unbeschadet überstanden hat. Empirisch speise sich daraus unverändert die normativ fragwürdige Bevorzugung der christlichen Kirchen in Deutschland, die unter ihrem „Ehrentitel“ als Körperschaften des öffentlichen Rechts (Rudolf Smend) zu Lasten anderer Glaubensrichtungen (insbesondere des Islam) erfolgt. Gegen die Ausspielung eines angeblich „diskreten“ Kulturchristentums gegen einen „ostentativen“ Islam plädiert Cavuldak mit Ernst-Wolfgang Böckenförde für eine echte weltanschauliche Neutralität des demokratischen Rechtsstaates, der sich als gemeinsames Haus aller Religionen zu begreifen habe.

Claudio Kullmann widmet sich der Wandlungsfähigkeit des Laienkatholizismus anhand einer längsschnittlichen Betrachtung der Katholikentage seit 1978. Letztere sieht er als exemplarisch für die Artikulationsfähigkeit des Laienkatholizismus. Kullmann stellt seit den 1980er Jahren im Rahmen des Zuwachses an jüngeren Besuchern und von Individualisierungsprozessen eine Pluralisierung der politischen Positionen auf den Katholikentagen fest. Dies führte einerseits zu einer weniger starken Bedeutung für politische Prozesse, aber gleichzeitig zu einem Zuwachs der Relevanz von innerkirchlicher und gesellschaftspolitischer Vernetzung. Zu diesem trägt auch maßgeblich die Pluralisierung der parteipolitischen Prägung des Zentralkomitees bei. Die Auswirkungen der gesellschaftlichen Wandlungsprozesse wurden dabei so erfolgreich verarbeitet, dass der orga-

nisierter Laienkatholizismus in Deutschland auch heute noch in der Lage ist, sich an der politischen Interessenvermittlung zu beteiligen.

Der Beitrag von *Axel Schulte* beschäftigt sich detailliert mit der für Beschäftigungsverhältnisse im kirchlichen Bereich unverändert üblichen Ungleichbehandlung aufgrund der Religionszugehörigkeit. Dabei kann er aufzeigen, dass es eine rechtlich problematische Situation hinsichtlich der Gewährung von Sonderrechten für die Kirchen auf dem Arbeitsmarkt gibt. Er bettet diese Fragestellung in größere Diskussionen über Macht und Freiheit vor dem Hintergrund sich pluralisierender Gesellschaften ein. Dabei sieht er Differenzen in der Sicht auf das Verhältnis zwischen Religion und Politik je nach dem Blickwinkel, sei dieser aus politischer, öffentlicher oder individueller Perspektive. Speziell der Schutz vor Diskriminierung rückt dabei in den Fokus. Inwieweit dieser aber – zum Beispiel im Falle kirchlicher Arbeitgeber – als Ausnahme von der Regel eines Schutzes gegen die Diskriminierung wegen der Religion erlaubt wird, hängt von den vorgenommenen Grenzziehungen der Regeln ab.

Anna-Marie Meuth und *Max Schulte* untersuchen in ihrem Beitrag zuletzt die intrapersonellen Problemlagen von Mehrfachengagierten im lokalen Politikraum. Aus ihrer Studie geht hervor, dass bei den meisten sowohl im politischen als auch kirchlichen Bereich institutionell engagierten Menschen eher eine Rollenvermischung als eine wechselnde Rollenbesetzung der Fall ist. Es finden sich weniger persönliche Konflikte zwischen religiösen und anders begründeten Interessen als man vielleicht erwarten würde. Neben einem flexiblen Umgang der Individuen mit ihrem religiösen Fundament ist es maßgeblich der bürokratisch-rationale Kontext, welcher Konflikte weitgehend unterbindet. Dies bedeutet nicht, dass Religion keine Rolle spielt. So kommt es zu einer oft flexiblen und pragmatischen Vermischung religiöser und säkularer Argumente. Diese Mischung findet sich dabei eher in Westdeutschland als in Ostdeutschland.

3. Perspektivischer Ausblick

Trotz der unterschiedlichen Themenausrichtungen lassen sich auf Basis der Beiträge dieses Sammelbandes einige übergreifende Stränge ausmachen. So bestätigen die hier präsentierten Ergebnisse, dass zwischen der empirischen Entwicklung der institutionellen Verankerung des Religiösen in der deutschen wie der europäischen Gesellschaft und dem (teilweise inszenierten) öffentlichen Diskurs eine deutliche Trennlinie zu ziehen ist. Anders als dies vor allem José Casanova (2009) sieht, kann die (manchmal sogar kurzfristig ansteigende) mediale Präsenz des Religiösen offenbar problemlos mit ihrem faktischen Bedeutungsverlust für

das Handeln von Individuen in der Gesellschaft einhergehen. Säkularisierungsprozesse auf der einen Ebene erfordern nicht zwingend das Gleiche auf einer anderen Ebene. Aber es gilt auch das Umgekehrte: Säkularisierung muss nicht zwangsläufig auf allen Ebenen gleichzeitig erfolgen. Deswegen kann die Säkularisierungstheorie nicht allein aufgrund ihrer vielleicht geringeren Durchsetzungskraft auf einer spezifischen Ebene zurückgewiesen werden.

Wo weitgehende Einigkeit zwischen den Vertretern verschiedener Ansätze herrscht, ist, dass die Trennung zwischen Politik und Religion (auch in Deutschland) auf der übergeordneten institutionellen Ebene weiterhin voranzuschreiten scheint. In dieser Hinsicht drängt sich dem Beobachter gegenwärtig der Eindruck einer permanenten Verlagerung der politischen Rolle der Religion in Richtung der Zivilgesellschaft auf. Sie wird indes nach wie vor von der auch rechtlich wirksamen Anerkennung der christlichen Kirchen als Agenten der sozialen Integration gesäumt. So hat man es trotz weitreichender Säkularisierungsprozesse in den letzten vierzig Jahren in Deutschland beileibe noch nicht mit einer säkularen Gesellschaft zu tun. Dies belegen auch die hartnäckigen (und rechtlich festgeschriebenen) Zusammenarbeitsstrukturen zwischen den großen christlichen Kirchen und dem deutschen Staat, die nach wie vor recht ungefährdet existieren. Bemerkenswert ist, dass diese nun auch für den doch stark säkularisierten und entkirchlichten Osten Deutschlands gelten. Hier kommt es gewissermaßen zu einer Diskrepanz zwischen politischer Struktur und Kultur.

Die vielfältigen Debatten, die derzeit die Öffentlichkeit dominieren (Islamophobie, Neuer Atheismus, Werteverlust, Religionsfreiheit) fordern insofern sowohl den Gesetzgeber als auch die religiösen und politischen Akteure in der *civil society* zum Handeln auf. Ergo kann man eben nicht mehr davon ausgehen, dass sich Anerkennungsprobleme anderer Religionsgruppen in der Bevölkerung einfach auflösen. Der Umgang zwischen Personen unterschiedlicher religiöser Zugehörigkeit (oder Zurechnung) stellt entgegen der politischen Erwartungen einer sich selbst oft als säkular verstehenden Gesellschaft ein virulentes Problem gerade der Demokratien in Europa – und damit auch in Deutschland – dar. So erscheint es nicht nur zwingend geboten, den Umgang mit religiösem Pluralismus auf der einen Seite und den Unsicherheiten der christlichen Mehrheitsbevölkerung auf der anderen Seite zu verbessern, sondern sich auch hinsichtlich der Wirkungen von politischen Aussagen und Entscheidungen auf die politische Kultur intensivere Gedanken zu machen. Die Vielfalt schließt dabei säkulare Gruppen – ob nun eher wenig politisch auffällig oder aber klar politisch ausgerichtet – mit ein. Dies dürfte speziell die Debatten über das Verständnis von Religionsfreiheit und den daraus zu ziehenden politischen Entscheidungen (Ausbau islamischen Religions-

unterrichts oder generelle Verabschiedung von einem konfessionellen Religionsunterricht) betreffen.

Unter den Bedingungen des gestiegenen öffentlichen Interesses an der Religion bei sich gleichzeitig vollziehenden und manifestierenden Säkularisierungsprozessen ist ein nicht unmaßgeblicher weiterer Wandel des Verhältnisses zwischen Politik und Religion in Deutschland und Europa zu erwarten. Inwieweit entsprechende Strukturanpassungen dieses Verhältnisses erfolgen müssen, ist derzeit wohl noch nicht zu beantworten, Verlagerungsprozesse vieler Fragen in die Zivilgesellschaft aber auch Forderungen an den Staat, potentielle religiöse Konflikte zu lösen, sind unter den Bedingungen voranschreitender religiöser Pluralisierung immerhin wahrscheinlich.

Die in diesem Band stellenweise ausführlich getätigten ideengeschichtlichen und historischen Bezüge demonstrieren überdies, dass ein tiefgründiges Verständnis der seit der Wiedervereinigung deutlich gewordenen Entwicklungslinien auf dem Feld des Theologisch-Politischen nur in einem zeitlich breit angelegten Spektrum erfolgen kann. Religion und Politik formieren sich auch im vereinten Deutschland entlang von Traditionen, die bis heute nur zum Teil aufgebrochen sind – allen feststellbaren Säkularisierungsphänomenen zum Trotz. Für die skizzierten aktuellen Herausforderungen, die sich in der Frage nach der Integration und der Religionsfreiheit des muslimischen Bevölkerungsanteils in den demokratischen Rechtsstaat bzw. die Zivilgesellschaft in Deutschland verdichten, bedeutet dies, das Verhältnis zwischen Politik und Religion in allen seinen Facetten zu beleuchten und kritisch zu hinterfragen. In dieser Hinsicht hofft dieses Buch einen bescheidenen Beitrag zu leisten.

Die Herausgeber danken den Autoren für ihre Mitarbeit, dem VS-Verlag sowie den Gesamtherausgebern Antonius Liedhegener und Ines-Jacqueline Werkner für die Aufnahme des Bandes in die Reihe „Politik und Religion“, sowie Lydia Messerschmidt und Jakob Wöllenstein für ihre wertvolle Hilfe bei der Erstellung des Manuskripts.

4. Literatur

- Bruce, Steve (2002): *God is Dead. Secularization in the West*, Oxford.
- Bruce, Steve (2011): *Secularization: In Defence of an Unfashionable Theory*. Oxford.
- Casanova, José (1994): *Public Religions in the Modern World*. Chicago.
- Casanova, José (2009): *Europas Angst vor der Religion*. Berlin.
- Dobbelaere, Karel (2002): *Secularization: An Analysis at Three Levels*. Brussels.
- Finke, Roger/Stark, Rodney (2006): *The Churching of America 1776-2005. Winners and Losers of Our Religious Economy*. New Brunswick.
- Froese, Paul/Pfaff, Steven (2009): *Religious Oddities: Explaining the Divergent Religious Markets of Poland and East Germany*. In: Pickel/Müller (Hrsg.): 123-145.
- Greiffenhagen, Martin/Greiffenhagen, Sylvia (1993): *Ein schwieriges Vaterland. Zur politischen Kultur im vereinigten Deutschland*. München.
- Pollack, Detlef (2009): *Rückkehr des Religiösen. Studien zum religiösen Wandel in Deutschland und Europa II*. Tübingen.
- Pollack, Detlef/Pickel, Gert (Hrsg.) (1999): *Religiöser und kirchlicher Wandel in Ostdeutschland 1989-1999*. Opladen.
- Pickel, Gert (2011): *Contextual Secularization: Theoretical Thoughts and Empirical Implications*. In: *Religion and Society in Central and Eastern Europe* 4/1: 3-20.
- Pickel, Gert/Müller, Olaf (Hrsg.) (2009): *Church and Religion in Contemporary Europe. Results from Empirical and Comparative Research*. Wiesbaden.
- Riesebrodt, Martin (2001): *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen“*. München. (2. Auflage)
- Sinn, Hans-Werner/Sinn, Gerlinde (1991): *Kaltstart. Volkswirtschaftliche Aspekte der deutschen Vereinigung*. Tübingen.
- Stark, Rodney/Bainbridge, Roger (1987): *A Theory of Religion*. New Brunswick.
- Stark, Rodney/Finke, Roger (2000): *Acts of Faith. Explaining the Human Side of Religion*. Berkeley.
- Stolz, Jörg (2009): *Explaining religiosity: towards a unified theoretical model*. In: *British Journal of Sociology* 60/2: 345-376.
- Wohlrab-Sahr, Monika/Karstein, Uta/Schmidt-Lux, Thomas (2009): *Forcierte Säkularität. Religiöser Wandel und Generationendynamik im Osten Deutschlands*. Frankfurt/New York.

Politik und Religion im Spiegel der Wiedervereinigung

Christlicher Glaube als Politikum – Eine theologische Deutung der (post-)politischen Dimension der Friedensgebete 1988/89

Michael Coors

1. Die theologische Fragestellung

Im Jahr 2009 wurde an vielen Orten mit bedächtiger oder weniger bedächtiger Inszenierung das 20. Jahresjubiläum in Erinnerung an die Montagsdemonstrationen 1989 begangen. Diese Demonstrationen führten unmittelbar zu den Ereignissen des Mauerfalls und der deutschen Einheit. Im Jahr 2010 wurde ein – nicht weniger wichtiges – Jubiläum deutlich leiser und in einem kleineren Kreise begangen, nämlich v.a. in den Kirchen des Landes: Mit dem Buß- und Betttag 2010 endete die 30. Friedensdekade (vgl. Hohmann 1998). Vor dreißig Jahren trafen sich erstmals, ausgelöst durch das atomare Wettrüsten und den NATO-Doppelbeschluss von 1979, Christinnen und Christen in West- und Ostdeutschland, um gemeinsam für den Frieden zu beten.

Die Friedensdekaden, die in der DDR zu einer festen Einrichtung wurden, standen unter dem biblischen Motto „Schwerter zu Pflugscharen“. Dieses Motto nimmt Bezug auf eine endzeitliche Friedens-Vision des Propheten Micha. Er bringt die Hoffnung auf endzeitlichen Frieden in ein eindrückliches Bild: „Sie werden ihre Schwerter zu Pflugscharen und ihre Spieße zu Sicheln machen. Es wird kein Volk wider das andere das Schwert erheben, und sie werden hinfort nicht mehr lernen, Krieg zu führen.“ (Mi 4,3) In der DDR wurden 1981 in kirchlichen Kreisen Sticker mit diesem Motto verteilt, welches Jugendliche auf ihren Jacken trugen und die damit den Zorn des Regimes auf sich zogen. Bestenfalls wurde man lediglich aufgefordert, den Sticker abzunehmen, schlimmstenfalls drohten Verhöre und gar Gefängnis. Doch die Jugend war findig: Traf man bald einen Jugendlichen mit einem Loch in der Jacke oder mit einem aufgenähtem

weißen Flecken, so war dies das demonstrative Zeichen des Protests – statt die Sticker öffentlich zu tragen, schnitt man sie aus oder ersetzte sie durch eine plakative Leerstelle des Protests.¹ Die Abwesenheit eines Stücks Kleidung wurde zum politischen Symbol. Dass dies auch ein gutes Beispiel zur Verdeutlichung der eigentümlichen politischen Dynamik christlicher Glaubenshoffnung ist, das möchte ich in diesem kurzen Text versuchen darzulegen, indem ich eine theologische Deutung der Friedensgebete, die zu einem eigentümlichen gesellschaftlichen Motor des Wandels insbesondere in den Jahren 1988 und 1989 wurden, anbiete.

Anlass der *theologischen* Fragestellung – jenseits der m.E. abwegigen These einer „protestantischen Revolution“ (Rein 1990; Neubert 1990)² – ist natürlich die Tatsache, dass die Kirchen und insbesondere die liturgische Form des Friedensgebetes eine wichtige Rolle für die Ereignisse 1988/89 gespielt haben. Das lässt sich, bei aller Strittigkeit im Detail, in einer sozialwissenschaftlichen Perspektive recht leicht erklären: Die Kirchen waren nun einmal innerhalb des sozialistischen Systems die einzigen offiziell anerkannten Orte, die ein gewisses Maß an freier Meinungsäußerung und an Versammlungsfreiheit zuließen. Sie konnten so zu den Orten werden, an denen sich zivilgesellschaftliches Engagement entwickelte (Pollack 1993: 48f, 64f; Alsmeyer 1994: 18-19, 21). Darum versammelten sich in diesem Schutzraum, verstärkt seit 1988, auch die Oppositionsgruppen. Das beantwortet allerdings noch nicht die Frage, wie die Rolle der Kirche und der Friedensgebete in diesen Ereignissen aus der Perspektive des christlichen Glaubens zu deuten sei.

Dabei scheint mir weniger die Frage nach der Motivation zur Teilnahme an den Friedensgebeten entscheidend – sie war zu den Hochzeiten des Protests wohl überwiegend nicht vom christlichen Glauben geprägt.³ Wichtiger sind Fragen nach den Gründen für die politische Wirksamkeit der Praxis der Friedensgebete. Wie ist es aus der Perspektive des Selbstverständnisses christlichen Glaubens zu deuten, dass er sich in diesen Ereignissen auf einmal in der Mitte des politischen Zeitgeschehens wiederfand und dass eine seiner zentralsten Praktiken – nämlich das Gebet – zu einem Politikum wurde? Aus dieser Perspektive zu fragen, das ist m.E. die Aufgabe der Theologie, die dafür die Rationalitätspotentiale der christlichen Überlieferung in Anwendung bringt, um diese Ereignisse *theologisch* zu deuten. Solch eine theologische Deutung zielt natürlich nicht darauf, dass jeder

1 Durch eine Zeitzeugin mündlich mitgeteilt. Vgl. außerdem den Art. „Schwerter zu Pflugscharen“ auf http://de.wikipedia.org/wiki/Schwerter_zu_Pflugscharen#Friedensinitiativen_in_der_DDR (Zugriff am 6.5.2011).

2 Vgl. die kritische Auseinandersetzung mit dieser Bezeichnung in Rendtorff 1993.

3 Gleichwohl auch der christliche Glaube für viele eine entscheidende Motivation war (vgl. Evers 1994: 225).

die in ihr vorausgesetzten theologischen Behauptungen teilt. Sie bleibt gebunden an eine bestimmte Perspektivität des Glaubens. Sie zielt aber wohl auf eine rationale Nachvollziehbarkeit und darauf, als rationale Selbstdeutung gehört zu werden: Die hier vorgelegte theologische Deutung ist nicht weniger (aber auch nicht mehr) als der Versuch, verständlich zu machen, warum christlicher Glaube seinem Selbstverständnis nach auch dann, wenn er nicht unmittelbar politisch agiert, letztlich doch immer politisch wirksam ist. Denn genau das zeigt sich exemplarisch an der Praxis der Friedensgebete 1988/89 in der DDR.

Dass ich dafür auf Augustins theologische Gesellschaftstheorie in seinem Werk „De Civitate Dei“ zurückgreife, bedürfte sicher einer ausführlicheren Begründung als ich sie hier liefern kann. Ich präsentiere die Begründung hier schlicht in Form einer These: Die Überlegungen Augustins, gleichwohl sie in eine völlig andere geistesgeschichtliche Situation gehören, erlauben einen spezifisch christlich-theologischen Blick auf das Phänomen des Politischen, der dieses nicht von seiner protologischen Konstitution her begreift, sondern aus einem eschatologischen (post-politischen) Referenzrahmen heraus, also vom Ende des Politischen her. Das Politische in diesem Sinne mit Bonhoeffer gesprochen als ein Vorletztes zu begreifen, ermöglicht es auch, von der politischen Wirksamkeit der post-politischen Wirklichkeit des Glaubens zu reden, wie sie sich 1988/89 in der Praxis der Friedensgebete gezeigt hat.

2. Theologische Gesellschaftstheorie bei Augustin

2.1 Der radikale Gegensatz von Gottesstadt und irdischer Stadt

Ohne auf die Details der historischen Situation und der Philosophie eingehen zu können, führt doch schon die Frage nach der Übersetzung des Titels von Augustins voluminösem Werk „De Civitate Dei“, das zwischen 413 und 426 entstand, medias in res. Das lateinische Wort „civitas“ entspricht dem griechischen Begriff der Polis und bezeichnet bei Augustin darum nicht einfach die geographische Stadt oder aber den Staat (so wurde oft übersetzt), sondern die umfassende soziale Wirklichkeit der Polis – eine Gesellschaftsform mit allen sozialen, politischen und religiösen Dimensionen (Horn 2007: 9f; Flasch 2003 9f; J. van Oort 2007, 13f)

Entsprechend kann Augustin bedeutungsäquivalent den Begriff der „societas Dei“ verwenden (z.B.: 19,1; 14,10; 16,5; 16,11)⁴.

„Civitas Dei“, das ich im folgenden der Einfachheit halber mit „Gottesstadt“ übersetzen werde, ist bei Augustin der Begriff für die endzeitliche geheilte Sozialität menschlichen Lebens in der Gegenwart Gottes: Es steht für eine Sozialform menschlichen Lebens, die im umfassenden Sinn von Frieden geprägt ist.⁵ Damit nimmt Augustin Vorstellungen der biblischen Apokalyptik, der Prophetie und der alttestamentlichen Jerusalemtheologie auf (Grimm 2007: 374; Sternberger 1984: 340) und gibt mit dem sozialen Motiv der Gottesstadt der Erwartung des Reiches Gottes eine prägnante sozialtheoretische Form.

Diese umfassende friedliche Sozialform menschlichen Lebens lässt sich nun allerdings nicht mehr als eine politische Existenz bezeichnen: Dolf Sternberger (1984: 312) nannte sie in seiner Augustininterpretation *anti*-politisch. Mit dieser Titulierung charakterisiert Sternberger aber die politische Dimension des Werkes zu einseitig negativ (Lienemann 2005: 421ff). Präziser scheint mir, die civitas Dei als *post*-politische Wirklichkeit zu begreifen: Die Gottesstadt ist das höchste Gut, auf das alles menschliche Leben hinstrebt und in dem alles zu seinem Ziel kommt (19,4): Das, was das Politische in unterschiedlichsten Deutungen ausmacht, sei es der Konflikt (Mouffe 2005), sei es die Suche nach Konsens oder Kompromiss (Habermas 1998: 196-206), sei es der Prozess der Vergesellschaftung (Sandel 1996: 5; Habermas 1999: 277) – um nur exemplarisch einige der möglichen Deutungen des Politischen zu nennen –, ist hier an sein Ziel und Ende gekommen. Die Gottesstadt ist das Bild friedlichen menschlichen Zusammenlebens: eine *post-politische* Sozialform.

Dieser *post*-politischen Sozialform gegenüber deutet Augustin die Vielzahl unterschiedlicher Sozialformen menschlichen Lebens in dieser Welt als Erscheinungen der irdischen Stadt, der civitas terrena.⁶ In diesen Sozialformen menschlichen Lebens tritt die von Gott gut geschaffene Sozialität des Menschen immer schon als gestörte, deformierte Sozialität zu Tage. Im Begriff der civitas terrena fasst Augustin also das ‚Wesen‘ der politischen Wirklichkeit, in der wir leben,

4 Zahlengaben in Klammern ohne weitere Angaben beziehen sich auf Buch und Kapitel in Augustinus 1979.

5 Dafür wäre umfassend auf das gesamte 19. Buch von Augustinus 1979 zu verweisen, dort insb. die Kapitel 11-13 und 20.

6 Es existieren „ungeachtet der Zahl und Größe der Völker, ihrer verschiedenen Sitten und Gebräuche, der Vielfalt der Sprachen, Waffen und Trachten unter den Bewohnern des Erdenkreises doch nicht mehr als zwei bestimmte Arten menschlicher Gemeinschaften (...), die wir, gestützt auf unsere Schriften, mit Recht zwei Städte (civitates) nennen können“ (14,1).

zusammen. Dem entspricht bei ihm eine politische Anthropologie,⁷ die als die menschlichen Triebfedern politischen Handelns die Ruhm- und Herrschsucht ausmacht (1, Praef.; 3,14; 5,12 et passim), die ihrerseits Formen des politischen Begehrens sind, das aus einer Deformation des menschlichen Willens resultiert.

Im Hintergrund steht die von Augustin entwickelte Vorstellung, dass das Böse in der Welt kein eigenes Sein hat, sondern lediglich eine *privatio boni* ist: „Das Böse hat keine Natur, sondern der Verlust des Guten wird mit dem Namen des Bösen belegt.“⁸ Entsprechend ist der böse Wille des Menschen in der Selbstliebe (*amor sui*) als eine Deformation des ursprünglich guten, auf Gott ausgerichteten Willens (*amor Dei*) zu begreifen. Indem der menschliche Wille sich auf sich selbst zurückbezieht, anstatt sich von sich selbst weg auf Gott hin zu beziehen, wird er zur treibenden Kraft des Dauerzustandes politischen Konflikts in den Sozialformen der *civitas terrena*. Der anthropologischen Beschreibung des Menschen nach dem Sündenfall entspricht so bei Augustin eine theologische Theorie der sozialen und politischen Wirklichkeit.

Damit begreift Augustin das Politische als eine vorletzte Wirklichkeit menschlicher Sozialität, die im Horizont der Hoffnung auf eine letzte post-politische Wirklichkeit eingeordnet wird.⁹ Die *civitas Dei* gibt es aber nur dort, wo der Gehorsam gegenüber Gott vollkommen ist,¹⁰ d.h. es gibt sie nicht in dieser Welt, wie wir sie jetzt erleben. Weil alles menschliche Handeln immer von den anthropologischen Prinzipien der *civitas terrena* bestimmt ist, führt kein menschliches Handeln aus dieser in jene Wirklichkeit. Darum fungiert die *civitas Dei* auch nicht als Utopie oder politisches Ideal, das anzustreben wäre – oder das gar in einem christlichen Staat verwirklicht werden könnte.¹¹ Diese eschatologische Wirklichkeit kann nur Gott herbeiführen und christlicher Glaube lebt aus der Hoffnung, dass er dies tun wird.

7 Den engen Zusammenhang zwischen *civitas*-Lehre und Anthropologie betont auch Lienemann (2005: 416).

8 „*Mali enim nulla natura est; sed amissio boni mali nomen accepit*“ (11,9). Zu Augustins *privatio*-Lehre siehe z.B. Flasch (2003: 109-111).

9 Die Unterscheidung von Letztem und Vorletztem geht in dieser Form auf Bonhoeffer (1992: 137ff) zurück

10 „*Quapropter ubi non est ista iustitia, ut secundum suam gratiam civitati oboedienti Deus imperet unus et summus (...), – ubi ergo non est ista iustitia, profecto non est coetus hominum iuris consensu et utilitatis communione sociatus*“ (19,23).

11 So formuliert Bonhoeffer über das Letzte: „Es schließt also jede Methode aus, es auf dem eigenen Weg zu erreichen“ (Bonhoeffer 1998: 140).

2.2 Das Letzte im Vorletzten – Verschlingungen

Dietrich Bonhoeffer formulierte in den Manuskripten zu seiner Ethik: „Das Verhältnis von Vorletztem und Letztem im christlichen Leben kann in zwei extremen Formen gelöst werden, ‚radikal‘ und als Kompromiß“ (Bonhoeffer 1992: 144). Während die radikale Lösung ganz vom Letzten ausgeht und es im ausschließlichen Gegensatz zum Vorletzten begreift, betont der Kompromiss das eigenständige Recht des Vorletzten gegenüber dem Letzten. „Beide Lösungen sind in gleicher Weise extrem und enthalten in gleicher Weise wahres und falsches“ (Bonhoeffer: 145). Bonhoeffer ‚löst‘ diese Spannung christologisch auf: Im menschengewordenen Gott Jesus Christus wird das Vorletzte „zur Hülle des Letzten“ (Bonhoeffer: 149). In diesem Sinne ist die Argumentation Augustins von einem grundlegend christologischen Motiv geprägt,¹² denn es bleibt bei Augustin eben nicht bei dem dargestellten radikalen apokalyptischen Gegensatz von *civitas Dei* und *civitas terrena*, den ich hier als Gegensatz von post-politischer und politischer Wirklichkeit interpretiert habe. Der Fortschritt, den das Denken Augustins markiert, liegt gerade darin, dass er – jenseits der Alternativen einer apokalyptischen Antipolitik und Eusebianischer Reichstheologie – einen neuen Weg findet, das Verhältnis der eschatologischen Glaubenshoffnung zur politischen Wirklichkeit zu bestimmen (Markus 1970: 45-56). Dafür geht er von der Vorstellung aus, dass die beiden Städte in der Welt, in der wir leben, „ganz ineinander verschlungen (*invicem permixtae*)“ (1,35) sind. Diese Vorstellung einer präsentischen Eschatologie der Gottesstadt ist darum grundlegend für den größten Teil seines Werkes: nämlich für die Darstellung der auf Erden pilgernden Gottesstadt.

An dieser Stelle muss allerdings auf eine weitreichende Problematik in Augustins Werk über die Gottesstadt hingewiesen werden: Die Darstellung der auf Erden pilgernden Gottesstadt verlässt bei Augustin nämlich die Logik der eschatologischen Rede von der Gottesstadt zu Gunsten einer schöpfungstheologischen Begründung derselben, die sich in einer genealogischen Herleitung der Zugehörigkeit zur Gottesstadt niederschlägt.¹³ Dass aber die genealogische Herkunft über die Zugehörigkeit zur Gottesstadt entscheiden soll, liegt in unübersehbarer Spannung dazu, dass die Zugehörigkeit zur Gottesstadt nicht in der natürlichen Geburt begründet ist, sondern allein in der geistlichen Wiedergeburt (15,3; 15,16).

12 Das ist interessant, weil die Christologie in *De Civitate Dei* einen nur sehr kleinen Raum einnimmt.

13 Vgl. dazu v.a. die Bücher 15 und 16 in Augustinus 1979.

In der Rede von der auf Erden pilgernden Gottesstadt ist impliziert, dass die *civitas Dei* nicht allein eine zukünftige soziale Wirklichkeit ist, sondern schon im Hier und Jetzt Raum ergreift. So begegnen in „*De Civitate Dei*“ unterschiedliche Explikationen der Gegenwart und Wirksamkeit der Gottesstadt in der Weltzeit (*saeculum*): Zunächst einmal kennt Augustin eine Wirksamkeit der Gottesstadt in der Hoffnung des Glaubens: Wahres Glück und wahre Seligkeit gibt es erst in der *civitas Dei*, aber es gibt sie im Glauben auch schon jetzt. Vom Glaubenden gilt: „selig wird er sein durch Hoffnung, weniger durch das Leben selbst“ (19,20). Die Hoffnung auf die Wirklichkeit der Gottesstadt verändert also bereits diese Wirklichkeit und sie verändert auch das Handeln des Glaubenden.¹⁴

Damit verbindet sich zweitens der soziale Aspekt dieser gegenwärtigen Wirksamkeit der Gottesstadt im Glauben: Zugespielt könnte man sagen, dass der Glaube hier selber als soziale Wirklichkeit in den Blick kommt. Durch die Ausrichtung des Glaubens auf eine andere soziale Wirklichkeit werden die Sozialformen der *civitas terrena* nicht nur in ein anderes Licht gestellt, sondern es gibt auch so etwas wie eine reale Veränderung der sozialen Wirklichkeit (O'Donovan 2004: 68). Das zeigt sich bei Augustin im Blick auf die unterschiedlichen sozialen Organisationsformen (Haus resp. Familie, Stadt, Staat, Weltkreis) in unterschiedlicher Weise. Die Frage dabei ist jeweils, wie weit diese Veränderung der sozialen Wirklichkeit reicht und wo existierende Ordnungen (wie das Sklaventum) einfach akzeptiert, aber – wie Augustin formuliert – in einen anderen Gebrauch (*usus*) genommen werden, der bestimmt ist von der Liebe zu Gott und zum Nächsten. Oder anders formuliert: Wie viel der politischen Wirklichkeit wird hingenommen und ab wo setzen Transformationen dieser Wirklichkeit ein? Dabei ist allerdings immer klar: Auch aus dem Glauben heraus kann keine post-politische Wirklichkeit herbeigeführt werden – diese bleibt Wirken Gottes. Doch dass sich das Handeln der Glaubenden in der Hoffnung auf diese soziale Wirklichkeit hin ausrichtet, verändert ihr Handeln und damit auch die soziale Wirklichkeit, in der sie jetzt schon leben. Solch ein Wirken Gottes durch das Handeln der Glaubenden ist ein unausweichlicher Seiteneffekt christlichen Glaubens – es ist ein *politischer* Seiteneffekt, eine politische Wirksamkeit der Hoffnung auf den post-politischen Frieden.

Schließlich gibt es drittens nicht nur das höchste Gut des ewigen Friedens in der Gottesstadt, sondern es gibt auch irdische Güter und es gibt eine Unterscheidung zwischen besseren und schlechteren Gütern sogar in der schlechten Wirklichkeit der *civitas Dei*. So kann Augustin es als Wirkungen der Gegenwart der Gottesstadt deuten, dass es Frieden auf Erden gibt – wenn auch nur irdischen,

14 Hier könnten darum Überlegungen zu einer theologischen Handlungstheorie an Augustin anschließen. Vgl. z.B. die Überlegungen bei Ward (2009: 181-201).

endlichen Frieden (15,17; 19,12f): er ist doch ein Hinweis auf den Frieden, der kommt.¹⁵ Das gilt in ähnlicher Weise für die Kirche, so wie sie jetzt ist (*qualis nunc est*): Sie verweist auf die Kirche, wie sie einst sein wird (*qualis tunc erit*), nämlich dann, wenn sie mit der Gottesstadt identisch sein wird (20,9).¹⁶ Dadurch gewinnt die soziale Gestalt der Kirche für Augustin ein besonderes Gewicht, ohne dass er sie einfach mit der pilgernden Gottesstadt identifizieren würde: Die Differenz zwischen Kirche und Welt ist nicht identisch mit der zwischen irdischer Stadt und Gottesstadt, sondern sie liegen quer zueinander. Wir haben es hier mit so etwas wie einer sozialtheoretischen Gestalt dessen zu tun, was Martin Luther sehr viel später mit dem Theologoumenon „Sünder und Gerechter zugleich“ (*simul iustus et peccator*) benannt hat: Der innere Kampf der Gläubigen um das Gute entspricht dem Kampf „der Guten“ miteinander: Weil sie noch nicht vollkommen sind und noch nicht in der vollkommen friedlichen Gesellschaft leben, darum geraten sie miteinander in Konflikt.¹⁷ Der Glaubende bleibt auch als Glaubender in der politischen Sozialität der *civitas terrena* und lebt somit in einer doppelten Sozialität (19,14; 19,26). Daraus ergibt sich die Vermischung beider Städte in dieser Wirklichkeit. Darum gibt es nicht die *civitas Dei* auf Erden, wohl aber partielle Realisierungen und eine Wirksamkeit derselben auf Erden in den Praktiken des Gläubigen, insofern sie aus Glauben geschehen.

2.3 Gegenwart der Gottesstadt in der Gottesverehrung

So kann Augustin auch die *latreia*, also die fromme Verehrung Gottes, als Abbild des himmlischen Friedens der *civitas Dei* deuten.¹⁸ Die gemeinsame Verehrung

15 Der Mensch „*quamdiu est in isto mortali corpore, peregrinatur a Domino: ambulat per fidem, non per speciem; ac per hoc omnem pacem vel corporis vel animae vel simul corporis et animae refert ad illam pacem, quae homini mortali est cum immortali Deo*“ (19,14).

16 Ich folge damit der Interpretation von Kamlah (1940: 171ff), der auf den eschatologischen Sinn des *ecclesia*-Begriffs bei Augustin verweist, und folge nicht der partiellen Identifikation von Kirche und *civitas Dei* bei Ratzinger (1992), die er bei Augustin durch ein typologisches Verständnis des alttestamentlichen „Volk Gottes“ Begriffs vermittelt sieht. Vgl. in meinem Sinne auch die Deutungen von Ritter (2002); Lienemann (2005: 416f) und Markus (1970: 58f).

17 „*Proficientes autem nondumque perfecti ita possunt, ut bonus quisque ex ea parte pugnet contra alterum, qua etiam contra semet ipsum*“ (15,5).

18 „*caelestis autem civitas <cum> unum Deum solum coelendum nosset eique tantum modo serviendum servitute illa, quae Graece latreia dicitur et non nisi Deo debetur*“ (19,17). Vgl. auch 5,15.