

⇒ Karl Gabriel

Religion und Politik zwischen Fundamentalismus und Zivilgesellschaft

⇒ 1. Einleitung

In modernen Gesellschaften treten Religion und Politik wie nie zuvor in der Geschichte auseinander. In einem ersten Schritt meines Beitrags möchte ich zeigen, dass die Trennung von Religion und Politik sich bis an den Beginn der modernen Gesellschaft zurückverfolgen lässt und zu den zentralen Merkmalen moderner, nach gesellschaftlichen Funktionen differenzierter Gesellschaften gehört.¹ Für Religion und Kirche hat dies vielschichtige, mit Risiken und Chancen verbundene Veränderungen zur Folge. In einem zweiten Schritt möchte ich vier Modelle des Verhältnisses von Religion und Politik skizzieren, die bis in die Gegenwart hinein eine Rolle spielen. In einem dritten Schritt gehe ich den gegenwärtigen Strömungen in der Mehrzahl der großen Religionen nach, die Trennung von Religion und Politik aufzuheben. Die Anziehungskraft fundamentalistischer Bewegungen hat nichts – so wird zu zeigen sein – mit einer Rückkehr zur Tradition zu tun. Vielmehr handelt es sich um ein typisch modernes Phänomen, das eine aktuelle Gefährdung des kirchlich-christlichen Engagements in der Politik darstellt. In einem vierten Schritt wird die These begründet, dass das christliche Engagement

in der Politik auch in der modernen Gesellschaft einen Ort hat. Dieser Ort – so möchte ich zeigen – verweist auf die Zivilgesellschaft.

Karl Gabriel, 1943 in Reitendorf/Sud., Prof. Dr. soz. wiss., Dr. theol. habil., Studium der Philosophie, Theologie, Wirtschaftswissenschaft, Soziologie in Königstein/Ts., München, Tübingen, Frankfurt a. M. und Bielefeld, Professor für Christliche Sozialwissenschaften an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster. Neuere Veröffentlichung: Religion und Gesellschaft (zus. mit H.-R. Reuter), Paderborn 2004; Caritas und Sozialstaat unter Veränderungsdruck, Berlin 2007.

(1) Darin stimmen die gegenwärtig diskutierten Gesellschaftstheorien überein. Siehe als Beispiele: Luhmann (2000), Kaufmann (1989).

⇒ 2. Differenzierung von Politik und Religion in der modernen Gesellschaft

Drei Revolutionen markieren den Durchbruch zur modernen Gesellschaft, der gleichzeitig das Ende einer gut 1000jährigen feudalen Gesellschafts- und auch Kirchengeschichte bedeutet:

1. die kulturelle Revolution der Aufklärung und mit ihr verbunden die Wende zum Subjekt und zur aus der Vernunft begründeten Autonomie des Denkens;²
2. die industrielle Revolution. Sie bedeutet den Durchbruch zu einer neuen Produktionsweise auf technisch-wissenschaftlicher Basis und die Freisetzung einer um Marktsteuerung, Kapital und Arbeit herum gebildeten Wirtschaftsweise und eines entsprechenden Gesellschaftssystems;
3. die politischen Revolutionen und mit ihr verbunden die Umstellung der politischen Herrschaftslegitimation vom Gottesgnadentum auf Vorstellungen einer vertraglichen Absprache der Bürger bzw. der Volkssouveränität (Große Kracht 1997, 17-86).

Im späten 18. und im 19. Jahrhundert verband sich die prinzipielle Entmachtung und Einschränkung der Tradition mit einer neuen Entfaltung des Pluralismus von wirtschaftlichen, politischen, religiösen bis hin zu den familialen Strukturen und Funktionen, die eigene Sinngrundlagen entwickelten, das Ausmaß gesellschaftlicher Komplexität steigerten und den Sinn des »Ganzen« immer unübersichtlicher machten.³

(2) Mit dem Nominalismus, Strömungen der mystischen Theologie, der Theologie Luthers, aber auch mit der ignatianischen Frömmigkeit spielt sich die »Wende zum Subjekt« auch innerhalb der Theologie ab. Siehe: Schallenberg (2002).

(3) Die These einer Enttraditionalisierung der Kultur aus den Wurzeln der jüdischen Prophetie und des Christentums ist das Thema der Religionssoziologie Max Webers (1988).

Mit dem Bürgertum und den von ihm getragenen Revolutionen – der kulturellen, politischen wie der industriellen – setzte sich im Westen eine Gesellschaftsform durch, die bis in die Gegenwart hinein die Lebensbedingungen und die Lebensführung der Menschen in historisch einzigartiger Weise prägt. Dieses Gesellschaftsmodell entstand auf dem Boden der christlich-mittelalterlichen Tradition. Seine Ursprünge sind seit dem Hochmittelalter mit der doppelten Repräsentation der einen Christenheit in Papst und Kaiser und einem sich um den Fernhandel entwickelnden Stadtbürgertum gut erkennbar (Nelson 1977; Bermann 1983). Dieses Modell moderner Gesellschaft lässt sich in einer knappen Skizze durch folgende strukturellen wie kulturellen Merkmale kennzeichnen:⁴

⇒ (1.) *Ausdifferenzierung der staatlich-politischen Sphäre*

Aus dem Fürstenstaat wird durch die politische Revolution des Bürgertums allmählich der bürgerliche Rechtsstaat. Dabei übernimmt das Bürgertum das durch Machtkonzentration und Machtmonopolisierung in der Hand des Fürsten entstandene strukturelle Gebilde des modernen Zentralstaats, löst ihn aus den Fesseln feudaler Restriktionen und gibt ihm nationalstaatliche Konturen. Herausgefordert durch die Sozialbewegungen des 19. Jahrhunderts und vorangetrieben durch seine inneren Widersprüche entwickelt sich dieser westliche Typus des Staates auf unterschiedlichen Pfaden im Laufe des 20. Jahrhunderts zum modernen demokratischen Sozialstaat. Als Resultat finden wir heute eine eigenständige rechts- und sozialstaatlich legitimierte Sphäre des Politischen mit einer hohen Eigenkomplexität vor.

⇒ (2.) *Ausdifferenzierung der (Markt-)Wirtschaft*

Die bürgerlichen »Revolutionen« setzen als zentrales Charakteristikum bürgerlicher Modernität eine vom Staat geschiedene Sphäre »bürgerlicher Gesellschaft« frei. Sie ist zuallererst der Raum des freien Warenverkehrs unter autonomen Wirtschafts-

(4) Hierzu und zum Folgenden siehe ausführlicher: Gabriel 2000, 69-79.

subjekten, die Sphäre der kapitalistischen Marktvergesellschaftung. Die bürgerliche Gesellschaft konstituiert sich primär als Arbeits- und Wirtschaftsgesellschaft, die von der Tauschfähigkeit aller als Arbeits- und Wirtschaftssubjekten ausgeht. Ihre zentrale Integrationsform ist der Marktmechanismus: angefangen vom Arbeitsmarkt, über Warenmärkte bis zu marktförmigen Strukturen im kulturellen Bereich.

Im Zusammenspiel mit Naturwissenschaft und Technik löst der Marktmechanismus eine bis dahin unbekannte Entfesselung aller Produktivkräfte aus, die eine allmählichen Anhebung des materiellen Lebensniveaus auch derjenigen ermöglicht, die nichts als ihre Arbeitskraft zu verkaufen haben. Die sozialstaatlichen Absicherungen der Risiken der Lohnarbeiterexistenz spielen dabei für die allmähliche Veränderung der proletarischen Lebenslage eine entscheidende Rolle. Zu den Folgeproblemen des materiellen Erfolgs bürgerlicher Marktvergesellschaftung gehört die Verkümmernung kultureller Formen der Sozialintegration gegenüber materiellen Formen der Systemintegration (Lockwood 1979).

⇒ (3.) *Ausdifferenzierung von Öffentlichkeit und Zivilgesellschaft*

Über den Charakter als Arbeits- und Wirtschaftsgesellschaft hinaus entfaltet sich die moderne Gesellschaft als Bildungsgesellschaft mit einer Sphäre des öffentlichen Raisonnements und der öffentlichen Meinung als Medium der Selbstvergewisserung und Sozialintegration (Habermas 1987). Heute besitzt die durch die Massenmedien geprägte Öffentlichkeit eine Doppelfunktion: zum einen ist sie der Ort der Artikulation und Beratung der Angelegenheiten, die alle angehen; zum anderen hat sie die Funktion eines Spiegels, in dem die Mitglieder der Gesellschaft sich und andere wahrzunehmen vermögen (Gabriel 2002). Der soziale Raum, der mit der Ausdifferenzierung der Öffentlichkeit entsteht, bietet die Grundlage für die Entwicklung der Sphäre der Zivilgesellschaft (Adloff 2005).

⇒ (4.) *Ausdifferenzierung der modernen Familie*

Mit den modernen Strukturen in Politik, Wirtschaft und Gesellschaft entsteht auch die Sozialform der modernen Familie (Kaufmann 1995, 30-34). Vorbereitet durch die Aufwertung des privaten Innenraums im Protestantismus lösen sich die familialen Strukturen aus dem herrschaftlich strukturierten Familienverband des »ganzen Hauses«, dem unterschiedslos und wie selbstverständlich auch im Haushalt lebende Verwandte und das Gesinde angehört hatten. Die »romantische« Liebe wird zum Ehemotiv und Ehegrund (Luhmann 1982, 183-223). Auf dieser Basis formt sich im Bürgertum des 19. Jahrhunderts das Familienleben um in eine Sphäre privater und intimer Familiarität als Raum gefühlsbetonter, wechselseitiger Anerkennung. Der Kern des neuen Familienlebens und Familiensinns bildet ein gefühlsbetontes Mutter-Kind-Verhältnis. Dies impliziert eine neue, polar angelegte kulturelle Stilisierung der Geschlechtsrollen. Die neu entstehende Sphäre familiärer Häuslichkeit gilt als das Reich der Frau, während die Sphäre des Tausches, der Arbeit, des Berufs und der öffentlichen Angelegenheiten zum Reich des Mannes wird. Vom Bürgertum aus tritt das neue Familienmodell seinen Siegeszug über alle sozialen Schichten hin an, verändert sich in diesem Verallgemeinerungsprozess, bestimmt aber unübersehbar die Lebensführung und Normalbiographie der Menschen bis in die Umbrüche der Gegenwart hinein (Tyrell 1982).

⇒ (5.) *Ausdifferenzierung von Religion und Kirche*

Zum Umbau der Gesellschaft gehört auch eine neue Sozialgestalt von Religion und Christentums (Kaufmann 1979, 82-110; Gabriel 2000, 69-120). Die im Hochmittelalter eröffnete Trennung des Geistlichen vom Weltlichen erhält nun die Form einer eigenständigen Lebenssphäre des Kirchlich-Religiösen im Unterschied von allen anderen Lebensbereichen. Die religiös legitimierte und alle Lebensbereiche normierende ständische Lebensführung zerbricht. Die Differenzierung des sozialen Lebens kommt – durch die Herkunft der modernen, bürgerlichen Gesellschaft aus der

christlich-mittelalterlichen Gesellschaftsformation erzwungen – als Emanzipation vom verfassten Christentum auf den Weg. Dies gilt für das alte Europa, nicht für die Vereinigten Staaten. Der Umbauprozess nimmt dabei die doppelte Gestalt eines *Verkirchlichungsprozesses* und eines *Entkirchlichungsprozesses* zugleich an. Auf der einen Seite konzentrieren sich die Sinngelhalte der christlichen Tradition in ihrer sozialen Verankerung auf einen von den übrigen Lebensbereichen sich absondernden Sonderbereich des Kirchlichen. Dies beginnt bei der sozialen Trennung der Bürgergemeinde von der Kirchengemeinde, setzt sich mit der Absonderung der Erziehung und Lebensführung der Geistlichen von der übrigen Bevölkerung fort und findet seinen Ausdruck in der Verselbständigung eines kirchlich-dogmatischen Christentums auf der Ebene von Kirchenlehre und kirchlicher Theologie. Im Katholizismus schon im 19. Jahrhundert, im Protestantismus erst im 20. Jahrhundert entwickelt sich daraus eine eigene, kirchlich-organisatorisch gefasste Sozialgestalt des Christentums, die ihrerseits mehr oder weniger erfolgreich um die Emanzipation von den umfassenden Herrschaftsansprüchen des Staates kämpft (Kaufmann 1979, 30-81).

Mit der Verkirchlichung des Christentums ist eine gleichzeitige *Entkirchlichung* von Sphären des gesellschaftlichen Lebens, von sozialen Zonen und Regionen und von sozialen Schichten und Lebensmilieus verbunden.⁵ Der kirchliche Einfluss auf Politik, Wirtschaft und Familienleben reduziert sich, die Verstädterung verbindet sich mit einem hohen Grad der Entkirchlichung und das neu entstehende Bildungs- und Wirtschaftsbürgertum auf der einen Seite und weite Teile des Proletariats auf der anderen Seite lösen sich vom Christentum in seiner kirchlichen Verfassung. Gleichzeitig suchen traditionell geprägte Bevölkerungsgruppen und Sozialbewegungen, die sich dem Umbau der Gesellschaft entgegensetzen suchen, die Nähe und den Schutz der kirchlichen Strukturen.

(5) Dieser Prozess bildet gleichzeitig die empirische Grundlage für die viel weitreichendere, aber bis heute umstrittene These der Säkularisierung im Sinne der Destruktion der Religion in der Moderne. Zur Säkularisierungsdebatte in der Soziologie siehe als Überblick: Wohlrab-Sahr 2001, 308-332.

Jene Bevölkerungsgruppen, die sich dem Verkirchlichungsprozess entzogen haben, werden weder religionslos, noch lassen sie sich ohne weiteres als »entchristlicht« charakterisieren. Im Bürgertum entwickelt sich eine neue Sozialform der Religion, die weder die christliche Tradition gänzlich hinter sich lässt, noch alle Verbindungen zum kirchlichen Christentum abbricht (Hölscher 1990). Ihr Charakteristikum ist die Transformation der Religion in Religiosität. Sie reflektiert die unmittelbare Zugänglichkeit des Religiösen für den einzelnen und die damit verbundene Subjektivierung der objektiven religiösen Gehalte der christlichen Tradition. In sie gehen auf der Folie der vom Christentum mitgeprägten bürgerlichen Reflexionskultur die neuen Erfahrungen des Bürgertums ein und geben ihr einen synkretistischen Charakter. Mit der bürgerlichen Gesellschaft wird die Religion insofern zur Privatsache, als die Form der Teilhabe an der religiös-kirchlichen Sphäre prinzipiell der »freien« Entscheidung des einzelnen anheimgestellt ist. Die Religionsfreiheit als erste bürgerliche Freiheit soll dabei sowohl den freien Zugang zur Religion – positive Religionsfreiheit – als auch die freie Entscheidung gegenüber den Ansprüchen der Religion – negative Religionsfreiheit – sichern.

Die funktionale Differenzierung insgesamt wie auch Verselbständigung von Politik und Religion spielten sich historisch im Rahmen nationalstaatlicher Strukturen ab (Koenig 2008, 150-153). Deshalb kann es nicht überraschen, dass jenseits des funktionalen Differenzierungsmusters einerseits die Religion für die Ausbildung nationaler Identitäten eine wichtige Rolle spielte, andererseits der moderne Nationalstaat die Religion zur Stabilisierung seiner Herrschaft und Homogenisierung seiner Bevölkerungen nutzte. Dies ist auch der Grund, warum das Differenzierungstheorem nicht ausreicht, um die Varianten und Modelle im Verhältnis von Religion und Politik in der Moderne zu erfassen. Die Ausdifferenzierung schafft den Rahmen für unterschiedliche Konstellationen und Pfade in der Entwicklung des Verhältnisses von Politik, Religion und Privatheit.

⇒ 3. Modelle des Verhältnisses von Religion und Politik

In einem ersten Zugang lassen sich vier Modelle der Zuordnung von Religion und Politik unterscheiden. Die Modelle haben idealtypischen Charakter, was impliziert, dass sie in der Realität häufig in Mischformen vorzufinden sind. Religion kann sich als erstes im Rahmen staatlicher Machtausübung ansiedeln. Bis in das Zeitalter des Absolutismus hinein haben die christlichen Kirchen Europas mit der engen Bindung von Thron und Altar die Anlehnung an die staatliche Politik gesucht, wie auch die Nationalstaaten sich zur Durchsetzung ihrer Interessen der Kirchen bedienten. Der gesellschaftliche Modernisierungsprozess der letzten Jahrzehnte hat aber faktisch überall das Modell der Staatskirche in den Hintergrund treten lassen. In Europa kommen die skandinavischen Länder dem Modell einer staatskirchlich verfassten Religion am nächsten. Allerdings tendiert die neuere Religionsgesetzgebung in den skandinavischen Ländern zu einer Verabschiedung des staatskirchlichen Modells (Foss 2003). Zur formellen Auflösung der Staatskirche ist es bisher aber nur in Schweden gekommen. Gerade mit Blick auf die Schwäche der christlichen Tradition in den skandinavischen Ländern wird die These plausibel, dass die Tendenzen der Säkularisierung im heutigen Europa mit ihrer großen Nähe zu und ihrem verspäteten Abschied von staatskirchlichen Konzeptionen im Zusammenhang steht.⁶

Mit Blick auf die europäische Situation lässt sich heute feststellen, dass auch ein zweites, historisch der staatskirchlichen Tradition folgendes Modell der Zuordnung von Religion und Politik in die Krise geraten ist, nämlich das parteipolitische Modell. Wie das Beispiel Hollands, der Schweiz, Belgiens und auch der Bundesrepublik Deutschland zeigt, hat der neuerliche Modernisierungsschub seit Ende der 1960er Jahre die konfessionellen Milieus als Basis des parteipolitischen Modells zur Auflösung gebracht (Gabriel/Kaufmann 1980; Altermatt 1989). Aus den religiös-

(6) So die These von Religionssoziologen aus dem angelsächsischen Raum, die auf die negativen Wirkungen religiöser Monopole und den positiven Einfluss des religiösen Pluralismus hinweisen: Wilson (1982); Stark/Iannaccone (1994).

konfessionellen christlichen Parteien wurden und werden konservative Volksparteien, die sich als Orte christlich-kirchlichen Engagements nur noch sehr begrenzt eignen.

Heute zeichnet sich ab, dass weltweit zwei gegensätzliche Modelle der Zuordnung von Religion und Politik die größte Anziehungskraft besitzen. Es handelt sich auf der einen Seite um das fundamentalistische Modell einer neuen Verschränkung von Religion und Politik. Tendenzen zu einer Politisierung der Religion und religiösen Legitimation der Politik lassen sich heute in allen Weltreligionen und nicht nur im Islam beobachten. Ähnlichkeiten zwischen dem protestantischen Fundamentalismus in den USA und dem schiitischen Fundamentalismus im Iran sind unverkennbar (Riesebrodt 1990). Der fundamentalistischen Verschränkung von Religion und Politik steht das Modell einer zivilgesellschaftlichen Rolle der Religion in Politik und Gesellschaft gegenüber. Es eröffnet dem christlich-kirchlichen Engagement in der Politik eine Perspektive, in der es nicht in die Privatsphäre zurückgedrängt wird, sondern einen legitimen Ort in der modernen, differenzierten Gesellschaft zu finden vermag. Das fundamentalistische und zivilgesellschaftliche Modell der Zuordnung von Religion und Politik sollen im Folgenden näher skizziert werden.

⇒ 4. Religion und Politik im fundamentalistischen Modell

Vergleicht man die fundamentalistischen Bewegungen christlicher wie nichtchristlicher Herkunft miteinander, so lässt sich eine Reihe von Gemeinsamkeiten feststellen (Riesebrodt 1990; 2000; Ebertz 1992; Küenzlen 1992). Sechs solcher Ähnlichkeiten lassen sich hervorheben. In einer solchen Perspektive haben wir es beim Fundamentalismus mit primär religiösen Protestbewegungen mit unmittelbaren Konsequenzen für die Politik und die moderne Wissenschaft zu tun. Die fundamentalistischen Protestbewegungen richten sich:

(1.) Gegen die modernen Tendenzen des Relativismus, Pluralismus und des Untergrabens herkömmlicher Autoritäten. Dem

setzen sie die unbedingte und absolute Gültigkeit der überkommenen religiösen Wahrheit und ihre kämpferische Verteidigung entgegen.

(2.) Gegen die moderne Trennung von Religion und Politik. Dagegen behaupten sie einen unmittelbaren Geltungsanspruch der religiösen Wahrheit für das politische Handeln. Ihr Ziel ist so etwas wie eine religiös begründete »societas perfecta«. Der Staat und seine Erziehungseinrichtungen haben z. B. den religiösen Wahrheiten, ihrer Verbreitung und Durchsetzung, zu dienen.

(3.) Gegen die Infragestellung und Auflösung traditioneller Lebensformen. Als Kern zu verteidigender Lebensformen gilt ein traditionelles, polarisiertes Geschlechterverhältnis. Insofern tragen die fundamentalistischen Bewegungen Züge von »patriarchalen Protestbewegungen« (Riesebrodt 1990, 238-251). Im traditionellen Geschlechterverhältnis kommt für die Fundamentalisten eine unverrückbar gültige Ordnung des Lebens zum Ausdruck, die es zu verteidigen gilt.

(4.) Gegen den modernen Pluralismus und Konstruktivismus der Welterklärungen behaupten die fundamentalistischen Protestbewegungen die Gültigkeit eines einheitlichen, geschlossenen Weltbildes, das eine umfassende Erklärung des Weltganzen ermöglichen soll.

(5.) Gegen die Mächte der Finsternis, denen die Mächte des Lichtes gegenüber stehen Denn die Protestbewegungen werden von einem dualistischen Weltbild angetrieben. Die Zugehörigkeit zur fundamentalistischen Gemeinde setzt das Bekehrungserlebnis, die dramatische, bewusste Abkehr von den Mächten der Finsternis voraus, verleiht dann aber auch das Bewusstsein des Auserwähltseins.

(6.) Gegen die Bedrohung durch das Andere, Fremde, Unbekannte. Die eigenen religiösen Wurzeln gelten als rein, gut und gottgegeben. Das Übel, die Mächte des Bösen kommen von

außen, werden von außen importiert. Die eigene Wahrheit ist für alle heilsnotwendig zur Rettung des einzelnen wie der Welt. Daraus resultiert der Drang zur Mission in den fundamentalistischen Bewegungen.

Werfen wir einen Blick auf einige Spezifika des katholischen Fundamentalismus. Im katholischen Fundamentalismus wendet man sich vehement gegen den modernen Relativismus und setzt ihm die absolute Verbindlichkeit und Irrtumslosigkeit der biblischen Texte entgegen. Neben der biblizistischen Ausrichtung knüpft der katholische Fundamentalismus an einen kämpferischen Traditionalismus an: die tridentinische Messe, eine betonte Marienverehrung, Wundererscheinungen, marianische Sonderoffenbarungen sollen die gefährdete heilige, traditionale Ordnung schützen. Wo der fundamentalistische Traditionalismus die heilige Ordnung angetastet sieht, schreckt er aus seiner eigenen Logik heraus auch nicht davor zurück, die Inhaber des Papstamtes der Häresie zu bezichtigen. Damit gerät der Traditionalismus in Spannung zu einem dritten Bezugspunkt des katholischen Fundamentalismus: der Verabsolutierung des päpstlichen Primats und Lehramts. Seit Pius IX. durchziehen den modernen Katholizismus Strömungen, die auf alle Fragen eine einzige, absolut gesetzte Antwort kennen: »Der Papst sagt es mir so« (Ebertz 1998, 248).

Wenn wir uns der Frage nach den Gründen des fundamentalistischen Protests zuwenden, ist zunächst zu betonen, dass der religiöse Fundamentalismus ein modernes Phänomen darstellt. Es handelt sich um einen antimodernen Protest auf dem Boden der Moderne. Dies ist zunächst gegen das Missverständnis gerichtet, der Fundamentalismus sei eine traditionale Erscheinung. Mit einer in sich ruhenden, seiner selbst sicheren, integralen Traditionalität hat der Fundamentalismus – bei aller Beschwörung der Tradition – wenig zu tun. Der moderne Fundamentalismus reagiert auf zentrale Komponenten von Modernität im strukturellen und kulturellen Bereich wie in den sozialen Beziehungen. In struktureller Hinsicht reagiert er auf die Ausdifferenzierung und Verselbständigung der unterschiedlichen Handlungs- und Funktions-

sphären: die Ablösung der Politik, der Wissenschaft, der Wirtschaft bis hin zum modernen Familienleben von der Religion. Er bezieht Protestmotive aus der Provokation, die diese Entwicklung für die Lage des »Heiligen« und seine Ansprüche haben muss: seine Begrenzung, Beschränkung, ja Marginalisierung gegenüber den dominanten Funktionssystemen von Wirtschaft und Politik. Der Fundamentalismus reagiert auf die Verlängerung der Handlungsketten und das Vordringen anonymer Handlungssteuerung durch weltweit operierende Großorganisationen. Überall dort, wo Bevölkerungsgruppen sprunghaft in das moderne Bewusstsein hinein gerissen werden, findet die fundamentalistische Beschwörung notwendiger, unverrückbarer Fundamente verständlicherweise Nahrung.

Die Modernität des Fundamentalismus beschränkt sich aber keineswegs auf das »Anti«, auf das »Gegen«. Als reine anti-moderne Bewegung wäre der Fundamentalismus in wesentlichen Aspekten verkannt. Die fundamentalistischen Bewegungen sind modern in den Mitteln, die sie anwenden. Der Widerspruch bzw. die Verschränkung von anti-modernen Zielen mit modernen Mitteln durchzieht die gesamte Geschichte des modernen Fundamentalismus. Insbesondere sind es moderne, häufig modernste Mittel der Massenmobilisierung, auf die fundamentalistische Bewegungen zurückgreifen. Auch heute bewegen sich die amerikanischen Fundamentalisten mit ihrer »electronic church« an der Spitze des massenmedialen »Fortschritts«. Im Bereich der Mittel zeigen fundamentalistische Bewegungen einen ausgeprägten Pragmatismus. Diese heimliche Komplizenschaft mit der Moderne zeichnet wohl auch dafür verantwortlich, dass immer wieder ein erstaunliches Ausmaß an Unwahrhaftigkeit und Heuchelei in den fundamentalistischen Bewegungen zu Tage tritt. Man denke nur an die vielen Skandale, die den amerikanischen Fundamentalismus immer wieder erschüttern.

Auch das Verhältnis der fundamentalistischen Bewegungen zum Politischen trägt Züge einer spezifischen Modernität. Im Unterschied zu den genuin religiösen Erweckungsbewegungen im

Christentum wie in anderen Weltreligionen setzen die modernen Fundamentalisten auf die Politik zur Durchsetzung ihrer Wahrheit. Sie glauben gewissermaßen an die politische Durchsetzbarkeit und Machbarkeit ihrer Überzeugungen. Die Politik ist ihnen ein zentrales Mittel, die aus den Fugen herkömmlicher Ordnung geratene Welt wieder ins Lot zu bringen. Sie kämpfen nicht selten um Schlüsselpositionen im politischen Machtgefüge. Ihr Instinkt für die politische Macht, ihr Kampf um die Schaltstellen der Macht lässt sie in spezifischer Weise als modern erscheinen.

Das Problematische des Fundamentalismus liegt nicht im religiösen Protest. Formen eines religiös-fundamentalistischen Protests hat es von Beginn der Moderne an gegeben und sie werden aller Voraussicht nach den Modernisierungsprozess auch künftig begleiten. Im religiösen Fundamentalismus und seinem Insistieren auf der Wahrheit liegt nicht der Kern des Problems. Nicht einmal im Öffentlichkeitsanspruch, den die fundamentalistischen Bewegungen für ihre religiöse Wahrheit erheben. Die Bedrohung des Fundamentalismus hat ihren Kern dort, wo er auf die politische Macht und das staatliche Gewaltmonopol zurückgreift, um sein Wahrheitsmonopol durchzusetzen. Der Fundamentalismus hat ein modernes, totalitäres Potenzial. Es setzt sich zusammen aus den Elementen Wahrheitsmonopol, heilige, patriarchale Ordnung, einfache, umfassende Welterklärung aus einem Guss und Verteufelung des Fremden mit dem Glauben an das Politische, an die politische Machbarkeit der Welt und der Ordnung (Riesebrodt 1990, 214-251). Das Explosive des modernen Fundamentalismus besteht also gerade in seiner antimodernen Modernität. Sie ist es, die aus dem religiösen Protest gegen die Moderne heute unter bestimmten sozialen und politischen Bedingungen eruptive Massenbewegungen entstehen lässt. Als antimoderne Modernisierung lässt sich das Programm des Fundamentalismus auf den Begriff bringen. Er zieht jene gesellschaftlichen Gruppen an, die sich in einer solchen antimodernen Modernisierung die Aufhebung ihrer sozialen Benachteiligung erhoffen. Politische Eliten können sich seiner bedienen – und tun

dies auch vermehrt –, um ihre Machtziele strategisch durchzusetzen.

Fundamentalistisch-theokratische Strömungen als Form der »Modernisierung« religiöser Traditionen sind in allen Weltreligionen zu beobachten. Im Islamismus findet die Distanzierung von der Neutralität und Säkularität des Staates gegenwärtig seine schärfste Ausprägung. Die Islamisten können sich auf ein breites Schrifttum beziehen, in dem der säkulare Rechtsstaat und die Demokratie als unislamisch abgelehnt werden.⁷ Insgesamt wird man sagen können, dass der Islam in Europa die neueren Tendenzen zur Entprivatisierung der Religionen unterstützt. Unter den muslimischen Stimmen finden sich aber auch Vertreter einer faktischen Anerkennung des säkularen Rechtsstaats wie Ansätze zu seiner theologischen Würdigung. Es ist eine offene Frage, ob die lebenspraktische Eingewöhnung in Europa wie auch die Stimmen der theologischen Würdigung des säkularen Rechtsstaats im Islam zu einer Entwicklung führen, die zu einer Anerkennung eines religionsneutralen Staates mit einem öffentlichen religiösen Engagement im intermediären Feld der Zivilgesellschaft führen.

⇒ 5. Religion und Politik im zivilgesellschaftlichen Modell

Die Entdeckung bzw. Rückbesinnung auf die Zivilgesellschaft im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts hat vornehmlich zwei Quellen und Stoßrichtungen.⁸ Zum einen ist es eine Erneuerung der anti-etatistischen Tradition, die hervorhebt, dass ohne die Trennung von Staat und Gesellschaft die Wahrung von Freiheitsrechten nicht möglich ist. Diese liberale Tradition erhielt durch die Freiheitsbewegungen in Osteuropa eine neue Relevanz mit antitotalitärer Stoßrichtung. Für diese Tradition gehören die vom staatlichen Zwang und staatlicher Bevormundung gelösten Wirtschafts-

(7) Hierzu und zum Folgenden siehe Bielefeldt (2003). Wo die Schwierigkeiten für den Islam im Verhältnis von Religion, Recht und Politik liegen, wird bei Gudrun Krämer (2007) scharf herausgearbeitet

(8) Hierzu und zum Folgenden siehe die umfassende Analyse von Klein (2001).

subjekte und die Sphäre des Marktes selbstverständlich zur Zivilgesellschaft. Eine zweite Kontext sind die sozialen Bewegungen in den westlichen Demokratien und die von ihnen angestoßene Debatte um eine Reform demokratischer Institutionen und Prozesse. Hier wird ein Verständnis von Zivilgesellschaft zu erneuern versucht, das über die Trennung gegenüber dem Staat hinaus die Zivilgesellschaft auch jenseits der Sphäre der Wirtschaft und der Marktvergesellschaftung verortet (Gabriel 2001).

Wir haben es gegenwärtig also mit zwei Begriffsvarianten und Interpretationsansätzen von Zivilgesellschaft zu tun.⁹ Die wirtschaftsliberale Variante betont die anti-etatistische Dimension des Begriffs und richtet sich insbesondere gegen die sozial- und wirtschaftspolitischen Aktivitäten des Staates. Hier schließt die Zivilgesellschaft die wirtschaftlichen Akteure der freien Marktwirtschaft ein. Eine zweite, kommunikativ-liberale Variante grenzt die Zivilgesellschaft klar auch gegenüber der Wirtschaft ab und sieht ihren Kern in der Tradition Alexis de Tocquevilles im freien Assoziationswesen und seinen Körperschaften zwischen Staat und Individuum. Die Zivilgesellschaft bilden hier die freiwilligen politischen und nicht-politischen Vereinigungen, Netzwerke und Initiativen.

Gemeinsam sind den unterschiedlichen Konzeptionen von Zivilgesellschaft vier Elemente. Über sie gibt es zumindest die wenigsten Kontroversen (Kaelble 2004, 270):

(1.) Die Zivilgesellschaft ist strikt vom Staat und der zentralen politischen Macht zu unterscheiden. Sie besitzt eigene Institutionen, Organisationen, Netzwerke und Projekte. Darüber hinaus sind spezifische Werte für die Zivilgesellschaft charakteristisch: Zivilität, Gemeinwohlorientierung, Altruismus, Gewaltlosigkeit, wechselseitige gleichrangige Anerkennung, Vertrauen und Zivilcourage. Außer vom Staat grenzt sich die Zivilgesellschaft auch vom Markt und von der Privatsphäre ab.

(9) Diesen Aspekt betont Bedford-Strohm (1999, 424-431).

(2.) Zu den zentralen Charakteristika der Zivilgesellschaft gehört ihre Autonomie. Sie kann ihre Funktionen nur in Unabhängigkeit gegenüber staatlichen Verwaltungen und privaten Interessenorganisationen erfüllen. Der Anspruch der Autonomie gilt auch gegenüber kirchlichen Entscheidungsträgern. Die Zivilgesellschaft ist sowohl in ihren Werten wie auch in ihrem Zugang zu Politik und Öffentlichkeit autonom.

(3.) Zivilgesellschaften sind plural strukturiert. Sie bestehen aus vielen Organisationen, Bewegungen, Netzwerken und Projekten. Sie gehorchen nicht einer zentralen Instanz und haben keine zentrale Organisationsspitze. Die Pluralität und Offenheit der Zivilgesellschaft bedingt aber auch ihre spezifische Gefährdung: sie kann ausgenutzt und für administrative Zwecke missbraucht werden. Diktatoren werden versucht sein, sich eine Zivilgesellschaft für eigene Zwecke zu beschaffen.

(4.) Zivilgesellschaften sind immer mit Öffentlichkeit verbunden. Kaelble (2004, 270) spricht davon, dass ohne Verbindung zur Öffentlichkeit eine Zivilgesellschaft nur Gesellschaft wäre. Der Bezug zur Öffentlichkeit ist entscheidend für den spezifischen Einfluss der Zivilgesellschaft auf die Politik. Ohne die politische Öffentlichkeit kann es deshalb auch keine Zivilgesellschaft geben. Der Öffentlichkeitsbezug gilt für lokale Versammlungsöffentlichkeiten bis hin zur Öffentlichkeit auf nationaler und transnationaler Ebene.

Zivilgesellschaften haben – so könnte man zusammenfassen – zwei Brennpunkte (Adloff 2005, 7-16). Zum einen das Netzwerk von Institutionen, Organisationen, Bewegungen, Initiativen und Einzelakteuren, die nicht primär an politischer Macht oder wirtschaftlichem Gewinn, aber auch nicht ausschließlich an Familien- und Freundschaftsbeziehungen orientiert sind. Zu Akteuren der Zivilgesellschaft werden sie vornehmlich durch ihre Verpflichtung auf Ziele des allgemeinen Interesses und der Unterstützung der Machtlosen und Gefährdeten in der Gesellschaft. Den zweiten Brennpunkt bilden die Werte der Zivilgesell-

schaft: Zivilität, Zuwendung zum anderen ohne Macht- und Profitinteressen, Prosozialität und caritative Orientierung. Hat man die Zivilgesellschaft vornehmlich als eigenen sozialen Raum oder Sektor im Blick, dann gehören wirtschaftliche und staatliche Organisationen nicht zur Zivilgesellschaft. Orientiert man sich stärker an Zivilität als Wert, kann es Elemente des Zivilgesellschaftlichen auch in Wirtschaftsunternehmen und staatlichen Organisationen geben.

Drei Funktionen und Leistungen der Zivilgesellschaft lassen sich hervorheben (vgl. Soosten 2001, 1847):

(1.) Sie stellt das Feld öffentlicher Einmischung der Bürger und ihrer Selbstorganisation dar. Ihr Raum dient der Mitsprache und Meinungsbildung in öffentlichen Angelegenheiten.

(2.) Man erhofft sich von ihr ein kritisches Korrektiv und eine besondere Wachsamkeit gegenüber den Machtkonzentrationen und Verselbständigungstendenzen innerhalb von Wirtschaft und Staat.

(3.) Zu ihren Charakteristika gehört es, eine besondere Sensibilität auszubilden für die Belange der Schwachen und Benachteiligten in der Gesellschaft. Gerade darin kommt ihre Integrationsleistung zum Ausdruck.

In der Regel bleibt der Staat ein vorausgesetzter Bezugspunkt und Stütze der Zivilgesellschaft. Sie soll – außer in einigen radikal-demokratischen Konzepten – die formellen politischen Institutionen nicht ersetzen. Sie soll kritisches Korrektiv, aber auch ziviler Treibstoff des Staates sein. Die Nähe zur Idee der Subsidiarität ist unverkennbar.

Welches ist der Ort und die Rolle religiöser Traditionen und Überzeugungen im zivilgesellschaftlichen Kontext? Während Religion im Modernisierungsprozess aus der staatlichen wie politischen Öffentlichkeit im engeren Sinne zurückgedrängt wird,

gilt dies nicht ebenso für die Sphäre der zivilgesellschaftlichen Öffentlichkeit.¹⁰ Die Zivilgesellschaft setzt eine geschützte und funktionierende Privatsphäre voraus (Habermas 1993, 399-467). Die vom öffentlichen Zwang freigesetzte Religion kann sich im Feld des Privaten auf der Grundlage freier Glaubensentscheidungen und ungezwungener religiöser Zusammenschlüsse entfalten.¹¹ Im zivilgesellschaftlichen Rahmen erhalten Motive – eingeschlossen der religiösen – eine besondere Bedeutung, die zum Überschreiten des Grabens vom Privaten zum Öffentlichen anleiten und animieren. Die Zivilgesellschaft ist auf im Privatbereich wurzelnde moralische Ressourcen und kulturelle Traditionen angewiesen, die ein Interesse und eine Orientierung am Allgemeinwohl hervorbringen. Religiöse Traditionen können entsprechend – aus dem privaten Bereich heraustretend – ihre Vorstellungen von Gemeinwohl, Gerechtigkeit, Solidarität und gutem Leben in den öffentlichen Diskurs einbringen. Die diskursiven Auseinandersetzungen um Wertorientierungen und um die Legitimität normativer Bindungen gehört in den Raum zivilgesellschaftlicher Öffentlichkeit. Die religiösen Traditionen können dafür sorgen, dass Wertfragen, Wahrheitsfragen und Themen kultureller Bindung nicht aus den zivilgesellschaftlichen, öffentlichen Diskursen herausgedrängt werden. Dank der ihnen zur Verfügung stehenden religiösen Sprache und Symbolik sind sie in besonderem Maße in der Lage, Erfahrungen des gesellschaftlichen Leidens, des globalen Elends der Welt artikulierbar und in der Zivilgesellschaft öffentlich hörbar zu machen. Sie sind herausgefordert, den Exkludierten und von Exklusion Bedrohten eine Stimme zu verleihen.

Im Kontext zivilgesellschaftlicher Öffentlichkeit erhalten die Kirchen als Tradierungs-, Interpretations- und Kommunikationsgemeinschaften eine vermittelnde Funktion. Sie sind einerseits der Ort, an dem die religiösen Erfahrungen der Einzelnen aus der

(10) Das ist die These von Casanova, die er in seiner einflussreich gewordenen Studie zu den »Public Religions" (1994) an Hand von 5 Fallstudien über Spanien, Polen, Brasilien und den Evangelikalismus und Katholizismus in den USA entfaltet (siehe auch: Casanova 1996).

(11) Hierzu und zum Folgenden siehe: Soosten 1993; Gabriel 1996; 1999.

Welt des Privaten in den Raum einer Kommunikationsgemeinschaft eintreten können. Andererseits vermitteln sie die Gehalte des christlichen Glaubens in die Sphäre zivilgesellschaftlicher Öffentlichkeit als Raum der Auseinandersetzungen um die Identität und Zukunft der Gesellschaft hinein. Nationalgesellschaftlich wie global geht es zum einen um die Entdeckung, Förderung und Begleitung jener sozio-kulturellen ethischen Ressourcen, die eine Zivilgesellschaft zu tragen vermögen. Zum anderen bringen die Christen einen zweiten Argumentationszusammenhang ins Spiel. Im solidarischen Handeln gegenüber den Schwachen und Armen bezeugen sie das, was sie glauben: die Bundestreue Gottes gegenüber seinem Volk und letztlich der ganzen Menschheit. Die Solidarität der Christen hat ihr Fundament in der Bundesgenossenschaft Gottes mit der ganzen Menschheit und allen Lebewesen. Wie anders wollen die Christen in dieser Gesellschaft bezeugen, dass sie an die universalen Heilszusagen Gottes glauben, als dass sie sich mit allen, insbesondere mit den »Armen und Bedrängten aller Art« solidarisieren? Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils durchzieht wie ein roter Faden der Gedanke einer entfalteten, universalen Solidarität (Pottmeyer 1997).

Als Interpretations- und Tradierungsgemeinschaft bringen die Christen damit in den zivilgesellschaftlichen öffentlichen Raum den Grundsatz ein, auch jenen gegenüber solidarisch zu sein, die scheinbar »nichts zu bieten haben«. Sie zwingen damit die Gesellschaft zur öffentlichen Auseinandersetzung mit den Prozessen der Ausgrenzung der ökonomisch wie politisch Nutzlosen, Überflüssigen und Ausgegrenzten. Sie tragen damit dazu bei, dass die externalisierten und ins Private abgedrängten Leidenserfahrungen an der ökonomischen und politischen Systemlogik eine öffentliche Sprache erhalten und über den nationalen demokratischen Machtkreislauf und transnationale Abkommen Veränderungen zugänglich werden. Sie sind damit in der Lage, zur gesellschaftlichen Integration einen substantiellen Beitrag zu leisten. Voraussetzung dafür ist allerdings, dass sie ihre

eigene Tradition und Lebensform reflexiv und nicht-fundamentalistisch zu vertreten vermögen.

Dass sich das Selbstverständnis von Theologie und Kirche in die Richtung eines zivilgesellschaftlichen Akteurs bewegt, lässt sich meines Erachtens insbesondere an den Konsultationsprozessen zu öffentlichen Äußerungen der Kirchen in den letzten Jahren ablesen.¹² Im Wort der beiden Kirchen in Deutschland »Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit« wollen sie nach eigenem Bekunden in die politischen Auseinandersetzungen um die Zukunft der Gesellschaft eine Wertorientierung einbringen, »die dem Wohlergehen aller dient. Sie betrachten es als ihre besondere Verpflichtung, dem Anliegen jener Gehör zu verschaffen, die im wirtschaftlichen und politischen Kalkül leicht vergessen werden, weil sie sich selbst nicht wirksam artikulieren können: der Armen, Benachteiligten und Machtlosen, auch der kommenden Generationen und der stummen Kreatur. Sie wollen auf diese Weise die Voraussetzungen für eine Politik schaffen, die sich an den Maßstäben der Solidarität und Gerechtigkeit orientiert« (Für eine Zukunft, 8). Der Beitrag der Kirchen wird auf die Formel gebracht, dass die Kirchen nicht selbst Politik (im engeren Sinne) machen wollen, sondern dass sie Politik möglich machen wollen.

Dabei wird der Politik eröffnende und ermöglichende Weg über Lern- und Bewusstseinsprozesse nicht nur postuliert, sondern im Konsultationsverfahren auch selbst praktiziert. Zum ersten Mal in der deutschen Kirche haben die Kirchenleitungen zur Erarbeitung einer Stellungnahme den Weg über ein öffentliches Beratungsverfahren gewählt. Der eineinhalbjährige Konsultationsprozess selbst zielte schon auf Bewusstseinsbildung und -veränderung

(12) Eine Vorreiterrolle hinsichtlich der Entwicklung kirchlicher Stellungnahmen zu sozialen Fragen unter Zuhilfenahme eines Konsultationsprozesses der Gläubigen spielte der Wirtschaftshirtenbrief der katholischen Bischöfe der USA (Gegen Unmenschlichkeit in der Wirtschaft 1987). Es folgte der Sozialhirtenbrief der Katholischen Bischöfe Österreichs (Sekretariat der Österreichischen Bischofskonferenz 1990). In Deutschland haben zum ersten Mal die Deutsche Bischofskonferenz und die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) gemeinsam eine Konsultation von 1994 bis 1996 initiiert und am Ende des Prozesses eine viel beachtete Stellungnahme herausgegeben: Für eine Zukunft (1997); siehe auch: Gabriel/Krämer (2004).

über individuelle und kollektive moralische Lernprozesse. Schon im Weg war viel vom Ziel enthalten (Hengsbach/Emunds 1994). Ansatzweise wird das Modell einer zweistufigen Öffentlichkeit erkennbar. Öffentlichen Diskursen und Bewusstseinsprozessen wird eine wichtige politische Funktion zugesprochen. Ihre Ergebnisse gehen – so die Argumentation – auf der zweiten Stufe in die Handlungsbereitschaft und -fähigkeit der Politik ein und bestimmen entscheidend deren Handlungsspielräume. »Der kirchliche Beitrag (...) ist um so erfolgreicher, je mehr es ihm gelingt, Einstellungen und Verhaltensweisen zu verändern und dadurch die politischen Handlungsspielräume zu erweitern, und umgekehrt um so erfolgloser, je weniger er in dieser Hinsicht auslöst und bewirkt« (Für eine Zukunft, 8). Die Politik steht allerdings in der Verantwortung, diese Spielräume auch zu nutzen.

Vieles spricht dafür, dass für die Zukunft des christlichen Engagements in der Politik der Raum der zivilgesellschaftlichen Öffentlichkeit von zentraler Bedeutung ist. Insofern geht es beim Eintreten für eine zivilgesellschaftliche Öffentlichkeit auch um die Zukunft der christlichen Botschaft selbst. Umgekehrt wird wohl auch eine lebendige zivilgesellschaftliche Öffentlichkeit ohne die Kraft religiöser Traditionen auf Dauer nicht Bestand haben können.

⇒ **Literaturverzeichnis**

Adloff, Frank (2005): Zivilgesellschaft. Theorie und politische Praxis, Frankfurt/New York: Campus.

Altermatt, Urs (1989): Katholizismus und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert, Zürich: Benziger.

Bedford-Strohm, Heinrich (1999): Gemeinschaft aus kommunikativer Freiheit. Sozialer Zusammenhalt in der modernen Gesellschaft. Ein theologischer Beitrag, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Bermann, Harold J. (1983): Law and Revolution. The Formation of Western Legal Tradition, Cambridge Mass.: University Press.

Bielefeldt, Heiner (2003): Muslime im säkularen Rechtsstaat. Integrationschancen durch Religionsfreiheit, Bielefeld: transcript Verlag.

Casanova, José (1994): Public Religions in the Modern World, Chicago and London: University of Chicago Press.

Casanova, José (1996): Chancen und Gefahren öffentlicher Religion, in: Kallscheuer, Otto (Hg.): Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularismus und Fundamentalismus, Frankfurt a. M.: Fischer, 181-210.

Ebertz, Michael N. (1992): Wider die Relativierung der heiligen Ordnung: Fundamentalismus im Katholizismus, in: Aus Politik und Zeitgeschichte B 33, 11-22.

Ebertz, Michael N. (1998): Erosion der Gnadenanstalt? Zum Wandel der Sozialgestalt von Kirche, Frankfurt a.M.: Knecht.

Foss, Öyvind (2003): Religion in den skandinavischen Ländern – zwischen nationaler Tradition und ökumenischen Perspektiven, in: Gabriel, Karl (Hrsg.): Religionen im öffentlichen Raum: Perspektiven in Europa. Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften Bd. 44, Münster: Regensburg, 143-159.

Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit (1997): Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland. Eingeleitet und kommentiert von Marianne Heimbach-Steins und Andreas Lienkamp, München: Bernward.

Gabriel, Karl (1996): Religion und Kirche im Spiegel- und Diskursmodell von Öffentlichkeit, in: Jahrbuch für Biblische Theologie (JBTh) 11, 31-51.

Gabriel, Karl (1999): Konzepte von Öffentlichkeit und ihre theologischen Konsequenzen, in: Edmund Arens/Hermann Hoping (Hg.), Wieviel Theologie trägt die Öffentlichkeit, Freiburg i. Br.: Herder, 16 -37.

Gabriel, Karl (2000): Christentum zwischen Tradition und Postmoderne, 7. Aufl., Freiburg i. Br.: Herder.

Gabriel, Karl (2001): Vorwort, in: Ders. (Hg.): Der Dritte Sektor. Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften Bd. 42, Münster: Regensburg, 7-10.

Gabriel, Karl (2002): Typen und Strukturen von Öffentlichkeit, in: Wort und Antwort 43, 4-11.

Gabriel, Karl/Kaufmann, Franz-Xaver (Hg.) (1980): Zur Soziologie des Katholizismus, Mainz: Grünewald.

Gabriel, Karl/Krämer, Werner (Hg.) (2004): Kirchen im gesellschaftlichen Konflikt. Der Konsultationsprozess und das Sozialwort *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit*, 2. Aufl., Münster: Lit.

Gegen Unmenschlichkeit in der Wirtschaft (1987): Der Hirtenbrief der Katholischen Bischöfe der USA »Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle« [1986], Freiburg u. a.: Herder.

Große Kracht, Hermann-Josef (1997): Kirche in ziviler Gesellschaft. Studien zur Konfliktgeschichte von katholischer Kirche und demokratischer Öffentlichkeit, Paderborn: Schöningh.

Habermas, Jürgen (1987): Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft, 17. Aufl., Darmstadt-Neuwied: Luchterhand.

Habermas, Jürgen (1993): Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Hengsbach, Friedhelm/Emunds, Bernhard (1994): Der Prozess ist die Botschaft, in: Stimmen der Zeit 119, 651-662.

Hölscher, Lucian (1990): Die Religion des Bürgers. Bürgerliche Frömmigkeit und protestantische Kirche im 19. Jahrhundert, in: Historische Zeitschrift 250, 595-630.

Kaufmann, Franz-Xaver (1979): Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums. Freiburg i. Br. u. a.: Herder.

Kaufmann, Franz-Xaver (1989): Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven, Tübingen: Mohr.

Kaufmann, Franz-Xaver (1995): Zukunft der Familie im vereinten Deutschland. Gesellschaftliche und politische Bedingungen, München: Beck.

Kaelble, Hartmut (2004): Gibt es eine europäische Zivilgesellschaft? In: Gosewinkel Dieter/Rucht, Dieter/van den Daele, Wolfgang/Kocka, Jürgen (Hg.): Zivilgesellschaft – national und transnational. WZB-Jahrbuch 2003, Berlin: edition sigma, 267-284.

Klein, Ansgar (2001): Der Diskurs der Zivilgesellschaft. Politische Hintergründe und demokratietheoretische Folgerungen. Bürgerschaftliches Engagement und Nonprofit-Sektor 4, Opladen: Leske + Budrich.

Koenig, Matthias (2008): Pfadabhängigkeit und institutioneller Wandel von Religionspolitik. Ein deutsch-französischer Vergleich, in: Gabriel, Karl/Höhn, Hans-Joachim (Hg.): Religion heute – öffentlich und politisch. Provokationen, Kontroversen, Perspektiven, Paderborn u. a.: Schöningh, 149-160.

Küenzlen, Gottfried (1992): Feste Burgen: Protestantischer Fundamentalismus und die säkulare Kultur der Moderne, in: Aus Politik und Zeitgeschichte B 33, 3-10.

Krämer, Gudrun (2007): Zum Verhältnis von Religion, Recht und Politik: Säkularisierung im Islam, in: Joas, Hans/Wiegandt, Klaus (Hg.): Säkularisierung und die Weltreligionen, Frankfurt a. M.: Fischer, 172-193.

Lockwood, David (1979): Soziale Integration und Systemintegration, in: Wolfgang Zapf (Hg.), Theorien sozialen Wandels, Köln/Berlin: Kiepenheuer, 124-137.

Luhmann, Niklas (2000): Die Religion der Gesellschaft. Herausgegeben von André Kieserling, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Luhmann, Niklas (1982): Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Nelson, Benjamin (1977): Der Ursprung der Moderne. Vergleichende Studien zum Zivilisationsprozess, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Pottmeyer, Hermann J. (1997): Katholizismus im Umbruch zur »Post«-Moderne. Von der eingeschränkten zur entfalteten Solidarität, in: Gabriel, Karl/Herlth, Alois/Strohmeier, Klaus P. (Hg.): Modernität und Solidarität. Konsequenzen gesellschaftlicher Modernisierung. Für Franz-Xaver Kaufmann, Freiburg i. Br.: Herder, 175-188.

Riesebrodt, Martin (1990): Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung. Tübingen: Mohr.

Riesebrodt, Martin (2000): Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der »Kampf der Kulturen«, München: Beck.

Schallenberg, Peter (2002): Motiviert durch Glück? Das Gelingen des Lebens im Schatten der »amour pur« als Programm theologischer Ethik. Münster (Habilitationsschrift an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster).

Sekretariat der Österreichischen Bischofskonferenz (Hg.) (1990): Sozialhirtenbrief der Katholischen Bischöfe Österreichs, Wien.

Soosten, Joachim von (1993): Civil Society. Zum Auftakt der neueren demokratietheoretischen Debatte mit einem Seitenblick auf Religion, Kirche und Öffentlichkeit, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 37, 139-157.

Soosten, Joachim von (2001): Zivilgesellschaft, in: Dahlhaus, Horst/Honecker, Martin/Hübner, Jörg (Hg.): Evangelisches Soziallexikon, Stuttgart: Kohlhammer, 1846-1849.

Stark, Rodney/Iannaccone, Laurence R. (1994): A Supply-Side Reinterpretation of the »Secularization« of Europe, in: Journal for the Scientific Study of Religion 33, 230-252.

Tyrell, Hartmann (1982): Familie und Religion im Prozess gesellschaftlicher Differenzierung, in: Eid, Volker/Vaskovics, Laszlo (Hg.): Wandel der Familie – Zukunft der Familie, Frankfurt a. M.: Knecht, 19-74.

Weber, Max (1988): Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, Tübingen: Mohr (zuerst 1920).

Wilson, Bryan R. (1982): Religion in Sociological Perspective, Oxford: Oxford University Press.

Wohlrab-Sahr Monika (2001): Säkularisierte Gesellschaft, in: Kneer, Georg/Nassehi, Armin/Schroer, Markus (Hg.): Soziologische Gesellschaftsbegriffe II: Klassische Zeitdiagnosen, München: 308-332.

Zitationsvorschlag

Gabriel, Karl (2008): Religion und Politik zwischen Fundamentalismus und Zivilgesellschaft (Ethik und Gesellschaft 2/2008: Politik aus dem Glauben), Download unter: http://www.ethik-und-gesellschaft.de/texte/EuG-1-2008_Gabriel.pdf (Zugriff am [Datum]).

Ethik und Gesellschaft ökumenische Zeitschrift für Sozialethik

Ausgabe 2/2008: Politik aus dem Glauben

Wolfgang Thierse

**Lesbare Theologie und theologische Parteinahme
Anregungen eines evangelischen Katholiken**

Matthias Möhring-Hesse

**»Überall« glauben in ausdifferenzierten Gesellschaften
Eine soziologische Verortung christlicher Glaubenspraxis in theologischer
Absicht**

Karl Gabriel

Religion und Politik zwischen Fundamentalismus und Zivilgesellschaft

Hermann-Josef Große Kracht

**Katholizismus und Moderne: Verstrickt im Netz demokratischer Öffentlich-
keiten
Historisch-systematische Anmerkungen zu einer produktiven Aporie**

Matthias Sellmann

**Profilumrisse einer postsäkularen Religionspolitik
Eine Thesensammlung**

Michael Schäfers

**Verbände im Trend oder Akteure politischer Glaubenspraxis »von
gestern«?**

Stephan Goertz

**»Wir müssen uns wohl bescheiden«
Plädoyer für ein reflexives Theorie-Praxis-Verhältnis**

Ansgar Kreuzer

**Können Glaube und Politik noch zueinander finden?
Perspektiven der Politischen Theologie nach Metz**
