

⇒ Oliver Hidalgo

## Die Konflikthanfälligkeit religiöser Identitäten und die politisch-theologische Spaltung Europas

⇒ 1. »Wir« gegen »Sie«! (Religiöse) Identitäten als Katalysatoren für die Entstehung von Freund-Feind-Dichotomien

⇒ 1.1 Ad Carl Schmitt

Die Frage, was Religion, religiöse Einstellungen und vor allem religiöse Identitäten gegebenenfalls anfällig für politische Radikalisierungsprozesse macht und welche Rolle sie entsprechend in politischen Konflikten spielen, ist selbstredend von großem wissenschaftlichem Interesse. Doch obwohl es beispielsweise hinreichend empirische Belege dafür gibt, dass religiöser Fundamentalismus und ultra-orthodoxe Überzeugungen eine starke Affinität zu politischem Autoritarismus aufweisen (z. B. Altemeyer 2003, Altemeyer/Hunsberger 1992 und 2004), ist dadurch längst nicht geklärt, warum etwa Ethnozentrismus, Rassismus oder allgemein gewalttätiges Verhalten Phänomene sind, die sich womöglich ebenfalls von einer religiösen Basis aus verbreiten.<sup>1</sup> Dies

---

**Oliver Hidalgo**, Prof. Dr., studierte Politikwissenschaft, Recht und Kommunikationswissenschaft in München, seit April 2023 Inhaber des Lehrstuhls für Politikwissenschaft mit Schwerpunkt Politische Theorie an der Universität Passau. Neuere Veröffentlichungen: Die Zerrissenheit Europas vor dem Hintergrund politisch-theologischer Konfliktlinien. In: Theologisch-praktische Quartalschrift 171(2) (2023): »Illusion Europa?«: 136–146; Religion and Conspiracy Theories as the Authoritarian »Other« of Democracy? In: Politics and Governance 10(4) 2022: 146–156; Der israelbezogene Antisemitismus und die Gratwanderung einer nicht-antisemitischen »Israelkritik« – Versuch einer demokratietheoretischen Mediation. In: Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik (ZRG) 6(1) 2022: 161–187. ORCID: 0000-0003-0199-0678

---

DOI: [10.18156/eug-1-2023-art-1](https://doi.org/10.18156/eug-1-2023-art-1)

liegt zum einen daran, dass alle Weltreligionen zumindest *ambivalente* politische Wirkungen entfalten (vgl. Allport 1954/1979, Appleby 2000, Philpott 2007, Warnecke/Reitmair-Juárez 2017) und in Gewaltkonflikten potenziell sowohl eine eskalierende (Kippenberg 2008) wie deeskalierende Rolle (Weingardt 2007) spielen, indem sie nicht nur mit starken nationalistischen und exklusivistischen Einstellungen einhergehen können, sondern ebenso Quelle universeller ethischer Werte wie der goldenen Regel sowie eine permanente

(1) Zur politisch oftmals hochproblematischen Vermischung zwischen religiösen und nationalistischen Identitäten siehe z. B. Soper 2018.

Motivation zur Nächstenliebe sind. Daher ist religiöses Sozialkapital in liberalen Demokratien sowohl möglich als auch wünschenswert (Putnam 2000, Traunmüller 2012). Andererseits dürfen sogar religiöser Fundamentalismus und exklusive Wahrheitsansprüche, die von religiösen Akteuren verkörpert werden, nicht vorschnell mit Intoleranz, Gewalt oder religiös motiviertem Terrorismus (vgl. Juergensmeyer 2017) in Verbindung gebracht werden. Wie Olivier Roy (2006: 229ff.) zu Recht betont hat, besteht ein großer Unterschied zwischen einem strengen, buchstabengetreuen, orthodoxen Glauben und radikalen politischen Überzeugungen oder gar gewalttätigen und terroristischen Handlungen. Zwar gibt es hier in der Praxis des Öfteren Überschneidungen, dennoch sind religiöser Fundamentalismus und politische Militanz definitiv *nicht* als zwei Seiten derselben Medaille aufzufassen, sondern konvergieren allenfalls in einem extremen Subtypus des Fundamentalismus (Hood et al. 2005, Sadowski 2017).<sup>2</sup> Unterschiedliche religiöse Identitätsmarkierungen müssen deshalb keinesfalls notwendig in politische Konflikte, das heißt im Zweifelsfall in einen *Clash of Civilizations* münden. In dieser Hinsicht war die einschlägige These von Samuel P. Huntington viel zu simpel, zumal Huntington Religion und Kultur praktisch als religiös-homogene Kulturböcke gleichsetzt, ohne die hier unerlässlichen Differenzierungen vorzunehmen.<sup>3</sup>

Gleichwohl wäre es in diesem Zusammenhang nicht weniger unbefriedigend, die Rolle von Religionen und religiösen Identitäten grundlegend zu unterschätzen. Wann immer wir etwa damit konfrontiert werden, dass politischer Radikalismus und Terroranschläge wie die von al-Qaida und anderen dschihadistischen Gruppen, aber auch von Anders Breivik oder dem Attentäter im neuseeländischen Christchurch die Religion als Legitimationsquelle instrumentalisieren oder kapern, ist und bleibt es eine missverständliche Verkürzung, wenn behauptet wird, dass »Mord und Terror [...] nichts mit Religion zu tun« habe (z. B. Kersten 2002). Stattdessen ist es wichtig zu verstehen, was Religionen und religiöse Überzeugungen überhaupt so attraktiv für politisch Radikale respektive persönliche Radikalisierungsprozesse bis hin zu Gewaltaktionen und politischen Konfliktaustragungen macht. Folgerichtig ist der vorliegende Beitrag bestrebt, hierzu einige sehr grundsätzliche theoretische Überlegungen anzustrengen, um zumindest eine Vorstel-

(2) Dazu auch das Konzept der Intratextualität, das den religiösen Fundamentalismus entlang der Interpretation und des Umgangs mit einem heiligen Text (und letztlich unabhängig von seinen politischen Implikationen) definiert (Hood et al. 2005, Williamson et al. 2010).

(3) Siehe dazu auch den Beitrag von Eva Maria Fischer in dieser Ausgabe der »Ethik und Gesellschaft«.

lung davon zu vermitteln, welches generelle Potenzial Religionen für Prozesse der politischen Radikalisierung respektive für politische Konfliktkonstellationen innewohnt.

Am Beginn dieser Überlegungen stehen zunächst einigen Bemerkungen zum *Begriff des Politischen* (1932/2002), den Carl Schmitt bezeichnenderweise im Kontext seiner *Politischen Theologie* (1922/1996) entwickelt hat.<sup>4</sup> In dieser Hinsicht betrachtet Schmitt politische Identitäten für sich genommen als strikt antagonistisch konstruiert. Damit toppt er in gewisser Weise die bekannte *Social Identity Theory* von Henri Tajfel,<sup>5</sup> wonach *alle* sozialen/kollektiven Identitäten auf der Unterscheidung einer positiv besetzten *In-Group* von einer negativ konnotierten, relevanten *Out-Group* basieren. Denn »politische« Identitäten (und Entitäten) im Sinne von Carl Schmitt sind nicht nur weit radikaler zu denken als es in den Animositäten, Abgrenzungen und Scharmützeln zum Ausdruck kommt, die die sozialpsychologische Theorie der Identität à la Tajfel imprägnieren. Schließlich beginnt das Politische als »äußerster Intensitätsgrad einer [menschlichen] Verbindung oder Trennung, Assoziation oder Dissoziation« bei Schmitt (2002, 27) genau dort, wo »Andere«, »Fremde« die eigene Lebensweise und Werte, sprich die eigene Identität als solche in Frage stellen, und das eben nicht notwendig durch entsprechende Handlungen und Aktionen, sondern allein kraft ihrer Existenz. Mehr noch: die Unterscheidung von »Freund und Feind«, die Schmitt (2002, 26) folgerichtig als »Kriterium« des Politischen ausmacht, müssen und sollten bestenfalls gar nicht mit einer moralischen, ästhetischen, sozialen *Abwertung* des Feindes einhergehen, weil der ohnehin unvermeidliche Konflikt mit dem Feind dadurch nur unnötig eskalieren würde. Für Schmitt geht es vielmehr darum, das politisch »Konstitutive« der Feindschaft anzuerkennen. »Der Feind ist unsere eigne Frage in Gestalt«, dieses kryptische Zitat, das Schmitt (2010, 87) in der *Theorie des Partisanen* (1963) bemüht, bekräftigt nicht nur, dass der Feind die eigene Existenz, die Identität eines politischen Verbands bedroht, sondern zugleich, dass es den existenziellen Feind ebenso braucht, um sich mit ihm (wie es in der Passage weiter heißt) »kämpfend auseinander[zus]etzen, um das eigene Maß, die eigene Grenze, die eigene Gestalt zu gewinnen« (Schmitt, 2010, 88). Zusammen mit einer weiteren Stelle aus dem *Begriff des Politischen*, die betont, dass eine »politische Einheit« lediglich aufgrund der Voraussetzung existiert, dass es »die reale Möglichkeit des Feindes und damit eine andere koexistierende, politische Einheit [überhaupt] gibt«

(4) Zum inneren Zusammenhang beider Schriften siehe etwa Meier 2004.

(5) Siehe dazu auch Tajfel 1982 sowie Tajfel/Turner 1986.

(Schmitt 2002, 54), legt dies nahe, dass sich Individuen nur aufgrund der radikalen Infragestellung ihrer Identität durch einen äußeren Feind der Befehls- und Sanktionsgewalt eines Staates/eines politischen Verbandes oder Zusammenschlusses unterwerfen. Ohne die *Bedrohung* durch den Feind – so könnte man sagen – haben Gruppen gar nicht die Kraft und die Motivation, sich zu Staaten oder politischen Einheiten zusammenzuschließen. Aus dem gleichen Grund sei ein »Volk«, das »nicht mehr die Kraft oder den Willen hat, sich in der Sphäre des Politischen zu halten« (ebd.), das heißt bei Schmitt: seine Feinde zu definieren und sich ihrer zu erwehren, auch nicht imstande, das Politische im Sinne einer globalen Friedensordnung zu eliminieren. Als politische Entität wäre es vielmehr selbst dem Untergang geweiht.

Entscheidend ist nun, dass es nach Schmitt nicht viel dazu braucht, um jemanden – und das heißt bei ihm immer eine Gruppe, ein Kollektiv, nie einzelne Menschen (vgl. Schmitt 2002, 29) – zum Feind der eigenen Gruppe zu machen. Der »Feind« ist tatsächlich nur »der andere«, der »Fremde« (ebd., 27), der einfach anders ist, anders lebt, andere Werte hat, eine alternative Lebensweise besitzt als man selbst, und der die eigene Identität allein dadurch attackiert, indem er existiert. Es geht Schmitt hier also nicht um konkrete Inhalte und Konflikte, die sich an bestimmten Fragen entzünden, sondern um die reine Feststellung, dass die einen auf der Welt nur zusammenfinden, indem sie sich von anderen radikal abgrenzen und etwas definieren, woran sie glauben, was ihnen wichtig ist und wodurch sie sich von anderen unterscheiden. Eine kollektive ›Identität‹ ist für Schmitt demnach geradezu ein Synonym dafür, dass eine Gruppe etwas gefunden hat, wofür es sich aus ihrer Sicht zu kämpfen lohnt, etwas »Ernsthaftes« (Strauss 1988, 119, siehe Schmitt 2002, 30), das der eigenen (kollektiven) Existenz einen Sinn verschafft und das entsprechend alle Arten des Privatinteresses überwiegt. Die Radikalisierung wäre demzufolge in *jeder* Form des Politischen bereits angelegt, mithin jede Gruppenidentität dazu prädestiniert, in ein Freund-Feind-Denken umzuschlagen oder besser: eine solche Identität verdankt sich letztlich einzig der Existenz eines Feindes, mit dem vielleicht zeitweilig »Geschäfte« und Kompromisse möglich sind (Schmitt 2002, 27), mit dem man sich aber am Ende nie ›einig‹ werden kann, ohne sich selbst aufzugeben. In dieser Hinsicht mag man dazu heute an Russland als den ›Geschäftspartner‹ des Westens denken, der allen ökonomischen Deals zum Trotz in ›Wahrheit‹ ein Fremder, ein Feind westlicher Demokratien geblieben ist. Diesbezüglich sei an dieser Stelle lediglich relativierend ergänzt, dass Schmitt zwar keinesfalls darin zuzustimmen ist, die Feindschaft bzw. die Aufteilung der Welt in Freunde und Feinde als eine Art ontologische Prämisse seiner

Politischen Theologie zu behandeln. Indes ist kaum zu leugnen, dass die realpolitischen bzw. kollektiven Freund-Feind-*Konstruktionen* de facto häufig genug nach exakt jenem Muster ablaufen, wie es Schmitt im *Begriff des Politischen* beschrieben hat. Mit Kant wäre dabei lediglich die Option in Betracht zu ziehen, dass sich gegebenenfalls auch eine andere, friedliche, nicht-schmittianische Welt konstruieren ließe (Hidalgo 2012).

Beunruhigend an den bisherigen Ausführungen bleibt nichtsdestoweniger, dass Schmitts Auffassung schlicht nicht falsifizierbar ist. Mit seiner Terminologie kann er stattdessen definitiv *jeden* realen politischen Konflikt, Kampf oder Krieg plausibel erklären, als einen immer schon latent angelegten Antagonismus, der irgendwann zum Ausbruch gekommen ist, selbst wenn es zwischenzeitlich nicht so ausgesehen haben mag. Und weil der Konflikt jeweils *real* ist, bestätigt die Empirie zwangsläufig Schmitts Theorie, dass *alles*, das heißt jedes Aufeinandertreffen von Gruppen politisch, das heißt von einer Freund-Feind-Dichotomie geprägt werden *kann*, dies aber keineswegs zwangsläufig tun *muss*. Denn wenn der Konflikt, der Kampf oder Krieg ausbleibt, handelt es sich nach Schmitt im Zweifelsfall eben um keinen *politischen* Gegensatz. Zu kontern wäre Schmitt insofern nur dadurch, dass er ohne überzeugendes Argument das Politische auf die Unterscheidung von Freund und Feind *reduziert* und nicht etwa, wie Hannah Arendt (1999 und 2000), die politische *Gestaltungsmacht* der Vielen im Visier hat. Er kennt auch, anders als Dolf Sternberger (1978), nicht drei Wurzeln des Politischen, sondern nur eine: die Dämonologik, also die Idee des Politischen als Ort gewaltsamer Auseinandersetzungen, aber keine Eschatologik der Politik als Heilslehre und schon gar keine aristotelisch-prototypische Politologik, die mit der soeben erwähnten Idee von Arendt quasi zusammenfällt. Noch beunruhigender aber wirkt Schmitts Argumentationsführung, wenn wir unsere Aufmerksamkeit darauf lenken, wie stark die heute ausgiebig zitierten und rezipierten agonalen Perspektiven des Politischen etwa bei Claude Lefort (1999), Chantal Mouffe (2007) oder Ernesto Laclau<sup>6</sup> von Schmitt imprägniert wurden und wie sehr ihm etwa Jacques Derrida implizit recht gibt bzw. recht geben muss, wenn er in der *Politik der Freundschaft* (2002) die Freund-Feind-Dichotomie zu dekonstruieren versucht, um *en passant* zuzugeben, dass im Grunde *jede* Einteilung und Unterscheidung

(6) Siehe insbesondere Laclau/Mouffe 2006.

politisch abgrenzbarer, relevanter Gruppen am Ende auf das Freund-Feind-Schema Schmitts hinausläuft.<sup>7</sup>

Mit Schmitt ist mithin zweifelsohne die plausible Beobachtung einzufangen, dass sich politische Gegensätze, konfligierende politische Identitäten et cetera im Grunde recht wenig voraussetzungsreich manifestieren und in gewisser Weise sogar den ›Normalfall‹ des Politischen bilden. Das Politische *selbst* ist nach dieser Lesart *radikal*, und wenn wir registrieren, welchen Ikonenstatus Schmitt u. a. deshalb seit Längerem im Kontext der *radikalen* Demokratietheorie genießt (vgl. Mouffe 2007, Kap. 2), so können wir seinen Punkt wenigstens nicht ignorieren, schon gar nicht, sofern wir an dieser Stelle endlich zum konkreten Thema der Religionen und Religionsgemeinschaften überleiten. Denn selbst, wenn kollektiven Identitäten von Schmitt ganz allgemein das Potenzial zur Eskalation, das heißt zur Spaltung des territorialen Raumes in Freunde und Feinde zugebilligt wird, scheinen auch und gerade bei ihm *religiöse Identitäten* besonders gut geeignet, Freund-Feind-Gegensätze zu strukturieren: nicht weil ihnen eine besondere Ursächlichkeit anhaften würde und religiöse Fragen des Kultes oder des Dogmas gravierender wären als ökonomische Konkurrenzsituationen, geostrategische Streitigkeiten, moralische Gerechtigkeitsfragen oder schlichte Bedrohungspereptionen; sondern weil religiöse Glaubensfrage für die Bestimmung einer kollektiven Identität oftmals maßgeblich sind. Die Anfälligkeit von religiösen Identitäten, in eben ein Freund-Feind-Denken überzugehen, lässt sich bei Schmitt mithin dahingehend rekonstruieren, dass sie bei ihm nicht weniger als den *Archetypus* politischer Antagonismen darstellen. Hier kommt sogleich Schmitts *Politische Theologie* explizit ins Spiel, deren Kardinalthese bekanntermaßen lautet, dass sich das staatsrechtliche, juristische und politische Denken im säkularen Europa generell auf religiös-theologische Vorbilder zurückführen lasse (Schmitt 1996, Kap. 3). Wie wir Gott und die Religion denken, so denken wir nach Schmitt auch politisch, was uns beispielsweise als Atheisten zugleich in die Nähe des Anarchismus rückt (*ni dieu, ni maitre*), als Theisten zu wenigstens latenten Befürwortern eines politischen Autoritarismus und einer omnipotenten Gewalt macht, als Deisten zu Anhängern des liberalen Rechtsstaates, weil hier der Souverän (wie der deistische Gott) an seine eigenen Gesetze gebunden bleibt, und schließlich als Pantheisten zu überzeugten Demo-

(7) Auch postkoloniale Dekonstruktionen des Identitätsbegriffs wie etwa von Stuart Hall (1994 und 2004) oder Homi K. Bhabha (2000 und 2012) sind bestrebt, die Analogie zwischen politisch relevanten Identitäten und Freund-Feind-Dichotomien aufzubrechen.

kraten, indem die hiervon nivellierte Hierarchie zwischen Schöpfer und Geschöpf der demokratischen Identität zwischen Herrschern und Beherrschten entspricht (vgl. Schmitt 1996, 43; 53–55).

Dass die Welt unweigerlich in Freunde und Feinde, in ein »Pluriversum« politischer Entitäten und Identitäten eingeteilt ist (vgl. Schmitt 2002, 54ff.), folgt bei Schmitt demnach nicht zufällig der Tatsache, dass es sich auf dem religiösen Sektor genauso verhält: Der Glaube der einen wird hier vom alternativen Glauben der anderen kontrastiert, ohne dass sie als Kollektiv die Gegensätze kiten könnten, ohne sich selbst, das heißt ihre kollektive Identität aufzugeben. Für Schmitt ist dies allein bereits ausreichend, um die *radikale* Eigenlogik des Politisch-Theologischen zu konstatieren. Man könnte auch sagen, der religiös »Andere« ist für Schmitt derjenige, der die eigenen Werte, Überzeugungen, Lebensweisen am sichtbarsten und auffälligsten in Frage stellt und von dem man sich deswegen in seiner Existenz *bedroht* fühlt, ohne dass der »Andere«, der »Fremde« an dieser Stelle mehr zu tun hätte als einfach »da« zu sein. Jene Perspektive wird wiederum von der empirischen sozialen bzw. sozialpsychologischen Forschung bestätigt, wenn z. B. Ysseldyk et al. (2010) konstatieren, dass religiöse Identitätsmuster performativ eine Differenzierung von »Gläubigen« und »Nicht-Gläubigen« und damit wenigstens latent zwischen, »wahr« und »falsch«, »gute« und »böse« vornehmen, weshalb sich Religionen im Sinne der erwähnten *Social Identity Theory* von Tajfel und Turner besonders gut dazu eignen, eine Aufwertung des »Wir« zu Lasten eines »Ihr« zu erreichen. Dass sich zudem eine kollektive Identität unter dem Gesichtspunkt des Gefühls ihrer Bedrohung bzw. ihrer (Selbst-)Viktimisierung umso leichter radikalisiert (siehe z. B. Buzan et al. 1998, Volkan 1999, Waever 2015), sollte ohnehin unstrittig sein.

⇒ 1.2 Weitere Referenzen: René Girard – Jean-Jacques Rousseau – Michael Walzer

Aus dem Fundus der Religionswissenschaft ließe sich zu der bislang entfalteten These des Konflikts als einem konstitutiven Moment für jede religiös-politische Identität Einiges an unterfütternder Argumentation ergänzen. Zu nennen wären etwa Jan Assmanns Monotheismus-These (Assmann 2003), Rudolf Ottos Rede vom *mysterium tremendum*, das allen Botschaften des Heiligen innewohne (Otto 2004), oder auch Martin Riesebrodts Auffassung der Gewaltaffinität *jedes* religiösen Heilsversprechens (Riesebrodt 2007). Alle diese Ansätze unterstützen auf je eigene Weise die Auffassung, dass religiösen

Identitäten eine spezifische Konflikthanfälligkeit zu eigen ist. Zwar wäre hier sogleich zu relativieren, dass sich (individuelle) religiöse Identitäten ebenso durch ein essentiell ›Gemeinsames‹ auszeichnen, das alle Formen des Gottesglaubens in den Weltreligionen miteinander teilen und das die Verschiedenheit der Glaubenswege letztlich im gleichen Ziel der Erlösung aufgehen lässt. Sobald jedoch die Religionen als kollektive Identitäten angesprochen sind, taugen sie erfahrungsgemäß dazu, entsprechende ›Wir-‹/›Ihr-‹-Unterscheidungen anzuregen und politische Konfliktlinien, deren tiefere Ursachen nahezu *immer* außerhalb des Religiösen anzusiedeln sind, als Gegensatz zwischen religiösen Identitäten zu strukturieren sowie mithilfe von Glaubensressourcen auf Dauer zu stellen.<sup>8</sup> Warum dies so ist, lässt sich nun einsichtiger Weise nicht seinerseits entlang von essentialistischen Annäherungen an den Religionsbegriff illustrieren, sondern benötigt das Archiv der klassischen Politischen Theorie und Ideengeschichte, um die diesbezügliche Gewaltaffinität respektive das politische Radikalisierungspotenzial von Religionen theoretisch zu modellieren – ohne damit, wie gesagt, bezweifeln zu wollen, dass Religionen jederzeit auch andere, friedfertige,

(8) In dieser Hinsicht gilt es zu betonen, dass nicht wenige der jüngeren und zum Teil aktuell noch andauernden (Bürger-)Kriege und (internationalen) politischen Konflikte entlang von religiösen Identitäten verliefen bzw. verlaufen, wie die folgende, keineswegs vollständige Liste belegen sollte. Zu nennen wären etwa der Nordirland-Konflikt; die Besatzung Tibets und die Unterdrückung der Uiguren in China; der Moro-Konflikt auf den Philippinen; der Bürgerkrieg in Sri Lanka zwischen den vorwiegend buddhistischen Singhalesen und den meist hinduistischen Tamilen; die Rebellion der Lord's Resistance Army in Uganda, die dort einen christlichen Gottesstaat zu errichten versuchen; der algerische und somalische Bürgerkrieg; der Kaschmirkonflikt, wo islamische Rebellen nach wie vor für eine Sezession von Indien kämpfen, sowie weitere Kämpfe im multireligiösen Indien; Religionsgruppenkonflikte zwischen Sunniten und Schiiten in Pakistan oder der gleichgeartete Staatenkonflikt zwischen Iran und Saudi-Arabien mitsamt dem ›Stellvertreterkrieg‹ im Jemen; der Scharia-Konflikt zwischen Christen und Muslimen in Nigeria; der Nordmali-Konflikt; der Kampf der Séléka in der Zentralafrikanischen Republik; die Konflikte im Nordkaukasus; der IS-Konflikt in Syrien und Irak; die Vertreibung der (sunnitischen) Rohingya aus dem (überwiegend buddhistischen) Myanmar; und schließlich ganz aktuell der Ukrainekrieg. Auffallend daran ist, dass in nahezu allen der aufgezählten Konflikte geopolitische, ethnische, ökonomische und soziale Aspekte als (eigentliche) Ursache geltend gemacht werden können, es aber dennoch eine verkürzte Lesart bedeuten würde, die religiös-kulturelle Komponente in diesem Zusammenhang als völlig sekundär, oberflächlich oder schlicht irrelevant einzustufen. Dass Religionen nach verbreiteter Ansicht selten bis nie als alleiniger oder auch nur ausschlaggebender Erklärungsgrund für das Entstehen politischer Konflikte dienen können, als Identitätsmarker der beteiligten Akteure vorhandene soziale und politische Konfliktlinien aber eklatant zu verschärfen vermögen (Hasenclever/Rittberger 2003), bedarf in jedem Fall weiterer Erläuterungen, um die entsprechende Funktionsweise von Religionen verständlicher zu machen.

nächstenliebende Identitäten ausbilden können und dies realiter genauso auch tun.

Um mithin die mögliche Rolle von Religionen in politischen Konfliktsituationen besser zu verstehen,<sup>9</sup> bietet sich zunächst ein Rekurs auf René Girard und den von ihm analysierten religiös-sakralen *Sündenbockmechanismus* an. Für Girard ist die Gewalt als anthropologisch-kulturelle Konstante aus dem menschlichen Dasein niemals völlig zu eliminieren, sondern bestenfalls zu kanalisieren und zu kontrollieren. Die Opferriten, welche Religionen historisch ausbildeten, zeugen von dieser kontrollierten Inszenierung der Gewalt, welche der eigentlichen Gründung politischer Verbände vorausgeht. Nach Girard (2012, 27) gehört es zur »Funktion« des Opfers (bzw. des Sündenbocks), interne Gewalttätigkeiten zu besänftigen und das Ausbrechen von Konflikten künftig zu *verhindern*. Im Opferakt, in dem die ehemals dominierende, destruktive »Hobbessche« Opposition »jedes gegen jeden« durch die Einheit stiftende »Opposition aller gegen einen« (oder auch der Mehrheit gegenüber einer wehrlosen Minderheit) ersetzt wird, findet die ursprüngliche Gewaltspirale ihr symbolisches Ende. Am Beginn der menschlichen Zivilisationen stehe demnach kein kontraktualistischer, vernünftiger Gründungsakt, sondern eine bestimmte Form der Gewalt, wobei die im Anschluss kathartisch wirkende Erinnerung religiös verbrämt und zum Mythos erhoben wird. Durch die (risikofreie) Tötung oder Ausstoßung eines allgemein für schuldig gehaltenen Individuums oder auch von zahlenmäßig unterlegenden Gruppen kann somit einer permanenten Abfolge von Gewaltakten entgangen sowie eine politisch-religiöse Ordnung implementiert werden (Girard 2012, 26f.). Über die Sakralisierung des Opfers bleiben Gewalt und Religion jedoch auch fürderhin eng miteinander verbunden (ebd., 34).

Nach dieser Lesart können staatliche Rechtsordnungen als Nachfolgerinnen jener allgemein anerkannten, gemeinschaftsstiftenden, (quasi-)sakralisierten Gewalt gelten, in der anstatt dem religiösen Opfer nunmehr der Delinquent risikolos bestraft wird, eine Auffassung, die Girard etwa mit Walter Benjamins *Kritik der Gewalt* (1921/1965) oder Jacques Derridas *Gesetzeskraft* (1991) teilt, die ihrerseits wiederum starke Parallelen zu Carl Schmitt aufweisen. Aber auch Niklas Luhmanns (1999, 154) Diktum, dass »Politik und Recht nur möglich sind, wenn sie zu ihrer Durchsetzung auf physische Gewalt zurück-

(9) Im Folgenden rekapituliere ich in gebotener Kürze die drei Ansätze von René Girard, Jean-Jacques Rousseau und Michael Walzer, wobei ich mich im Wesentlichen auf meine Ausführungen in der Aufsatzsammlung *Politische Theologie stütze* (Hidalgo 2018, 236–245).

greifen und Gegengewalt ausschließen können«, findet in Girards Argumentation ein Pendant.

Girard hat seine Theorie über den engen Nexus zwischen sakralisierter, verrechtlichter Gewalt und religiöser Gemeinschaftsidentität in erster Linie anhand des Beispiels archaischer Religionen entwickelt. Doch ist er davon überzeugt, dass sich vor allem in Krisensituationen der Sündenbockmechanismus (der im Übrigen erstmals von der christlichen Passionsgeschichte vollständig aufgedeckt worden sei, siehe Girard 1998, Kap. IX und X) sehr leicht Gefahr läuft, sich zu wiederholen. So habe in der Geschichte die wiederkehrende Erfahrung von Naturkatastrophen, Missernten, Seuchen und Hungersnöten stets nach ›Schuldigen‹ verlangt, die entsprechend ausgestoßen oder getötet wurden, um die Reinheit der Gemeinschaft wiederherzustellen und die sie angeblich korrumpierenden Elemente loszuwerden. Und noch in der Moderne mit ihren (multikulturell zusammengesetzten) Massengesellschaften bestimmt die »soziale Anomalie« in ethnischer, materieller, physiognomischer, ästhetischer, moralischer oder sexueller Hinsicht die Opferkategorien (Girard 1998, 32) und neigen insbesondere ethnische und religiöse Minderheiten dazu, »Mehrheiten gegen sich zu polarisieren« (ebd., 30). Wer »anders« ist, ist folgerichtig bereits potenzielles Opfer einer Gewalt, die religiös motiviert und/oder verbrämt wird (ebd., 32). Die »Formen kollektiver Gewalt«, die »in krisengeschüttelten Gesellschaften spontan« ausbrechen und sich in »Lynchjustiz, Pogromen«, aber auch in Verleumdungen, Diffamierungen und Protestaktionen niederschlagen, sind entsprechend als epochenunabhängiges Phänomen zu verstehen. Paradoxaerweise drückt das in dieser Hinsicht zur Legitimation eingesetzte »Vokabular der Vorurteile« nach Girard (1998, 36) in Wirklichkeit jedoch »nicht den Haß auf die Differenz, sondern auf ihr Fehlen aus«. Sündenbockdenken, wie es sich in Krisen der sozialen Ordnung manifestiert, müsse folgerichtig als Zeichen der *Entdifferenzierung* gesehen werden. Mithilfe von Pauschalvorwürfen gelinge es, den kulturell-religiösen Minderheiten *gewaltsam* wieder eine Unterscheidung aufzuzwingen, die in den Augen der Verfolger zuvor verloren gegangen war. Vor dem Hintergrund ihres Gleichheitsideals, welches hierarchische Grenzen einreißt und die Rivalität zwischen Menschen umso mehr befeuert (ebd., 78), kann die Moderne sogar als besonders gefährdet gelten, dem Sündenbockmechanismus zu unterliegen. Jedenfalls sehen wir mit Girard, dass – selbst, wenn die Religion als solche nicht als *Ursache* der Gewalt und der zwischenmenschlichen Konflikte (sondern bereits als ein Reaktionsmuster hierauf) anzusehen ist – politische Polarisierungen nicht zufällig oftmals entlang von religiös definierten Grenzen stattfinden, desto stärker, je

mehr diese Grenzen in der Realität intern wie extern verschwimmen. Zur Rettung, Bewahrung oder Wiederherstellung der bedrohten (oder zumindest als bedroht empfundenen) eigenen politisch-religiösen Identität scheint es demzufolge nötig, einen ›Anderen‹, einen ›Schuldigen‹, einen ›Sündenbock‹ zu definieren, von dem man sich im Anschluss abgrenzt, lossagt, und den man nicht zuletzt im Namen Gottes bekämpfen oder vernichten darf bzw. sogar vernichten soll.<sup>10</sup>

Der zweite theoretische Ansatz, der das potenziell Radikalisierende in religiösen Identitäten transparent machen sollte, ist der von Jean-Jacques Rousseau. Die religiösen Momente im *Contrat social*, die Heiligkeit des Vertrages, die Aura des *législateur* und natürlich die Zivilreligion, sind dabei allesamt Teil von Rousseaus Projekt, den egoistischen Bourgeois in einen gemeinwohlorientierten Citoyen zu verwandeln. Deswegen kommt Rousseau zu der Konklusion, dass sich sein Staatsentwurf nur unter der Bedingung realisieren lässt, wenn »beim Entstehen der Nationen die eine [die Religion] der anderen [der Politik] als Werkzeug dient« (Rousseau 2004, 304). Durch die Religion soll der einzelne Bürger in die Lage versetzt werden, einen »Sinn für die Gemeinschaft« und »Liebe zu seinen Pflichten« auszubilden sowie »aufrichtig die Gesetze, die Gerechtigkeit zu lieben und im Notfall (sogar) sein Leben [dafür] zu opfern«. Ohne eine solche ›Zivilreligion‹, die das »Vorhandensein einer mächtigen, mit Verstand begabten, wohlthätigen, vorausschauenden und fürsorglichen Gottheit, ein künftiges Leben, das Glück der Gerechten, die Bestrafung der Bösen, die Heiligkeit des Gesellschaftsvertrages und der Gesetze« voraussetzt, sei hingegen ein soziales Miteinander nicht möglich und können niemand ein »guter Bürger oder treuer Untertan« sein (ebd., 389).

Die Religion symbolisiert für Rousseau insofern die *Einheit* des Gesellschaftskörpers sowie letztlich die Identität von Einzel- und Gemeinwillen. Damit das Individuum in der Gemeinschaft aufgehen kann und dieses Dasein nicht als Widerspruch zu seinen eigenen Ambitionen auffasst, bedarf es einer Form der moralischen Läuterung, die über die Belange der eigenen Person hinausschauen lässt und entsprechend das Entstehen von Partikularinteressen verhindert. Daraus ist zu folgern, dass das von Rousseau und zahlreichen anderen Autor\*innen in die Religion gesetzte Vertrauen, für Einheit und Gemeinschaft sorgen

(10) Für empirische Belege, dass das gemeinschaftsstiftende Sakralopfer in allen Weltreligionen nach wie vor stattfindet und deren Gewaltaffinität erklären hilft, siehe Baudler 2005. Zur Debatte über Girards Ansatz sakralisierter Gewalt siehe zudem Fleming 2004.

zu können,<sup>11</sup> gegen den Strich gelesen ebenso ihr größtes Risiko birgt: nämlich eine kollektive Identität zu schaffen oder wenigstens zu fördern, die gegenüber der Heterogenität, Pluralität, Multiziplicität sowie auch Widersprüchlichkeit der Interessen, Werte und Identitäten blind wird und sie als Gefahr für den intakten *lien social* einstuft. Die Ambivalenz, die sich bereits bei Girards Perspektive auf die (archaischen) Religionen enthüllt hatte, setzt sich folgerichtig in der Geschichte des politischen Denkens in reichhaltiger Manier fort und hilft zusätzlich, die Fähigkeit der Religion verständlicher zu machen, die eigentlich vorhandenen vielen Identitäten einer Bevölkerung bzw. eines Menschen gegebenenfalls in *eine* übergeordnete Identität zu überführen. Mit anderen Worten, entlang von religiösen Identitätsmarkierungen besteht ein besonders auffälliges Risiko, in die von Amartya Sen (2007) so bezeichnete »Identitätsfalle« zu tappen, das heißt ›Wir‹-›Ihr‹-Unterscheidungen entlang eines einzigen Identitätsmerkmals vorzunehmen, nämlich der Religionszugehörigkeit. Genuin (geo)politische oder sozioökonomische Konflikte wie beispielsweise der in Nordirland oder im Nahen Osten zwischen Israelis und Palästinensern, konnten deshalb nicht zufällig irgendwann als ›religiöse‹ Konflikte wahrgenommen und auf Dauer gestellt werden.

Um die Außergewöhnlichkeit der Religion in diesem Zusammenhang schließlich noch weiter spezifizieren zu können, lässt sich nach Girard und Rousseau drittens mit Michael Walzer vergegenwärtigen, dass es sich bei der Religion – anders als bei den meisten anderen Gütern – um kein ›Gut‹ handelt, das in irgendeiner Weise *ökonomisch* zu bewerten wäre. Was immer den Menschen durch ihren religiösen Glauben zuteilwird, Sinn, Trost, moralische Orientierung, Erlösung oder göttliche Gnade, es handelt sich um nichts, worum sie mit anderen im engeren Sinne konkurrieren müssten. Die Prämisse aller ökonomisch relevanten Güter – ihre Knappheit – ist bei der Religion offenkundig nicht gegeben, da im ›Besitz‹ des Glaubens zu sein, die Chancen der anderen zu glauben und die Gnade Gottes zu erfahren, in keiner Weise beeinträchtigt. Geradezu absurd muss daher nach Walzer (2006, 348f.) heute die Vorstellung anmuten, die eigene Erlösung erkaufen oder erben zu können. Aus dem gleichen Grund sinn- und aussichtslos könnte es zwar entsprechend anmuten, Gläubigkeit *erzwingen* zu wollen, indem Religiosität jedoch kein knappes Gut ist, sondern sich

(11) Siehe hierzu so unterschiedliche Ansätze wie die von Alexis de Tocqueville (1840/1987, Kap. I 2), Émile Durkheim (1908/2005), Jacob Taubes (2003) oder Ernst-Wolfgang Böckenförde (2013).

gleichsam ohne Verluste und Transaktionskosten auf viele verteilen und sich die eigene Gruppe dadurch vergrößern lässt, ist sie auf jeden Fall in politischer Hinsicht höchst interessant.

Nach Walzer (2006, 355) wird deswegen die liberale Lockesche Position, Religion und Glauben als primär individuelle Angelegenheiten, als private Suche des Einzelnen anzusehen und somit insbesondere auf eine Trennung zwischen Religion und Politik, Staat und Kirche hinzuwirken, nur für eine gewisse Anzahl von Leuten ein einleuchtendes »Heilsverständnis« sein, unabhängig davon, ob sie selbst nun religiös unmusikalisch oder »gläubig« sind. Umso mehr leuchtet es hingegen ein, dass bzw. warum es im Laufe der Geschichte wiederholt zur (politischen) Umstrittenheit des politisch relevanten Gutes der Religion kam, indem etwa die Verfügbarkeit der Gnade Gottes entweder »in Abhängigkeit von spezifischen öffentlichen Einrichtungen und Übereinkünften« gedacht oder aber ihr selektiver Besitz potentiell mit politischen Privilegien verbunden wurde (ebd., 348). Man kann also sagen, dass die Religion, wenn sie schon kein ökonomisches Gut darstellt, sehr wohl in der Lage ist, zum *politischen* Gut zu avancieren, das eine potentiell unbegrenzte Zahl von Gläubigen miteinander verbindet und dadurch eine immense politische Machtkonfiguration darstellt. Die wechselseitige Autonomie zwischen Politik und Religion, die die Moderne eigentlich ausgelobt hat, bleibt deshalb fortwährend gefährdet. Mit anderen Worten, es liegt auf der Hand, dass die Religion politisch gesehen ein viel zu interessantes Gut ist, als dass die »Mauern«, die aus nachvollziehbaren Gründen zwischen Religion und Politik errichtet wurden, sich in der Realität nicht als ziemlich brüchig darbieten, insbesondere dann, wenn wir die Religion grundsätzlich als eine Kraft begreifen, die bevorzugt die Gefühle und Affekte von Menschen anspricht und sie dadurch zu sehr außergewöhnlichen, selbstlosen Taten motiviert. Über dieses »Gut« Kontrolle zu besitzen, ist insofern sehr verführerisch und hilft zu erklären, warum aus religiösen Gründen nicht selten politische Ambitionen und Ansprüche entstehen, die ihrerseits wiederum der politischen Eskalationslogik unterliegen, wie wir sie vorhin mit Carl Schmitt thematisiert haben.<sup>12</sup>

(12) Zur Vervollständigung der hier präsentierten Argumentationslinie müsste an dieser Stelle zusätzlich das Potenzial kollektiver Identitäten im Allgemeinen sowie das von religiös-politischen Identitäten im Besonderen zur Co-Radikalisierung angesprochen werden, das heißt zum wechselseitigen Hochschaukeln identifizierter Gegensätze zu rigorosen Freud-Feind-Dichotomien. Solche Co-Radikalisierungen vollziehen sich nicht selten entlang gefühlter oder auch realer nationaler, kultureller oder Identitätspolitik, die in diesem Zusammenhang als Katalysatoren fungieren. Hierzu sei auf Hidalgo 2020 verwiesen.

## ⇒ 2 Die politisch-theologische Spaltung Europas

Ohne im Folgenden auf zahlreiche Details bzw. nationale und länder-spezifische Spezifika in West- und Osteuropa eingehen zu können, erweist sich die politisch-religiöse Gesamtlage auf dem Kontinent gegenwärtig als einigermaßen aufschlussreich, was vor dem Hintergrund der bislang bereits geleisteten Ausführungen einen möglicherweise gewalt-affinen Antagonismus (oder auch Antagonismen) zwischen den zu beobachtenden kollektiven Identitäten anbetrifft. Die übergreifende, im Anschluss anhand mehrerer ineinander verschachtelter Aspekte zu untermauernde Arbeitsthese dazu lautet, dass das heutige Europa entlang von grundsätzlich konflikthanfälligen politisch-theologischen Identitätsmarkierungen »gespalten« ist. Das heißt, entgegen den in der Nachkriegszeit bzw. nach dem Mauerfall entstandenen Hoffnungen auf ein politisch, sozioökonomisch, kulturell sowie nicht zuletzt sozialpsychologisch geeintes Europa zeigt sich der Kontinent zumindest aktuell von seinem religiös-politischen Zustand her bis zu einem gewissen Grad dafür prädestiniert, dass hier einander fremde (oder besser: fremdgebliebene) Identitäten aufeinanderprallen, die sich infolge von spiralförmig vollziehenden Prozessen der Co-Radikalisierung<sup>13</sup> un schwer zu Freund-Feind-Gegensätzen im Schmittschen Sinne aus wachsen könnten. Jene tiefe(n) Spaltung(en) Europas sollen im vorliegenden Abschnitt in der gebotenen Kürze skizziert und im Hinblick auf die aktuelle politische Lage interpretiert werden.<sup>14</sup>

Zunächst ist in diesem Zusammenhang nüchtern festzustellen, dass die unstrittig bestehenden »Grenzen« der politischen, sozialen und kulturellen Vereinigung Europas keineswegs zufällig (auch) entlang religiöser Gegensätze verlaufen. Die nach wie vor unvollständige gesamteuropäische Einheit, die fehlende gemeinsame Identität, die die Nationen Europas unverändert an den Tag legen – beispielsweise während der sogenannten »Flüchtlingskrise« oder auch der COVID-19-Pandemie, als die europäischen Regierungen und Bevölkerungen entgegen der jeweils geltenden Rechtslage nahezu durchgängig nationale Interessen gegenüber gesamteuropäischen Lösungen bevorzugten, – wenigstens bis zu einem bestimmten Grad korrespondieren sie mit den vorhandenen religiösen Gegensätzen respektive mit den divergenten religiösen Identitäten. Jene religiös-politische Divergenz ist dabei nicht

(13) Siehe die vorherige Anm. 12.

(14) Siehe dazu auch Hidalgo 2023.

allein auf die sich in den letzten Jahren wieder verstärkende Spaltung zwischen Ost- und Westeuropa zu reduzieren, sondern betrifft ebenso virulente Gegensätze *innerhalb* beider Regionen. In Westeuropa hatte etwa die Debatte und letztlich Zurückweisung des Gottesbezugs im Rahmen der Diskussion um die (am Ende gescheiterte) Europäische Verfassung gezeigt, dass sich hier entgegen jeder artikulierten Einheitsfiktion Länder gegenüberstehen mit einer bis dato stärkeren christlichen Identität (wie Irland, Deutschland, Italien, Spanien oder Portugal) und einer deutlich säkulareren Nationenbildung (wie vor allem Frankreich oder auch Belgien und die Niederlande), die zugleich auf das eigene Verständnis von Europa abfährt (Waschinski 2007). Während der Brexit-Verhandlungen waren zusätzlich die zeitweilig kontrollierten Spannungen zwischen Katholiken und Protestanten in Nordirland neuerlich in den Aufmerksamkeitsbereich der politischen Öffentlichkeiten gerückt. Im Osten Europas betrifft die religionspolitische Spaltung hingegen nicht nur den Unterschied zwischen dem in weiten Teilen von Mitteleuropa unverändert vorherrschenden Katholizismus<sup>15</sup> und der christlichen Orthodoxie, sondern ebenso die Zersplitterung des orthodoxen Commonwealth in eine Vielzahl von ›Nationalkirchen‹ (z. B. in Griechenland, Russland, Bulgarien, Rumänien, Serbien, Georgien und der Ukraine) (vgl. Kitromilides 2007). Nicht zuletzt wegen jener allgemein engen Verknüpfung von Nationalismus und Orthodoxie in Osteuropa ging der gegenwärtig tobende Ukraine-Krieg, in dem die ukrainische Nation ihre territoriale Integrität und Souveränität gegenüber den geopolitischen Ansprüchen Russlands verteidigt, nahezu folgerichtig mit der Erklärung der völligen Selbständigkeit und Unabhängigkeit der Ukrainisch-Orthodoxen Kirche<sup>16</sup> vom Moskauer Patriarchat am 27. Mai 2022 einher. Die Russisch-Orthodoxe Kirche wiederum stilisiert den aktuellen Krieg zwischen Russland und der vom Westen unterstützten Ukraine bekanntlich zu einem Kampf zwischen dem ›dekadenten‹ säkularen Okzident und dem tiefreligiösen Osten Europas, wobei

(15) Jene bis heute andauernde religiöse Hegemonie des Katholizismus in Ländern wie Polen, Litauen, der Slowakei, Slowenien, Ungarn oder Kroatien lässt sich historisch auf die lange Herrschaft der beiden großen Dynastien der polnisch-litauischen Jagiellonen und der österreichischen Habsburger in Ostmitteleuropa zurückführen.

(16) Daneben existieren in der Ukraine weitere orthodoxe Kirchen, so v. a. die Orthodoxe Kirche der Ukraine, die sich 2018 als Fusion der Ukrainisch-Orthodoxen Kirche – Kiewer Patriarchat und der Ukrainisch Autokephalen Orthodoxen Kirche begründete und vom Ökumenischen Patriarchen in Konstantinopel am 6. Januar 2019 für eigenständig erklärt wurde.

Russland in einer apokalyptischen Auseinandersetzung eine geradezu messianische Rolle zukäme (Elsner 2022).<sup>17</sup>

Abgesehen von den internen politisch-religiösen Spaltungen in West- wie in Osteuropa aber scheint in der Gegenwart vor allem die Idee ausgedient zu haben, dass der europäische Kontinent insgesamt als ›christliche Wertegemeinschaft‹ zu interpretieren und zu integrieren sei, ein Gedanke, der insbesondere nach dem Mauerfall und im Verlauf der EU-Osterweiterung aufgekommen war. Dem diesbezüglichen Optimismus zu Beginn des neuen Jahrtausends, als zunächst 2004 mit dem Beitritt von Estland, Lettland, Litauen, Polen, Slowakei, Slowenien, Tschechien und Ungarn sowie drei bzw. neun Jahre später mit dem Beitritt von Rumänien, Bulgarien und Kroatien elf Staaten zu Mitgliedern der Europäischen Union wurden, die zuvor zum sogenannten ›Ostblock‹<sup>18</sup> gezählt hatten, ist jedenfalls längst große Ernüchterung gewichen. Dies lässt sich nicht zuletzt anhand der beiden Verfahren ablesen, welche die EU-Kommission mittlerweile gegen Ungarn und Polen eingeleitet hat, um der dort zu befürchtenden Abschaffung der Rechtsstaatlichkeit vorzubeugen. Die gewählten Regierungen der Fidesz und PiS reklamieren im Gegenzug für sich, als Repräsentantinnen ›religiöser‹ und ›nationaler‹ Demokratien schlicht andere Wertvorstellungen zu besitzen als die ›säkularen‹ und ›religiös dekadenten‹ Westeuropäer (Hidalgo 2019). Angesichts fortschreitender Säkularisierungsprozesse in Westeuropa zeichnet sich dabei heute de facto das Paradox ab, dass eine geteilte christliche Identität als wenigstens latente Bedingung für eine aktuelle Aufnahme in die Europäische Union zusehends verblasst,<sup>19</sup> während der Bedarf an der Gewährleistung normativer Geschlossenheit innerhalb der Union wenigstens in Grundsatzfragen in der Post-Brexit-Ära massiv zugenommen hat. Hier scheint es derzeit vollkommen unsicher, welche alternativen Wertressourcen anstatt der (christlichen) Religion künftig die Funktion einer kollektiven Identitätsbildung in einem ganzheitlich gedachten Europa übernehmen könnten.

Dazu passt, dass der Vereinigungsprozess in Europa, der in der Nachkriegszeit ursprünglich stark von christlichen Akteuren imprägniert war (Kaiser 2007) und auf entsprechende Prinzipien wie Supranationalität

(17) Siehe dazu auch den Beitrag von Regina Elsner in der vorliegenden Ausgabe von »Ethik und Gesellschaft«.

(18) Die formale Blockfreiheit Jugoslawiens sei an dieser Stelle ausgeklammert.

(19) Im Fall des Beitrittsgesuchs der Türkei und zuvor von Marokko hatten christlich-konservative Kreise hingegen noch exakt auf diese Weise argumentiert.

(White 2020), Subsidiarität und soziale Marktwirtschaft (Accetti 2020) setzte, im Grunde genommen exklusiv für Westeuropa reserviert blieb. Das ›christliche Abendland‹ diente damals folgerichtig als politischer Kampfbegriff, der das supranationale Angebot einer europäischen Gemeinschaft im Kontext des Kalten Krieges gegen das Feindbild der Sowjetunion und ihrer kommunistisch-atheistischen Satellitenstaaten in Stellung brachte (Mitchell 2011, Forlenza 2017). Dies deckt sich im Übrigen mit der historischen Genese des Begriffs »Okzident«, der ab dem späten 5. Jahrhundert n. Chr. im Zuge des Niedergangs des weströmischen Reiches nichts anderes als die vollzogene Teilung des europäischen Kontinents in ein lateinisches Christentum im Westen und ein (griechisch-)orthodoxes Christentum im Osten anzeigte (Kluge 2001, 666).<sup>20</sup> Selbst als während der Romantik die Brüder August Wilhelm und Friedrich Schlegel in Anlehnung an Novalis' Schrift *Die Christenheit oder Europa* (1799/1802) das »Abendland« als gemeinsames romanisches, germanisches und christliches Erbe deklarierten, wobei sie Karl den Großen als Einiger Europas und Verkörperung der Einheit zwischen Thron und Altar huldigten, hatten sie zwar zugleich den Gegensatz zwischen dem westlichen, christlichen Kulturraum und dem östlichen, muslimischen Morgenland im Sinn. Mit Blick auf das von Karl um 800 n. Chr. regierte fränkische Feudalreich, das Gebiete aus dem heutigen Portugal, Spanien, Frankreich, Großbritannien Deutschland und Italien umfasste, fällt gleichwohl auf, dass auch bei den Brüdern Schlegel das (antinationalistische) christlich-europäische Abendland auf Westeuropa beschränkt blieb (Schanze 2018, 195ff.). Gleiches galt später auch für Oswald Spenglers folgenschwere Zeitdiagnose *Der Untergang des Abendlandes* (1918/1922), in welcher der prophezeite Abstieg der christlich-westeuropäisch-nordamerikanischen Kultur mit dem (befürchteten) Aufstieg der russisch-osteuropäischen Kultur korrespondiert, die Spengler wiederum als Hindernis für den Übergang des Westens in eine technisierte säkulare Zukunft einstuft.<sup>21</sup>

(20) Im 5. Jahrhundert begannen daher die römisch-katholischen Päpste den Titel »Patriarch des Okzidents/Abendlandes« zu führen. Damit grenzten sie sich von den christlich-orthodoxen Kirchen in Osteuropa sowie vom weiter bestehenden oströmischen bzw. byzantinischen Reich ab, das erst 1453 mit der Eroberung Konstantinopels durch Sultan Mehmed II. an sein geschichtliches Ende gelangte.

(21) Nicht zuletzt aufgrund seiner von Nietzsche geprägten, äußerst zwiespältigen Sicht auf das Christentum konnte Spengler mittlerweile zur Galionsfigur der kulturrevolutionären Neuen Rechten in Westeuropa avancieren (Rensmann 2020).

Blickt man in diesem Zusammenhang nun auf die heutige Europäische Union, fällt auf, dass selbst im Zuge der EU-Osterweiterung die bisher vollzogene Ausdehnung fast ausschließlich Länder mit einer Mehrheitsbevölkerung betraf, die historisch-kulturell eindeutig dem ursprünglich lateinischen Christentum zuzuordnen sind. In Litauen, Polen, der Slowakei, Slowenien, Ungarn und Kroatien sind dies bis heute die Katholik\*innen, während in Estland und Lettland ein Luthertum dominiert, wie es aus den skandinavischen Ländern bekannt ist.<sup>22</sup> Mit Bulgarien und Rumänien sind hingegen Stand heute lediglich zwei Länder zu Mitgliedstaaten der Europäischen Union avanciert, in denen sich die Bürger\*innen hauptsächlich zu den dort angesiedelten christlich-orthodoxen Nationalkirchen bekennen. Beide Länder können zugleich als diejenigen neuen Mitgliedstaaten gelten, die bei ihrer Aufnahme 2007 noch am weitesten von den politischen und sozioökonomischen Standards der EU entfernt waren und die im Hinblick auf Korruption, organisiertes Verbrechen und die Unabhängigkeit der Justiz sowie insgesamt die institutionalisierten partikularistischen Mechanismen, mit denen dort über die Verteilung von Gütern und öffentliche Ressourcen entschieden wird, im Vergleich am schlechtesten abschneiden (Hagemann 2022). Hinzu kommt, dass die eingeleiteten Beitrittsverfahren weiterer, historisch nicht einwandfrei christlich geprägter (potenzieller) EU-Kandidaten wie Albanien, Bosnien-Herzegowina, Kosovo und Nordmazedonien oder auch von Ländern wie Serbien, Montenegro, die Ukraine oder die Republik Moldau, wo die jeweils orthodoxen Nationalkirchen dominieren, absehbar großen Komplikationen ausgesetzt sein werden oder nach heutigem Maßstab sogar schlicht unrealistisch erscheinen. Und obwohl die jeweiligen religionspolitischen Verfassungen kaum als Grund dafür angeführt werden können, dass die Europäische Integration in diesen Regionen massiv ins Stocken geraten ist, liegt es doch auf der Hand, dass sich die innerhalb Europas nach wie vor zu beobachtenden Identitätsunterschiede, kulturellen Widersprüche und Wertekonflikte letztlich *auch* an den religiösen bzw. religionspolitischen Gegensätzen widerspiegeln.

Zu diesen Gegensätzen, die wenigstens indirekt von immenser politischer Relevanz sein können, zählt es zum einen, dass die christlich-orthodoxen Kirchen in den allermeisten Ländern Osteuropas eine harmonische *Symphonia* (= Zusammenklang) mit dem Staat pflegen,

(22) Selbst in Tschechien, dem demoskopisch gesehen säkularisiertesten Land der Welt, in dem mehr als 70 Prozent der Bevölkerung keiner Religionsgemeinschaft angehören, deklarieren sich diejenigen, die noch religiös gläubig sind, fast ausschließlich als Christen.

womit sie sich in einem evidenten Kontrast zur real praktizierten institutionellen wie mentalen Trennung von Kirche und Staat in den katholisch und/oder evangelisch geprägten Staaten Westeuropas befinden. Zum anderen mündet die signifikant stärkere Ausrichtung des lateinischen Christentums in Westeuropa an den universalen Botschaften des Evangeliums auch inhaltlich ihrer Tendenz nach in alternative politische Positionen, als dies umgekehrt für die vor allem nationalen Interessen verpflichteten orthodoxen Kirchen gilt. Besonders war dies etwa während der ›Flüchtlingskrise‹ 2015/2016 zu bemerken, als gerade von Seiten der offiziellen Repräsentant\*innen der jeweiligen Kirchen die religiösen Akteur\*innen in Westeuropa bevorzugt damit auffielen, die wachsende Abschottung der EU von internationalen Migrations- und Flüchtlingsbewegungen unter Bezug auf christliche Werte zu monieren. Im Gegensatz dazu taten sich die orthodoxen Nationalkirchen sowie die meisten weiteren christlichen Kirchen in Osteuropa vor allem damit hervor, die dortigen Regierungen in ihrer restriktiven Politik gegenüber die hauptsächlich muslimischen Immigrant\*innen unter Verweis auf die Bewahrung des kulturell-christlichen Erbes zu unterstützen (vgl. Leustean 2019).

Unter dem Strich setzt sich somit die historische Spaltung zwischen West- und Osteuropa, lateinischem und orthodoxem Christentum heute religionspolitisch betrachtet in diverser Manier fort. Als besonderer Hort wechselseitiger Entfremdung und von steigendem Unverständnis füreinander erweist sich hier aktuell vor allem der wachsende Gegensatz zwischen den modernen säkularen Lebensweisen in den westeuropäischen Gesellschaften und den stark traditionsverbundenen orthodox-christlichen Identitäten in Osteuropa (Graf 2016). Im Sinne der in Abschnitt 1 verhandelten theoretisch-ideengeschichtlichen Ansätze, die nahelegen, dass sich politische und soziale Konflikte weitgehend unabhängig von ihren eigentlichen Ursachen bevorzugt entlang von religiösen Identitäten strukturieren, wären jene einschlägig feststellbaren Divergenzen bereits ausreichend, um zumindest als Indiz für eine analoge, konfliktanfällige religiös-politische Zerrissenheit Europas herangezogen zu werden. Blicken wir diesbezüglich weiter in die jüngere europäische Geschichte, bestätigt sich dieser Eindruck auf vielfältige Weise. Allseits in Erinnerung geblieben sind hier selbstverständlich die identitätspolitischen Markierungen der Kriegsparteien im ehemaligen Jugoslawien, das nach 1992 eben nicht nur in mehrere einander feindlich gesinnte Nationen zerfiel, sondern wo sich der ansässige Nationalismus geradewegs aus religiösen Quellen speiste. Diesbezüglich ist schwerlich zu übersehen, dass es keineswegs zufällig die ehemals zum österreichischen Vielvölkerstaat zählenden, katholisch geprägten

Länder Slowenien und Kroatien sowie das mehrheitlich muslimische Bosnien-Herzegowina waren, die sich damals politisch und religiös von Serbien und der Hegemonie der Serbisch Orthodoxen Kirche lossagten. Des Weiteren ist in diesem Zusammenhang zu erwähnen, dass etwa Viktor Orbán seine Vorstellung einer antiwestlichen, illiberalen, nationalistischen und nicht zuletzt christlichen Demokratie in Ungarn im Juli 2014<sup>23</sup> bzw. 2018<sup>24</sup> jeweils wohlweislich in Băile Tușnad propagierte, einer ungarischen Enklave, die sich seit dem Vertrag von Trianon (1920), in dem das Königreich Ungarn zwei Drittel seines früheren Territoriums und ca. die Hälfte seiner Bevölkerung verlor, politisch auf rumänischem Herrschaftsgebiet befindet. An gerade jenem Ort, der gleichermaßen das nationale Trauma der ungarischen Nation wie die von ihr empfundene Willkür der Westmächte nach dem I. Weltkrieg symbolisiert, glaubte Orbán offenbar, seine antisäkulare und antiwestliche Haltung am überzeugendsten in das Bild einer antiindividualistischen, christlich-nationalen Demokratie transportieren zu können. Als drittes und letztes Beispiel mag an dieser Stelle abermals der Russland-Ukraine-Krieg dienen. In dieser Hinsicht ist weitläufig bekannt, dass Patriarch Kyrill I. die militärische Aggression Russlands gegenüber seinem Nachbarstaat als legitimen Kampf des religiösen Ostens gegen den ›dekadenten‹ säkularen Westen stilisiert, welcher das ukrainische ›Brudervolk‹ auf Abwege geführt habe.<sup>25</sup> Mit anderen Worten, die von Kyrill repräsentierte Russisch-Orthodoxe Kirche erkennt im ›irreligiösen‹ Westen ganz im Sinne von René Girard jenen Sündenbock, den es zur Vergewisserung der eigenen positiv konnotierten kollektiven religiös-politischen Identität benötigt. Wirklich beunruhigend im Hinblick auf die hier getätigten Ausführungen jedoch ist, dass Samuel P. Huntingtons Buch *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, das erstmals 1996 erschien) fernab von allen konkret handelnden Personen und Akteur\*innen den Ukrainekrieg allein vor dem Hintergrund der betroffenen religiös-kulturellen Identitätsmuster erstaunlich präzise vorherzusagen wusste. So schrieb Huntington (2006, 263ff.) bereits wenige Jahre nach dem Mauerfall und dem Zusammenbruch der Sowjetunion, dass die Ukraine ein »gespaltenes Land mit zwei unterschiedlichen Kulturen« sei, wobei die »kulturelle Bruchlinie zwischen dem Westen und der Orthodoxie [...] seit

(23) <https://budapestbeacon.com/full-text-of-viktor-orbans-speech-at-baile-tusnad-tusnad-furdo-of-26-july-2014/> (25.7.2023).

(24) <https://hungarytoday.hu/orban-on-western-europe-there-is-liberalism-but-not-democracy/> (31.07.2023).

(25) Siehe dazu erneut Anm. 17.

Jahrhunderten durch das Herz des Landes« verlaufe. Während die westliche Ukraine »abwechselnd ein Teil Polens, Litauens bzw. des österreichisch-ungarischen Kaiserreichs« gewesen sei, dessen Bevölkerung sich mehrheitlich zur »Unierten Kirche« bekenne, die die Autorität des Papstes akzeptiert, war das »Volk der Ostukraine [...] stets ganz überwiegend orthodox und sprach immer schon zu einem großen Teil Russisch«. Und auch wenn Huntington es Mitte der 1990er Jahre noch am wahrscheinlichsten hielt, »daß die Ukraine geeint und zweigeteilt bleibt, unabhängig und doch generell eng mit Rußland zusammenarbeitend«, sah er doch schon damals »einen bewaffneten Konflikt« bzw. ein Zerfallen der Ukraine entlang ihrer Bruchlinie absolut im Bereich des Möglichen.

### ⇒ 3 Fazit

Alle die in Abschnitt 2 genannten Beispiele vermögen im Verbund die Thesen und Ansätze aus dem theoretischen Abschnitt 1 zu bestätigen, indem sie zeigen, dass die in Europa nach wie vor (oder auch wieder) virulenten politischen, zum Teil sogar bewaffneten Konflikte mit den existenten religiösen Teilungen überwiegend korrespondieren. Und auch wenn die davon berührten politischen und religiösen Gegensätze in ihren Ausrichtungen letztlich flexibel oder sogar reichlich willkürlich wirken, bleibt es doch offensichtlich eine Konstante, dass in den jeweiligen politischen Konflikten konträre Identitäten aufeinanderprallen, die nicht zuletzt religiös imprägniert sind und sich auf diese Weise selbst mit einer sakralen Aura umgeben. Ob innerhalb dieses Kontexts dann zeitweilig wie in der Nachkriegszeit das westeuropäische ›christliche Abendland‹ gegen das (angeblich) atheistische Osteuropa ausgespielt wird oder aber wie heute verstärkt ein christliches oder christlich-orthodoxes Osteuropa gegenüber dem (mittlerweile) stark säkularisierten Westen, erscheint angesichts des gleichbleibenden religiös-politischen Grundmusters beinahe sekundär. Konstant bleibt in diesem Zusammenhang ebenso, dass jene religiös-politischen Identitäten zur durchgängigen Markierung von Feindbildern dienen, seien es einst die ›gottlosen‹ Kommunisten oder gegenwärtig die muslimischen Migrant\*innen, von denen sich vornehmlich rechtspopulistische Beschwörer\*innen des Kulturchristentums abgrenzen wollen (z. B. Brubaker 2017, Joppke 2018, Hennig/Hidalgo 2021) oder auch die LGBTQ+-Gemeinde, die in rechtskonservativen und rechtsradikalen religiösen Kreisen in West- wie in Osteuropa als Speerspitze ›linker‹ Gleichmacherei und Leugnerin einer natürlichen biologischen Geschlechterhierarchie diffamiert wird (z. B. Strube et al. 2021).

Zum Schluss des vorliegenden Beitrags ist indes nochmals zu betonen, dass die hier vertretene These, wonach Religionen und religiöse Identitäten sehr geeignet sind, um durch entsprechende Wir-Ihr-Unterscheidungen bereits vorhandene, für sich genommen aber oft amorph bleibende politische Konfliktlinien subjektiv nachvollziehbar zu strukturieren, keinerlei Schuldzuweisung an die Religionen im eigentlichen Sinne impliziert. Auf das Beispiel Europas gemünzt, heißt dies folgerichtig, dass nicht etwa die Religionen bzw. die religiöse Vielfalt auf dem Kontinent einer wirksamen politischen Einheit entgegenstehen, sondern lediglich, dass sich die nach wie vor fehlende kollektive Gesamtidentität Europas wenigstens bis zu einem bestimmten Grad darin widerspiegelt, dass die existenten religiösen Gegensätze politisch entsprechend aufgebauscht und instrumentalisiert werden – Gegensätze, die in einer alternativen politischen Situation keineswegs notwendig mit solchen Konfliktlinien einhergehen müssten. Nicht also die unterschiedlichen Religionen verursachen politische Konflikte, sondern die politischen Konflikte schlagen sich in den dazu passenden religiösen Auffassungen und Interpretationen sakraler Botschaften nieder.

Zum tieferen Verständnis jener hier ausführlich beschriebenen Wirkungsweise politisch-religiöser Identitäten ist es dabei keineswegs nötig, die weiter oben erwähnten ontologischen Prämissen Carl Schmitts zu teilen, mit denen er die Unvermeidlichkeit des Freund-Feind-Schemas politisch-theologisch zu erhellen trachtete. Es genügt, zu registrieren, dass Freund-Feind-Dichotomien entlang religiöser Identitäten besonders leicht zu *konstruieren* sind und mithin eine dauerhafte Option in einem höchst dynamischen Feld darstellen. Abermals mit Blick auf Europa heißt dies, dass hier trotz der derzeit zu beobachtenden Ausbildung konträrer religiöser Identitäten keineswegs jener statisch-holzschnittartige *Clash of Civilizations* vorherrscht, den einst Huntington diagnostizierte. Die strukturelle Konflikthanfälligkeit von Religionen aber sollte zumindest hilfreich sein, um die letztendlich stets offenen, ambivalenten Ausprägungen religiöser Identitäten im Bereich des Politischen besser zu verstehen und somit weder den Krieg noch den Frieden als ›Wesen‹ bzw. ›Fremdkörper‹ des Religiösen zu identifizieren sowie den jeweiligen Widerpart zu unterschätzen. Für die aktuellen Krisen und Kriege in Europa ergibt sich daraus eine analytische, nicht normative Nachvollziehbarkeit des Umstands, warum die relevanten religiösen Identitäten hier wenigstens momentan die existenten Gewaltkonflikte eher weiter angeheizt haben, anstatt als mäßigendes Element aufzutreten.

## ⇒ Literaturverzeichnis

Accetti, Carlo Invernizzi (2020): The European Union as a Christian Democracy: a Heuristic Approach, in: *Journal of European Public Policy* 27(9): 1287–1306.

Allport, Gordon W. (1979): *The Nature of Prejudice*, Reading: Addison-Wesley (Original Work published in 1954).

Altemeyer Bruce (2003): Why Do Religious Fundamentalists Tend to be Prejudiced? In: *The International Journal for the Psychology of Religion* 13(1): 17–28.

Altemeyer, Bob/Hunsberger, Bruce (1992): Authoritarianism, Religious Fundamentalism, Quest, and Prejudice, in: *The International Journal for the Psychology of Religion* 2(2): 113–133.

Altemeyer Bob/Hunsberger Bruce (2004): A Revised Religious Fundamentalism Scale: The Short and Sweet of It, in: *The International Journal for the Psychology of Religion* 14(1): 47–54.

Appleby, R. Scott (2000): *The Ambivalence of the Sacred. Religion, Violence, and Reconciliation*, New York: Rowman & Littlefield.

Arendt, Hannah (<sup>11</sup>1999): *Vita activa oder vom tätigen Leben*, München: Piper.

Arendt, Hannah (<sup>14</sup>2000): *Macht und Gewalt*, München: Piper.

Assmann, Jan (2003): *Die mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, München: Hanser.

Baudler, Georg (2005): *Gewalt in den Weltreligionen*, Darmstadt: WBG.

Benjamin, Walter (1965): *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Bhabha, Homi K. (2000): *Die Verortung der Kultur*, Tübingen: Stauffenburg.

Bhabha, Homi K. (2012): *Über kulturelle Hybridität. Übertragung und Übersetzung*, Wien: Turia + Kant.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang (2013): Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in: *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*, 92–114, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Brubaker, Rogers (2017): *Between Nationalism and Civilizationism. The European Populist Moment in Comparative Perspective*, in: *Ethnic and Racial Studies* 40: 1191–1226.

Buzan, Barry/Waeber, Ole/de Wilde, Jaap (1998): *Security. A new framework analysis*, Boulder: Lynne Rienner.

Derrida, Jacques (1991): *Gesetzeskraft. Der ›mystische‹ Grund der Autorität*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Derrida, Jacques (2002): *Politik der Freundschaft*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Durkheim, Émile (42005): *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Elsner, Regina (2022): *Krieg in der Ukraine: Die Rolle der Kirchen* ([https://www.theologie.uni-wuerzburg.de/fileadmin/01030200/2022/elsner\\_krieg-in-der-ukraine.pdf](https://www.theologie.uni-wuerzburg.de/fileadmin/01030200/2022/elsner_krieg-in-der-ukraine.pdf)) (10.07.2023).

Fleming, Chris (2004): *René Girard. Violence and Mimesis*, Cambridge: Polity.

Forlenza, Roberto (2017): *The Politics of the Abendland: Christian Democracy and the Idea of Europe after the Second World War*, in: *Contemporary European History* 26(2): 261–286.

Girard, René (1998): *Der Sündenbock*, Zürich: Benzinger.

Girard, René (22012): *Das Heilige und die Gewalt*, Düsseldorf: Patmos.

Graf, Friedrich W. (2016): *Europa als das ›Abendland‹?* In: *Nationalstaat und Europäische Union. Eine Bestandsaufnahme*, Hrsg. Anthony B. Atkinson et al., 349–358, Baden-Baden: Nomos.

Hagemann, Christian (2022): *Bulgarien und Rumänien in der EU: Eine Bilanz*, in: *Bundeszentrale für politische Bildung* (<https://www.bpb.de/themen/europa/suedosteuroopa/334763/bulgarien-und-rumaenien-in-der-eu-eine-bilanz/>) (20.7.2023).

Hall, Stuart (1994): *Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften 2*, Berlin/Hamburg: Argument.

Hall, Stuart (2004): *Ideologie, Identität, Repräsentation. Ausgewählte Schriften 4*, Berlin/Hamburg: Argument.

Hasenclever, Andreas/Rittberger, Volker (2003): *Does Religion Make a Difference? Theoretical Approaches to the Impact of Faith on Political Conflict*, in: *Religion in International Relations: The Return from Exile*,

Hrsg. Pavlos Hatzopoulos und Fabio Petito, 107–145. New York/Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Hennig, Anja/Hidalgo, Oliver (2021): Illiberal Cultural Christianity? European Identity Constructions and Anti-Muslim Politics, in: Religions 12(9): 774 (Special Issue: Patriotism, Nationalism, Illiberalism in Their Relation to Religion: A Cross-Cultural Perspective).

Hidalgo, Oliver (2012): Kants Friedensschrift und der Theorienstreit in den Internationalen Beziehungen, Wiesbaden: VS.

Hidalgo, Oliver (2018): Politische Theologie. Beiträge zum untrennbaren Zusammenhang zwischen Religion und Politik, Wiesbaden: Springer VS.

Hidalgo, Oliver (2019). Religious Backgrounds of Illiberal Democracy in Eastern Europe, in: Journal of Religion and Society in Central and Eastern Europa 12(1): 3–21.

Hidalgo, Oliver (2020): Kritik der Identitätspolitik in der Demokratie, in: Ethik und Gesellschaft 1/2020: Kritik der Identitätspolitik (DOI: 10.18156/eug-1-2020-art-6).

Hidalgo, Oliver (2023): Die Zerrissenheit Europas vor dem Hintergrund politisch-theologischer Konfliktlinien, in: Theologisch-praktische Quartalschrift 171(2) (»Illusion Europa?«): 136–146.

Hood, Ralph W./Hill, Peter C./Williamson, W. Paul (2005). The psychology of religious fundamentalism, New York: Guilford Press.

Huntington, Samuel P. (2006): Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert, Hamburg: SPIEGEL.

Joppke, Christian (2018): Culturalizing Religion in Western Europe: Patterns and Puzzles, in: Social Compass 65: 1–13.

Juergensmeyer, Mark (2017). Terror in the Mind of God. The Global Rise of Religious Violence, Berkeley: University of California Press.

Kaiser, Wolfram (2007): Christian Democracy and the Origins of European Union, Cambridge: Cambridge University Press.

Kersten, Ulrich (2002): Begrüßung, in: Islamistischer Terrorismus – Eine Herausforderung für die internationale Staatengemeinschaft, Hrsg. Bundeskriminalamt, Neuwied: Luchterhand.

Kippenberg, Hans G. (2008): Gewalt als Gottesdienst. Religionskrieg im Zeitalter der Globalisierung, München: C.H. Beck.

Kitromilides, Paschalis M. (2007): *An Orthodox Commonwealth. Symbolic Legacies and Cultural Encounters in Southeastern Europe*, Aldershot: Ashgate.

Kluge, Friedrich (<sup>24</sup>2001): *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, Berlin/New York: de Gruyter.

Laclau, Ernesto/Mouffe, Chantal (<sup>3</sup>2006): *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus*, Wien: Passagen.

Lefort, Claude (1999): *Fortdauer des Theologisch-Politischen?* Wien: Passagen.

Leustean, Lucian (2019): *Forced migration and human security in the Eastern Orthodox world*, London/New York: Routledge/Taylor & Francis.

Luhmann, Niklas (1999): *Rechtswang und politische Gewalt*, in: *Ausdifferenzierung des Rechts. Beiträge zur Rechtssoziologie und Rechtstheorie*, 154–172, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Meier, Heinrich (<sup>2</sup>2004): *Die Lehre Carl Schmitts. Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie*, Stuttgart: J. B. Metzler.

Mitchell, Maria (2011): *The Origins of Christian Democracy: Politics and Confession in Modern Germany*, Ann Arbor: University of Michigan Press.

Mouffe, Chantal (2007): *Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Otto, Rudolf (<sup>2</sup>2004): *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, München: C. H. Beck.

Philpott, Daniel (2007). *Explaining the Political Ambivalence of Religion*, in: *American Political Science Review* 101(3): 505–525.

Putnam, Robert (2000): *Bowling Alone. The Collapse and Revival of American Community*, New York: Simon & Schuster.

Rensmann, Lars (2020): *Oswald Spengler. Autoritäre Anti-Aufklärung und der Mythos vom kulturellen Untergang des Abendlandes*, in: *Das alte Denken der Neuen Rechten. Die langen Linien der antiliberalen Revolte*, Hrsg. Ralf Fücks und Christoph Becker, 80–85. Frankfurt a. M.: Wochenschau.

Riesebrodt, Martin (2007): *Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religionen*, München: C. H. Beck.

Rousseau, Jean-Jacques (<sup>2</sup>2004): Vom Gesellschaftsvertrag, in: Sozialphilosophische und Politische Schriften, 267–391. Düsseldorf/Zürich: Artemis & Winkler.

Roy, Olivier (2006): Der islamische Weg nach Westen. Globalisierung, Entwurzelung und Radikalisierung, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.

Sadowski, Friederike (2017): Die ideologische Dimension von religiösem Fundamentalismus. Ihre Rolle bei Vorurteilen und extremistischer Gewalt, Konstanz: Bibliothek der Universität Konstanz.

Schanze, Helmut (2018): Die Erfindung der Romantik, Stuttgart: J. B. Metzler.

Schmitt, Carl (<sup>7</sup>1996): Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität, Berlin: Duncker & Humblot.

Schmitt, Carl (<sup>7</sup>2002): Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien, Berlin: Duncker & Humblot.

Schmitt, Carl (<sup>7</sup>2010): Die Theorie des Partisanen: Zwischenbemerkungen zum Begriff des Politischen, Berlin: Duncker & Humblot.

Sen, Amartya (2007): Die Identitätsfalle. Warum es keinen Krieg der Kulturen gibt, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.

Soper, J. Christopher (2018): Religion and Nationalism in Global Perspective, New York: Cambridge University Press.

Sternberger, Dolf (1978): Drei Wurzeln der Politik, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Strauss, Leo (1988). Anmerkungen zu Carl Schmitt: *Der Begriff des Politischen* (1932), in: Carl Schmitt, Leo Strauss und der Begriff des Politischen, Hrsg. Heinrich Meier, 99–125, Stuttgart: J. B. Metzler.

Strube, Sonja et al. (Hrsg.) (2021): Anti-Genderismus in Europa. Allianzen von Rechtspopulismus und religiösem Fundamentalismus, Bielefeld: transcript.

Tajfel, Henri (1982): Social Identity and Intergroup Relations, Cambridge: Cambridge University Press.

Tajfel, Henri/Turner, John C. (1986): The Social Identity Theory of Intergroup Behaviour, in: Psychology of Intergroup Relations, Hrsg. Stephen Worchel und William Austin, 7–24, Chicago: Nelson-Hall.

Taubes, Jacob (2003): Die Politische Theologie des Paulus, München: Wilhelm Fink.

Tocqueville, Alexis de (1987): Über die Demokratie in Amerika. 2 Bde, Zürich: Manesse.

Traunmüller, Richard (2012): Religion und Sozialkapital. Ein doppelter Kulturvergleich, Wiesbaden: Springer VS.

Volkan, Vamik D. (1999): Das Versagen der Diplomatie. Zur Psychoanalyse nationaler, ethnischer und religiöser Konflikte, Gießen: Psychosozial.

Waever, Ole (2015): The theory act: Responsibility and exactitude as seen from securitization, in: *International Relations* 29(1): 121–127.

Walzer, Michael (2006): Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit, Neuauflage, Frankfurt a. M./New York: Campus.

Warnecke, Andrea/Reitmair-Juárez, Susanne (Hrsg.) (2017): Um Gottes Willen? Die ambivalente Rolle von Religion in Konflikten, Stadtschlaining: ÖSFK.

Waschinski, Gregor (2007): Gott in die Verfassung? Religion und Kompatibilität in der Europäischen Union, Baden-Baden: Nomos.

Weingardt, Markus A. (2007): Religion macht Frieden. Das Friedenspotenzial von Religionen in politischen Gewaltkonflikten, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.

White, Jonathan (2020): Europeanizing Ideologies, in: *Journal of European Public Policy* 27(9): 1287–1306.

Williamson, W. Paul et al. (2010): The Intratextual Fundamentalism Scale: Cross-cultural application, validity evidence, and relationship with religious orientation and the Big 5 factor markers, in: *Mental Health, Religion, and Culture* 13: 721–747.

Ysseldyk, Renate/Matheson, Kimberley/Anisman, Hymie (2010): Religiosity as identity. Toward an understanding of religion from a social identity perspective, in: *Personality and Social Psychology Review* 14: 60–71.

**Zitationsvorschlag:**

Hidalgo, Oliver (2023): Die Konflikthanfälligkeit religiöser Identitäten und die politisch-theologische Spaltung Europas (Ethik und Gesellschaft 1/2023: Religion als Brand- und Friedensstifter). Download unter: <https://dx.doi.org/10.18156/eug-1-2023-art-1> (Zugriff am [Datum]).



**ethikundgesellschaft**  
**ökumenische zeitschrift für sozialetik**

**1/2023: Religion als Brand- und Friedensstifter**

Oliver Hidalgo

Die Konflikthanfälligkeit religiöser Identitäten und die politisch-theologische Spaltung Europas

Jochen Töpfer

Standpunkte religiöser Würdenträger Südosteuropas zu Krisen- und Konfliktsituationen in Europa 1900-2023

Regina Elsner

Diskurse über Krieg und Frieden: Die Rolle der Orthodoxie im Russischen Angriffskrieg auf die Ukraine

Eva Maria Fischer

Religion, Huntington und der Ukraine-Krieg

Katja Winker

»Demokratischer Frieden« und Religion. Die politische Ethik des Katholizismus zwischen autoritärem und demokratischem Staat

Sarah Jäger

Skizzen zum Evangelischen Pazifismusdiskurs nach 1945

Christian Spieß

Fluide Wahrheiten zwischen Traditionsbrüchen und Kontinuitätsnarrativen. Das doppelte Gewaltproblem der Religionen und die Ambivalenz der Staatslehre der katholischen Kirche

Alexander Yendell

Religiosität und Kriegsbefürwortung: Theorien und Ergebnisse aus der quantitativen Religionsforschung