

2 Theoretischer Bezugsrahmen

2.1 Definitionen: „Religion“ und „Kirche“

2.1.1 *Funktionalismus, Substantialismus und Phänomenologie*

Die Dissertation widmet sich zwei Akteursgruppen unterschiedlicher Kategorie: Das sich transformierende Deutschland ist ein staatlicher Akteur. Organisierte christliche Konfessionen hingegen sind keine primär politischen oder staatlichen, sondern kirchliche Akteure. Sachlogisch ist der Terminus „Kirche“ nicht vom Begriff der „Religion“ zu isolieren. „Kirche“ ist Ausdrucks- und äußere Erscheinungsform bestimmter religiöser Kontexte, weshalb sich die Annäherung an den Kirchenbegriff über die „politikwissenschaftliche Rezeption der interdisziplinären Diskussion des Religionsbegriffs“¹⁴⁶ empfiehlt. In den Fächern der Religionspädagogik, -philosophie, -psychologie und -soziologie wird die Definitionscontroverse intensiv geführt.¹⁴⁷ Drei wesentliche Ansätze sind zu unterscheiden: der Funktionalismus, der Substantialismus, die Phänomenologie.

Funktionalistische Religionsbegriffe, dominiert von den Wissenschaftsdisziplinen der Ethnologie und der Soziologie, verzichten bewusst auf jede inhaltliche Definition von Religion:¹⁴⁸ Sie „fragen (...) danach, was Religion im Hinblick auf das Individuum und die Gesellschaft leistet bzw. leisten kann“¹⁴⁹. Unter Vermeidung kulturspezifischer und ethnozentrischer Vorfestlegungen geht es um durch Religion befriedigte psychologische Bedürfnisse des Menschen in allen Kulturkreisen, etwa Sinnstiftung und Welterklärung. Nachteil ist die Ausweitung des Religionsbegriffs, bis eine strikte Trennung zwischen religiösen und nicht-religiösen Systemen zur Funktionserfüllung kaum noch möglich erscheint.¹⁵⁰ Das verdeutlicht die breite Definition Clifford Geertz' (1926-2006) beispielhaft:

„Eine Religion ist (1) ein Symbolsystem, das darauf zielt (2) starke, umfassende und dauerhafte Stimmungen und Motivationen in den Menschen zu schaffen, (3) indem es Vorstellungen einer allgemeinen Seinsordnung formuliert und (4) diese Vorstellungen mit einer solchen Aura und

146 Hildebrandt/Brocker 2008: Der Begriff der Religion, S. 11.

147 Vgl. ebd.

148 Vgl. ebd., S. 18 f.

149 Ebd., S. 19.

150 Vgl. ebd., S. 19 f.

Faktizität umgibt, dass (5) die Stimmungen und Motivationen völlig der Wirklichkeit zu entsprechen scheinen“¹⁵¹.

Diese Definition umfasst neben christlichen Bekenntnissen und anderen religiösen Überzeugungen politische Ideologien, insbesondere solche mit Totalitätsanspruch.¹⁵²

Als Mitbegründer des funktionalistischen Ansatzes gilt der französische Religionssoziologe Emile Durkheim (1858-1917):

„Eine Religion ist ein solidarisches System von Überzeugungen und Praktiken, die sich auf heilige, d. h. abgesonderte und verbotene Dinge, Überzeugungen und Praktiken beziehen, die in einer und derselben moralischen Gemeinschaft, die man Kirche nennt, alle vereinen, die ihr angehören“¹⁵³.

Fremd ist dieser Definition der Bezug auf ein göttliches oder übernatürliches Wesen. Durkheim interpretiert Religion als „soziales und kollektives Phänomen“¹⁵⁴. Sie sei keine ergänzende oder stabilisierende Maßnahme von und für Gesellschaften, vielmehr „der Akt, mit dem sie [die Gesellschaft] sich bildet und erneuert“¹⁵⁵. Religion schaffe „Kollektivvorstellungen, die Kollektivwirklichkeiten ausdrücken“¹⁵⁶. Kirche wiederum sei die Gemeinschaft derer, die bestimmten religiösen Vorstellungen anhängen, und kultiviere als notwendige „organisatorische Verankerung der Religion“¹⁵⁷ zwei Kategorien religiöser Phänomene in der Gesellschaft: Glaubensüberzeugungen und Riten. Sie gilt Durkheim als unverzichtbare Massenorganisation der Religion.¹⁵⁸ In seiner Definition kommt Gott nicht zwingend vor, Kirche muss nicht christlich sein. Durkheim sakralisiert allgemein anerkannte Kollektivvorstellungen, den gesellschaftlichen Grundkonsens, der ein geordnetes Zusammenleben erst ermögliche und dem fluiden Meinungsbildungs- und Entscheidungsprozess des Profanen entrückt sei. Nach diesem Verständnis kann eine Ideologie den Part der Religion übernehmen, ihr organisatorischer Unterbau den Part der Kirche.¹⁵⁹ Durkheims breite Religions- und Kirchendefinition ist dem christlich-kirchlichen Untersuchungsgegenstand der Dissertation nicht sachdienlich.

151 Geertz 1983: Dichte Beschreibung, S. 48; zit. nach ebd., S. 20.

152 Vgl. ebd. (Hildebrandt/Brockner 2008).

153 Durkheim 1994 (1912): Die elementaren Formen des religiösen Lebens, S. 75; zit. nach ebd., S. 18.

154 Ebd. (Hildebrandt/Brockner 2008).

155 Haring 2008: Der Begriff der Religion in der Religionssoziologie, S. 116.

156 Ebd.

157 Ebd., S. 117.

158 Vgl. ebd.

159 Es drängt sich die Frage auf, ob in kommunistischen Systemen wie der DDR nach dem Willen der Machthaber die marxistisch-leninistische Ideologie die Rolle einer Religion übernehmen sollte.

Im Gegensatz dazu fragt der Religionsbegriff Georg Simmels (1858-1918) nach der Funktion von Religion für den Einzelnen, nicht für die Gesellschaft.¹⁶⁰ Eine Gottesvorstellung ist dabei definitorisches Merkmal von Religion.¹⁶¹ Gott sei „der Gegenstand des Glaubens schlechthin“¹⁶², „das Ziel des Suchens überhaupt“¹⁶³. Zuerst empfinde der Mensch gottesgläubig und religiös, im Anschluss konzipiere sich Religion: „Nicht die Religion schaffe die Religiosität, ‚die ein an sich gegenstandsloser Zustand oder Rhythmus der Innerlichkeit ist‘, sondern die Religiosität die Religion“¹⁶⁴. Religiös sei der Mensch, weil seine psychologische Verfasstheit Bedürfnisse erzeuge, die er auf diese Weise befriedigen könne.¹⁶⁵

„Jene Bedürfnisse nach der Ergänzung des fragmentarischen Daseins, nach der Versöhnung der Widersprüche im Menschen und zwischen den Menschen, nach einem festen Punkt in allem Schwankenden um uns herum, nach der Gerechtigkeit in und hinter den Grausamkeiten des Lebens, (...) nach einem absoluten Gegenstande unserer Demut wie unseres Gefühlsdranges“¹⁶⁶.

Das religiöse Bewusstsein durchströme den Einzelnen, bis diese „Totalität des Weltbildes‘ als Religion zum Gestaltungsprinzip der Gesellschaft wird“¹⁶⁷. Individueller Gottesglaube führe zu einer religiös geprägten Perspektive auf die Gesellschaft und mittelbar zur gesellschaftlichen Religiosität: „Nicht das einzelne Mitglied, sondern die Gruppe als solche steht unter einem bestimmten Gott, und dieses eben weist darauf hin, dass es ihre Einheit ist, die sich in dem Gott ausdrückt, das, was über die Individuen hinübergreifend sie zusammenhält“¹⁶⁸. Simmel leitet aus seinem Religionsverständnis keine Kirchendefinition ab, was es für den Untersuchungsgegenstand schwer nutzbar macht.

Einen weiteren funktionalistischen Zugang zum Religionsbegriff findet Niklas Luhmann (1927-98):

„Religion hat (...) für das Gesellschaftssystem die Funktion, die unbestimmbare, weil nach außen (Umwelt) und nach innen (System) hin abschließbare Welt in eine bestimmbare zu transformieren, in der System und Umwelt in Beziehung stehen können, die auf beiden Seiten Belegbarkeit zur Veränderung ausschließt“¹⁶⁹.

160 Vgl. Haring 2008: Der Begriff der Religion in der Religionssoziologie, S. 121.

161 Vgl. ebd., S. 119.

162 Simmel 1906/12: Die Religion, S. 74; zit. nach ebd., S. 120.

163 Ebd., S. 76; zit. nach ebd.

164 Ebd., S. 69; zit. nach ebd., S. 119.

165 Vgl. ebd. (Haring 2008), S. 121.

166 Simmel 1906/12: Die Religion, S. 46; zit. nach ebd., S. 120.

167 Hildebrandt/Brockner 2008: Der Begriff der Religion, S. 18.

168 Simmel 1906/12: Die Religion, S. 78 f.; zit. nach Haring 2008: Der Begriff der Religion in der Religionssoziologie, S. 119.

169 Luhmann 1977: Funktion der Religion, S. 26; zit. nach ebd. (Haring 2008), S. 126.

Kontingenzbewältigung sei die primäre Funktion von Religion, die „Übersetzung von Unbestimmten ins Bestimmte oder zumindest ins Bestimmbare“¹⁷⁰. Religion strukturiere die für den Menschen überkomplexe, durch vermeintlich zufällige Ereignisse geprägte Welt. Sie erklärt auf individueller Ebene persönliche Krisen und Schicksalsschläge, auf gesellschaftlicher Ebene politische und wirtschaftliche Umbrüche. Gemäß Luhmann unterstützen diakonische und seelsorgerische Leistungen des religiösen Systems diese Funktion individueller und gesamtgesellschaftlicher Kontingenzbewältigung.¹⁷¹

Hingegen bestimmen substantialistische Definitionsstrategien Religion mittels ihres Inhalts. Für Max Weber (1864-1920) manifestiert sich Religion am Glauben des Einzelnen an eine wie auch immer geartete Übernatürlichkeit.¹⁷² Seine Kirchendefinition orientiert sich eng an christlichen Ausprägungsformen:¹⁷³ Staat und Kirche stünden sich obligatorisch als konkurrierende „Herrschaftsverbände“¹⁷⁴ und „Anstaltsbetriebe“¹⁷⁵ gegenüber. Den Staat charakterisiert er als „politischen Herrschaftsverband“, dessen „Bestand und Ordnungsgeltung innerhalb eines geographischen Gebiets kontinuierlich durch Anwendung und Androhung physischen Zwangs seitens des Verwaltungsstabes garantiert werden“¹⁷⁶. Die Kirche verfüge als „hierokratische[r] Herrschaftsverband“¹⁷⁷ über ein äquivalentes psychisches Gewaltmonopol, indem sie ihre exklusiven Heilsgüter spende oder versage. Entscheidend sei, ob „ihre Spendung die Grundlage geistlicher Herrschaft über Menschen bilden kann“¹⁷⁸. Dieser Dualismus programmiere Konflikte zwischen staatlicher und kirchlicher Gewalt. Webers Verständnis von Kirche kommt dem Untersuchungsgegenstand näher als etwa Durkheims Ansatz, weil er die miteinander gegensätzlichen Interessen von Staat und Kirche sowie die doppelten Loyalitätsforderungen an den Einzelnen besser zum Ausdruck bringt.

Um allen historisch bekannten Religionen Rechnung zu tragen, verzichtet der Substantialismus heute darauf, Glauben an göttliche, geistige oder übernatürliche Wesen zur *conditio sine qua non* von Religion zu erklären. Definitorische Voraussetzung von Religion sei transzendentes *Empfinden*: die Fähigkeit des Menschen, jenseits sinnlicher Erfahrung und biologischer Natur wahrnehmen zu können.¹⁷⁹ Der Mensch zeige sich prinzipiell empfänglich für Möglichkeiten der Transzendenz seiner biologischen Umwelt, da „die biologischen Bedürfnisse des Menschen nicht durch angeborene Verhaltensmuster geregelt sind und deswegen

170 Ebd. (Haring 2008), S. 125.

171 Vgl. ebd., S. 125 f.

172 Vgl. Hildebrandt/Brocker 2008: Der Begriff der Religion, S. 17 f.

173 Heinrich Schneider bezeichnet Webers Religionsdefinition als „Antithese“ Durkheims; Schneider 1997: Demokratie und Kirche, S. 36.

174 Ebd.

175 Ebd.

176 Ebd.

177 Ebd.

178 Weber 1921/22: Wirtschaft und Gesellschaft; zit. nach ebd.

179 Vgl. Hildebrandt/Brocker 2008: Der Begriff der Religion, S. 20.

durch kulturelle Artefakte, zu denen auch die Religion gehöre, gesteuert werden müssen¹⁸⁰. Es unterscheiden sich zwei substantialistische Religionsbegriffe:

„Während der psychologisch orientierte (...) Religionsbegriff betont, dass es bestimmte Erfahrungen gibt, denen Kraft ihres Inhaltes etwa Religiöses anhaftet, akzeptiert der soziologisch orientierte (...) Religionsbegriff (...) die Inhalte derjenigen Vorstellungen als wahr, welche von den Gemeinschaftsmitgliedern als wahr akzeptiert werden, und verbindet demgemäß religiöse Erfahrungen mit Ritualen und Dogmen sowie mit als religiös ausgewiesenen Gemeinschaftsformen“¹⁸¹.

Der Substantialismus steht vor der Frage, welche Form der Transzendenz er für hinreichend erachtet, ein Symbolsystem als religiös zu klassifizieren. Weil der Transzendenzbegriff ebenfalls auslegungsbedürftig ist, wird dem substantialistischen Diskurs mitunter Gefahr attestiert, sich in einem „hermeneutischen Zirkel“¹⁸² zu verirren.

Einen Ausweg aus diesem Dilemma sucht die dritte – die phänomenologische – Religionsdefinition. Einer ihrer prominentesten Vertreter, Peter L. Berger (geb. 1929), erklärt die „Kategorie des Heiligen“ zum „*tertium comparationis*“¹⁸³. Weil Religion der Versuch des Menschen sei, einen heiligen Kosmos zu schaffen, unterteile sie die Welt in das Heilige bzw. Sakrale einerseits und in das Profane andererseits.¹⁸⁴ Sie entrücke bestimmte Sachverhalte der sozialen Wirklichkeit, die dem Menschen qua Festlegung unmittelbare individualpsychologische religiöse Erfahrungen böten. Solange sie das Gütesiegel „heilig“ oder „sakral“ trügen, seien sie unveränderbar und unantastbar. Es gehe um die individualpsychologische Erfahrung des „Heiligen Kosmos“ durch den einzelnen religiösen Menschen.¹⁸⁵ Phänomenologen stellen „postulierte Grundgegebenheiten der religiösen Erfahrung“¹⁸⁶ in den Mittelpunkt ihrer Definition. Glaubenskonstruktionen seien Religionen, sofern sie einen Bereich des Heiligen, des Sakralen, der unantastbaren und unveränderbaren Sinnzusammenhänge für sich in Anspruch nehmen und mit Inhalt füllen. Träger des Glaubens müssten durch ihn „heilige“ Erfahrungen machen.

Diese Herangehensweise hat Nachteile: „Zum Ersten schränkt der Rückgriff auf die individualpsychologische Erfahrung des Heiligen die Religion auf die Religiosität spezifischer Individuen ein, die im mittelalterlich-christlichen Kontext als ‚*homini religiosi*‘ bezeichnet wurden. Die gesamte soziale und äußere Dimension

180 Ebd.

181 Knoblauch 1999: Religionssoziologie, S. 144; zit. nach Haring 2008: Der Begriff der Religion in der Religionssoziologie, S. 122.

182 Stietencron 1993: Der Begriff der Religion in der Religionswissenschaft, S. 116; zit. nach Hildebrandt/Brocker 2008: Der Begriff der Religion, S. 21.

183 Berger 1994: Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft, S. 168; zit. nach Haring 2008: Der Begriff der Religion in der Religionssoziologie, S. 123.

184 Vgl. ebd. (Haring 2008).

185 Vgl. Hildebrandt/Brocker 2008: Der Begriff der Religion, S. 22 f.

186 Stietencron 1993: Der Begriff der Religion in der Religionswissenschaft, S. 115; zit. ebd., S. 22.

von Religion wird vernachlässigt¹⁸⁷. Zum Zweiten sakralisieren säkulare Symbolsysteme ebenfalls bestimmte Normen und Werte.¹⁸⁸ Die Schaffung eines heiligen unantastbaren Bereichs ist kein Alleinstellungsmerkmal religiöser Symbolsysteme. Das phänomenologische Definitionsmodell stößt an Grenzen. Zum Dritten bezweifeln Kulturanthropologen die universale Anwendbarkeit der Unterscheidung zwischen Sakralem und Profanem. Der Definitionsansatz eigne sich nicht als genereller Bewertungsmaßstab von Religion. Diesen letzten Einwand vernachlässigt der Autor, weil der Untersuchungsgegenstand im europäischen Kulturkreis angesiedelt ist, wo phänomenologische Ansätze eine – begrenzte – Aussagekraft besitzen.

Alle drei Definitionsstrategien erkennen in Religionen „Symbolsysteme (...), in denen die Menschen ihre Existenz in Gesellschaft und Geschichte auslegen und ihr Leben ordnen“¹⁸⁹. Dieser Minimalkonsens übergeht den Kern der Debatte zwischen Funktionalisten, Substantialisten und Phänomenologen und wäre eine schlechte Kompromissformel. Dissens besteht über die Motivationen, religiöse Symbolsysteme zu kreieren. Weiter existieren säkulare Symbolsysteme, welche dieselben Funktionen für Individuum und Gesellschaft übernehmen können, etwa „Mythos, Magie, Metaphysik, Philosophie, Ethik, Recht, Ideologien, Weltanschauungen und auch die verschiedenen Wissenschaften“¹⁹⁰. Weil es mitunter nicht gelingt, zwischen religiösen und säkularen Symbolsystemen trennscharf zu unterscheiden, ist von Mischformen und fließenden Übergängen auszugehen.¹⁹¹

2.1.2 Politikwissenschaftliche Religionsdefinitionen

Die Scheu speziell der Politikwissenschaft, sich dem Kirchen- und allgemein dem Religionsbegriff zu nähern, erstaunt. Mathias Hildebrand und Manfred Brocker sehen in der politologischen Untersuchung religiöser Phänomene und Akteure „relatives Neuland“¹⁹². Es finden sich „Artikel über das Stichwort ‚Kirche‘ in politikwissenschaftlichen Wörterbüchern eher selten“¹⁹³. Zur gleichen Erkenntnis gelangen Vertreter der vergleichenden Politikwissenschaft: „Der Blick in die gängigen, deutschsprachigen Lehrbücher (...) zeigt, dass das Thema ‚Religion‘ als eine eigenständige Dimension der vergleichenden Analyse politischer Systeme bislang nicht existiert. Begriffsdefinitionen oder explizite Operationalisierungen von ‚Religion‘ sind Mangelware“¹⁹⁴. Das überrascht, weil die Beispiele religiöser Einflüsse

187 Ebd. (Hildebrandt/Brocker 2008).

188 Hubert Seiwert konstatiert dies im bundesdeutschen Kontext zum Beispiel für die Unantastbarkeit von Art. 1 und 20 GG (in Verbindung mit Art. 79 Abs. 3 GG); vgl. ebd., S. 23.

189 Ebd., S. 24.

190 Ebd., S. 24 f.

191 Vgl. ebd., S. 25.

192 Ebd., S. 11.

193 Schneider 1997: Demokratie und Kirche, S. 32.

194 Liedhegener 2008: Religion in der vergleichenden Politikwissenschaft, S. 180.

auf politische Prozesse Legion sind. Mit Blick auf die römisch-katholische Kirche bilanziert Anthony Gill aus amerikanischer Perspektive exemplarisch:

„What is even more amazing is that the Vatican commands the loyalty and obedience of hundreds of millions of geographically dispersed people without maintaining a standing army or police force. Understanding the mechanisms of this control and how such a governing hierarchy operates would be of intrinsic interest for political scientists. Yet, the literature on the rise and decline of states usually overlooks this interesting case“¹⁹⁵.

Nicht stichhaltig ist das Argument, der innere theologische Gehalt von „Kirche“ und „Religion“ verschließe sich Wissenschaftsdisziplinen abseits der Theologie naturgemäß, weshalb das politologische Methodenrepertoire kirchliche Phänomene nur unzureichend erfassen könne.

Wenngleich die Feststellung, „Politologie [sei] keine Theologie“¹⁹⁶, richtig ist, trifft die Annahme, „dass ‚Religion‘ bzw. ‚religiöse Phänomene‘ auch politische Implikationen haben“¹⁹⁷, freilich zu. Mit der Selbstverständlichkeit, mit der sich die Politikwissenschaft aus ihrer Perspektive rechts- oder geschichtswissenschaftlichen Inhalten stellt, sollten kirchliches Wirken im politischen Umfeld und politische Prozesse innerhalb kirchlicher Zusammenhänge in ihr Blickfeld rücken. Wenn sich Politikologen bereits Fragen mit Kirchenbezug widmen – etwa Stephen V. Monsma und Christopher J. Soper bei ihrem Vergleich der Staat-Kirche-Systeme Australiens, Deutschlands, Großbritanniens, der Niederlande und der USA –¹⁹⁸, verzichten sie meist auf fachspezifische Definitionen der Termini „Religion“ und „Kirche“, um auf deren – vermeintliche – Eindeutigkeit und Geläufigkeit zu rekurrieren.

Das „Lexikon der Politikwissenschaft“ von Dieter Nohlen und Rainer-Olaf Schultze lässt einen Eintrag zur „Kirche“ vermissen.¹⁹⁹ Unter dem Begriff „Kirchenbindung“ findet sich lediglich ein knapper Verweis auf den nicht minder oberflächlichen Eintrag „Konfessionelle Bindung“.²⁰⁰ Das von Everhard Holtmann herausgegebene „Politik-Lexikon“ weist einen Artikel mit dem Titel „Kirche und Politisches System“ auf, beschränkt sich allerdings strikt auf die historischen und grundgesetzlichen Muster der Trennung staatlicher und kirchlicher Macht.²⁰¹ Eine Kirchendefinition bleibt vakant.²⁰² Die „*Encyclopedia of Democracy*“ wartet mit einem Beitrag „*Religion, Civil*“²⁰³ von Ronald Beiner auf. Der Autor stellt auf die Theorien Rousseaus und Tocquevilles ab und behandelt das „Legitimationsproblem demo-

195 Gill 2001: Religion and Comparative Politics, S. 118.

196 Wewer 1989: Politische Funktion und politischer Einfluss der Kirchen, S. 12.

197 Hildebrandt/Brockner 2008: Der Begriff der Religion, S. 11.

198 Vgl. Monsma/Soper 1997: The challenge of pluralism.

199 Vgl. Nohlen/Schultze 2010: Lexikon der Politikwissenschaft.

200 Vgl. ebd., S. 461 i. V. m. S. 485.

201 Vgl. Holtmann (Hrsg.) 2000: Politik-Lexikon.

202 Vgl. Jasper 2000: Kirche und Politisches System, S. 299-302.

203 Vgl. Beiner 1995: Religion, Civil, S. 1052-1054.

kratischer Herrschaft insbesondere auf Seiten der Bürger²⁰⁴ – ohne eine grundlegende Religions- oder Kirchendefinition.

Während diese Autoren und Lexika eine Erklärung für das Fehlen eines politikwissenschaftlichen Religionsbegriffs schuldig bleiben, verzichten Ted Gerard Jelen und Clyde Wilcox bewusst darauf.²⁰⁵ Die Autoren streben nach einer Bestimmung der „nature of religious politics in particular settings“²⁰⁶ und stoßen an ihre Grenzen:

„Allerdings stelle die schiere Vielfalt der religiösen Traditionen und der politischen Systeme sowie deren unterschiedliche Zuordnungen und Überschneidungen eine entmutigende Herausforderung für alle im nationalen Vergleich angestrebten Generalisierungen zum Verhältnis von Religion und Politik dar. An Stelle einer Definition von Religion liefern die Herausgeber daher eine Beschreibung, die auf die Vielfalt und Unterschiede zwischen Weltreligionen abhebt.“²⁰⁷

Einige Politikwissenschaftler gehen das Wagnis einer Definition von „Religion“ und „Kirche“ ein. Häufig verbinden sie funktionalistische, substantialistische und phänomenologische Aspekte in ein und derselben Definition, etwa Manfred G. Schmidt, der den späteren Auflagen seines „Wörterbuches zur Politik“ einen Eintrag zur Religion hinzugefügt hat.²⁰⁸ Er definiert Religion aus sozialwissenschaftlicher Perspektive als

„ein System von Glaubensüberzeugungen und zeremoniellen Riten, das auf einer – allgemeiner Verbindlichkeit beanspruchenden – Unterscheidung von heiligen und profanen (vor dem heiligen Bereich liegenden) Dingen und der positiven Bezugnahme auf eine überweltliche, göttliche Wesenheit beruht und das i. d. R. (...) als Kirche, Kirchengemeinde, Sekte oder Orden in einer organisierten Gemeinschaft von Gläubigen institutionalisiert ist“²⁰⁹.

Schmidts Ansatz trägt deutliche phänomenologische, daneben substantialistische Züge. Markant ist die Unterscheidung einer heiligen und einer profanen Sphäre durch die Religion. Weiter nennt er substantialistische Bedingungen: Glaubensüberzeugungen, zeremonielle Riten, Transzendenz. Während Schmidt „Religion“ allgemeingültig und kulturübergreifend zu erklären versucht, definiert er „Kirche“ dezidiert und ausschließlich christlich: Kirche sei „eine ‚organisierte Gemeinschaft von Christen‘ (...), deren wichtigste gemeinsame Merkmale der Glaube an Jesus Christus und seine im Neuen Testament festgeschriebene Botschaft sowie das Handeln gemäß dem Evangelium sind“²¹⁰. In Tradition Max Webers fügt er hinzu: „Aus soziologischer Sicht ist K[irche] ein hierokratischer (priesterherrschaftlicher)

204 Liedhegener 2008: Religion in der vergleichenden Politikwissenschaft, S. 181.

205 Vgl. Jelen/Wilcox 2002: Religion and Politics in Comparative Perspective.

206 Ebd., S. 7; zit. nach Liedhegener 2008: Religion in der vergleichenden Politikwissenschaft, S. 182.

207 Ebd. (Liedhegener 2008).

208 Vgl. ebd., S. 181.

209 Schmidt 2010: Wörterbuch zur Politik, S. 181 f.

210 Ebd., S. 683.

Anstaltsbetrieb, der Heilsgüter spendet und versagt“²¹¹. Dieser Kirchenbegriff zieht wegen seiner einseitig christlichen Prägung Kritik auf sich.

Heinz Ulrich Brinkmann vermengt in seiner Religionsdefinition substantialistische und funktionalistische Elemente. Unter „Religion“ versteht er eine

„Glaubenslehre bzw. Glaubensinhalte, mit denen eine spirituelle Verbindung zwischen Menschen in ihrer irdischen Existenz und einer überweltlichen, göttlichen bzw. heiligen Wesenheit hergestellt wird, welcher schützendes, helfendes und überhaupt letztorientierendes Vermögen zugesprochen wird. Religionsgemeinschaften gründen sich auf Überzeugungssysteme, mit deren Vermittlung und Deutung Geistliche (Priester) betraut sind. Die Religionsausübung findet statt in kultisch-zeremonieller Form“²¹².

Brinkmann listet inhaltliche Beschreibungen und äußere Erscheinungsformen auf, anhand derer Religionen zu erkennen seien. Weiter bestimmt er „Religion“ funktional: „Die Soziologie sieht Glaubenssysteme als unerlässlich an, den Einzelnen emotionalen Halt für Unwägbarkeiten des Lebens (Krankheit, Unglück, Tod etc.) zu geben und den Bestand von Gesellschaften (...) durch die Vorgabe bestimmter sittlicher Normen zu garantieren“²¹³.

Besondere Beachtung verdient die Religionsdefinition Anthony Gills, die auf den Vorarbeiten Christian Smiths aufbaut. Gill hat einen der „wenigen substantziellen Überblicksartikel“²¹⁴ zum Thema Religion in der Politikwissenschaft verfasst²¹⁵ und definiert diese überwiegend substantialistisch. Zunächst macht er sich die Definition Smiths zu eigen: „[R]eligion is a system of beliefs and practices oriented toward the sacred or supernatural, through which the life experiences of groups of people are given meaning and direction“²¹⁶. Obgleich beide Autoren eine Funktion von Religion benennen – Ordnung und Sinnstiftung –, steht im Zentrum ihrer Definitionen die übernatürliche Komponente, der Glaube an etwas Göttliches, Höheres, Jenseitiges. Wie Gill gesteht, schließe die Betonung des transzendenten Elements Glaubensrichtungen wie den Konfuzianismus aus, obwohl sie der allgemeine Sprachgebrauch als Religionen auffasse. Gleichwohl integriert Gills theoretischer Ansatz neben den drei großen westlichen Buchreligionen Judentum, Christentum und Islam die Mehrzahl fernöstlicher Glaubensrichtungen: Hinduismus, Taoismus und die meisten Varianten des Buddhismus. Es gelingt einerseits, die Glaubensüberzeugungen der großen Mehrheit der Weltbevölkerung unter einem Religionsbegriff zu bündeln, andererseits mittels des Verweises auf etwas Übernatürliches religiöse Überzeugungen von säkularen Ideologien zu trennen.²¹⁷

211 Ebd., S. 395.

212 Brinkmann 2000: Religion, S. 600.

213 Ebd.

214 Liedhegener 2008: Religion in der vergleichenden Politikwissenschaft, S. 181.

215 Vgl. Gill 2001: Religion and Comparative Politics.

216 Smith 1996: Disruptive Religion, S. 5; zit. nach ebd., S. 120.

217 Vgl. ebd. (Gill 2001).

Gill sieht Religion in der Regel eine organisatorische Form annehmen, die er als „Kirche“ bezeichnet und der eine gewisse Form der Herrschaft über die ihr angehörigen Gläubigen innewohne: „Almost all religious traditions have some form of rules dictating who is a member of the spiritual community and which members can make official pronouncements regarding doctrinal content. Thus, religion involves authoritative relationships“²¹⁸. Er nimmt den Autoritätskonflikt vorweg, der zwischen Kirchen und staatlichen Akteuren – insbesondere bei ideologischer Konkurrenz – entstehen kann. Für Gill sind beide Aspekte seines Religions- und Kirchenbegriffs nicht zu trennen: „the ideational and institutional aspects“²¹⁹. Religionen seien sinnstiftende Symbolsysteme mit zwingendem Transzendenzbezug, die in der Regel die institutionelle Form von Kirchen annehmen. Die Gläubigen würden diese Kirchen als Autoritäten anerkennen.

Wer verschiedene moderne politikwissenschaftliche Definitionen von „Religion“ und „Kirche“ studiert, stößt bei allen Unterschieden im Detail auf einige Gemeinsamkeiten: „Transzendenzbezug, kollektive Sinnstiftung und Institutionalisierung sind die zentralen Charakteristika von Religion“²²⁰. Insbesondere die Verbändeforschung wirft darüber hinaus die Frage auf, ob Kirchen Interessenverbände gleichen Typs wie beispielsweise Gewerkschaften oder Arbeitnehmerverbände seien.²²¹ Kirchen können Teile von politischen Systemen werden. Ihre Bedeutung für Staaten kann im Fall der Kooperation „in der Sicherung des allgemeinen Wertkonsenses und der Legitimation des politischen Systems“²²² liegen, im Fall der Konkurrenz kann von ihnen erhebliches Destabilisierungspotenzial ausgehen. Mit den großen Interessenverbänden verbinden die Kirchen in demokratischen Systemen hohe Mitgliederzahlen, Einflussstärke und umfassende freiheitliche Organisationsrechte.²²³ Ob sie „Verbände“ im engeren Sinn sind, ist umstritten.

Kirchen verstehen sich aus ihrer Perspektive nicht als „Verbände“: „Sie verweisen auf ihren ‚göttlichen Stiftungsauftrag‘, auf ihre öffentlich-rechtliche Stellung, auf die auf grundsätzlicher ‚Gleichordnung‘ basierende ‚Partnerschaft‘ zwischen Staat und Kirche (...), die sie von allen gesellschaftlichen Organisationen unterscheidet“²²⁴. Ihr Hauptargument gegen den Status als Interessenverband: Sie vertreten keine Partikularinteressen, sondern beziehen sich „auf den ganzen Menschen in seiner Personhaftigkeit und seiner Gemeinschaftsbindung“²²⁵. Wer dieser Diktion folgt, gesteht den Kirchen ein moralisches „Wächteramt“²²⁶ in der Gesell-

218 Ebd.

219 Ebd.

220 Liedhegener 2008: Religion in der vergleichenden Politikwissenschaft, S. 182. Der Autor verzichtet auf marxistische Religionsdefinitionen, weil diese insbesondere bei Erörterung der kirchlichen Haltung zur DDR Beachtung finden.

221 Vgl. Heinecke 2002: Konfession und Politik in der DDR, S. 26.

222 Jasper 2000: Kirche und Politisches System, S. 300.

223 Vgl. ebd.

224 Abromeit 1989: Sind die Kirchen Interessenverbände?, S. 244.

225 Ebd.

226 Ebd.

Die Kirchen und der deutsche Nationalstaat
Konfessionelle Beiträge zum Systembestand und
Systemwechsel

Scholz, B.

2016, XXI, 847 S., Softcover

ISBN: 978-3-658-11507-4