

# Macht und Religion

## Theorien und empirische Analysen

Antonius Liedhegener

### 1. Einleitung: Religion und Macht

Mitte der 2000er Jahre suchte die ehemalige amerikanische Außenministerin *Madeleine Albright* nach einem zündenden Buchtitel. Mit ihrem Buch wollte sie ihre Erfahrungen mit der Macht der USA in einer veränderten, nicht zuletzt wieder stärker von Religion geprägten Welt darlegen. Heraus kam: »The Mighty and the Almighty«, »Der Mächtige und der Allmächtige«<sup>1</sup>. Ein provokanter, beinahe theologischer Titel; zudem ein Titel, der in der Zeit des Kalten Krieges undenkbar gewesen wäre. Spätestens seit 9/11 haben sich unsere politische Welt und das Verhältnis von Politik und Religion massiv gewandelt.

Religion und Macht. Beide Begriffe sind höchst vielschichtig und entziehen sich einer allgemein gültigen bzw. allgemein akzeptierten Definition. Beide sind wissenschaftlich kontrovers, und sie sind vor allem Teil von wissenschaftlich wie öffentlich ausgetragenen Deutungskämpfen. Dem kann und will der vorliegende Beitrag sich nicht entziehen. Im vorgegebenen Format eines Aufsatzes kann dies nur bedeuten, das Thema durch Setzungen und Festlegungen diskutierbar zu machen. Im Folgenden wird dies aus der Perspektive der Politikwissenschaft mit einem an der Gegenwart interessierten Blick auf die Gestaltung menschlichen Zusammenlebens durch Politik im Rahmen verfassungsstaatlicher Demokratien in Angriff genommen.

Der Beitrag trägt den Titel »Macht und Religion. Theorien und empirische Analysen«. Der gewählte Titel enthält einige wenige, aber doch wichtige Festlegungen. Zunächst: Der Beitrag nähert sich dem Thema

---

1 *Madeleine K. Albright*, *Der Mächtige und der Allmächtige*. Gott, Amerika und die Weltpolitik, mit einem Vorwort von *Bill Clinton* und unter Mitarbeit von *Bill Woodward*, aus dem Amerikanischen von *Reinhard Kreissl* und *Maria Zybak*, München 2006.

aus der Perspektive der Macht. Im ersten Schritt geht es daher um ein mögliches Verständnis des Phänomens Macht in einem politischen Sinne (2.). Erst in einem zweiten Schritt wird sodann nach dem Wechselverhältnis von Macht und Religion gefragt (3.). Dazu werden sowohl theoretische Debatten wie zentrale Befunde empirischer Studien behandelt. Auf der theoretischen Ebene berührt das Thema zentrale Aspekte des nochmals umfassenderen Themas von Politik und Religion. Insbesondere drängt sich die Frage auf, ob und wie Religion in Politik involviert ist bzw. involviert sein könnte oder sollte (3.1). Der Hinweis auf die von *Jürgen Habermas* hierzulande ausgelöste lebhafteste Diskussion, ob wir in einer postsäkularen Gesellschaft leben, mag an dieser Stelle ein Schlaglicht auf die anstehende Aufgabe werfen. Der Beitrag bleibt aber nicht bei den theoretischen Argumenten stehen. Ohne Anspruch auf Vollständigkeit werden zumindest einige zentrale Aspekte des Wechselverhältnisses von Macht und Religion empirisch ausgeleuchtet. Im Zentrum stehen dabei zwei Fragen: Welche Macht hat Religion? (3.2) Und: Wird Religion heute politisch überwältigt? (3.3) Ziel des Beitrags ist es, einen begrifflichen und konzeptionellen Rahmen aufzuspannen, der – sei es in Zustimmung oder Abgrenzung zu den im Folgenden vertretenen Festlegungen und Positionen – Orientierung und Diskussion ermöglicht und in dem weiterführende Analysen einen Ansatzpunkt finden können. Ein solcher Referenzrahmen scheint wichtig, damit Verständigung theoretisch wie politisch-praktisch gelingen kann. Dabei unterstelle ich, etwa im Anschluss an *John Rawls*<sup>2</sup>, dass freiheitliche und demokratische Gesellschaften bei allen historisch bedingten Unterschiedlichkeiten in den Grundzügen ein allgemeines Modell von politischer Ordnung teilen. Dieses geteilte, und zumindest dem Grunde nach auch praktizierte demokratische Ordnungsmodell pluralistischer Gesellschaft erlaubt es, Freiheit in Gemeinschaft politisch zu ermöglichen und zu gestalten. Der Kern dieses Modells sind eine bestimmte Auffassung staatlicher Macht und deren normative Bindung an Grundüberzeugungen und Recht sowie die durchgängige Ausgestaltung der Rolle des Individuums in Staat und Zivilgesellschaft als einer politischen Person mit je eigenen, unhintergehbaren Rechten und Ansprüchen – individuelle Rechte und Ansprüche, die auch nicht durch Berufung auf Religion, religiöse Wahrheiten oder religiöses Sonderrecht beeinträchtigt oder aufgehoben werden können oder dürfen.

---

2 Vgl. *John Rawls*, Gerechtigkeit als Fairneß: politisch und nicht metaphysisch, in: *ders.*, Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978–1989, hg. von *Wilfried Hinsch*, Frankfurt a. M. 1992, 255–292.

## 2. Macht: ein allgemeinmenschliches Phänomen im Spiegel sozialwissenschaftlicher Theoriebildung

Das Verhältnis von Religion zur Macht ist vielschichtig, das Phänomen »Macht« selbst nicht leicht zu greifen. Eine allgemeingültige Definition hat auch die Politikwissenschaft nicht zu bieten.<sup>3</sup> In der Alltagssprache begegnet uns Macht in den unterschiedlichsten Zusammenhängen. Wir kennen die Macht des Staates, machthungrige Politiker, die Macht der Konzerne, die Macht der Medien, die Macht der Religionen, die Ohnmacht des kleinen Mannes, die Großmächte in der internationalen Politik, die Macht der Eltern und die Macht der Ehrenamtlichen in Vereinen und Verbänden und vieles mehr. Es fällt auf: Der Machtbegriff taucht in den unterschiedlichsten Zusammenhängen auf, ist also keineswegs nur auf die Politik bezogen. Die sehr häufig zitierte, mittlerweile klassische Machtdefinition *Max Webers*<sup>4</sup> erfasst genau dies. Weber definierte Macht als »jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegenüber Widerstreben durchzusetzen, gleichviel, worauf diese Chance beruht«<sup>5</sup>. Weber erläuterte seine formale Machtdefinition folgendermaßen: »Der Begriff »Macht« ist soziologisch amorph. Alle denkbaren Qualitäten eines Menschen und alle denkbaren Konstellationen können jemanden in die Lage versetzen, seinen Willen in einer gegebenen Situation durchzusetzen.«<sup>6</sup> Macht ist danach Teil einer asymmetrischen Interaktion zwischen zwei oder mehr Akteuren. Ob es sich dabei um die Beziehung zwischen Lehrerin und Schülern handelt oder um die diplomatischen oder kriegerischen Beziehungen zwischen zwei Staaten – das Phänomen ist nach Weber ein- und dasselbe. Im vorliegenden Zusammenhang bedeutet dies: Macht und Machtbeziehungen beschränken sich keineswegs auf den Staat und staatliches Handeln, sondern sie sind grundsätzlich auch Teil von Religion, Religionen und deren internen Ver-

---

3 Vgl. *André Brodocz*, Art. Macht, in: *Dieter Fuchs/Edeltraud Roller* (Hg.), *Lexikon Politik. Hundert Grundbegriffe*, Stuttgart 2007, 165–167, hier 165; *David Strecker*, Art. Macht, in: *Stefan Gosepath/Wielfried Hinsch/Beate Rössler* (Hg.), *Handbuch der Politischen Philosophie und Sozialphilosophie*, Bd.1, Berlin 2008, 751–756, hier 751.

4 Vgl. ebd. und *Martin Schwarz/Karl-Heinz Breier/Peter Nitschke*, *Grundbegriffe der Politik*, Baden-Baden 2015, 111.

5 *Max Weber*, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der Verstehenden Soziologie*. Studienausgabe, rev. Aufl., besorgt von *Johannes Winkelmann*, Tübingen<sup>5</sup>2002 (Original: 1921–1922; Original Studienausgabe: 1972), 28.

6 Ebd.

hältnissen. Auch wenn sich die folgenden Ausführungen auf die Wechselbeziehungen zwischen den Bereichen Politik und Religion beschränken, darf das Phänomen der religiösen Macht im Binnenverhältnis von Kirchen und Religionsgemeinschaften nicht übersehen oder vergessen werden.<sup>7</sup> Wo Religion ist, da ist auch Macht nicht weit – und umgekehrt.<sup>8</sup>

Was aber macht Macht zur politischen Macht? Unter den Bedingungen moderner Staatlichkeit wird politische Macht im und durch den Staat ausgeübt. Sein Anspruch, im Zweifelsfall seinen Willen auch gegen das Widerstreben Einzelner durchzusetzen, gründet in letzter Konsequenz auf seinem Gewaltmonopol einschließlich der Möglichkeit des physischen Zwangs gegenüber einem präzise angebbaren Kollektiv, dem Staatsvolk, in einem ebenso klar definierten Gebiet, dem Staatsgebiet, über das er im Außenverhältnis souverän gebietet. Um mit diesen definitorischen Setzungen nicht im Wilhelminischen Machtstaat zu landen, den Weber vor Augen hatte, muss man selbstverständlich sogleich anfügen, dass der Staat keine Entität eigenen Rechts im ontologischen Sinne ist. In der Gegenwart ist der Staat vielmehr als Kern eines komplexeren politischen Systems zu denken. Unter liberalen demokratischen Bedingungen lebt dieses politische System von den Wünschen, Forderungen, Unterstützungsleistungen und dem Engagement seiner Bürgerinnen und Bürger.<sup>9</sup> Dabei bringen sich die Bürger als Individuen wie auch in organisierter Form ein. Zahlreiche Akteure in Wirtschaft, Kultur, Religion und Zivilgesellschaft nehmen Teil am permanenten Wettbewerb um Macht und Einfluss.

Schon für Weber war klar, dass das Gewaltmonopol oder gar die nackte Gewaltausübung allein auf Dauer kein funktionierendes Gemeinwesen hervorbringt. Politische Systeme, ihre Institutionen und ihre Handelnden sind vor allem auf die Legitimation durch die Regierten angewiesen. Demokratische politische Systeme stellen diesen durch Zustimmung und Übereinstimmung geschaffenen Zusammenhang von Re-

---

7 Vgl. zur katholischen Kirche etwa *Adrian Loretan*, Die Freiheitsrechte in der katholischen Kirche. Aporien und Desiderate, in: *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften* 55 (2014), 131–154.

8 Die hier anklingende, an sich intellektuell anregende religions-, politik- und rechtsgeschichtliche Debatte um die alternativen Konstitutionsbedingungen von Religion als Resultat vorgängiger politischer Machtausübung (so etwa *Jan Assmann*) auf der einen oder der politischen Macht aus der Religion (so etwa *Carl Schmitt*) auf der anderen Seite kann im Blick auf die verwickelteren Verhältnisse der Gegenwart auf sich beruhen gelassen werden.

9 Vgl. etwa *Rawls*, Gerechtigkeit (s. Anm. 2); *Jürgen Habermas*, Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, Frankfurt a. M. 1992.

gierten und Regierenden vor allem durch freie und faire Wahlen her, die im wiederkehrenden Turnus stattfinden. Macht in Demokratien ist Macht auf Zeit. Der damit legitimierte Kampf um Macht und Machtanteile in friedlicher und geregelter Form ist gewollt. Idealerweise dient er dem Ausgleich der widerstrebenden Interessen, zumindest ex post. Die Notwendigkeit, Kompromisse zu erzielen, zwingt dazu, in der Sache gemeinwohlzutragliche Lösungen zu finden und dient damit letztlich allen.<sup>10</sup> Darüber hinaus teilen Demokratien die potentielle Machtfülle staatlichen Regierens bewusst auf. *Checks and balances* und Rechtsstaatlichkeit sind existentiell für verfassungsstaatliche Demokratien. Beides gewährleistet Kontrolle von Macht und ermöglicht dadurch Vertrauen in staatliches Handeln. Legitimation bzw. Legitimität treten so an die Stelle bloßen äußeren Zwangs, natürlich ohne dass Letzterer damit gänzlich verschwände.

### 3. Beziehungsformen: Macht und Religion

#### 3.1 Theoretische Positionen der Sozialwissenschaften zum Verhältnis von Macht, Politik und Religion

Das obige Stenogramm von Macht und Machtausübung in modernen staatlichen Demokratien begründet Herrschaft eher rational. »Government of the people, by the people, for the people«<sup>11</sup>, so lautet die immer wieder zitierte Zusammenfassung dieses Demokratieverständnisses in der US-amerikanischen Variante, wie sie *Abraham Lincoln* in seiner berühmten Gettysburg-Rede formulierte.

Ob es mehr als *vernünftiger* Gründe für ein demokratisches Zusammenleben in Vielfalt bedarf, ist wissenschaftlich wie politisch höchst strittig. Könnte es sein, dass Religion für die Legitimation von Politik und Herrschaft wichtig ist? Wenn man diese Frage bejahen würde, hätte das Konsequenzen für das Problem des Machterhalts. Lincoln jedenfalls berief sich in seiner schon zitierten Rede auch auf »Gott«, um der ameri-

---

10 So im Anschluss an die Vertreter der klassischen Pluralismustheorie. Vgl. *Ernst Fraenkel*, Deutschland und die westlichen Demokratien. Mit einem Nachwort über Leben und Werk Ernst Fraenkels, hg. von *Alexander von Brünneck*, erw. Ausgabe, Frankfurt a. M. <sup>2</sup>1991.

11 *Abraham Lincoln*, The Gettysburg Address, Gettysburg/Pennsylvania, 19. November 1863, <http://www.abrahamlincolnonline.org/lincoln/speeches/gettysburg.htm> (Abruf 05.03.2018).

kanischen »Nation unter Gott«<sup>12</sup> nach dem verheerenden Bürgerkrieg einen Weg in eine gemeinsame Zukunft zu weisen. Bis heute sind die religiösen Bezüge in der politischen Rhetorik der USA allgegenwärtig. *Robert Bellah* hat diesem spezifisch amerikanischen Phänomen mit dem Begriff »Zivilreligion« einen treffenden Namen gegeben.<sup>13</sup> Allerdings kann man auch für Europa bzw. ganz allgemein die Position vertreten, dass religiöse Rede als eine Strategie der Sakralisierung von Politikbereichen dienen und damit potentiell auch für eine Machtsteigerung einzelner wie ganzer Gemeinwesen genutzt werden kann. Diesen Zusammenhang formulierte schon *Machiavelli*.<sup>14</sup> *Hans Joas*, der in der Sache ganz anders als *Machiavelli* argumentiert, sieht gleichwohl einen engen Zusammenhang zur Legitimationsfrage. Joas hat jüngst in seinem Buch »Die Macht des Heiligen« hervorgehoben, dass auch moderne politische Kollektive auf Sakralisierungen zurückgreifen.<sup>15</sup> Dies geschieht immer dann, wenn es im Zuge der Ausbildung des Selbstverständnisses von Nationen etwa durch die Beschwörung ihrer besonderen Sendung im Weltgeschehen de facto zu einer Selbstsakralisierung des staatlichen Kollektivs kommt. Aber auch die Etablierung und Verbreitung des für Demokratien so grundlegenden Gedankens der Menschenwürde und Menschenrechte enthält nach Joas eine Sakralisierung. In diesem Fall werde nämlich die Person sakralisiert, was durchaus kein Nachteil für Menschenrechte und Politik sein muss. Wichtig ist hier darauf hinzuweisen, dass für Joas »das Heilige« – nach ihm eine anthropologische Konstante – und »die Religion« – nach ihm eine historische Größe mit Transzendenzbezug im klassischen Sinne – gerade nicht identisch sind. Das heißt, dass innerweltliche Sakralisierungen im politischen Gemeinwesen auch ganz ohne Religion

---

12 »[T]his nation, under god«, ebd.

13 Vgl. *Robert N. Bellah*, *Zivilreligion in Amerika*, in: *Heinz Klegler/Alois Müller* (Hg.), *Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa*, 2. Aufl., Münster 2004, 19–41 (erstmalig in: *Dædalus*, 1967).

14 *Niccolò Machiavelli*, *Der Fürst. »Il Principe«*, übers. und hg. von *Rudolf Zorn*, Stuttgart 1978, bes. 73: »Ein Herrscher braucht also alle die vorgenannten guten Eigenschaften nicht in Wirklichkeit zu besitzen; doch muß er sich den Anschein geben, als ob er sie besäße.« Und weiter: »So muss ein Herrscher milde, treu, menschlich, aufrichtig und fromm scheinen und er soll es gleichzeitig auch sein; aber er muß auch die Seelenstärke besitzen, im Fall der Not alles ins Gegenteil wenden zu können.« Vor allem ein neuer Herrscher sei »oft gezwungen [...], gegen Treue, Barmherzigkeit, Menschlichkeit und Religion zu verstoßen, eben um die Herrschaft zu behaupten.«

15 Vgl. *Hans Joas*, *Die Macht des Heiligen: Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung*, Frankfurt a. M. 2017.

greifen können.<sup>16</sup> Eine Einsicht, die Joas' Position mit älteren Forschungen zur Rolle der politischen Religionen verbindet, wenngleich die Arbeiten zur politischen Religion selbstredend auf die dunkle Seite der weltlichen Sakralisierungen in den totalitären Systemen des 20. Jahrhunderts fokussieren.<sup>17</sup>

Wie immer es um die emotionale oder religiöse Grundlegung bzw. Legitimation von Politik bestellt sein mag – vergleichsweise unstrittig ist in der Forschung, dass sich Politik und Religion im Verlauf der europäisch-nordatlantischen Geschichte ausdifferenziert haben, und wenn auch bei weitem nicht überall eine strikte Trennung, so doch eine Entflechtung beider Bereiche eingetreten ist.<sup>18</sup> Insbesondere das Grundrecht der Religionsfreiheit markiert diese Differenz. Sie schützt die Glaubens-, Gewissens- und Bekenntnisfreiheit und versetzt im historischen Maßstab betrachtet den Einzelnen, aber auch Gruppen und Institutionen, zusammen mit den übrigen Grundrechten, in eine qualitativ neue Beziehung zum Staat und seinem Herrschaftsanspruch.

Dies ist auch das Ergebnis historischer Lernprozesse. Der ehemals enge Zusammenhang von Herrschaft und Religion, symbolisiert in Weihe- und Krönungsritualen, hat sich seit der Reformation nicht zuletzt unter der Wucht und dem Schrecken frühneuzeitlicher konfessioneller Kriege aufgelöst. Und als *Napoleon Bonaparte* 1804 im Beisein des Papstes, dessen Anwesenheit er erzwungen hatte, im Rahmen der Messfeier eigenhändig erst sich selbst und dann auch seine Gemahlin krönte, war die mittelalterliche, über Jahrhunderte gültige Idee des christlichen sakralen Herrschers endgültig desavouiert; die religiöse Aura des katholischen Krönungsritus war zur bloßen Staffage verkommen. Der Herrscher war nicht mehr Christi Stellvertreter und er hatte auch keine quasi-göttlichen Eigenschaften, keine »zwei Körper« mehr.<sup>19</sup> Moderne Politik ist im Kern »ein weltlich Ding«, um es mit Worten *Martin Luthers* zu sagen.

---

16 Vgl. ebd.

17 Vgl. mit weiterer Literatur *Hans Maier/Michael Schäfer* (Hg.), »Totalitarismus« und »Politische Religionen«, 3 Bde., Paderborn u. a. 1996, 1997 und 2003 (auch als Gesamtausgabe erschienen, Paderborn u. a. 2004).

18 Vgl. *Anton Pelinka*, Vergleich politischer Systeme, Wien/Köln/Weimar 2005, 113–121; *Detlef Pollack/Gergely Rosta*, Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich, Frankfurt a. M./New York 2015, 25–47.

19 Vgl. *Ernst H. Kantorowicz*, Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters, aus dem Amerikanischen übersetzt von *Walter Theimer*, München 1990 (erstmalig 1957).

Selbst unter der Prämisse einer Ausdifferenzierung von Politik und Religion in der Moderne hat sich das Spannungsverhältnis zwischen beiden Bereichen allerdings keineswegs erledigt. Dafür sorgt u. a. die stets virulente Frage der Verteilung von Macht und Einfluss in einer Gesellschaft. Staat und Kirche bzw. Religionsgemeinschaften beanspruchen als kollektive Größen oft ein- und dieselben Menschen und damit auch Macht gegenüber Individuen und Gruppen. Die friedliche, gemeinwohlförderliche Zuordnung dieser Ansprüche ist keine Selbstverständlichkeit. Mit der viel diskutierten Rückkehr der Religion ist diese Tatsache wieder ins Bewusstsein der Öffentlichkeit getreten. Auch wenn es in den meisten Teilen Europas nach 1989/90 nicht zu einer Revitalisierung von Religion und Christentum gekommen ist, haben die zunehmende religiöse Pluralisierung und das Wachstum religiöser Minderheiten, allen voran des Islam<sup>20</sup>, doch der alten Frage nach der Zuordnung von Religion und Politik, von Staat und Religionsgemeinschaften neue Relevanz und Dringlichkeit verliehen.

Für die Sozialtheorie stellt sich vor allem im Blick auf liberale Demokratien die Frage, wie diese zumindest potentielle Konkurrenz von politischer Ordnung und religiösen Größen zu bewerten und zu gestalten ist. Im Kern ist dies meist die Frage, wie nahe sich Religionen an der politischen Macht bewegen dürfen oder sollen. Die wichtigsten sozialwissenschaftlichen Positionen dazu sind kurz zu skizzieren.

Ausgangspunkt muss eine Verständigung darüber sein, was in liberalen Demokratien unter Politik verstanden werden soll. Dazu folge ich im Wesentlichen *David Eastons* Politikmodell, erweitere es aber im Anschluss an *Thomas Meyer* um eine normative Perspektive: Unter Politik soll hier die Gesamtheit der Strukturen und Aktivitäten (im weitesten Sinne) zur Vorbereitung und Herstellung gesamtgesellschaftlich verbindlicher, ggfs. am Gemeinwohl orientierter und dann möglicherweise der ganzen Gesellschaft zugutekommender Entscheidungen verstanden werden.<sup>21</sup> Im Zentrum dieser Definition steht das Kriterium der gesamtge-

---

20 Vgl. *Gert Pickel/Oliver Hidalgo* (Hg.), Religion und Politik im vereinigten Deutschland. Was bleibt von der Rückkehr des Religiösen? Wiesbaden 2013; *Antonius Liedhegener/Anastas Odermatt*, Religious Affiliation as a Baseline for Religious Diversity in Contemporary Europe. Making Sense of Numbers, Wordings, and Cultural Meanings, SMRE-Working Paper 02/2018, Luzern 2018, <https://www.smre-data.ch/en/content/download/159>.

21 Zum politikwissenschaftlich gängigen Hauptbestandteil der Definition vgl. *David Easton*, A Systems Analysis of Political Life, Chicago <sup>2</sup>1979; zu den



sellschaftlich verbindlichen Entscheidung.<sup>22</sup> Politik will gesamtgesellschaftliche Ziele verbindlich definieren und durchsetzen. Dieses Ziel kann (und sollte) im Sinne der Pluralismustheorie von Demokratie durchaus gemeinwohlförderlich sein. Politik, so definiert, weiß durchaus um Macht als eine förderliche Kraft, als eine mögliche gemeinwohlorientierte Gestaltungsmacht, die erst im Zusammenwirken von Menschen entsteht. Im Sinne eines Machtverständnisses in der Tradition *Hannah Arendts* wurzelt in der gemeinschaftlichen politischen Macht der Bürger die »weltbezogene Fähigkeit, neue Realität zu schaffen. Aus den unzähligen Möglichkeiten, die jeder Gegenwart innewohnen, gilt es, handelnd eine Wirklichkeit hervorzubringen. Eben darin liegen die außerordentliche Herausforderung und die so schwierige Kunst jeder Politik«<sup>23</sup>. Zentraler Bestandteil, notwendige Voraussetzung und damit Spezifikum politischer Macht ist aber die Bewährung solcher politischen Entscheidungen mit Zwangsgewalt gegenüber den Herrschaftsunterworfenen.

Die Loslösung des modernen Staates von christlichen Vorstellungen und Vorgaben in der Neuzeit, wie sie etwa von *Machiavelli* und *Thomas Hobbes* propagiert wurde, hat in den im 19. Jahrhundert entstandenen Sozialwissenschaften und insbesondere der Soziologie und Politikwissenschaft ein starkes Echo gefunden. Eingedenk der Wirkmächtigkeit von Religion in der europäischen Geschichte auch in politischen Fragen, war die klassische Antwort des 19. und frühen 20. Jahrhunderts die Forderung nach einer strikten Trennung von Politik und Religion und nach einer Privatisierung alles Religiösen. Vertreterinnen und Vertreter der Säkularisierungstheorie wie *Steve Bruce* verfechten dies teils mit theoretischen, teils mit empirischen Argumenten bis heute.<sup>24</sup> Nach diesem Verständnis sollen Kirchen und Religionsgemeinschaften sowie religiöse Überzeugungen keinen Einfluss auf Politik nehmen bzw. nehmen dürfen. Machtpositionen sind ihnen vor allem im Bereich der Staatlichkeit, aber

---

möglichen Wirkungen und damit den normativen Gehalten von Politik in Demokratien vgl. *Thomas Meyer*, Was ist Politik? Opladen <sup>3</sup>2010.

22 So auch *Talcott Parsons*, On the Concept of Political Power, in: Proceedings of the American Philosophical Society 107 (1963) H. 3, 232–262. *Parsons* will allerdings im Interesse der Stringenz seines Modells von Gesellschaft den Machtbegriff strikt auf das politische System begrenzt sehen. Der vorliegende Beitrag folgt dagegen der *Weber'schen* Perspektive, auch weil so das Verhältnis von Politik und Religion als bleibendes, von Machtfragen mitbestimmtes Spannungsfeld einsichtig gemacht werden kann.

23 *Schwarz/Breier/Nitschke*, Grundbegriffe (s. Anm. 4), 115.

24 Vgl. *Steve Bruce*, Secularisation and Politics, in: *Jeffery Haynes* (Hg.), Routledge Handbook of Religion and Politics, New York 2009, 145–158.

auch in der Breite der Gesellschaft zu verwehren. Dieser Säkularismus wurde in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, sei es explizit oder wie bei vielen Vertretern der Säkularisierungstheorie implizit zur vorherrschenden Grundeinstellung der Sozialwissenschaften zur vorliegenden Thematik.<sup>25</sup>

Der bekannte spanisch-amerikanische Soziologe *José Casanova* hat dieses Selbstverständnis der Sozialwissenschaften in den 1990er Jahren mit Erfolg herausgefordert.<sup>26</sup> Sein zentrales Argument lautete: Eine Moderne, die globale Probleme wie den Klimawandel zu lösen hat und der dabei immer wieder ethische Entgleisungen drohen, ist auf die Stimme der Religionen angewiesen. Religiöse Akteure sollen sich nach Casanova in den politischen Diskurs in der Zivilgesellschaft einbringen und ihren humanisierenden Potenzialen in der politischen Auseinandersetzung Gehör verschaffen; dies allerdings ohne selbst aktiv Politik zu machen oder gar Machtpositionen im staatlich-administrativen Bereich zu besetzen oder besetzen zu wollen.

In ähnlicher Weise hat später *Jürgen Habermas* im deutschen Kontext für eine positive politische Rolle von Religion argumentiert.<sup>27</sup> Nach ihm akzeptiert eine postsäkulare Gesellschaft nicht nur die Tatsache, dass

- 
- 25 Vgl. statt vieler *Peter L. Berger*, Nach dem Niedergang der Säkularisierungstheorie. Mit Kommentaren von Detlef Pollack (Hg.), Thomas Großbötting, Thomas Gutmann, Marianne Heimbach-Steins, Astrid Reuter und Ulrich Willems sowie einer Replik von Peter L. Berger, Münster 2013 (engl. Original des Beitrags von *Peter L. Berger*, *Further Thoughts on Religion and Modernity*, in: *Society* 49 (2012), 313–316). Anschauliche Beispiele für einen solchen kaum reflektierten sozialwissenschaftlichen Säkularismus finden sich in: *Hartmut Esser*, Was ist dran am Begriff der »Leitkultur«? in: *Robert Kecskes/Michael Wagner/Christof Wolf* (Hg.), *Angewandte Soziologie*, Festschrift für Jürgen Friedrichs, Wiesbaden 2004, 199–214; *Jürgen Gerhards*, Art. Culture, in: *Stefan Immerfall/Göran Therborn* (Hg.), *Handbook of European Societies. Social Transformation in the 21<sup>st</sup> Century*, New York 2010, 157–215.
- 26 Vgl. *José Casanova*, *Public Religions in the Modern World*, Chicago/London 1994; *ders.*, *Public Religions Revisited*, in: *Hent de Vries* (Hg.), *Religion: Beyond the Concept*, New York 2008, 101–119.
- 27 Vgl. zur dadurch ausgelösten Debatte *Ulrike Spohn*, Entprivatisierung der Religionen und Postsäkularismus. Von José Casanova bis Jürgen Habermas, in: *Oliver Hidalgo/Christian Polke* (Hg.), *Staat und Religion. Zentrale Positionen zu einer Schlüsselfrage des politischen Denkens*, Wiesbaden 2017, 397–413; *Ulrich Willems*, Religion und Moderne bei Jürgen Habermas, in: *ders. u. a.* (Hg.), *Moderne und Religion. Kontroversen um Modernität und Säkularisierung*, Bielefeld 2013, 489–526.

Bürgerinnen und Bürger in der Demokratie auch Gläubige sind und bleiben.<sup>28</sup> Vielmehr fordert sie ihre religiösen Bürger auch auf, ihre religiösen Vorstellungen und Überlieferungen in die öffentliche Debatte einzubringen. Gläubige wie Nichtgläubige hätten gemeinsam an der rettenden Übersetzung christlicher Gehalte – Habermas nennt explizit die Vorstellung der Gottebenbildlichkeit des Menschen – für die moderne Gesellschaft und ihre Politik mitzuwirken. Habermas möchte so den bedrohlichen, enthumanisierenden Entwicklungen etwa in der Reproduktionstechnologie politisch Schranken setzen. Gleichwohl sieht Habermas eine rote Linie für religiöse Akteure bzw. religiöse Argumente: In der Arena der eigentlichen politischen Entscheidung, also in Parlamenten, Regierungsgremien und politischen Gerichten gilt nach ihm nur die säkulare Sprache.<sup>29</sup>

Schon früh hat an solchen, mehr oder weniger willkürlichen Schranken für die politische Einflussnahme religiöser Akteure der amerikanische Politikwissenschaftler *Alfred Stepan* Kritik geübt. Sein Modell der »doppelten Tolerierung« kennt jenseits der unbedingten Anerkennung der Grundnormen und Spielregeln demokratischen Regierens keine Beschränkungen religiöser Akteure im politischen Wettbewerb.<sup>30</sup> Explizit nennt er die Bildung von religiös fundierten politischen Parteien als eine legitime Option in liberalen Demokratien. Im Vergleich zu Stepan noch einen beachtlichen Schritt weiter geht das theoretische Konzept der »Associational Democracy«, das *Veit Bader* vertritt.<sup>31</sup> Für ihn ist die möglichst umfassende, ja beinahe rigorose Anerkennung von religiösen Gruppenrechten aller Art eine Voraussetzung zum friedlichen Zusammenleben verschiedener Religionsgemeinschaften in einem sozial und weltanschaulich heterogenen Gemeinwesen. Argumentativ hat auch *Charles Taylor* in seiner Auseinandersetzung mit multikulturellen Gesellschaften einen ähnlichen Weg beschritten, indem er für die zumindest

---

28 Vgl. *Jürgen Habermas*, *Glauben und Wissen*. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001. Laudatio: *Jan Philipp Reemtsma*, Frankfurt a. M. 2001.

29 Vgl. *Jürgen Habermas*, *Zwischen Naturalismus und Religion*. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a. M. 2005, bes. 136: »Jeder muss wissen und akzeptieren, dass jenseits der institutionellen Schwelle, die die informelle Öffentlichkeit von Parlamenten, Gerichten, Ministerien und Verwaltungen trennt, nur säkulare Gründe zählen«.

30 Vgl. *Alfred Stepan*, *Religion, Democracy, and the »Twin Tolerations«*, in: *Journal of Democracy* 11 (2000) H. 4, 37–57.

31 Vgl. *Veit Bader*, *Secularism or Democracy? Associational Governance of Religious Diversity*, Amsterdam 2007.

partielle Vorrangstellung von kulturell begründeten Gruppenrechten gegenüber individuellen Gleichheitsansprüchen eintritt.<sup>32</sup>

Überblickt man die angeführten Positionen, so fällt das Fazit nur in einer Hinsicht eindeutig aus: Die vertretenen Ansichten liegen extrem weit auseinander. Im Ergebnis heißt das, dass man in der Theoriedebatte zwar gute Gründe für je verschiedene politische Handlungsoptionen gegenüber Religion und Religionen in liberalen Demokratien finden kann, aber schlussendlich doch kaum Kriterien an die Hand bekommt, wie das Problem von Macht und Religion in Demokratien mit Aussicht auf Erfolg im Sinne des Gemeinwohls austariert werden könnte. Insbesondere dürfte für diese zentrale Aufgabe demokratischer Politik aber interessieren, wie mächtig Religionen sind und wie gefährlich oder aber hilfreich diese Macht der Religionen für das Gemeinwesen einzuschätzen ist. Umgekehrt und zugleich muss aber auch gefragt werden, wie sehr Staaten und Demokratien Religionen und ihre Mitglieder fördern, oder aber gängeln oder gar unterdrücken und verfolgen, d. h. inwieweit sie Religionen und ihre Mitglieder von gesellschaftlicher Teilhabe ausschließen und ihnen damit Chancen auf eine Selbstermächtigung (*empowerment*) vorenthalten oder verschließen. Mit diesen wichtigen Fragen werden freilich die Grenzen der politischen Theorie überschritten, denn ganz offensichtlich sind Antworten darauf nur durch Tatsachenerurteile und damit durch empirische Forschung zu erlangen.

### 3.2 Welche Macht hat Religion? Empirische Befunde zum politischen Einfluss von Religionen

Der faktische Einfluss von Religion in ihrer organisierten Form ist ein älteres, strittiges Thema der Politikwissenschaft.<sup>33</sup> Religiöse Akteure erhalten gesellschaftliche Macht durch Politik, wenn das staatliche Recht

---

32 Vgl. *Charles Taylor*, Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung, mit Kommentaren von Amy Gutmann, Steven C. Rockefeller, Michael Walzer und Susan Wolf, mit einem Beitrag von Jürgen Habermas, aus dem Amerikanischen von Reinhard Kaiser, Frankfurt a. M. 2009 (am. Original 1992).

33 Vgl. mit weiteren Literaturnachweisen *Heidrun Abromeit/Göttrik Wewer* (Hg.), Die Kirche und die Politik. Beiträge zu einem ungeklärten Verhältnis, Opladen 1989; *Claudio Kullmann*, »Gott braucht uns in der Politik!« Die Deutschen Katholikentage in Zivilgesellschaft und Politik 1978–2008, Wiesbaden 2016; *Antonius Liedhegener*, Macht, Moral und Mehrheiten. Der politische Katholizismus in der Bundesrepublik Deutschland und den USA seit 1960, Baden-Baden 2006; *Dieter Oberndörfer/Karl Schmitt* (Hg.), Kirche und Demokratie, Paderborn 1983.

deren gesellschaftlichen Gestaltungsspielraum nicht nur eröffnet, sondern auch institutionell sichert. Der Status von Religionsgemeinschaften als Körperschaften des öffentlichen Rechts kann auch so verstanden und interpretiert werden. Religiöse Akteure nehmen politisch Einfluss, wenn sie in politischen Wahlen und Abstimmungen aktiv werden, wenn sie sich an der politischen Willensbildung und Interessenaggregation beteiligen und so auf gesamtgesellschaftlich verbindliche Entscheidungen einwirken. Religiöse Akteure werden politisch relevant, wenn sie an gesamtgesellschaftlich relevanten Leistungserbringungen etwa in den Bereichen Bildung, Kultur, Wohlfahrtswesen oder Entwicklungszusammenarbeit beteiligt sind.

Häufig wird für die Einschätzung der Macht der Kirchen oder Religionsgemeinschaften auf deren Ressourcenausstattung rekurriert. In Deutschland etwa sind diese für die beiden großen Kirchen sehr vielfältig. Die allermeisten dieser Ressourcen unterscheiden sich kaum von denen anderer gesellschaftlich wirksamer Interessen und deren Vertreter und Lobbyisten. Zu denken ist an: Mitgliederzahlen, Rechtspositionen, Einfluss auf Wählerstimmen, finanzielle Mittel, den Zugang zu Medien und Öffentlichkeit, gesellschaftlich relevante Leistungserbringung, politisch relevanten Sachverstand, Mitarbeiterstäbe, Lobbyeinrichtungen, Verflechtungen mit Vereinen und Verbänden, persönliche Kontakte insbesondere zu Spitzenpolitikern, aber auch zum Verwaltungsapparat, die moralische Reputation als Religion und vieles mehr.

Zu erinnern ist an dieser Stelle aber an die grundlegende Einsicht, die in *Max Webers* Definition enthalten ist. Solche Machtmittel, die zum Teil ja gut überprüfbar und messbar sind, dürfen nicht mit Macht an sich verwechselt werden.<sup>34</sup> Macht zeigt sich nur im Erfolg, in der erfolgreichen Durchsetzung eigener Interessen, auch gegen Widerstände. Macht als ein Vermögen, soziale Beziehungen notfalls einseitig verändern zu können, bleibt eine stets fluide und vielfach situative Größe. Und sie bleibt auch eine relative Größe, denn Macht erzeugt Gegenmacht. Selten ist nur ein Akteur allein in einer Entscheidungssituation mächtig, und fast immer gilt es, die Folgen der Machtausübung im Moment ihres Einsatzes zu bedenken. Dies dürften Gründe dafür sein, dass Macht selbst nicht verallgemeinernd quantifiziert werden kann. Es gibt aktuell keinen Versuch, einen Machtindex der Kirchen und Religionsgemeinschaften in Deutschland oder Europa aufzustellen.

---

34 Vgl. *Strecker*, Macht (s. Anm. 3), 753.

Was es allerdings gibt, sind Studien zum Verhalten von religiösen Akteuren in bestimmten konfliktiven politischen Entscheidungssituationen und zu deren Erfolg im Blick auf die Beeinflussung der anstehenden politischen Entscheidung.<sup>35</sup> So kann man etwa als gesicherte Erkenntnis festhalten, dass der Faktor Religion bzw. Religionszugehörigkeit im Wahlverhalten etwa in Deutschland noch relevant, in seiner Bedeutung für das Wahlergebnis aber rückläufig ist.<sup>36</sup> In den USA sieht dies freilich schon wieder anders aus.<sup>37</sup> Gleichwohl wäre es irreführend, für Westeuropa den politischen Einfluss von Religion rundheraus zu negieren. So gibt es etwa in Deutschland eine ganze Reihe von Politikfeldern, in denen die beiden großen Kirchen durchaus erfolgreich politisch Einfluss nehmen können.<sup>38</sup> Genannt werden meist die Sozialpolitik, die Lebens-

- 
- 35 Vgl. *Anja Hennig*, Moralpolitik und Religion. Bedingungen politisch-religiöser Kooperation in Polen, Italien und Spanien, Würzburg 2012; *Dorothea Kirmeß*, Die Debatte über den assistierten Suizid in der 18. Legislaturperiode in der Bundesrepublik Deutschland. Eine Analyse des Einflusses der evangelischen und katholischen Kirche, Göttingen 2018 (MA masch.); *Christoph Knill* u. a. (Hg.), Moralpolitik in Deutschland: Staatliche Regulierung gesellschaftlicher Wertekonflikte im historischen und internationalen Vergleich, Wiesbaden 2014; *Liedhegener*, Macht (s. Anm. 33); *Antonius Liedhegener/Gert Pickel* (Hg.), Religionspolitik und Politik der Religionen in Deutschland. Fallstudien und Vergleiche, Wiesbaden 2016.
- 36 Vgl. *Russell J. Dalton*, Citizen Politics. Public Opinion and Political Parties in Advanced Industrial Democracies, Washington D. C. 2006, 162–165; *Viola Neu*, Religion, Kirchen und Gesellschaft. Ergebnisse einer Umfrage der Konrad-Adenauer-Stiftung, St. Augustin/Berlin 2012, 5.
- 37 Vgl. *Gert Pickel*, Religion Matters in the USA: Das God Gap und die Abhängigkeit des Wahlerfolgs in den amerikanischen Präsidentschaftswahlen von Religion und religiöser Identität, in: *Christoph Bieber/Klaus Kamps* (Hg.), Die US-Präsidentschaftswahl 2012. Analysen der Politik- und Kommunikationswissenschaft, Wiesbaden 2016, 135–156; *Corwin E. Smidt* u. a., The Disappearing God Gap? Religion in the 2008 Presidential Election, Oxford 2010.
- 38 Vgl. *André Bächtiger/Seraina Pedrini/Mirjam Ryser*, Religion und Politik. Säkularisierung, Pluralisierung und deliberative Visionen, in: *Judith Könemann/Adrian Loretan* (Hg.), Religiöse Vielfalt und der Religionsfrieden: Herausforderung für die christlichen Kirchen, Zürich 2009, 48–63; *Judith Könemann* u. a., Religiöse Interessenvertretung. Kirchen in der Öffentlichkeit – Christen in der Politik, Paderborn u. a. 2015; *Judith Könemann/Ansgar Jödicke*, Bedingungen und Möglichkeiten der Partizipation religiöser Akteure an demokratischer Meinungsbildung, in: *Karl Gabriel/Christian Spieß/Katja Winkler* (Hg.), Modelle des religiösen Pluralismus. Historische, soziologische und religionspolitische Perspektiven, Paderborn 2012, 181–206; *Liedhegener*, Macht (s. Anm. 33); *Daniel Thieme/Antonius Liedhege-*

schutzpolitik, Familienpolitik, Entwicklungspolitik, Umweltpolitik und die Europapolitik. Deutlich schwerer sich einen Zugang zum politischen System zu bahnen, haben es dagegen kleinere Religionsgemeinschaften.<sup>39</sup> Der politische Erfahrungsschatz und die unterschiedliche Ausstattung mit Machtressourcen machen hier den Unterschied. Politik ist kein ebenes Spielfeld, das von allen religiösen bzw. gesellschaftlichen Kräften gleich gut zu betreten wäre.

Empirisch besonders gut auf Macht und Einfluss zu untersuchen sind politische Entscheidungssituationen, in denen unterschiedliche Gesetzentwürfe unter Aufhebung des Fraktionszwangs im Parlament zur namentlichen Abstimmung gestellt werden. Ein aktuelles Beispiel aus Deutschland ist die Entscheidung des 18. Deutschen Bundestags vom 6. November 2015 über vier Gesetzesvorschläge zur Neuregelung der Strafbarkeit der Unterstützung des Suizids, näherhin zum schlussendlich verabschiedeten Verbot der organisierten bzw. gewerblichen Beihilfe zum Suizid.<sup>40</sup> Die vier Gesetzesvorlagen reichten von einem sehr weitgehenden Verbot bis hin zur Freigabe organisierter Sterbehilfe. Die entscheidende Abstimmung fand in zwei Schritten statt: Zunächst wurden die vier Gesetzesvorschläge in einem Durchgang gegeneinander zur Abstimmung gestellt. Anschließend stimmten die Abgeordneten nochmals über denjenigen Gesetzesvorschlag ab, der in der ersten Abstimmung die meisten Stimmen erhalten hatte. Dies war der Antrag der Abgeordneten *Michael Brand* (CDU – katholisch) und *Kerstin Griese* (SPD – evangelisch), der die organisierte bzw. gewerbliche Beihilfe zum Suizid unter Strafe gestellt sehen, eine Unterstützung im Einzelfall aber nicht verbieten wollte. Er wurde in der zweiten Abstimmung mit breiter Mehrheit angenommen.

---

*ner*, »Linksaußen«, politische Mitte oder doch ganz anders? Die Positionierung der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) im parteipolitischen Spektrum der postsäkularen Gesellschaft, in: Politische Vierteljahresschrift 56 (2015) H. 2, 240–277; *Ulrich Willems*, Kirchen, in: *Thomas von Winter/Ulrich Willems* (Hg.), Interessenverbände in Deutschland, Wiesbaden 2007, 316–340.

39 Vgl. *Hermann Weber*, Der Streit um den Körperschaftsstatus von »Zeugen Jehovas in Deutschland«. Prüfstein für die Freiheitlichkeit des deutschen Religionsrechts, in: Die Religionsfreiheit und das Staat-Kirche-Verhältnis in Europa und den USA, Themenheft in: Religion, Staat, Gesellschaft 14 (2013) H. 1, 119–145; zur Schweiz *Melanie Zurlinden*, Religionsgemeinschaften in der direkten Demokratie. Handlungsräume religiöser Minderheiten in der Schweiz, Wiesbaden 2015.

40 Vgl. hier und im Folgenden *Kirmeß*, Debatte (s. Anm. 35).

Die beiden großen Kirchen haben diesen erfolgreichen Gesetzesantrag gemeinsam während des gesamten politischen Entscheidungsprozesses unterstützt. Sie haben sich in der Öffentlichkeit für ihn ausgesprochen, bei Politikern mit ihren Vorstellungen für eine Unterstützung des Antrags geworben und auf Einladung von Abgeordneten in der wichtigen parlamentarischen Anhörung wie andere Organisationen auch ihre Gründe für ein eingeschränktes Verbot der Suizidbeihilfe dargelegt. In der Abstimmung erhielt der auch von den Kirchen unterstützte Vorschlag dann mit 360 Stimmen die Mehrheit. Dies entsprach einem Anteil von 57,1 Prozent der 630 abgegebenen Stimmen. Besonders groß war diese Mehrheit unter den katholischen Abgeordneten (82,3 Prozent), knapper, aber immer noch etwas überdurchschnittlich, war die Mehrheit unter den evangelischen Abgeordneten (62,9 Prozent). Insbesondere Bundestagsmitglieder aus den Unionsparteien votierten für den auch von den Kirchen präferierten Antrag (81,3 Prozent). Unbezweifelbar ein politischer Erfolg für die beiden Kirchen und ihre ethisch begründete Position in dieser gesellschaftlich wichtigen Frage.

Darf man das Ergebnis als Beleg für deren Macht in Deutschland allgemein nehmen? Das sicher nicht. Aber das Beispiel zeigt, dass die beiden großen Kirchen trotz ihrer durch die anhaltende Entkirchlichung verursachte Schwächung in der Gesellschaft auch gegenwärtig in der Lage sind, auf politische Entscheidungen erfolgreich Einfluss zu nehmen. Zugleich wird man ihre Macht aber als begrenzt, weil an bestimmte Kontexte gebunden ansehen müssen. Im konkreten Fall beruhte der Erfolg – wie meistens in einer Demokratie – auf einer Interessenkoalition, die weit über die Kirchen hinausreichte und etwa den einflussreichen Deutschen Ärztbund einschloss. Gemeinsam mit dem zuständigen Minister *Hermann Gröhe* (CDU – evangelisch) und großen Teilen der Abgeordneten der Regierungskoalition aus CDU/CSU und SPD konnte sich diese Interessenkoalition gegen eine parlamentarische Minderheit und deren Verbündete, wie etwa humanistische Verbände oder die Organisation »Sterbehilfe Deutschland«, durchsetzen. So klar der Erfolg ist, so wenig kann man bislang den spezifischen Beitrag und damit den Machtanteil der beiden Kirchen im Einzelnen bestimmen. Hilfreich in der zukünftigen Forschung dürfte sein, die Zahl der differenziert untersuchten Fälle weiter zu erhöhen und auch Fälle, in denen die Kirchen zu den Abstimmungsverlierern gehörten, einzubeziehen.<sup>41</sup>

---

41 Vgl. dazu für die katholische Kirche etwa *Reinhard Bingener/Daniel Deckers*, Theologische Gütertrennung. Wie die Eintracht zwischen katholischer



Schaut man noch etwas genauer hin, lassen sich aber bereits heute aufgrund der vorliegenden empirischen Einzelbefunde<sup>42</sup> durchaus einige allgemein angebbare Voraussetzungen für eine erfolgreiche politische Einflussnahme von Religionsgemeinschaften in liberalen Demokratien benennen, die sich in vier aufeinander aufbauenden Faktorenbündeln zusammenfassen lassen.<sup>43</sup> Am Anfang stehen allgemeine für Religionsgemeinschaften machtrelevante Aspekte wie z. B. das Staat-Kirche-Verhältnis, gesellschaftliche Konfliktlinien, der sozio-ökonomische Wandel oder Vorgaben aus dem internationalen oder größeren religiösen Kontext – alles Faktoren externer Handlungsbedingungen, d. h. Faktoren, die oft relativ stabil und größtenteils vorgegeben sind und sich daher in aller Regel nicht kurzfristig durch einen religiösen Akteur verändern lassen. Zweitens spielt die aktuelle religiöse Binnenverfassung von Religionsgemeinschaften eine wichtige Rolle, deren verschiedene Aspekte, wie ihre geschichtlichen Vorerfahrungen, ihre Position und Stärke in der jeweiligen Gesellschaft sowie ihre allgemeine Ressourcenausstattung, zusammen die internen Handlungsbedingungen des Akteurs bilden. Noch bevor es überhaupt zur Politik kommt, steht für kollektive religiöse Akteure auch die Frage nach dem Ausmaß ihrer internen Geschlossenheit oder aber der Schärfe ihrer internen Konflikte im Raum. Letzteres ist selbst nicht politisch, aber gleichwohl allen Versuchen politischer Aktivität abträglich. Für eine erfolgreiche politische Einflussnahme aber noch entscheidender sind drittens die internen Erfolgsbedingungen. Dabei handelt es sich um die spezielle Fähigkeit, in einer politischen Frage einen erfolgreichen internen Willensbildungsprozess in Gang setzen zu können und dadurch zu einer verbindlichen, präzisen und intern möglichst breit akzeptierten Position zu gelangen. Diese Position gilt es dann im politischen Entscheidungsprozess unter Berufung auf den gemeinsamen Willen zu vertreten und wirksam werden zu lassen. Teil dieser Fähigkeit zur internen Willensbildung ist neben organisatorischem Vermögen und Geschick auch die Frage, ob die jeweilige Religionsgemeinschaft eine »Theologie des Politischen« besitzt, die es erlaubt, die allgemeineren Aussagen der jeweiligen Religion zu Glauben und Ethik im Blick auf aktuelle Fragen zeitgemäß zu (re-)formulieren. Diese Theolo-

---

und evangelischer Kirche bei der »Ehe für alle« endet, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 30.6.2017, 2.

42 Vgl. oben die Literaturangaben in Anm. 35 und 38.

43 *Liedhegener*, Macht (s. Anm. 33), 442–446, insbesondere die Abbildung auf 444.

gie kann nicht einfach heiligen Schriften wie der Bibel oder dem Koran, den überlieferten Sammlungen von Lehrentscheidungen, den Katechismen und allgemeinen religiösen Unterweisungen oder den Handbüchern der Dogmatik, der Sozialethik bzw. Soziallehre entnommen werden. Die Theologie des Politischen entsteht vielmehr erst aus der konkreten praktischen Verwendung von allgemeineren Glaubensaussagen und theologischen Argumenten zur Legitimation politischer Aktivitäten. Der vorrangige Ort, an dem sich diese Theologie des Politischen zeigt, sind daher die jeweils aktuellen Schreiben, Positionspapiere, Stellungnahmen und Erklärungen zu Politik und Gesellschaft. Gerade in dieser Theologie des Politischen wird die kontextbezogene Wandelbarkeit religiöser Überlieferungen besonders sichtbar. Insofern eine solche Theologie des Politischen theologische Deutung und Auslegung miteinschließt, kann sie vermittelt oder direkt auch verändernd auf die Binnenverhältnisse der Religionen zurückwirken.

Schlussendlich entscheidet aber viertens das konkrete politische Umfeld in ganz erheblichem Maße über einen politischen Erfolg oder Misserfolg. Die öffentliche Meinung, die Struktur des Parteiensystems, die Zusammensetzung des Parlaments und die Stärke politischer Gegenkräfte prägen die politische Gelegenheitsstruktur und bestimmen damit sehr wesentlich die Wahrscheinlichkeit eines politischen Erfolgs. Diese Faktoren stellen zusammengefasst die externen Erfolgsbedingungen politischen Handelns religiöser Akteure dar. Hier operieren Religionsgemeinschaften zumindest prinzipiell unter ganz ähnlichen Bedingungen wie alle anderen kollektiven Interessen auch, wobei sich im Einzelfall aus der Konstellation der genannten Faktoren sehr unterschiedliche Erfolgsaussichten und -quoten ergeben.

Schaut man schließlich über den Tellerrand der etablierten westlichen Demokratien hinaus, wird schnell erkennbar, dass Religionen im Vergleich zu ihrem wohl meist mittleren Einfluss in liberalen Demokratien andernorts je nach politischem System ganz unterschiedlichen Einfluss oder gar eine besondere Machtfülle haben können.<sup>44</sup> Im weitgespannten Kontinuum zwischen völliger Ohnmacht und alleiniger Entscheidungsmacht markieren China und der Iran Extrempositionen. In China besteht eine feindliche Trennung von Politik und Religion, die religiösen Akteuren in der staatlich kontrollierten Öffentlichkeit minimale

---

44 Vgl. *John Madeley*, Religion and the State, in: *Jeffrey Haynes* (Hg.), *Routledge Handbook of Religion and Politics*, New York 2009, 174–191; *Pelinka*, Vergleich (s. Anm. 18), 47–51.

Bewegungsspielräume und damit so gut wie keine Einflussmöglichkeiten belässt. Der Iran hingegen ist ein Beispiel für ein religiös-autoritäres System, in dem den Nachfolgern des geistlichen Revolutionsführers *Ajattollah Ruhollah Chomeini* sowie dem mit religiösen Rechtsgelehrten besetzten Wächterrat die politische Schlüsselstellung im Regierungssystem zukommt. Die Geistlichen und Gelehrten können im Konfliktfall ihre religiösen und politischen Vorstellungen auch gegen eventuelle Widerstände etwa aus dem Kreis des unter ihrer Oberaufsicht gewählten Präsidenten und des Parlaments durchsetzen.

### 3.3 Wird Religion politisch überwältigt? Empirische Befunde zur staatlichen Religionspolitik

Religion nimmt nicht nur selbst politisch Einfluss, sondern wird ihrerseits auch durch Politik beeinflusst und beherrscht. Insofern Staaten bzw. politische Systeme die Macht haben, die Existenzbedingungen von Religion, sei es für Individuen, sei es für korporative Akteure, zu beeinflussen oder zu bestimmen, stellt sich die Frage, wie stark diese Macht ist und wie sie wirkt. Sicherlich ist mit der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte und der darin im Art. 18 enthaltenen Ausformulierung der Religionsfreiheit zunächst einmal ein normativer Rahmen gesetzt, der der staatlichen Macht in Religionsbelangen rechtlich deutliche Schranken setzen sollte. Dies gilt umso mehr, als dass das Menschenrecht auf Religionsfreiheit seit 1948 nicht nur im Rahmen einzelstaatlicher Verfassungen, sondern auch auf regionaler und auf UN-Ebene weiterentwickelt und in geltendes Völker- und Verfassungsrecht umgesetzt worden ist.<sup>45</sup> Diese Weiterentwicklung zu einem zwangsbewährten, gerichtlich für jedermann einklagbaren Recht gilt insbesondere für den Rechtsbereich des Europarats und der Europäischen Union.

Empirisch stellt sich die Situation aber zwischen den 194 als souverän anerkannten Staaten der Welt gleichwohl sehr unterschiedlich dar. Eine wichtige empirische Datengrundlage dazu ist der Bericht zur Regulierung von Religion weltweit vom *Pew Research Center* in Washington,

---

45 Vgl. *Heiner Bielefeldt* (Hg.), *Religionsfreiheit*. Jahrbuch Menschenrechte 2009, Wien/Köln/Weimar 2008; *ders.*, *Freedom of Religion or Belief: Thematic Reports of the UN Special Rapporteur 2010–2013*, Bonn 2014; *Marianne Heimbach-Steins* (Hg.), *Religionsfreiheit*. Ein Menschenrecht unter Druck, Paderborn u. a. 2012.

der mittlerweile wiederholt vorgelegt worden ist.<sup>46</sup> Auf der Basis zahlreicher öffentlich zugänglicher Quellen wie etwa den *Freedom House Reports* oder den *U.S. State Department annual reports on International Religious Freedom* hat Pew ein spezielles Messinstrument entwickelt und aus den diversen Quellen einen Datensatz mit vergleichbaren Länderdaten erstellt. Zentrales Ergebnis sind zwei Maßzahlen, die Land für Land vorliegen: der *Government Restriction Index* (GRI) und der *Social Hostility Index* (SHI). Der GRI erfasst das Maß der politischen Regulierung bzw. Diskriminierung einer oder mehrerer Religionsgemeinschaften, der SHI Diskriminierungen und Feindseligkeiten gegenüber Religionen und ihren Mitgliedern im gesellschaftlichen Alltag. In vielen Ländern dieser Welt hängt das Ausmaß der Diskriminierung bezogen auf diese beiden Indikatoren zusammen.<sup>47</sup> Der Index zum Regierungshandeln (GRI) kann Werte von 0 bis 10 annehmen. Je höher dieser Index ausfällt, desto stärker wird Religion im entsprechenden Land reglementiert.<sup>48</sup>

Im weltweiten Maßstab ist das Bild – wenn man es aus der Perspektive der Religionsfreiheit bewerten möchte – anhand der Zahlen für 2007 bis 2016 erschreckend. Fast 30 Prozent aller Staaten weisen einen hohen oder sehr hohen GRI auf.<sup>49</sup> In der Tendenz hat dieser Anteil mit Schwankungen von 2007 bis heute sogar zugenommen. In diesen Ländern ist die Betätigungsmöglichkeit einiger oder aller Religionsgemeinschaften stark eingeschränkt oder nahezu unmöglich. In etwas mehr als der Hälfte aller Staaten wurden Belege dafür gefunden, dass von regierungsamtlicher Seite aus Gewalt gegen religiöse Gruppen ausgeübt wird, die zum Tod von Individuen, zu Folter, Verhaftung, Verschleppung oder Beschädigung und Zerstörung von Eigentum geführt hat. Bei 23 Prozent aller Staaten handelte es sich um Einzelfälle, bei 29 Prozent aller Staaten kamen sol-

---

46 Vgl. zuletzt *Pew Research Center*, *Global Uptick in Government Restrictions on Religion in 2016*, Washington D. C. 2018.

47 Vgl. ebd. sowie die Auswertung der Pew Daten in *Brian J. Grim/Roger Finkle*, *The Price of Freedom Denied. Religious Persecution and Conflict in the Twenty-First Century*, New York 2011.

48 Der GRI setzt sich aus 20 Einzelindikatoren zusammen, mit denen unterschiedliche Dimensionen staatlicher bzw. rechtlicher Benachteiligungen und Diskriminierung erfasst werden. Unter anderem wird erhoben, ob bestimmte Religionsgemeinschaften verboten sind, ob der Glaubenswechsel verhindert wird, ob die Glaubensverkündigung beschränkt wird und ob der jeweilige Staat eine oder mehrere Religionsgemeinschaften bevorzugt behandelt. Ein Wert des GRI ab 4,5 gilt als hoch, ab 6,6 als sehr hoch.

49 Vgl. *Pew Research Center*, *Uptick* (s. Anm. 46), 5.

che Menschenrechtsverstöße häufiger oder gar systematisch vor.<sup>50</sup> Unter den 25 Staaten mit den größten Einwohnerzahlen weltweit weisen China, der Iran, Indonesien, Russland und Ägypten die höchsten GRI-Werte auf. Länder mit sehr geringem Zugriff der Regierungen auf Religion sind Japan, die Philippinen, die Demokratische Republik Kongo und Großbritannien.<sup>51</sup>

Im Vergleich der verschiedenen Großregionen unserer Welt zeigt sich dreierlei.<sup>52</sup> Erstens sind die Unterschiede etwa zwischen dem Nahen und Mittleren Osten und Nord-, Mittel- und Südamerika extrem. Brasilien etwa kennt fast keine Beschränkungen für religiöse Aktivitäten, die meisten Länder des Nahen und Mittleren Osten hingegen greifen massiv in die religiösen Aktivitäten von Einzelnen und Religionsgemeinschaften ein. Zweitens zeigen die Daten einen gewissen Trend nach oben. Die Autoren der Studie haben dies als die »steigende Flut« staatlicher Restriktionen für Religion bezeichnet. Und drittens ist festzustellen, dass Europa sich hinsichtlich der staatlichen Beschränkung der Religionsausübung keineswegs am unteren Ende der Skala bewegt. Im Durchschnitt weist Europa einiges an Begrenzungen auf. Gegen Ende des Untersuchungszeitraums liegen die Werte für Europa ziemlich genau auf dem Durchschnittswert für alle Staaten dieser Welt.

Das wirft die Frage auf, wie staatliche Macht in Europa mit Religion in der Gegenwart umgeht. Der Anstieg des GRI-Indexes für Europa dürfte damit zu tun haben, dass in unseren Breiten seit geraumer Zeit ein auf den ersten Blick neues politisches Phänomen zu beobachten ist. Quer durch Europa sind Regierungen, Parlamente und die Öffentlichkeit dazu übergegangen, Religion allgemein und »den Islam« im Besonderen als einen Bereich der Gesellschaft aufzufassen, den es politisch stärker zu regulieren gelte. Dabei fließen neben einem sachlich möglicherweise gut begründbaren Regelungsinteresse vielfach auch politische Opportunitätsüberlegungen mit ein, die im Kern darauf zielen, mit dem Reizthema Religion bzw. Islam die eigenen Machtchancen etwa bei nationalen Wahlen

---

50 Vgl. ebd. 75. Die entsprechende Frage von Pew lautet: »Did any level of government use force toward religious groups that resulted in individuals being killed, physically abused, imprisoned, detained or displaced from their homes, or having their personal or religious properties damaged or destroyed?« (GRI.Q.19b).

51 Vgl. ebd. 36.

52 Vgl. ebd. 30–32.

zu steigern.<sup>53</sup> Im Deutschen hat sich für dieses entstehende Politikfeld sogar ein neues Wort eingebürgert, das in der alten Bundesrepublik noch gänzlich ungebräuchlich war: »Religionspolitik«.<sup>54</sup>

Dieses Wort kann Unterschiedliches meinen. In einem breiten Verständnis umschreibt es die Tatsache, dass sich auch liberale Demokratien in ein Verhältnis zur Religion setzen müssen und dass dies ein gewisses Maß an Regulierung verlangt.<sup>55</sup> Verfassungsrecht und die entsprechende Rechtsprechung zu religiösen Streitfällen sind so gesehen auch Religionspolitik in diesem weiten Sinn.

Daneben und zusätzlich hat sich aber in vielen Demokratien in Europa eine politische Praxis entwickelt, die einem engeren Begriff von Religionspolitik folgt. Gemeint sind Verbote wie die mittlerweile durch das Bundesverfassungsgericht wieder aufgehobenen Kopftuchverbote in Deutschland, das Schweizer Minarettbauverbot oder Verbote zum Tragen einer Burka bzw. – wie es gesetzestechnisch meist formuliert wird – das allgemeine Verbot der Gesichtsverhüllung, wie es etwa in Frankreich, Belgien oder seit neuestem im Tessin und in Österreich gilt.<sup>56</sup> Gemein-

---

53 Vgl. *Antonius Liedhegener*, Das Feld der »Religionspolitik« – ein explorativer Vergleich der Bundesrepublik Deutschland und der Schweiz seit 1990, in: *Zeitschrift für Politik* 61 (2014) H. 2, 182–208.

54 Vgl. *Antonius Liedhegener*, »Neue Religionspolitik« in der verfassungsstaatlichen Demokratie? Religionsfreiheit als Schranke und Ziel politischen Entscheidens in religiös-kulturellen Konflikten, in: *Daniel Bogner/Marianne Heimbach-Steins* (Hg.), *Freiheit – Gleichheit – Religion. Orientierungen moderner Religionspolitik*, Würzburg 2012, 111–130; *Antonius Liedhegener/Laura Lots*, Religionspolitik zwischen Konflikt und Integration. Politikwissenschaftliche und sozialetische Positionen zur Religionspolitik in Deutschland, in: *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften* 58 (2017), 211–248.

55 Vgl. zur empirischen Erfassung dieser Regulierung *Michael Minkenberg*, Staat und Kirche in westlichen Demokratien, in: *Michael Minkenberg/Ulrich Willems* (Hg.), *Politik und Religion*, Wiesbaden 2003, 115–138; *ders.*, Religion, Staat und Demokratie in der westlichen Welt: Alte und neue Herausforderungen von Differenzierung und Pluralisierung, in: *Kurt Appel* (Hg.), *Religion in Europa heute. Sozialwissenschaftliche, rechtswissenschaftliche und hermeneutisch-religionsphilosophische Perspektiven*, Wien 2012, 85–104.

56 Speziell diese Art religionspolitischer Gesetzgebung führt zum Teil zu bizarr anmutenden Konsequenzen: Das österreichische Verbot etwa sieht Ausnahmen für Brauchtumskleidung, konkret Gesichtsmasken im Karneval, vor, und es musste im Winter 2018 angesichts starker Kälte vorübergehend generell ausgesetzt werden, um die Gesichtsverhüllung durch Schals nicht be-

sam ist dieser Religionspolitik im engeren Sinne, dass in solchen Fällen demokratische Mehrheiten per Volksabstimmung oder Parlamentsbeschluss über die Praktiken religiöser Minderheiten befinden – ein Fall, den die US-amerikanischen Verfassungsväter bewusst ausgeschlossen haben. An dieser Stelle geht es nicht um eine inhaltliche Bewertung der einzelnen Maßnahmen. Wichtig ist im vorliegenden Zusammenhang allein klar zu erkennen und wahrzunehmen, dass hier ein Fall von politischer Machtausübung vorliegt: Aktive Religionspolitik nimmt mit staatlichen (Zwangs-)Maßnahmen unmittelbar Einfluss auf Religion und die Auslegung und Ausübung des Rechts auf Religionsfreiheit.

#### 4. Fazit: Religionsfreiheit und Machtbeschränkung

Die Machtpotenziale von Kirchen und Religionsgemeinschaften im politischen Kontext sind wie gezeigt vielschichtig. In ihren Auswirkungen sind sie im Einzelfall nur schwer vorhersagbar. In ihrer Anwendung sind sie ambivalent oder sie können es zumindest sein. Religion kann politische Systeme mitgestalten, aber auch herausfordern oder gar bedrohen. Das gilt auch und gerade für liberale Demokratien. Menschenrechtsschutz und Gemeinwohlverträglichkeit stellen sich nicht von selbst ein. Aber auch die politische Beeinflussung von Religionen weltweit, wie speziell in Europa durch eine in vielen Staaten zu beobachtende neue Religionspolitik, ist kritisch zu registrieren. In liberalen Demokratien dürfte Religionspolitik, falsch betrieben, durchaus mit nicht zu unterschätzenden Gefahren für den sozialen und religiösen Frieden und damit den gesellschaftlichen Zusammenhalt verbunden sein. Nur ein *common sense* auf der Basis der Religionsfreiheit in einer freiheitlichen Gesellschaft, die freilich ihre Grundlagen gegebenenfalls mit rechtsstaatlichen Mitteln zu verteidigen weiß, hat Aussicht auf ein menschliches Miteinander von Freiheit in Vielfalt. *Heiner Bielefeldt* hat dieses Spannungsfeld und die damit einhergehenden Anforderungen, aber sich damit auch eröffnenden Chancen wiederholt aufgezeigt.<sup>57</sup> Ein Zusammenleben auf der Grundlage eines akzeptierten gesellschaftlichen Pluralismus enthält gewiss eine Zumutung für Religionen: Die unbedingte Anerkennung der Säkularität

---

strafen zu müssen. Vgl. *O.N.*, Verhüllung wegen Kälte erlaubt, in: 20 Minuten vom 28.02.2018, 2.

57 Vgl. insbesondere *Heiner Bielefeldt*, Muslime im säkularen Rechtsstaat. Integrationschancen durch Religionsfreiheit, Bielefeld 2003.

des Rechts im Interesse der Rechtsgleichheit und Rechtssicherheit aller ist Religionen von ihrer Tradition her in der Regel nicht eingeschrieben. Aus der Sicht der Religionen ist der Machtverzicht, den liberale Demokratien ihnen damit abverlangen, aber schlussendlich ein Gewinn, zumindest dann, wenn dieser Machtverzicht fair und von allen Religionsgemeinschaften gleichermaßen eingefordert wird: Die Religionsfreiheit gewährleistet eine freie Ausübung von Religion, aber auch anderen Weltanschauungen in individueller, gemeinschaftlicher und korporativer Form für alle. Historisch betrachtet ist das ein entscheidender Gewinn an Humanität, den es in liberalen Demokratien gegenüber allen Versuchungen zur Machtaneignung, sowohl von Seiten der Religionen als auch zum Machtmissbrauch seitens staatlichen Handelns gegenüber Religionen, zu bewahren, zu pflegen und vielleicht gegenwärtig zum Teil sogar schon wiederzugewinnen gilt.