

Weiß Gott, wie rechts die Mitte ist...: religiöse Identitätspolitik im Neoliberalismus

Heinrich Schäfer

1. Einleitung

Gott wird's wohl wissen, wie rechts die Mitte ist, aber sehr wenig Interesse an unserer politischen Geometrie von „Rechts, Mitte, Links“ haben. Es geht ihm – ausweislich des Neuen Testaments – eher um den leidenden Nächsten. Für uns gewöhnlich Sterbliche hat diese einfache Geometrie indes einen gewissen Nutzen – vor allem, wenn man sich selbst zur Mitte zählt und gesellschaftliche Gegner als „rechts“ oder „links“, bzw. als „extrem“ (dis-) qualifizieren möchte. Für die Forschung erscheint dieses rhetorische Kampfkontinuum nicht besonders nützlich. Die empirische Untersuchung religiöser Bewegungen in (den USA und) Lateinamerika¹ kann möglicherweise neue Einsichten beitragen.

Das politische Kontinuum zwischen rechts und links kann auf Zeiten des Systemgegensatzes Kapitalismus vs. Kommunismus noch mehr oder weniger sinnreich angewendet werden. Was die religiöse Praxis in Lateinamerika betrifft, wurde deren Dynamik vor allem von der katholischen Institution und deren offiziellen Beziehungen zum Staat bestimmt. Katholische Gruppierungen mit gewissen – eben „rechten“ bzw. reaktionären² – Interessen mussten sich der Institution gegenüber verhalten. Das lief auf kirchlich legitimierte Sub-Institutionen bzw. Organisationen hinaus wie etwa das *Opus Dei* oder auch verschiedene katholische Geheimbünde.. Das Gewicht der Institutionalität war seinerseits, erstens, abhängig von der verfassungsmäßigen Position der katholischen Kirche – also geringer nach den liberalen Verfassungsreformen im 19. und 20. Jahrhundert. Und

1 Nach über 40 Jahren Forschung und Publikationen im Feld verweise hier summarisch auf mein letztes Buch: Schäfer, 2021. Die weiterführenden Überlegungen in diesem Artikel beruhen zum großen Teil auf den Analysen in dem genannten Buch. Dort auch die entsprechende Sekundärliteratur.

2 Mit dem Begriff „reaktionär“ bezeichne ich – nicht ganz fern von der Verwendung des Begriffs in der französischen Revolution – eine Praxis, die mit den Mitteln von vorgestern die Probleme von morgen adressiert.

zweitens steigt oder sinkt die Bedeutung von religiöser Institutionalität für politische Positionierung relativ zur Zunahme des Protestantismus in den lateinamerikanischen Gesellschaften.

Beide Prozesse, der politische und der religiöse, laufen seit etwa Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts auf eine Pluralisierung der Gesellschaften hinaus. Es entwickelt sich also zum einen ein politischer Markt der Parteien, sozialen Bewegungen und Initiativgruppen; und zum anderen ein religiöser Markt von verschiedenen religiösen Institutionen, Bewegungen und Initiativen. Institutioneller Zwang weicht der Mitgliederwerbung und Bereitstellung von praktischen Alternativen – was man etwa an der Etablierung nicht-katholischer Friedhöfe in der liberalen Epoche beobachten kann.

Religiöse Praxis – ähnlich die politische – wandelt sich zwischen den 1950er Jahren und heute von einer objektiven Angelegenheit der Zugehörigkeit zu einer Institution (der katholischen Kirche) und ihrer Sub-Gruppierungen (etwa *Opus Dei*) zu einer der subjektiven Überzeugung, also des Habitus. Diese Tatsache erklärt auch, warum für die Analyse aktueller Praxis identitätspolitische Strategien von größerer Bedeutung sind als institutionelle Zugehörigkeit. Die Mobilisierungsformen haben sich gewandelt. Somit ist von größerer Bedeutung für die Klassifikation der beobachteten Praxis eine Differenzierung religiöser Akteure nach Habitusformationen, wie sie weiter unten knapp skizziert wird, z.B. als MANAGEMENT oder JENSEITSERWARTUNG (Schäfer, 2021, S. 41 ff.).

Es stellt sich die Frage nach einem Kriterium für eine „rechte“ religiöse Praxis, die – unter den Augen des Allmächtigen – auch in der „Mitte“ praktiziert werden kann. In der institutionsgebundenen Praxis bis 1990 diene als Kriterium im Wesentlichen der Grad des klerikalen Autoritarismus und des Antikommunismus. Im Blick auf die vorwiegend marktförmige Praxis in Politik und Religion nach 1990 fährt man m.E. besser mit einem formal definierten Fundamentalismusbegriff, wie er weiter unten skizziert wird.

Diese Überlegungen lassen es geraten erscheinen, im vorliegenden Artikel anfangs knapp die Praxis religiös und politisch reaktionärer Kräfte in der Vergangenheit zu umreißen, dann ebenfalls stichwortartig einige theoretische Überlegungen anzustellen, um schließlich die aktuelle Lage zu beleuchten.

2. Die alte religiöse Rechte: Diktaturen und Geheimbünde

2.1 Laizität

Wie bereits angedeutet, ist es für den Modus der Verbindung von Politik und religiöser Praxis bedeutsam, in welchem Maße laizistische Verfassungen auf nationaler Ebene durchgesetzt werden konnten (Schäfer, 2021, S. 593 ff.). Ein niedriger Grad an Laizität wie etwa in Costa Rica, Paraguay, Argentinien oder Kolumbien indiziert einen starken und lang andauernden, oft auch offiziellen, Einfluss der katholischen Institution auf das politische System; in Kolumbien z.B. bis zur Verfassungsreform von 1991. Das erst in Entstehung befindliche religiöse Feld – umkämpft zwischen wenigen Protestanten, Indigenen und Katholiken – stand noch unter der Hegemonie der katholischen Amtskirche. Deren institutionelles Gewicht als Gegenüber zum Staat führte im zwanzigsten Jahrhundert in verschiedenen Fällen – nicht zuletzt in Argentinien – zu einer Kollaboration zwischen der kirchlichen Hierarchie und Diktaturen der Nationalen Sicherheit; oder auch zur Opposition wie etwa in Brasilien und teilweise auch in Chile. Länder wie Guatemala, Venezuela, Brasilien, Bolivien oder Uruguay verzeichneten dagegen mit frühen liberalen Regierungen (z.B. Guatemala mit Barrios, 1873 bis 1885) einen geringeren Einfluss der katholischen Institution und eine stärkere Position von agnostischen Bewegungen (Uruguay) oder Protestanten (Guatemala). Brasilien ist hier insofern ein Sonderfall, als die Abschaffung der katholischen Staatsreligion (1891) später gewissermaßen „com jeito“, mit Augenzwinkern, praktiziert wurde (keine Verstaatlichung kirchlichen Besitzes, umfassende Steuerprivilegien etc.), so dass der Katholizismus zunächst Gewicht behielt – und später Protestanten wegen mangelnder Trennung von Religion und Politik großen Einfluss gewinnen konnten. Mexiko ist in Hinsicht auf Laizität ein Fanal scharfer Trennung von Staat und Kirche, Politik und Religion. Seit Benito Juárez und, vor allem, seit der revolutionären Verfassung von 1917 kann bis zum Religionsgesetz von 1992 von einem „juristischen Verschwinden“ (Blancarte, 2019, S. 84 f.) der Religion aus der mexikanischen Politik gesprochen werden – wenngleich die katholische Volksfrömmigkeit insbesondere in den unteren Schichten von großer Bedeutung war und ist. In der mexikanischen Politik hat somit die katholische Institution eine deutlich geringere Bedeutung als in anderen Ländern Lateinamerikas. Die Öffnung konservativer Regierungen Mexikos (Fox, Calderón) zur katholischen Hierarchie hat zugleich zu

einer Öffnung des religiösen Feldes für die protestantische Konkurrenz geführt.

Der Grad der Laizität bildet im Blick auf alte religiöse Reaktionäre freilich nur einen weiten Rahmen für die Zuordnung einiger Beispiele von Strategien. Zwei religiös-politische Akteure seien dabei besonders fokussiert: offizielle kirchliche Eliten und parakirchliche Organisationen.

2.2 Amtskirche

Während des zwanzigsten Jahrhunderts und besonders im Kalten Krieg prägte die Konfrontation zwischen dem Westen und der Sowjetunion die politische Position der katholischen Kirche weltweit. Sowohl der Atheismus des Marxismus-Leninismus als auch dessen Fundamentalkritik am Kapitalismus waren für die Haltung der Kirche rote Tücher. Für das politische Handeln der Institution war die Kapitalismuskritik entscheidend, nicht zuletzt wegen der engen (oft familiären) Verflechtungen der traditionellen Oberschicht mit der kirchlichen Hierarchie. (*Ein Sohn jeder Familie machte für gewöhnlich als Priester Karriere.*) Eine nicht rechtsextreme Strategie des politischen Katholizismus war die Gründung christdemokratischer Parteien (z.B. Brasilien 1945, Venezuela 1946, Argentinien 1954, Chile 1957) sowie bereits 1947 der *Organización Demócrata Cristiana de América*. (Bohoslavsky 2025) In dieser Linie arbeiteten die Jesuiten, nicht zuletzt mit der Gründung von Universitäten, wie etwa der *Javeriana* in Bogotá oder die *Universidades Centroamericanas* in Nicaragua, El Salvador und Guatemala (*Rafael Landívar*). Und schließlich folgte aus einer tendenziell marxistischen Interpretation der sozialen Gegensätze die Theologie der Befreiung in ökumenischer Zusammenarbeit mit Protestanten (Schäfer, 2021, S. 425 ff.).

Viele Bischöfe, Kardinäle und Theologen standen in hartem Kontrast zu dieser Entwicklung. Deren religiös-konservative Grundhaltung kippte nicht selten im Kontext der Diktaturen der Nationalen Sicherheit in den 1960er bis 1980er Jahren in offene Kollaboration mit Folterern und Mördern.

Ein Beispiel dafür ist Argentinien (Fermin, 1986). Hatte es schon während der Diktatur von 1966 bis 1973 gute Beziehungen zwischen Kirche und Staat gegeben, so wurden sie ab 1976 unter Videla stark ausgebaut. Im Gegensatz zu katholischen Bewegungen „von unten“ wie etwa *Justicia y Paz* stellten sich die weitaus meisten Mitglieder der Hierarchie in der Tradition

des spanischen Nationalkatholizismus auf die Seite der Diktatur: foltern und morden für die „christliche Zivilisation“ und gegen den „Kommunismus“. Man kann mit Sicherheit davon ausgehen, dass die leitenden Figuren des Episkopats schon vor dem Staatsstreich informiert waren. Als eine Protestwelle wegen der vielen Entführungen und Folterungen losbrach, schwieg das Episkopat (ca. 80 Personen) bis auf drei Bischöfe. Dagegen wurde mit institutioneller Autorität die Selbstproklamation der Diktatur als „christlich“ legitimiert, anstatt eben diese Autorität zur Kritik zu nutzen. In besonderem Maße kam die institutionelle Verflechtung bei den Militärkaplanen zur Geltung, die nicht nur Folter und geheime Erschießungen rechtfertigten, sondern auch den Folterern zur Beseitigung etwaiger Gewissensbisse zur Verfügung standen. 1977 äußerten sich die Bischöfe verhalten kritisch – aber an den Fakten zweifelnd –, benannten aber nicht die Verantwortlichen. Zwar wurde die katholische Kirche vom Staat nur mit Privilegien „unterstützt“ (Verfassung, 1853), was aber im Zusammenspiel mit einem nationalkirchlichen und antikommunistischen Habitus reichte, um die Herrschaft der Diktatur zu befürworten.

„Gott ist auch ein Nationalist, und ich weiß das!“, so angeblich Hugo Banzer 1978 (Estremadoiro, 2025). Also Banzers Putsch 1971 auch Gottes Wille – und zugleich Ergebnis der Unterstützung der Militärs durch das katholische *Ejército Cristiano Nacionalista*. Der offizielle Katholizismus, in Bolivien Staatsreligion von 1826 bis 2009, stand auch in der Diktatur auf Seiten der Regierung. Zudem gab (und gibt) es Laiengruppierungen in der Tradition der spanischen Falange, vor allem die *Falange Socialista Boliviana* (gegr. 1937) – rechtsgerichtet, antisozialistisch und (heterodox) thomistisch. Die Putschisten von 2019 gegen den indigenen Präsidenten stehen in dieser Tradition, legitimierten den Putsch allerdings mit Praktiken der Formation MANAGEMENT³, u.a. Dämonisierungsdiskurse. Unabhängig von den Laienbewegungen nahm auch Banzers Diktatur der Nationalen Sicher-

3 Der Begriff der „Formation“ bezeichnet die objektive Clusterung von inkorporierten Einstellungen, also Habitus in Feldern oder Räumen. Methodisch erscheint eine Formation als Punktwolke in einer multiplen Korrespondenzanalyse; empirisch bezeichnet der Begriff die objektive Übereinstimmung von Überzeugungen, Praktiken und sozialen Positionen, ohne deren Orchestrierung durch einen „Dirigenten“ (Bourdieu). Vgl. knapp Schäfer/Seibert/Tovar 2024, 47, 77, 82; ausführlich Schäfer 2020a, 721, 725, 860, 871; 699, 817, 182. – Bei der Arbeit mit unserer neuen Klassifikation muss nur deshalb immer wieder einmal Bezug auf die theologischen Begriffe Bezug genommen werden, um der weit verbreiteten Orientierung am alten Zustand des Feldes Rechnung zu tragen.

heit für sich in Anspruch „christlich“ zu sein, und zwar besonders aufgrund ihres Antikommunismus.

Die Erfahrung mit Pinochet in Chile war in mindestens zwei Hinsichten unterschiedlich. Zum einen konnte sich der einflussreiche Kardinal von Santiago gegen eine konservative Mehrheit im Episkopat durchsetzen und die *Vicaría de la Solidaridad* betreiben – ähnlich wie in Brasilien die Bischöfe Arns, Lorscheider und Cámara. Zum anderen wurden zum ersten Mal in Lateinamerika gewisse Defizite der katholischen Legitimation einer Diktatur durch pfingstkirchliche Akteure – die *Iglesia Metodista Pentecostal de Chile* (Schäfer, 2021, S. 669) – ausgeglichen. Mit dem sich öffnenden religiösen Feld wurden „moderne“ Dynamiken wichtig. Nicht zuletzt begannen Priester abseits der Orden klerikale Bewegungen zu gründen, wie etwa der scharf antikommunistische brasilianische Bischof Sigaud zusammen mit dem Monsignore Lefebvre den *Coetus Internationalis Patrum*, der allerdings nur innerkirchlich wirksam wurde. Wichtiger wurden Laienbewegungen, verhaftet in autoritärer Tradition und zugleich modern in ihrer Projektion auf die Gesellschaft.

2.3 Laienorganisationen

Traditionalistische und rechtsgerichtete Laienorganisationen gibt es im lateinamerikanischen Katholizismus viele: z.B. *Legion Christi*, *Legion Mariae*, *Focolares* und *Neocatecúmenos*; in Brasilien *Sociedade Brasileira de Defesa da Tradição, Família e Propriedade*, *Permanência* oder *Hora Presente*.

Die wichtigste Bewegung dürfte das *Opus Dei* sein, 1928 in Spanien gegründet. In der lateinamerikanischen Öffentlichkeit machte sich das *Opus* vor allem durch seine Jugendarbeit und durch Universitäten wie die *Universidad del Istmo* in Guatemala oder die *Panamericana* in Mexiko bekannt – was die Funktion der Mitgliederrekrutierung hat. Der streng hierarchisch und klerikal geführte Laienverband sieht seine Aufgabe darin, die jeweiligen Gesellschaften christlich zu durchwirken. Welches Bild von Christlichkeit dabei vorherrscht, spiegelt sich in der Architektur der Wohn- und Dienstgebäude des *Opus*: dunkel gehaltene, mit barocken (Heiligen-) Gemälden und Holztäfelung ausgestattete Räume. In Guatemala wurde die *Gated Community Cayalá* im neokolonialen Stil mit einer Barockkirche im Mittelpunkt gestaltet, unter dem Wappen der Mondsichelmadonna. Kurzum: das Weltbild ist m.E. neokolonial und feudalistisch. Der strikte

Antikommunismus in Kombination mit klerikaler Leitung der Bewegung hat viel dazu beigetragen, dass die Bewegung vom polnischen Papst 1982 zu einer Personalprälatur gemacht wurde. Das bedeutet, dass die Organisation ohne geografische Bindung in allen Bistümern nach eigener Regie verfahren kann. Ihr Antikommunismus ist im zwanzigsten Jahrhundert auf eine gewissermaßen „naturwüchsige“ Zusammenarbeit mit verschiedenen Diktaturen hinausgelaufen. In Argentinien bestand zu Zeiten der Diktatur eine Kooperation des *Opus* mit der *Alianza Anticomunista Argentina* (AAA), einer paramilitärischen Organisation deren Chef, José López Rega, Mitglied des *Opus Dei* war. (Roth & Ender, 1984, S. 139 ff.) Durch die exzellenten Beziehungen des *Opus* zu Papst Johannes Paul II spielt die Organisation auch ihre Rolle im Kampf Roms gegen die „roten Priester“ von der Theologie der Befreiung, wie etwa Leonardo Boff, Samuel Ruiz oder Gustavo Gutiérrez.

Was die katholische Reaktion insgesamt angeht, so hat der Antikommunismus als Ideologem weitgehend ausgedient. Der neue Schwerpunkt ist die siegreiche Variante des Kapitalismus. Viele Universitäten des *Opus Dei* vertreten heute eine knallhart neoliberale Doktrin. Damit ist die Organisation definitiv im 21. Jahrhundert angekommen – und ist somit auch dem religiösen Kampf mit den neuen, Akteuren der Formation MANAGEMENT ausgesetzt (zu Mexiko, Schäfer, 2021, S. 521 ff.)

3. Den Umbruch verstehen: Theorie

3.1 Definitionen

Die knapp skizzierten Strategien der „alten Rechten“ in Religion und Politik sind insbesondere durch ihren Antikommunismus klar zu bestimmen. Im Blick auf dieses Kriterium erfolgt durch die Auflösung der Sowjetunion und den Beginn unipolarer Herrschaft der USA auch in Lateinamerika ein Umbruch. Damit wird auch die Definition dessen, was als „rechts“ bezeichnet werden kann, unklar. Deskriptionen benennen oft folgende „Eigenschaften“ von „rechten“ Organisationen: Traditionalismus, Konservatismus, Fremdenfeindlichkeit, Militarismus, Hierarchie, Nationalismus, traditionelle Familie, Antipluralismus und ein Bild von der Gesellschaft als organischem Ganzen sowie von gesellschaftlicher Ungleichheit als naturgegebenem Fakt. Dagegen werden häufig „Freiheit“ und „Demokratie“ als Gegenbegriffe genannt – freilich ohne diese genauer zu bestimmen

und oft nur bezogen auf den Status Quo der jeweiligen Gesellschaft – das heißt, auf die bestehenden Herrschaftsverhältnisse. Die gesellschaftliche Entwicklung der letzten Jahrzehnte in Lateinamerika legt indes nahe, dass im Sinne des Neoliberalismus „Freiheit des Geldes“ und „formalistisch legitimierte Elitenherrschaft“ gemeint sind. Damit ergeben sich unversehens Überschneidungen mit der Deskription „rechter“ Einstellungen, etwa in Hinsicht auf „naturgegebene“ Ungleichheit, Militarismus, Autoritarismus und selbstlegitimierte Elitenherrschaft – nur, dass es sich um andere, neue Eliten handelt. Eben diese Ähnlichkeiten und Unterschiede repräsentieren die in Lateinamerika prägende soziostrukturelle Differenz innerhalb der Bourgeoisie zwischen alter (klassisch: Großgrundbesitzer) und neuer (Industrie, Management). Entlang dieser Differenz formiert sich auch die entscheidende Front zwischen konservativen katholischen Aktivisten wie dem *Opus Dei* und dem neuen MANAGEMENT-Protestantismus. Fürs Erste ist deutlich geworden, dass deskriptive Definitionen – wenngleich beliebt, weil auf den ersten Blick intuitiv – nicht ganz nutzlos, aber doch von begrenztem Wert für unser Interesse sind. Es stellt sich also die Frage nach einer weniger auf Inhalte, sondern eher auf formale Prozesse abstellenden Definition dessen, was unter den neuen, neoliberalen Verhältnissen als „rechts“ gelten kann.

3.2 Fundamentalismus

Bei der Annäherung an dieses Phänomen kann ein Blick auf religiöse Praxis hilfreich sein. Aus deren Analyse kann man einen formalen Begriff von Fundamentalismus entwickeln (Schäfer, 2008, S. 18), der „rechte“ Praxis zu identifizieren hilft und darüber hinaus „extreme“ Ausprägungen davon ausdifferenzieren ermöglicht. Der Begriff adressiert im Blick auf kollektive soziale Akteure (1) die Absolutsetzung eigener Überzeugungen, gleich welcher Art; (2) deren soziales Aufzwingen durch Dominanzstrategien; und (3) eine konfliktive Politisierung aller Lebensverhältnisse als Kontext. Setzt ein Akteur – die *Amish-people* in den USA z.B. – seine Überzeugungen absolut, drängt sie aber niemandem auf, wäre das kein Fundamentalismus; ebenso wenig wie der Kampf einer revolutionären Bewegung für demokratische Teilhabe. Damit wäre die *Form* des Kampfes verschiedener Akteure für ihre Interessen das entscheidende Kriterium. Absolutsetzung, Schließung des Diskurses, und autoritäre Oktroyierung von „Eigenschaften“ wie den oben genannten wäre somit extrem bzw. extremistisch. Die offene De-

batte über vermeintlich „rechte“ Inhalte – etwa die Ablehnung von LGBTQ, Probleme von Migration – oder auch Systemkritik am Kapitalismus wäre somit deliberativ und dialogisch. Damit ist es dann auch möglich, „mitte-extreme“ Positionen auszumachen, wenn etwa ein Wirtschaftssystem oder eine außenpolitische Strategie als „alternativlos“ durchgesetzt werden.

In der Praxis lässt sich Ähnliches an der Differenz zwischen dem autoritären (neoliberalen) MANAGEMENT-Protestantismus in der oberen Mittelschicht und Oberschicht und dem dialogischen WERTE DES REICHES GOTTES-Protestantismus sowie der Theologie der Befreiung, beide in der unteren Mittelschicht und Unterschicht, beobachten.

3.3 Identitätspolitik

Eine besondere Form der Schließung von Diskursen ist Identitätspolitik, für die religiöse Identitätsbildung neben ethnischer besonders geeignet ist. Nach dem historischen Bruch Anfang der 1990er wurde mit dem Verlust sozialistischer Alternativen den Interessenkonflikten über materielle Fragen (z.B. zwischen Gewerkschaften und Unternehmern) langsam der Boden entzogen. An deren Stelle traten immer mehr religiöse und ethnische Identitätspolitik (siehe auch Burchardt in diesem Band). Es entstanden neue religiöse Kollektive mit einer veränderten praktischen Logik. (Schäfer, 2020b) Im Unterschied zur Verhandlung von (materiellen) Interessen, geht es bei Identität um die Ganze der Existenz. Damit ist – relativ zwingend – die Tendenz verbunden, die eigene Identität auf fundamentalistische Weise absolut zu setzen: Religion, Gender, Nation, Volk, Abstammung, Bräuche, Konzepte von Gewalt oder von Organisation der Gesellschaft. Es *kann* (aber muss nicht) alles, was oben als „Eigenschaften“ genannt wurde, Gegenstand von Identitätspolitik und extremistischen Strategien werden.⁴

3.4 Kampf

Kontextbedingung für den Einsatz von religiösen Identitätspolitik ist die „Fundamentalpolitisation“ (Senghaas, 2004, S. 28 ff.) der gesellschaftlichen Verhältnisse in der Moderne. Alles ist virtuelle Gegenstand von Poli-

4 Die Begriffe „Fundamentalismus“ und „Extremismus“ sind in diesem Artikel nicht sauber voneinander unterschieden. Eine entsprechende Theoriedebatte würden den Rahmen sprengen.

tik. Der Kampf um Macht ist dadurch konditioniert, dass die gesellschaftlichen Felder marktförmig mittels Konkurrenz organisiert sind und sich in ständiger, konfliktiver Entwicklung befinden. Im Feld der Religion zeigt sich dies in der zunehmenden Religionsfreiheit. An die Stelle fester Institutionalität (Max Weber: „Kirche“) tritt die Selbstorganisation von kleinen und größeren Kollektiven (Weber: „Sekte“); an die Stelle der objektiven Struktur tritt der kollektive Habitus. Feste Hierarchien und äußere Zwänge (z.B. die ständische Berufszuschreibung) sind der Durchsetzungskraft der Individuen und Kollektive im Kampf aller gegen alle gewichen. Zugehörigkeit ergibt sich aus der objektiven, unausweichlichen Klassenposition der Akteure im Zusammenspiel mit ihren Habitus und entsprechenden, identitätsbedingten Strategien. (Schäfer, 2020a, S. 447 ff.) Diese Tatsache läuft darauf hinaus, dass in unterschiedlichen Habitusformationen – also Kollektiven von ähnlich beschaffenen Individuen – verschiedene Kriterien für „links“ und „rechts“ gebildet werden. Für die einen ist die traditionelle Familienstruktur „rechts“, für andere ist es der Militarismus. Die Kriterien sind also selbst Gegenstand des Kampfes. Sofern die jeweiligen Positionen – Familie oder Militarismus – absolut gesetzt und oktroyiert werden, anstatt in offenem Diskurs vertreten, kann man von Fundamentalismus bzw. Extremismus reden – aber in Verbindung mit verschiedenen Inhalten unterschiedlich.

3.5 Neoliberalismus

Fragt man nach reaktionärer religiöser Praxis unter den Bedingungen des 21. Jahrhunderts, muss man die Frage beantworten, was an die Stelle des Antikommunismus getreten ist. Der Begriff einigte die „alte Rechte“ durch Absolutsetzung des westlichen Kapitalismus *ex negativo*. Heute könnte die umfassende Hegemonie des Neoliberalismus als unipolares System hypothetisch darauf hinauslaufen, dass die Absolutsetzung und Oktroyierung eben dieses Neoliberalismus‘ einen neuen Extremismus eint, *ex positivo* gewissermaßen. Aufgrund ihrer Kompetenz für das Absolute können religiöse Akteure dabei die Rolle einer Avantgarde einnehmen. Denn man muss wissen: „Gott will christliche Herrschaft (*dominon*) über die Nationen.“

4. Die neue religiöse Rechte: Identitätspolitik und Habitusformationen

Unsere weiteren Betrachtungen konzentrieren sich auf den Protestantismus. Dies nicht zuletzt, weil er durch die geringe organisatorische Zentralisierung, anders als der Katholismus, sich leicht und in vielfältiger Weise an die gesellschaftlichen Strukturen anpassen kann – was in amorphen postdemokratischen (Crouch, 2008) Gesellschaften ein deutlicher Proliferationsvorteil ist.

Zunächst werde ich in eine neue Klassifikation politisch relevanter Formationen religiöser Akteure einführen (Schäfer, 2021, S. 41 ff.). Dann erörtere ich Differenzen zwischen einigen Ländern und deren Gründe.

4.1 Religiös-politische Formationen

Die konfessionskundlich generierten Klassifikationen wie „mainline“, „evangelikal“, „pfingstlich“ oder „neopfingstlich“ helfen für die wissenschaftliche Erforschung des Feldes nicht weiter. Ein Beispiel: Klassische Pfingstkirchen wie die *Asambleas de Dios* entwickeln teilweise neopentekostalen, teilweise evangelikalen religiösen Stil; und manche *Asambleas* kooperieren politisch mit ultrakonservativen Organisationen, andere mit progressiven und wieder andere halten sich ganz fern von der Politik. Die alte Klassifikation funktioniert nicht mehr. Fragt man sich hingegen aus soziologischer Perspektive nach politisch relevanten religiösen Akteurs- bzw. Habitusformationen, dann bilden sich aus dem religiösen Feld vier Cluster heraus (Schäfer, 2021, S. 41).

Als klassisch religiös gilt bei Soziologen die Suche nach jenseitiger Kompensation. Dieser Erwartung entspricht ein großer Anteil des Protestantismus aus der (oft informellen) Unterschicht. Diese Habitusformation JENSEITSHOFFNUNG rekrutiert sich – alte Klassifikation! – vor allem aus klassischen Pfingstkirchen und Evangelikalen. Viele traditionalistische katholische Gemeinden (eher rural) verhalten sich ähnlich.

Ähnlich wie die katholische Theologie der Befreiung gibt es auch im Protestantismus Kollektive, die die Werte des Reiches Gottes durch christlichen Dienst in der Welt zur Geltung kommen lassen möchten: die Formation WERTE DES REICHES GOTTES. Sie rekrutiert sich meist aus dem historischen Protestantismus, nationalen Pfingstkirchen oder Evangelikalen sowie aus Kirchen von *Indígenas*; die soziale Position variiert zwischen unterer Mittelschicht und Unterschicht.

Im Blick auf die Herausbildung (extrem) „rechter“ Positionen hat allenfalls die erste Formation eine gewisse Bedeutung aufgrund ihres `passiven Konservatismus'. Politische Abstinenz ist allerdings die Regel.

In fast allen Ländern des Subkontinents wird religiös-rechte Mobilisierung im Gewand einer gut situierten Mitte durch die Formation MANAGEMENT betrieben. Die soziale Klassenzugehörigkeit konzentriert sich auf eine obere Mittelschicht mit starker Aufstiegsprätention bei Randbereichen aus der Oberschicht und einigen jüngeren Menschen aus der unteren Mittelschicht. Die Gruppen rekrutieren sich vor allem aus dem Neopfingstlertum und umfassen „charismatische“ Kirchen historisch-protestantischer sowie auch katholischer Provenienz. Geringe Anteile aus Pfingstkirchen kommen dazu. Politisch relevant ist der Anspruch der Experten dieser Gruppen, die Gesellschaften und ihre politischen Systeme mit einer religiös-politischen Ideologie zu dominieren (*dominion*-Doktrin), die einem autoritären Neoliberalismus sehr ähnelt. Management-Ideale, *Prosperity*, Dämonisierung von Gegnern und Widrigkeiten sowie autoritäre charismatische Führung bestimmen Lebensstil und politische Programmatik. Die religiöse Ideologie der *Spiritual Warfare* ist für viele Gruppen in bestimmten Kontextbedingungen eine starke Wahrnehmungs- und Handlungsdisposition. Die gute finanzielle Lage vieler Mitglieder und Experten (viele von ihnen zweistellige Millionäre) und der Besitz von Medien ermöglicht sowohl Massenmobilisierung als auch direkten Zugriff auf politische Parteien und Ämter, bei sehr flexiblen Möglichkeiten von Koalition (anders als noch Mitte des 20. Jahrhunderts).

Neben ihrer Klientel finden die letztgenannten Organisationen offene Ohren bei den Gruppen der Formation GESETZ, wenn nicht für den religiösen Stil, so doch für politische Mobilisierung. Dieser Formation gehören Menschen der (absteigenden) Mittelschicht an; die Älteren mit „einfachen“ Berufen, die Jüngeren in einigen Fällen mit mittleren akademischen Qualifikationen – das Milieu und der Lebensstil konservativ. In religiöser Hinsicht rekrutieren sich diese Gruppen aus evangelikalen und klassisch pfingstlichen Kirchen. Primär legen die Organisationen Wert auf Ordnung, Bildung und soziale Arbeit, weniger auf politische Ämter und Funktionen. Sehr ähnlich verhält sich der Katholizismus der Mittelschicht mit kirchlich-autoritärer Prägung und stabilitätsorientierter Lebensführung.

4.2 Brasilien

Wie bereits erwähnt, wurde die laizistische Verfassung in Brasilien nur „com jeito“ durchgesetzt, was zu einem recht starken Einfluss religiöser Akteure, der katholischen Amtskirche sowie der Formationen MANAGEMENT und GESETZ auf Gesellschaft und Politik beigetragen hat. Wenngleich die Formation WERTE DES REICHES GOTTES neben der Theologie der Befreiung in Brasilien schon seit den 1960er Jahren stark ist, hat sich ihr Gegenpol, die Formation MANAGEMENT, seit den 1980er Jahren in der brasilianischen Politik immer stärker präsent gemacht. Besonders stark war das Engagement der MANAGEMENT-Formation für die Wahl Bolsonaros und entsprechend eng die Zusammenarbeit der von dieser Formation dominierten Parlamentsgruppe der sog. *Bancada Evangélica* (umgangsspr. *Bíblia*, neben *Boi* der Großgrundbesitzer und *Bala* des Militärs) mit dessen Regierung.

Dabei ist im Vergleich zur alten religiösen Rechten signifikant, dass die Akteure der MANAGEMENT-Formation der politischen Macht nicht als ein politisches Klientel anhängen – wie etwa die katholische Kirche im Argentinien der Militärdiktatur, wenngleich natürlich auch der neuen religiösen Rechten Opportunismus nicht fremd ist. Diese Akteure sind vielmehr eigenständig und selbstbewusst, was vor allem darin begründet sein dürfte, dass sie Politikern und politischen Parteien in der Regel finanziell und im Blick auf Medienwirksamkeit weit überlegen sind. Viele der Organisationen sind Millionen-Dollar-Unternehmen oder, wie die *Igreja Universal do Reino de Deus*, milliardenschwer. Zur Einweihung deren megalomanen *Templo do Salomão* in São Paulo erschien ein Großteil der politischen Elite, weil man sich das Fernbleiben nicht leisten konnte. Diese Finanzmacht hat u.a. ihre Ursachen in der Bevorzugung religiöser Organisationen durch das brasilianische Steuerrecht. Prediger können relativ schnell riesige Vermögen anhäufen. Radio- oder Fernsehsender (oder eine Fabrik, in der auch Kirchenbänke gefertigt werden) sind steuerlich stark begünstigt. Wo aber soll der Unterschied zwischen Religion und Politik gemacht werden, wenn es um „Politik nach Gottes Willen“ geht?

Kurzum, wir haben es hier mit Akteuren zu tun, die aus ihrer eigenen, hohen Klassenposition heraus mit religiösem Diskurs öffentliche Wahrnehmungs- und Handlungsdispositionen in ihrem Interesse überhaupt erst formen – also nicht einfach religiösen Diskurs zur Legitimation von bestehenden Machtverhältnissen verwenden. Diese Akteure akkumulieren über religiöse Praxis derart viel ökonomisches und soziales Kapital, dass sie

ihre religiösen Diskurse politisch transformieren und sich die passenden politischen Gruppierungen zur Kooperation und Umformung aussuchen können. Es kommt also auf die Passung, die Homologie, von religiöser und politischer Praxis an. Vor allem kommen Diskurse in Frage wie etwa das Streben nach individueller *Prosperity*, Herrschaft über Mitbürger durch *Dominion*, Dämonisierung gesellschaftlicher Gegner und deren Bekämpfung durch *Spiritual Warfare*. Mit den ihnen homologen politischen und sozialen Praxisformen amalgamieren sie sich zu einem Regime des neoliberalen Kampfes – sehr gut zu beobachten während der Regierungszeit Bolsonaros. Wenn in einem solchen Regime der MANAGEMENT-Formation eine besondere Rolle zukommt, dann die der Verschärfung der Gewaltneigung durch die religiöse Verabsolutierung der politischen Positionen.

4.3 Guatemala

Die frühe Durchsetzung des Liberalismus (Barrios, Präsidentschaft von 1873 bis 1885), dessen enge Verbindung zum US-amerikanischen Protestantismus (Haymaker, *Presbyterian Church*) und folgend eine intensive Missionsarbeit von sog. Glaubensmissionen hat die Formation GESETZ besonders gestärkt. Der hohe protestantische Bevölkerungsanteil (ca. 50 Prozent) und die lange Dauer protestantischer Präsenz erlauben es, heute von einer evangelikal gefärbten Volksreligiosität mit vielen Anhängern bereits in der dritten oder vierten Generation, meist in der unteren Mittelschicht und Unterschicht. Die Formation MANAGEMENT kommt seit den späten siebziger Jahren mit gezielter Stoßrichtung auf die Oligarchie ins Spiel. Der Hegemon des Feldes und „natürliche“ Partner der Oligarchie, die offizielle Katholische Kirche, hatte sich durch ihre Menschenrechtsarbeit im wieder stärker werdenden *Counter-Insurgency*-Krieg für die Oligarchie verdächtig gemacht. MANAGEMENT hingegen verbündete sich unmittelbar mit der Diktatur Rios Montts und nordete die Oberschicht mit *Spiritual Warfare*-Doktrin und Dämonisierung auf eine harte militärische Gewalt gegen die aufständische indigene Bevölkerung und die Guerilla ein. Die Formation trug stark zur Verschärfung des Konflikts bei und boykottierte in den neunziger Jahren auch die Friedensverhandlungen. Durch den unmittelbaren Zugang zur Herrschaftselite gelang es in den neunziger Jahren „Geistliche“ als Präsidenten (Serrano) und Außenminister (Caballeros) zu positionieren, mit wenig Erfolg allerdings. Die Formation GESETZ hat in der Zwischenzeit durch Kriegs- und Nachkriegsbedingungen sowie auf-

grund ihrer Basis in der marginalen ruralen und urbanen Bevölkerung einen stärkeren Akzent auf caritative Sozialarbeit gelegt.

Damit sind Bedingungen für eine Massenmobilisierung durch die Kooperation der beiden Formationen geschaffen. Die Formationen MANAGEMENT und GESETZ GOTTES haben zwar nicht viel gemein im Blick auf den Habitus der Anhänger, die religiösen Diskurse und das Auftreten ihrer Experten. Aber sie sind beide interessiert an einer direkten Beteiligung in der offiziellen Politik und haben sozialmoralische Themen (LGBTQ, Familie etc.) als gemeinsame Mobilisierungsressourcen entdeckt. Es kommt dazu, dass mit dem Ende des Krieges und der neoliberalen Umstrukturierung das Dispositiv *Prosperity* in MANAGEMENT an Gewicht gewonnen hat. Dadurch ist die Praxis stärker auf die individualistischen Aufstiegspräntationen von jüngeren Menschen im Neoliberalismus angepasst. Gefördert durch die sehr instabile Parteienlandschaft setzen beide Formationen selbstständig religiös-politische Akzente: wirtschaftsliberale und konservativ-autoritäre. Diese kommen nicht nur in sozialmoralischer Mobilisierung zur Geltung, sondern auch in direkter Einflussnahme auf das Wahlverhalten vermittelt der inhaltlichen Orientierung des *voto evangélico* nicht zuletzt durch die Medienmacht der MANAGEMENT-Organisationen (Schäfer, 2021 S. 344, 645 ff.) Kandidaten). Dem entspricht, zum einen, auch die delikate Balance zwischen Legitimation der Regierung und „geistlicher Ermahnung“, beides bspw. realisiert durch regelmäßiges *Te Deum* einer MANAGEMENT-Organisation (Schäfer, 2021, S. 321 ff.). Zum anderen substituiert die Sozialarbeit von GESETZ die fehlende Sozialarbeit der neoliberalen Regierungen und verankert konservativ-autoritäre Dispositionen in der Bevölkerung. Auch für die religiösen Akteure Guatemalas spielt die Übernahme von Diskursen und Praktiken rechtsextremer politischer Gruppen keine nennenswerte Rolle. Vielmehr setzen die religiösen Akteure ihre eigene politische Agenda.

4.4 Mexiko

Im Unterschied zu Brasilien wurde in Mexiko – wie oben erwähnt – seit Juárez die Laizität des Staates sehr ernst genommen. Generell gilt Blancartés (2018) Urteil, dass in Mexiko Laizität wichtiger ist als Religionsfreiheit. Selbst durch ein neues Religionsgesetz 1992 wurden die gesellschaftliche und politischen Aktionsmöglichkeiten religiöser Organisationen rechtlich noch stark beschränkt, bspw. der Zugang zu Medien (was in Zeiten des Internet freilich an Bedeutung verliert). Lediglich unter den Regierungen Fox

und Calderón in den Nuller-Jahren hatten religiöse Akteure – vor allem die katholische Amtskirche, aber auch Gruppen der Formation MANAGEMENT – einen gewissen Einfluss auf die Politik.

Seitens der MANAGEMENT-Organisationen (wie etwa *Casa sobre la Roca*) wird gelegentlich der Trick angewandt, sich aufgrund von (kleineren) Sozialprojekten als *Asociación Civil* (statt *Asociación Religiosa*) registrieren zu lassen, was größere Aktionsmöglichkeiten eröffnet, aber im Blick auf religiös-politische Programmatik wenig wirksam ist. Freilich gab es auch einen Versuch, das „brasilianische Modell“ zu implementieren. Die religiös motivierte Partei *Partido Encuentro Social* hat (mit einer geringen Stimmzahl) zum Sieg der Koalition López Obradors beigetragen – wurde von diesem aber nicht unterstützt, als ihr mangels Quorum der Status als Partei aberkannt wurde. Anders verfährt die Formation GESETZ, indem sich viele von deren Gruppen durch den Dachverband *Confraternice* unter Leitung des Pastors Arturo Fabela vertreten lassen. Dieser Verband hatte einen gewissen Zugang zum Präsidenten López Obrador, was von beiden Seiten als rationaler, an Ethik orientierter Dialog praktiziert wurde – ganz ähnlich wie Habermas (2004, S. 14 f.) es von postsäkularen Akteuren fordert. Wenngleich in Mexiko eine starke Volksreligiosität praktiziert wird, beschränkt die starke laizistische Tradition des Landes wirkungsvoll einen Zugriff aller religiösen Akteure auf die Politik. Die konsequente Umsetzung der Laizität des Staates hält religiöse Übergriffe ins politische Feld in engen Grenzen.

4.5 Kolumbien

Die Beobachtung, dass religions-rechtliche Arrangements von großer Bedeutung sind, um den religiösen Zugriff auf die Politik zu regeln, erweist sich auch in Kolumbien als gültig. Anders als in Mexiko ist dort die Katholische Kirche bis 1991 Staatsreligion. Die Präsenz religiöser Praxis im politischen Feld ist somit habitualisiert. Die 1991 etablierte Religionsfreiheit definiert freilich den Staat nicht als laizistisch. Das ruft sofort Akteure der MANAGEMENT-Formation auf den Plan. Kapitalstarke Akteure gründen in rascher Folge zunächst große religiöse Organisationen und später religiös-politische Parteien (*Partido Nacional Cristiano*; *Movimiento Unión Cristiana*; *Renovación Absoluta*). Diese Entwicklung entspricht zunächst einmal der kolumbianischen Disposition, Religion in der Politik für normal zu halten. De facto werden hier aus religiösen Organisationen heraus politi-

sche entwickelt, aus deren Ideologie sich eine besondere Nähe zu Uribes rechtsgerichteter Politik quasi „naturwüchsig“ ableitet.

Das zeigte sich im Friedensprozess 2016 (Schäfer, 2021, S. 693), als diese Akteure gegen den Friedensschluss über den Umweg der „Gender-Ideologie“ im Friedensvertrag mobilisierten; also ein „religiöses“ Interesse an sozialmoralischen Standards adressierten und damit zugleich die Sache Uribes, also der rechtsgerichteten Oligarchie, betrieben. Das oberste Verwaltungsgericht Kolumbiens (*Consejo de Estado*) verurteilte diese Praxis als generalisierten Betrug an den Wählern, „ein Klima der Desinformation, Manipulation, Verdrehung der Wahrheit“, das auf „psychologische Gewalt und Wahlbetrug“ hinausgelaufen sei.⁵

Ohne verfassungsbasierte Kontrolle der Grenze zwischen religiösem und politischen Feld hat sich hier durch Investition von ökonomischem Kapital zunächst in religiöse Organisationen und dann durch Transposition der Aktivitäten ins politische Feld wiederum ein religiöser Akteur entwickelt, der seine Inhalte, gemäß dem kollektiven Klasseninteresse selbst setzt.

5. Schluss

Die gewohnte politische Geometrie der festen „demokratischen Mitte“ und ihrer Feinde hält einer Untersuchung der politischen Praxis religiöser Akteure in Lateinamerika nicht stand. Mindestens im 21. Jahrhundert zeigt sich deutlich, dass religiöse Akteure unter „rechts-Verdacht“ – die u.a. Demonstrationen pro traditionelle Familie und gegen LGBTQ organisieren – sich keineswegs „rechte“ Diskurse von politischen Gruppen diktieren lassen. Vielmehr entstehen religiöse Formationen wie MANAGEMENT aus dem gelingenden Versuch von kapitalstarken Akteuren, das eigene Klasseninteresse durch religiöse Mittel gegenüber wahrgenommenen Irritationen zur Geltung zu bringen. Diese Praxis bedient sich einer religiösen Sprache, die nicht unmittelbar als politisch zu erkennen ist; die sich aber leicht ins politische Feld übersetzen lässt. Zum Beispiel funktioniert die (geglaubte) Bedingungslosigkeit religiöser Überzeugungen homolog zu autoritären Feststellungen politischer „Alternativlosigkeit“. Historisch sind solche Übersetzungsleistungen zwischen den Feldern von einiger Wirkung

5 Consejo de Estado. 2002. *Nulidad Electoral - Auto que admite la demanda y resuelve sobre la solicitud de medidas cautelares*. Sala de lo Contencioso Administrativo. Bd. Radicación número: 11001-03-28-000-2016-00081-00. http://consejodeestado.gov.co/documentos/sentencias/19-12-2016_11001032800020160008100.pdf, S. 101 f. (4.8.2019).

gewesen; im zwanzigsten Jahrhundert funktionierte etwa die Verbindung „Atheismus/Kommunismus“ *ex negativo* als hochwirksames Differential. Unter Marktbedingungen ist es heute, *ex positivo*, die Verbindung von göttlich geschenkter Prosperität, spiritueller Kriegsführung und Neoliberalismus – also eher ein Extremismus der Mitte. Ob die Mitte damit nun als „rechts“ zu gelten hat oder einfach bürgerliche Interessen in extremer Weise vertritt, überlassen wir fürs Erste dem Allmächtigen.

6. Literatur

- Blancarte Pimentel, R. J. (2018). Laicidad en México. In R. J. Blancarte Pimentel (Hg.), *Diccionario de religiones en América Latina* (S. 319–24.) Fondo de Cultura Económica;
- Blancarte Pimentel, R. J. (2019). *La república laica en México*. Siglo Veintiuno.
- Bohoslavsky, E. (2025). Las derechas latinoamericanas y el catolicismo: de la mimesis al enfrentamiento (1918-1989). In D. Díaz Arias, G. Kloppe-Santamaría, K. Coleman, & M. P. Whelan (Hg.), *Cristianismos y derechas en las Américas*. CLACSO/CALAS.
- Crouch, C. (2008). *Postdemokratie*. Suhrkamp.
- Estremadoiro Rioja, R. (2025). „Dios también es nacionalista y me consta”: la interpelación religiosa en la justificación de prácticas y regímenes autoritarios en Bolivia“. In D. Díaz Arias, G. Kloppe-Santamaría, K. Coleman, & M. P. Whelan (Hg.), *Cristianismos y derechas en las Américas*. CLACSO/CALAS.
- Fermin Mignone, E. (1986). *Iglesias y dictadura. La experiencia argentina*. Nueva Sociedad, März.
- Habermas, J. (2004). „»Glauben und Wissen. Dankesrede. Friedenspreis des deutschen Buchhandels 2001«. Gehalten auf der Verleihung des Friedenspreises des deutschen Buchhandels“. *Friedenspreis des deutschen Buchhandels* (blog). 14. Oktober 2004. https://www.friedenspreis-des-deutschen-buchhandels.de/sixcms/media.php/1290/2001_habermas.pdf.
- Roth, J., & Ender, B. (1984). *Dunkelmänner der Macht. Politische Geheimzirkel und organisiertes Verbrechen*. Lamuv.
- Schäfer, H. W. (2008). *Kampf der Fundamentalismen. Radikales Christentum, radikaler Islam und Europas zweite Moderne*. Verlag der Weltreligionen (Suhrkamp). https://katalogplus.ub.uni-bielefeld.de/cgi-bin/new_titel.cgi?katkey=2112589&art=f&kat1=freitext&kat2=ti&kat3=aup&op1=AND&op2=AND&var1=schaefer%20fundamentalismen&var2=&var3=&vr=1&pagesize=10&sprache=GER&bestand=lok&sess=ad9494474835e5018a73d30e856f2364.
- Schäfer, H. W. 2020a. *HabitusAnalysis 2: Praxeology and meaning*. Springer VS. <https://link.springer.com/book/10.1007/978-3-658-27770-3>.

- Schäfer, H. W. 2020b. Religiöse Identitätspolitik, Laizismus und politische Macht. Ein Vergleich von Bedingungen und Strategien in Lateinamerika. *Ethik und Gesellschaft. Ökumenische Zeitschrift für Sozialethik, Kritik der Identitätspolitik*(1), 1–25. <http://dx.doi.org/10.18156/eug-1-2020-art-5>.
- Schäfer, H. W. 2021. *Die Taufe des Leviathan. Protestantische Eliten und Politik in den USA und Lateinamerika*. Transcript.
- Schäfer, H., Seibert, L., & Tovar, A. (2024). *Religion - Dispositionen - Gesellschaftsstruktur. Werkzeuge zum Verstehen religiöser Praxis*. Beltz Juventa.
- Senghaas, D. (2004). *Zum irdischen Frieden. Erkenntnisse und Vermutungen*. Suhrkamp.

